

HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD, [PSICO]TERAPIA Y ARTE

Un estudio teórico-práctico para la intervención en grupos de salud mental



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

Memoria para optar al grado de doctor presentada por Aixa Takkal Fernández
Dirigida por Dr. Miguel Corella Lacasa de la Universitat Politècnica de València
Valencia, diciembre de 2015

Programa de Doctorado en Arte: Producción e Investigación
Universitat Politècnica de València - Facultat de Belles Arts
Departament de Comunicació, Documentació i Història de l'Art

La elaboración de esta tesis doctoral ha sido posible gracias al programa de becas y contratos de Formación de Personal Investigador del Gobierno Vasco.

A Alberto, el hombre tranquilo
Valencia, verano de 2015



AGRADECIMIENTOS

Por el tiempo compartido y la oportunidad de aprender, quisiera con singular atención agradecer este trabajo a todas esas personas que durante un tiempo formaron parte del grupo de arteterapia. También al personal del hospital, y en especial a María y a Eva, por su cálida bienvenida y en quienes pude volcar las numerosas dudas y preocupaciones de los primeros meses.

En segundo lugar, agradezco francamente a Miguel Corella, director de esta tesis, su ayuda, disposición y compromiso con su trabajo. Sin duda estoy en deuda.

Quiero corresponder también a aquellos compañeros y docentes del Máster en Arteterapia de la Universidad Pompeu Fabra con quienes pude conocer y hacer experiencia del potencial de esta disciplina. Asimismo, a los profesores que en la facultad de filosofía me acogieron como oyente en sus clases, gracias a lo que pude poner un poco de rigor en mis lecturas e incursiones por la filosofía, por momentos descontroladas. De entre ellos quisiera destacar ahora a Manuel Jiménez Redondo y a Manuel E. Vázquez. Asimismo a Pilar Crespo Ricart que durante años ha tenido la paciencia de guiarme entre plazos y trámites por la universidad. A Teresa Cháfer quien también ha tenido que sufrir mi desorientación general con las cuestiones prácticas que conlleva la investigación.

De modo más personal, quiero agradecer a mis padres su cariño incondicional. Igual que el del resto de nuestra numerosa familia, algunos más lejos, otros en la acera de enfrente. También a esa parte de mi familia que desde hace ya seis años padecen la barbarie de la guerra y que en forma de recuerdo amargo habitan mi memoria.

Por encima de otra consideración a mi compañero de encierro estival agradezco -aunque sea esta una palabra insuficiente- su infinito apoyo y paciencia. He dedicado este trabajo a Alberto porque con certeza nunca hubiera terminado sin él. *La tesis es lo de menos.*

ÍNDICE

RESUMEN

Resumen-Resum-Abstract14
----------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Estado de la cuestión23
Genealogía de arteterapia. Una aproximación25
El arte, ¿medio o fin de la terapia?29
Motivación de la investigación32
Tesis35
Enfoque del trabajo y metodología37

SECCIÓN I. DE LA PSIQUE A LA EXISTENCIA

1. EL POTENCIAL DE <i>SER Y TIEMPO</i>41
1.0 Preámbulo41
I. Tres advertencias41
Lenguaje y terminología41
Lengua y lenguaje42
Filosofía y crítica43
II. Herencia del devenir filosófico44
El camino del pensar46
Contra el neokantismo49
La primacía de la conciencia en la tradición51
1.1 Registro ontológico y registro existencial56
I. Relevancia del pasado mítico57
II. Heidegger y la fundación de la metafísica60
III. El rasgo fundacional de la metafísica. El olvido del ser64
IV. El “afuera” de la metafísica. Existencia y abismo70
1.2 Analítica del Dasein76
I. <i>Ser y tiempo</i>76
Plan y estructura del tratado76
La cuestión del ser79
<i>Ser y tiempo</i> en perspectiva83
II. Hermenéutica de la facticidad85
Existenciarios frente a existenciales85
El carácter a priori86
La co-pertenencia de los existenciarios88
III. El Dasein como “ser en el mundo”89
El “mundo”89

El quién.....	92
“Ser en”.....	94
La “caída” y la “cura”.....	98
IV. Excurso: tiempo y finitud.....	102
2. TEORÍA Y PRAXIS EN EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO.....	107
2.1 La deuda con Freud [psicología, cultura y sociedad].....	107
2.2 El psicoanálisis freudiano.....	113
I. Notas sobre metapsicología y teoría de la psique freudiana.....	114
El lugar: la explicación tópica.....	115
El movimiento: el fundamento dinámico.....	121
El factor cuantitativo: la explicación económica.....	128
II. Praxis psicoanalítica. El método de Freud.....	132
3. AFINIDADES E IRRECONCILIABILIDAD: LOS SEMINARIOS DE ZOLLIKON.....	141
3.1 Convergencia con los hallazgos de la praxis clínica freudiana.....	148
I. Técnica de la libre asociación.....	153
Responsabilidad y trabajo compartido.....	155
El diván.....	156
El material: lenguaje, sentido y significado.....	157
II. Transferencia.....	158
La relación transferencial y el vínculo terapéutico.....	159
La temporalidad.....	160
3.2 Crítica a la explicación metapsicológica y sus riesgos.....	162
I. El análisis y la analítica heideggeriana.....	164
II. Salud y enfermedad.....	169
Privación.....	170
Finitud.....	171
3.3 El alcance de los seminarios: del análisis del Dasein a la terapia grupal.....	173
I. Foulkes y el grupo análisis: una referencia formal para la praxis.....	177
El grupo.....	180
El análisis.....	181
II. Las líneas directrices de Hans W. Cohn.....	187
 SECCIÓN II. [PSICO]TERAPIA Y ARTE EN SALUD MENTAL.....	 191
0. CONTEXTO.....	193
0.1 La institución.....	193
Protocolo de ingreso.....	195
El día a día en la planta: la agenda.....	196
Normas de la unidad.....	197

0.2 Arteterapia dentro de la institución	198
Tipo de grupo	198
Nivel y tipo de intervención	198
Encuadre	199
1. PRAXIS	205
1.1 Condiciones materiales	205
1.2 Notas de campo	210
I. Dos sesiones de grupo	210
Sesión 1	211
Sesión 2	233
II. Tres casos	254
I.	255
M.	269
V.	289
2. “SER EN EL MUNDO”. HACIA LA SINGULARIDAD DEL ARTETERAPIA	315
2.1 El mundo: la referencia y la señal	318
2.2 “Ser en”	326
I. Encontrarse	326
II. Comprender y habla	335
2.3 El quién	352
2.4 Tiempo e historia	362
3. SÍNTESIS: TEORÍA Y PRAXIS	369
3.1 Tres casos a la luz de la analítica	371
El proceso de I.; del <i>no puedo al poder ser</i>	371
El saber de sí misma. El caso de M.	377
V., un mundo de objetos	383
3.2 Trazos. Arteterapia como una hermenéutica de la facticidad	388
El señalar de la señal. Las obras y su carácter de significatividad	388
El lugar y la tarea del terapeuta	389
La doble tarea del grupo	390
Hermenéutica y facticidad	392

EXCURSO: PSICOPATOLOGÍA Y EXISTENCIA

I. Hacia un cambio de paradigma. La DCP	397
II. El caso paradigmático de la esquizofrenia	400
Diagnóstico institucional de la esquizofrenia	402
Crítica y autocrítica institucional	405
De la esquizofrenia a la experiencia esquizofrénica	406

CONCLUSIÓN	415
La actualidad de una discusión conceptual	418
El nexo indisoluble entre teoría y praxis	420
Heidegger y el arteterapia	422
Límites, déficits y proyección de este trabajo	424
Apéndice I	427
BIBLIOGRAFÍA	431

RESUMEN

RESUMEN

Este trabajo tiene un carácter teórico-práctico. Constituye una tentativa de aproximar el pensamiento de Martin Heidegger, principalmente la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*, al ámbito del arteterapia.

Así, por un lado, se presentan y analizan algunos hechos y aspectos necesarios para aprehender con solvencia el diálogo que tuvo lugar en la década de los años sesenta del siglo pasado entre el planteamiento heideggeriano y los fundamentos de la psicoterapia verbal. Por otro lado, se trata de dar cuenta del potencial que este marco conceptual y filosófico tiene para la praxis en arteterapia y, de manera específica, en un grupo ubicado en el ámbito de la salud mental. Con este fin, se recoge una experiencia práctica que será examinada a la luz de los presupuestos teóricos trazados.

La **primera sección** se centra en la exposición razonada de la fenomenología existencial de Heidegger y el psicoanálisis freudiano en tanto que dos polos de tensión que pueden potencialmente dar lugar a un cierto tipo de praxis terapéutica. Cobrarán, en este sentido, especial relevancia los Seminarios de Zollikon: una serie de encuentros en Suiza que contaron con la activa participación de Heidegger, prolongados a lo largo de una década (1959-1969) y durante la cual su proyecto conceptual se midió con relevantes psiquiatras y psicoanalistas centroeuropeos.

Con el fin de ahondar en el núcleo de la cuestión, el primer capítulo analiza algunos aspectos fundamentales que conciernen a la obra *Ser y tiempo* y que resultarán relevantes tanto para adentrarse en ese intercambio transdisciplinario condensado en los Seminarios, como para asentar las bases de aquello que en la segunda sección será extrapolado a la praxis en arteterapia. El segundo capítulo recoge los pilares del psicoanálisis freudiano, tanto el proyecto de metapsicología como las bases para la praxis psicoanalítica, en cuyos principios se asienta la tradición de la psicoterapia moderna y el arteterapia. El tercer capítulo rescata algunos de los aspectos claves tratados durante los Seminarios de Zollikon y los hallazgos de la praxis freudiana susceptibles de ser interpretados a la luz de esta orientación terapéutica, así como la crítica de sus fundamentos teóricos. Se señala asimismo el resultado y proyección quizá más relevante tras ese dialogo entre disciplinas tan dispares: una forma de intervención analítica denominada *Daseinsanalyse* -o *Daseinsanalysis* en su versión internacional- y una orientación que, aún sin constituir un cuerpo homogéneo, resulta amparada por la British School of Existential Therapy. En último lugar se presentan los fundamentos del grupo-análisis tal y como fue planteado por S. H. Foulkes. Sus reflexiones en torno a la organi-

zación y comprensión formal de la terapia grupal fueron examinadas por Hans W. Cohn para adelantar una hipótesis sobre el potencial de la teoría de corte fenomenológico-existencial en este formato terapéutico. Este modelo de trabajo ha guiado mi labor como arteterapeuta.

La **segunda sección** recoge una experiencia personal de trabajo con un grupo de arteterapia ubicado en una unidad de salud mental de atención en crisis, de corta y media estancia. Tras describir las condiciones materiales y las características del centro en que se localiza este grupo, se presentan dos sesiones y tres casos o procesos individuales de miembros de este grupo. El segundo capítulo tiene como objetivo desplazar al ámbito del arteterapia algunos de los presupuestos de la fenomenología existencial de Heidegger. Se trata de señalar el potencial que este planteamiento tiene, incidiendo especialmente en el trabajo de creación plástica y visual en tanto que especificidad del arteterapia. Para ello, serán recuperadas algunas situaciones de la praxis recogidas en el capítulo anterior con el fin de mantener un diálogo continuo entre los aspectos conceptuales más significativos y la práctica. El tercer capítulo, para atender desde la cercanía a las posibilidades que este marco conceptual comporta tanto para el trabajo efectivo en las sesiones como posteriormente para la reflexión en torno a las mismas, se analizarán los tres casos presentados con anterioridad. Por último, y a modo de recapitulación, se sintetizan las condiciones, la praxis y los argumentos teóricos que permiten entender el trabajo terapéutico como una *hermenéutica de la facticidad*.

RESUM

Este treball té un caràcter teoricopràctic. Constituïx una temptativa d'aproximar el pensament de Martin Heidegger, principalment l'anàlisi existencial desenvolupada en *Ser i temps* a l'àmbit de l'arteteràpia. Així, d'una banda, es presenten i analitzen alguns fets i aspectes necessaris per a agarrar amb solvència el diàleg que va tindre lloc en la dècada dels anys seixanta del segle passat entre el plantejament heideggerià i els fonaments de la psicoteràpia verbal. D'altra banda, es tracta de donar compte del potencial que este marc conceptual i filosòfic té per a la praxi en arteteràpia i, de manera específica, en un grup ubicat en l'àmbit de la salut mental. Amb este fi, s'arreplega una experiència pràctica que serà examinada a la llum dels pressupostos teòrics traçats.

La **primera secció** es centra en l'exposició raonada de la fenomenologia existencial de Heidegger i la psicoanàlisi freudiana en tant que dos pols de tensió que poden potencialment donar lloc a un cert tipus de praxi terapèutica. Cobraran, en este sentit, especial rellevància els Seminaris de Zollikon: una sèrie de trobades a Suïssa que van comptar amb l'activa participació de Heidegger, prolongats al llarg d'una dècada (1959-1969) i durant els quals el seu projecte conceptual es va mesurar amb rellevants psiquiatres i psicoanalistes centreeuropeus.

A fi d'aprofundir en el nucli de la qüestió, el primer capítol analitza alguns aspectes fonamentals que concernixen l'obra *Ser i temps* i que resultaran rellevants tant per a endinsar-se en eixe intercanvi transdisciplinari condensat en els Seminaris, com per a assentar les bases d'allò que en la segona secció serà extrapolat a la praxi en arteteràpia. El segon capítol arreplega els pilars de la psicoanàlisi freudiana, tant el projecte de metapsicologia com les bases per a la praxi psicoanalítica, en els principis del qual s'assenta la tradició de la psicoteràpia moderna i l'arteteràpia. El tercer capítol rescata alguns dels aspectes claus tractats durant els Seminaris de Zollikon i les trobades de la praxi freudiana susceptibles de ser interpretats a la llum d'esta orientació terapèutica, així com la crítica dels seus fonaments teòrics. S'assenyala així mateix el resultat i projecció -potser més rellevant- després d'eixe dialogue entre disciplines tan dispars: una forma d'intervenció analítica denominada *Daseinanalysis* i una orientació que, encara sense constituir un cos homogeni, resulta emparada per la British School of Existential Therapy. En últim lloc es presenten els fonaments del grup-anàlisi tal com va ser plantejat per S. H. Foulkes. Les seues reflexions entorn de l'organització i comprensió formal de la teràpia grupal van ser examinades per Hans W. Cohn

per a avançar una hipòtesi sobre el potencial de la teoria de tall fenomenológicoexistencial en este format terapèutic. Este model de treball ha guiat la meua labor com arteterapeuta.

La **segona secció** arreplega una experiència personal de treball en grup d'arteterapia ubicat en una unitat de salut mental d'atenció en crisi, de curta i mitja estada. Després de descriure les condicions materials i les característiques del centre en què es localitza este grup, es presenten dos sessions i tres casos o processos individuals de membres d'este grup. El segon capítol té com a objectiu desplaçar a l'àmbit de l'arteterapia alguns dels pressupostos de la fenomenologia existencial de Heidegger. Es tracta de poder assenyalar el potencial que este plantejament té, incidint especialment en el treball de creació plàstica i visual en tant que especificitat de l'arteterapia. Per això, seran recuperades algunes situacions de la praxi arreplegades en el capítol anterior a fi de mantindre un diàleg continu entre els aspectes conceptuals més significatius i la pràctica. El tercer capítol, per a atendre des de la proximitat a les possibilitats que este marc conceptual comporta tant per al treball efectiu en les sessions com posteriorment per a la reflexió entorn de les mateixes, s'analitzaran els tres casos presentats amb anterioritat. Finalment, i a manera de recapitulació, es sintetitzen les condicions, la praxi i els arguments teòrics que permeten entendre el treball terapèutic com una *hermenèutica de la facticidad*.

ABSTRACT

This work has both a theoretical and practical approach. It is an attempt to approximate the thought of Martin Heidegger, mainly existential analysis developed in *Being and Time*, to the field of art therapy.

So, on the one hand, some facts and aspects are presented and analysed, which are needed to apprehend with solvency the dialogue that took place in the 1960s between the heideggerian approach and the foundations of verbal psychotherapy. On the other hand, it purports to be an exposition of the potential that this conceptual and philosophical framework has for practice in art therapy and, specifically, in the field of mental health. To this end, a practical experience is collected and will be examined in the light of the outlined theoretical assumptions.

The **first section** focuses on the rationale of Heidegger's existential phenomenology and Freudian psychoanalysis as two poles of tension that can potentially lead to some type of therapeutic practice. In this regard, the Zollikon Seminars will be particularly relevant: a series of meetings in Switzerland that had the active participation of Heidegger, extending over a decade (1959-1969), during which his conceptual project was measured with relevant Central European psychiatrists and psychoanalysts.

In order to delve into the heart of the matter, the first chapter discusses some fundamental aspects concerning the work *Being and Time*, which will be relevant both to enter into the transdisciplinary exchange condensed in the seminars, and to lay the foundations of what in the second section will be extrapolated into the practice in art therapy. The second chapter covers the pillars of Freudian psychoanalysis, both the metapsychology project and the basis for psychoanalytic practice, in which the principles and the tradition of modern psychotherapy and art therapy are based. The third chapter retrieves some of the key issues discussed during the Zollikon Seminars and the findings of Freudian praxis that can be interpreted in the light of this therapeutic approach, as well as the criticism of its theoretical foundations. Furthermore, it is also point out perhaps the most important result after the dialogue between such diverse disciplines: a form of analytical procedure called Daseinsanalyse, -or Daseinsanalysis in its international version- and an orientation that, even without creating a homogeneous body, is covered by the British School of Existential Therapy. Finally, the foundations of group analysis are presented as they were raised by SH Foulkes. His reflections on the organization and formal understanding of group therapy were examined by Hans W. Cohn to advance a hypothesis about the potential of the

phenomenological existential theory in this therapeutic format. This working model has guided my work as an art therapist.

The **second section** contains a personal experience working with an art therapy group located in a mental health intensive care unit for short and medium stays. After describing the material conditions and characteristics of the centre where this group is located, two sessions and three individual cases or processes of group members group are presented. The second chapter aims to pass some of the tenets of Heidegger's existential phenomenology into the field of art therapy. The intention is to illustrate the potential of this approach, especially focusing on the artistic and visual work while the specificity of art therapy. Thus, some of the practice situations described in the preceding chapter will be recovered, in order to maintain a continuous dialogue between the most significant conceptual issues and the practice. In the third chapter, the three cases presented above are analysed, with the aim of addressing from close proximity the possibilities that this conceptual framework involves, both for effective work in the sessions and subsequently for reflection upon them. Finally, by way of summing up, conditions, praxis and the theoretical arguments for understanding the therapeutic work as a *hermeneutics of facticity* are synthesized.

INTRODUCCIÓN

De manera representativa, y prácticamente de principio a fin, el pensamiento de Martin Heidegger recorre este trabajo. El despliegue conceptual trazado en *Ser y tiempo* hilvana esta exposición, en donde filosofía, psicoterapia y creación convergen. Rotan estos tres ámbitos, de origen ciertamente dispar, forjados por el devenir e historia de sus respectivas disciplinas, en torno al nudo de la condición humana, de la reflexión sobre ella, del cuidado y su expresión. Heidegger, además de esa “voz en tiempos sombríos” que subrayaba Félix Duque, es en sí una voz sombría, a la par que precisa. Al tiempo que insta a no desoír la negatividad que atraviesa la existencia, urge a otorgarle un lugar prioritario a la reflexión en torno a esta. Han pasado ya décadas desde entonces y el mensaje continúa vigente. Aún más, desplazado al ámbito de la psicoterapia, su proyecto se erige como singular correctivo de la praxis terapéutica. Anticipa el riesgo y la amenaza, de que un ámbito de cuidado por el otro descuide al otro en un sentido fundamental.

Atendiendo a la forma de terapia que se sirve de medios plásticos y visuales, objeto de este trabajo, *Ser y tiempo* constituye asimismo un valioso recurso. En tanto que indagación ontológico-existencial, comporta esta obra una significativa consideración por nuestro trato con las cosas, por la participación de las cosas en nuestra existencia y lo que de esta expresan, que potencialmente es susceptible de integrarse en la disciplina del arteterapia. Situados en las inmediaciones del marco conceptual que desarrolla Heidegger en esta obra ya referente para el pensamiento del siglo XX, es pertinente reflexionar en torno a una de las cuestiones nucleares de esta disciplina desde sus comienzos a la actualidad: la pregunta por el lugar de los objetos e imágenes creadas dentro del contexto terapéutico. Auxiliados por la exposición de la analítica existencial, es posible establecer una comprensión acerca del modo en que los elementos creados en las sesiones articulan en su condición de señal un vínculo indisoluble con la propia existencia. Ahí se dirige este trabajo, y es esta quizás su más significativa aportación original.

Por lo demás, quisiera señalar tres cuestiones que de antemano entiendo merecen ser apuntadas:

La primera es que, de modo significativo, esta investigación tiene el carácter de un proceso personal. Es a raíz de la experiencia en primera persona en la praxis en arteterapia el modo en el que esta se gesta. Es la propia necesidad de una reflexión más profunda en torno a lo que resultaba central para el trabajo y su comprensión, lo que origina la aproximación a la filosofía de Heidegger. Y en este sentido, en el formato de la propia exposición queda registrado un progresivo descubrimiento de la propuesta concep-

tual de Heidegger y su desplazamiento al terreno terapéutico. La atención por recoger de un modo razonado y detallado las condiciones desde las que es necesario aprehender el pensar del filósofo alemán responden a la exigencia de evitar los eventuales malentendidos que surgen cuando, de modo ajeno a un ámbito, se recuperan parte de sus planteamientos; nociones como existencia, *Dasein* o la ya popular fórmula “ser en el mundo”, acontecen como vacíos, incluso dispartados, cuando no se aprehenden en su dimensión contextual.

La segunda cuestión está estrechamente vinculada a esta singularidad apuntada: de modo esencial, por medio de este escrito se da cuenta de una experiencia y aprendizaje personal, aun sin perder de vista que el objetivo radica en que lo aquí expuesto resulte de utilidad para la comunidad científica, así como para el trabajo efectivo de otros arteterapeutas. Si bien es un carácter inherente a esta tesis, en ningún caso pretende erigirse como la exposición de un método cerrado de trabajo, ni mucho menos aspira a elaborar un *sistema* de praxis. Antes bien, se trata de abordar e informar acerca de una forma de comprensión desatendida por la literatura de arteterapia, cuyo principal valor reside en que parte y se mueve en el radical respeto hacia el otro y sus necesidades dentro de un contexto terapéutico. Ningún estudio cuantitativo de los resultados y efectos de la terapia sobre los miembros, ni tampoco cualitativo en el sentido ortodoxo de las ciencias de la salud, acompaña este trabajo. El principal dato acerca de la pertinencia de este modo de trabajar proviene de la habitual positiva predisposición semanal de los miembros hacia el grupo.

El tercer y último aspecto que quisiera apuntar tiene que ver con el lugar de esta aproximación frente a las numerosas opciones, modos de comprensión y de práctica que acoge la disciplina del arteterapia en la actualidad. No se trata de forzar ninguna disyuntiva entre ejercer de arteterapeuta situándose en las inmediaciones de la fenomenología existencial frente a otras aproximaciones al trabajo y su comprensión como las que ofrecen la psicodinámica, la cognitivo- conductual o la humanista, por señalar las más notorias. Si bien deliberadamente se ha eludido la discusión directa con la literatura específica de arteterapia, a la hora de plantear cuestiones que atañen a la organización formal y encuadre terapéutico, las fuentes de referencia son comunes y compartidas con mucha de la literatura relevante de arteterapia. En última instancia, entiendo que más que necesitar de una justificación conceptual, orientarse por una u otras opciones con frecuencia tiene que ver con una cuestión de sensibilidades, cuando no de ideología, especialmente cuando se trata de un trabajo que implica al otro y su cuidado.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Reunir en un mismo sintagma *psicoterapia y arte*, tal y como se da en el epígrafe de este trabajo, no es sino una forma circunspecta de adentrarse en el terreno del *arteterapia* (AT). Decir *psicoterapia y arte*, en vez de AT, supone dar un rodeo, al menos preliminar, que reconoce (o asume) cierta complejidad inherente a la propia disciplina del AT. Lo cierto es que, desde sus mismos comienzos, esta intervención terapéutica está atravesada por una doble condición. Por un lado, se trata de una disciplina ineludiblemente híbrida. No en vano, ya en su misma enunciación se aglutinan la *terapéutica* y el *arte*. Por otro lado, le es consustancial una heterogeneidad que atañe a la multiplicidad de modos de comprensión y referentes conceptuales desde los que ha sido y continúa siendo abordada.

Pese a que estos aspectos no sean centrales en este trabajo, sí constituyen su telón de fondo. De hecho, el fin último de esta investigación pasa por ampliar los límites de la disciplina del AT en tanto que práctica y profesión. De suerte que, antes que renunciar a la heterogeneidad inherente al AT, este trabajo es una tentativa de incorporar nuevas variables a su ya de por sí amplia gama de posibilidades.

Genealogía del arteterapia. Una aproximación

Localizar un origen para la disciplina del AT resulta una empresa delicada. Sin embargo, es posible traer a colación al menos tres factores fundacionales para el desarrollo de este ámbito y profesión.¹

El arte en espacios psiquiátricos. Los pioneros

El primero de ellos es el que resulta de la incursión de la creación plástica y visual en el ámbito hospitalario y, más concretamente, psiquiátrico. Generalmente, la paternidad de este potencial entendimiento entre el arte y la salud mental -y sus instituciones- se atribuye al psiquiatra

¹ Puede profundizarse en esta breve contextualización del AT en HOGAN, Susan (2001), *Healing Arts. The History of Art Therapy*, Londres: Jessica Kingsley Publishers; VV. AA. (2003), *The Handbook of Art Therapy*, Ed. Cathy A. Malchiodi (ed.), The Guilford Press y WALLER, Diane (1991) *Becoming a profession. History of Art Therapy in Britain, 1940-1982*, Londres: Routledge. En estas obras se recoge el recorrido y desarrollo desde los primeros momentos del binomio arte y terapia, la fundación en 1963 de la BAAT (British Association of Art Therapist) y la inclusión en el NHS (National Health System) en 1982, hasta la actualidad. El AT ha encontrado mayor acogida en el contexto anglosajón -tanto el Reino Unido como Estados Unidos de América- y, de ahí, que su producción de literatura e investigación específica sigue siendo de las más relevantes, pese a que, como suceda con cualquier disciplina, su desarrollo nunca es unitario ni localizable espacio-temporalmente de modo inequívoco.

Hans Prinzhorn (1866- 1933). Se trata de una figura también familiar para la historia del arte, responsable de la colección de obras de arte que luego se acuñarían como *art brut*, que tanto interés despertó entre los artistas de vanguardia del periodo de entreguerras. Su obra más notable, *Bildneri der Geisteskranken* -traducido en su versión castellana como *Expresiones de la locura. El arte de los enfermos mentales-*, fue editada para el público general en 1922. Supuso un referente para la inclusión de prácticas relacionadas con el arte dentro del ámbito psiquiátrico. A rasgos generales, el objetivo y fin de la investigación y posterior publicación de Prinzhorn constituía más una aproximación esencialista a la creación, combinada con un análisis de las obras de pacientes psiquiátricos desde la mirada de la historia del arte normativizada y los debates estéticos del momento. Pero su propósito inicial dista bastante del recorrido del que ulteriormente gozaría la iniciativa.

La emigración insular que el auge del nazismo trajo consigo supuso la anuencia de algunos facultativos para la aproximación e incorporación de prácticas artísticas en asimismo algunas instituciones psiquiátricas del Reino Unido. Es el caso por ejemplo del Netherne Hospital, donde trabajaron los psiquiatras de origen alemán Erich Guttman (1896-1948) y Francis Reitman (1905-1955), y donde en la década de los cuarenta el artista Edward Adamson (1911-1996), el segundo de los protagonistas de esta breve genealogía, comenzaría a trabajar. Adamson es escolarmente conocido como el padre británico del AT, pionero de lo que actualmente se conoce bajo la fórmula de “open studio”. Esta iniciativa, expresado brevemente, se traduce en una práctica artística libre, originalmente dentro del contexto de salud mental y sus instituciones. La búsqueda de la expresión individual, el crecimiento personal y la atención por el proceso artístico como un modo de catarsis constituyen algunos de los pilares que sustentan este planteamiento.²

De un modo similar entendió el también artista Adrian Hill (1895-1977) el lugar que el arte podría tener dentro del campo de la salud. A este último se le atribuye la responsabilidad de acuñar por primera vez el concepto de “art therapy” para describir la labor que realizó con los ex combatientes ingleses de la Segunda Guerra Mundial internos en el sanatorio King Edward VII en el sureste de Inglaterra. Lo que en los comienzos de su labor dentro del sanatorio en 1939 tenía el carácter de una terapia ocupacional, fue

² En el periodo de los años ochenta y noventa se retomó este modo inaugural de trabajo revisándose desde la óptica de la creciente teoría de arteterapia, principalmente de orientación psicodinámica. Véase, DECO, S. (1998), “Return to the open studio group; art therapy groups in acute psychiatry”, en VV. AA., *Art Psychotherapy groups*, (Skayfe, S y Huet, V. Eds.), Routledge: Londres.

progresivamente visto por Hill desde una óptica más integral, a medida que fue entendiendo los efectos que la creación tenía para soldados en quienes los daños físicos no eran sino la parte visible de los daños emocionales y psicológicos que el paso por la guerra había gravado en sus vidas. Las reflexiones en torno al potencial del arte como una terapia a raíz de esta experiencia fueron recogidas por Hill en *Art versus Illness* ya en 1945.

La apertura de las vanguardias artísticas

En segundo lugar, y de manera paralela e indisoluble a esta búsqueda genealógica, ha de reconocerse la contribución que tuvo el progresivo movimiento de autonomización del arte de las vanguardias históricas. Bajo la estela de un actualizado romanticismo decimonónico y las teorías del genio artístico, el arte, en algunas de las múltiples dimensiones que tomaría en las convulsas primeras décadas del s. XX, pasó a constituirse como expresión de la subjetividad más inmediata, abrupta y en algunos casos desenfrenada. En su vertiente más serena, el movimiento surrealista incorporaría los hallazgos de la psicología del inconsciente como un referente conceptual desde el que explorar las posibilidades del arte, entendido como esa expresión del sujeto penetrado por la oscuridad del inconsciente. Es en la incipiente teoría y práctica psicoanalítica del principios del siglo XX donde es posible localizar al tercero de estos ascendientes, y quizá al más relevante.

El diálogo entre arte y psicoanálisis constituyó uno de esos -quizá habría que decir muchos- acontecimientos significativos para el arte de la primera mitad del siglo pasado, de los que no sólo el ámbito artístico saldría beneficiado, sino también el propio desarrollo teórico de la psicoterapia.

Arte y psicoanálisis

A modo de antecedente, Freud llevaría a cabo varios ensayos en los cuales el arte y la creación artística adquiriría el estatuto de medio en el cual la naturaleza inconsciente de la psique humana se expresaba en toda su complejidad concediendo al artista la capacidad de sublimar la energía resultante de la tensión entre el principio de placer dominante en las primeras etapas del individuo y las exigencias que el medio social impone a este progresivamente.³ El arte y los artistas ofrecían sustento a la teoría psicoa-

³ La primera obra publicada en la que Freud trata expresamente de la relación entre al arte y el inconsciente data de 1906 y lleva por título "*Personajes psicopáticos en el teatro*" en FREUD, Sigmund (1991-1992), *Obras completas*, James Strachey y Ana Freud (ed., n. y c.), Buenos Aires: Amorrortu, Vol. II (1995). Más adelante se sucederían otros ensayos en los que también aborda el

nalítica y, en consecuencia, el arte se erigiría progresivamente como espacio privilegiado de la concepción psicodinámica del aparato psíquico. Entre los discípulos más aventajados y colegas de Freud, cabe destacar el trabajo de Carl Gustav Jung y su investigación en torno al “inconsciente colectivo”, del que resultaría una concepción muy particular de la imagen y la creación artística como lugarteniente y mediador del material inconsciente que a día de hoy continúa siendo referente para la teoría del AT.

En cualquier caso, a la hora de conceptualizar el lugar potencial del arte dentro del contexto terapéutico resultó decisivo el giro que la teoría psicoanalítica freudiana experimentó en el seno de British Psychoanalytical Society.⁴ El hallazgo de la importancia que para la formación del psiquismo tenían los primeros vínculos del bebé con su entorno y, de manera más concreta, el lugar otorgado a los objetos -como eso no-yo- en la teoría pulsional gozaría de un inmenso recorrido en el ulterior desarrollo de la literatura específica de AT.

Algunas de las tesis de Melanie Klein y Donald Winnicott, dos de los principales representantes de la denominada *teoría de las relaciones objetales* (traducción del original *Object Relation Theory*), contribuyeron significativamente a que el arte encontrara cabida dentro de la formación y construcción del sujeto, y en consecuencia dentro del espacio terapéutico. De manera singular, es el pediatra, psiquiatra y psicoanalista Winnicott⁵ quien decididamente concedería al juego y a la creación un lugar específico, tanto en el ámbito terapéutico, como para reflexionar acerca del desarrollo del individuo sano. A la hora de dar cuenta de las primeras etapas de experiencia infantil, Winnicott postuló la noción de *espacio transicional*, piedra angular

tema, siempre desde perspectivas muy diversas. Véase, FREUD, Sigmund (1981), *Psicoanálisis del arte*, Madrid: Alianza editorial.

4 De los encuentros científicos promulgados por la British Psychoanalytical Society en los años cuarenta resultará la disputa luego conocida como *Controversial discussions* que tendría como resultado la escisión de la sociedad entre los partidarios de la posición de Anna Freud -defensora del psicoanálisis freudiano clásico- y los de Melanie Klein. De ahí surgiría el llamado *Middle Group of British Analysts* o también *The Independent*. En las inmediaciones de este tercero es posible ubicar el trabajo de Donald Winnicott y S.H Foulkes.

5 WINNICOTT, Donald Woods (2008), *Realidad y juego*, Buenos Aires: Gedisa. Aunque es ya referente esta obra, póstumamente publicada en 1972, es posible localizar planteamientos similares a lo largo de buena parte de sus escritos, véase por ejemplo “La cuerda: una técnica de comunicación”, “El destino del objeto transicional”, “El concepto de individuo sano”, “El juego en la situación analítica”, “¿Por qué juegan los niños?”, en WINNICOTT, Donald Woods (s/f), *Obras completas* (versión en español disponible en www.psicolibro.tk) [10-08-2014](Edición sin numerar..]

de su postulado teórico y estrechamente ligada al concepto de *fenómeno transicional*. Son *fenómenos transicionales* aquellos objetos que median en la progresiva constitución del *self* infantil, como esa primera posición no-yo con la que el niño interactúa y gracias a la cual, por medio de un progresivo proceso adaptativo, es posible su formación y desarrollo. Supone esta noción una ruptura epistemológica con el psicoanálisis tradicional. Y es que mediante la consideración del espacio transicional, Winnicott da cuenta de una zona intermedia de experiencia entre el individuo y su entorno, donde la frontera entre la realidad interna psíquica y la realidad externa se desdibuja. Constituye un espacio potencial, en tanto que zona de ilusión creada entre el bebé y la madre ya desde los primeros días y comporta la aceptación de una paradoja:⁶ el bebé crea un objeto ya existente.

Si bien son estos conceptos centrales en su propuesta conceptual psicoanalítica, la contribución de Winnicott no se reduce a una etiología de la formación del psiquismo y la patología, sino que directamente repercute a la hora de concebir el lugar que el arte y la creación tiene para la constitución y salud del individuo. De hecho, ese espacio potencial resulta la matriz del juego,⁷ la creación, el soñar y, de manera extensiva, la experiencia cultural, todos ellos elementos garantes de salud tal y como Winnicott planteó.

El arte, ¿medio o fin de la terapia?

Por lo demás, de esta suerte de triunvirato [incursión del arte en hospitales, evolución de las vanguardias y el desarrollo de la teoría psicoanalítica -y en especial, las aportaciones de psicoanalistas británicos como Winnicott y Klein-] se desprende una doble condición y/o dicotomía que definió, y todavía define, el territorio natural del AT. A un lado, se sitúan aquellas prácticas que infieren de la creación un carácter terapéutico *per se*. Se considera que el arte es expresión y manifestación de la subjetividad. Y en ese sentido,

6 “Mi contribución consiste en pedir que la paradoja sea aceptada, tolerada y respetada, y que no se la resuelva” Winnicott (2008), *op. cit.*, p. 14. Winnicott apela al mantenimiento de la paradoja que a la hora de dar cuenta de la experiencia infantil supone aceptar que el bebé crea un objeto que no podría ser creado si como tal no hubiera existido ya. Es el caso del pecho materno, en tanto que objeto paradigmático en esa primera experiencia infantil.

7 Melanie Klein, pionera en el análisis infantil, postularía que el juego simbólico resulta un modo de acceso al mundo interno del niño. Integrando la técnica del juego como herramienta analítica dentro de la terapia, el juego pasaba a constituirse como el espacio en el que las fantasías, ansiedades y emociones del niño eran visibilizadas. El juego en tanto que *play* -recuérdese que su forma anglosajona distingue *play* de *game*, como juego reglado- adquirió un lugar central para el desarrollo de la psique humana.

en la misma experiencia de crear radica su valor. Al otro lado se encuentran aquellos para los cuales el arte constituye además un potencial medio de trabajo dentro de un marco terapéutico. No se trata de posiciones entre sí incompatibles, pero sí comportan una cierta distancia a la hora de entender, plantear y abordar la praxis. Ambas fundan la, a día de hoy, principal línea de demarcación dentro de la heterogeneidad de prácticas que quedan enmarcadas dentro del rótulo AT: la creación y el arte es una ocupación -en ocasiones también puede formar parte del tipo de prácticas habituales dentro de las llamadas “terapias ocupacionales”- que sirve como medio de expresión y desarrollo personal o, por el contrario, requiere de un marco de intelección más amplio -como el que aporta la psicoterapia- que canalice y trate de penetrar en la inmediatez de la misma experiencia y expresión plástica y visual.

El punto de partida de este trabajo enraíza en este segundo registro. A este pertenecen la producción e investigación referentes para la teoría del AT que entre los años cuarenta y setenta consolidaría los fundamentos y las líneas conceptuales que perfilarían la profesión en el periodo conocido como *clásico* para el desarrollo de la disciplina.

A este grupo pertenecen los principales terapeutas de mayor impacto en el contexto anglosajón⁸, tanto en su vertiente jungiana o freudiana, como los sostenidos por algunos de los representantes de la British Psychoanalytical Society. Dentro de esta vertiente psicodinámica, la principal literatura específica de AT resulta de los trabajos de las pioneras Margaret Naumburg, Edith Kramer, Hanna Kwiatkowska y Elinor Ulman, todas ellas vinculadas al mundo y práctica artística, a la vez que próximas a movimientos psicoanalíticos.

Por lo demás, resulta significativo atender a la transformación que tuvo lugar en apenas tres décadas en la definición del AT por parte de la BAAT [British Association of Art Therapist], uno de los organismos referentes en la institucionalización de esta disciplina. A finales de los 80 el comité para profesionalización del arteterapia⁹ apuntaba que el foco de esta disciplina radicaba en el poder de la imagen creada durante las sesiones para llevar a

8 Para una aproximación a las especificidades del contexto profesional del AT en España véase, LÓPEZ, M^a D. (2009), *La intervención arteterapéutica y su metodología en el contexto profesional español* (Tesis Doctoral inédita), Departamento de Expresión Plástica, Musical y Dinámica. Universidad de Murcia.

9 Standing Committee for Arts Therapies Professions (1992), Waller and Dalley, p. 4. Citado en KARKOU, Vassiliki y SANDERSON, Patricia (2006), *Art therapies. A research based map of the field*. Elsevier. Churchill Livingstone, p. 40.

un nivel consciente sentimientos y aspectos inconscientes, que luego eran susceptibles de ser explorados gracias a la riqueza que el símbolo y la metáfora artísticas ofrecían. Por el contrario, en la actualidad,¹⁰ el arteterapia es definido como un modo de psicoterapia cuyo rasgo más característico es la utilización de medios artísticos como fuente para la expresión y la comunicación en el abordaje de diversos conflictos emocionales. Reconociendo el peso de la teoría de corte psicoanalítico, la definición actual incorpora además la influencia de la teoría del apego y el desarrollo de orientaciones basadas en el usuario (*client-centred approaches*) donde se incluyen el *mindfulness*, la mentalización, intervenciones de rasgos cognitivo- analítico o aquellas señaladas como psico-educacionales.

10 <http://www.baat.org/About-Art-Therapy> [25-08-2015]

MOTIVACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Tal y como se apuntaba al inicio, este trabajo nace de una experiencia personal, fundamentalmente vinculada al ejercicio de esta profesión e inicialmente localizable en las primeras experiencias como arteterapeuta en prácticas. Fue durante mi periodo de formación donde germinó la apuesta por llevar a cabo esta investigación y, por lo tanto, entiendo que es oportuno apuntar algunas cuestiones relativas a los tres años de esa etapa de posgrado y máster, primero en el centro de estudios de arteterapia de *Metáfora*, y después en la *Universitat Pompeu Fabra*.

El marco del programa de estudios, de carácter teórico-práctico, tenía como referente más inmediato el *Master in Art Psychotherapy* de la Universidad de Goldsmiths de Londres, eminentemente orientado hacia la psicoterapia psicodinámica y las derivaciones que en el ámbito del AT había adquirido. De ahí que mi formación se articulase en torno a tres ejes que, considero, yacen tácitamente en el mismo origen del presente trabajo. En primer lugar, en la parte teórica analizábamos los aspectos y literatura específica de AT y se completaban con otras materias y módulos anuales y semestrales de psicopatología, psicología evolutiva, psicoanálisis y teoría de terapia grupal. En segundo lugar, el análisis y la terapia personal, de asistencia obligatoria durante los tres años de formación, tenía como requisito que estuviera situada en las intermediaciones de la orientación del postgrado y máster. Así como las experiencia en grupos de AT y terapia grupal verbales de gran formato, próximos al grupo-análisis, que también formaban parte del programa formativo. Y en tercer lugar, la labor efectiva como arteterapeuta en prácticas que se desarrolló durante los dos últimos años, supervisadas por un grupo constituido para este fin en el programa del máster y al que se dedicaba buena parte de las horas lectivas.

Fue, como apuntaba, a lo largo de ese periodo y experiencia práctica donde de manera gradual inicié esta investigación. En los primeros meses me incorporé como co-terapeuta de un grupo de AT, conducido por la terapeuta de un hospital ubicado en una unidad de atención de crisis de breve y media estancia, al mismo tiempo que realizaba sesiones individuales con algunos de los pacientes ingresados en la planta.

En la segunda etapa de mi formación en prácticas, por motivos meramente prácticos de cercanía con el centro cambié de hospital. Continuaba siendo una unidad de salud mental, también de atención en crisis y pacientes agudos, de corta y media estancia, pero en este caso el AT era algo desconocido. Tras algunas reuniones con el personal puse en marcha un grupo. Las características de la unidad condicionaron el formato de terapia grupal

que era posible llevar a cabo. De partida, la identidad del propio centro determinó y, en cierto modo, limitó las posibilidades: no podía ser un grupo estable, dado que el periodo de ingresos y permanencia de los usuarios era muy variable. La heterogeneidad y diversidad del perfil de los usuarios resultó ser otra característica que no podía pasar por alto y que, inevitablemente, suponía un límite a la hora de plantear el nivel al que podía aspirar el trabajo.

Así, las condiciones materiales de este grupo pronto me hicieron ver que las herramientas de las que disponía resultaban insuficientes. Progresivamente fui ampliando mis lecturas, tratando de encontrar un marco de comprensión que verdaderamente me permitiera encontrarme cómoda con el grupo sin desatender o perder de vista que, en última instancia, se trataba de proporcionar un espacio *terapéutico* que pudiese de algún modo contribuir a la estabilización y mejoría de aquellas personas ingresadas en la unidad que semanalmente formaban parte del grupo de AT.

Paralelamente, esa experiencia conectaba con una idea que, ya desde el comienzo de mis estudios, me había preocupado. Hallaba que un marco de comprensión mayor era desatendido, eludido u obviado en la literatura del AT y, en general, tratado de modo secundario, con frecuencia adscrito a un apéndice que competía a lo ético, como si de una cuestión anexa a los principios teóricos se tratase.

Tal y como yo lo veía, una reflexión previa, anterior, a cualquier fundamento conceptual, resultaba la condición de posibilidad sobre la que plantear la terapia; aún más, entendía que sobre todo para un grupo de esas características este era el aspecto central en torno al que debía erigirse el trabajo. Un grupo, como decía, heterogéneo y discontinuo en el tiempo, en el que además muchos de los usuarios estaban ingresados involuntariamente y otros llevaban tanto tiempo enrolados en ámbitos psiquiátricos que el mismo concepto de terapia les resultaba indiferente, provocaba recelo, si no desasosiego.

Pude encontrar en la filosofía de Heidegger, y de modo concreto en *Ser y tiempo*, el contexto de reflexión que me brindaba una alternativa. A esta intuición se añadieron los Seminarios de Zollikon, con los que constaté que el diálogo entre la filosofía de Heidegger y el ámbito psicoterapéutico gozaba ya de recorrido. Además del *Daseinsanalysis*, como el modelo de praxis terapéutica más cercano a aquellos encuentros, descubrí el vínculo entre ámbitos tan dispares y su potencial en la praxis se prolongaba a nuestros días. Especialmente en el contexto anglosajón, en las últimas décadas Emmy Van

Deurzen, Ernesto Spinelli, Hans W. Cohn y Mick Cooper, aún sin constituir un cuerpo homogéneo, son terapeutas y académicos en activo que producen literatura contemporánea de corte fenomenológico y fenomenológico-existencial en estrecho contacto con la analítica del *Dasein*. De manera más específica, Hans W. Cohn había trazado algunas líneas para desplazar y plantear desde la fenomenología existencial lo que S. H. Foulkes¹¹ había ideado en torno a la terapia grupal, y cuyas propuestas resultaron el punto de partida para mi propio trabajo en el hospital.

Indagando acerca de la recepción que desde la literatura del AT se había hecho de estos presupuesto teóricos y prácticos, encontré que no se había dado.¹²

11 S. H. Foulkes, junto con Wilfred R. Bion, es uno de los principales autores responsables de desplazar al ámbito grupal la psicoterapia moderna. Es también un autor referente para el trabajo en grupo desde el AT. En concreto, el arteterapeuta británico Gerry McNeilly ha recogido de modo exhaustivo algunos de los principales postulados del *grupo-análisis*, un modelo de terapia grupal cuya paternidad es disputada entre Foulkes y Bion, con el fin de estudiarlos desde la especificidad del AT. Véase MCNEILLY, Gerry (2005), *Group analytic art therapy*, Londres: Jessica Kingsley Publishers.

12 Hay dos autores norteamericanos bastante reconocidos que si se han servido de algunos conceptos y aspectos que pueden ser señalados como próximos a esta orientación, aunque sea superficialmente: El primero de ellos es Bruce L. Moon (1951-), arteterapeuta y miembro honorífico de la American Art Therapy Society, cuya principal obra tiene por título *Existential Art Therapy. The canvas mirror*. Su planteamiento resulta un modelo de praxis desarrollado por el mismo, en donde el arte y la creación tienen un papel casi iniciático para el desarrollo espiritual del individuo. La segunda de ellas es la también norteamericana Mala Betensky. Betensky se posiciona en el terreno de la fenomenología, y de manera más concreta de la fenomenología deudora de Edmund Husserl, aunque sea recurrente en sus escritos el uso de la expresión “ser en el mundo”. Su principal obra, *What do you see? Phenomenology of Therapeutic Art Expression*, plantea la utilización del método de reducción fenomenológica husserliano para el análisis de las imágenes durante las sesiones. Por lo demás, cuando se habla del modelo existencialista en AT, hay una tendencia a plantearlo a la luz de la simplificación con la que en Norteamérica fue recibida esta orientación terapéutica. El máximo exponente y referente, es el psiquiatra y psicoterapeuta Irvin Yalom. Entre sus numerosas publicaciones e investigaciones, y especialmente en el terreno de la terapia grupal, Yalom aborda la psicoterapia existencial como una orientación -que combina con la psicodinámica- en la que priman lo que denomina como “the givens of existence”; una serie de problemas últimos, como la libertad, la finitud o la soledad que temáticamente forman parte de los aspectos a tratar en la terapia. Véase, Yalom, Irvin D. (1983), *Inpatient group psychotherapy*. Nueva York: Basic Books y Yalom, Irvin D. (1980), *Existential psychotherapy*, EEUU: Basic Books, A Division of Harper Collins Publishers.

TESIS

Marcado por ese carácter experiencial señalado, este trabajo se desarrolla entre una concreta aproximación conceptual -la que proviene del diálogo entre la filosofía de Heidegger y la psicoterapia verbal- y su expresión y potencial en el contexto de trabajo con un grupo de arteterapia.

En primer lugar, se defiende que los Seminarios de Zollikon no constituyen un mero acontecimiento histórico, ya clausurado, sino que recuperar algunos de los temas de discusión abiertos entonces, pone sobre la mesa problemáticas que conciernen a nuestra contemporaneidad. Enfatizan, casi como un mandato que no debiera ser desoído, la necesidad de una continua tarea crítica en el ámbito de las llamadas ciencias de la salud y la psicoterapia.

En segundo lugar, además de establecer una comunicación entre el marco conceptual de la fenomenología existencial y el AT, se plantea que el trabajo terapéutico puede comprenderse como una *hermenéutica de la facticidad*; prioritariamente, aquello que requiere ser esclarecido y atendido durante un proceso terapéutico, atañe a aquello que *ya* somos. Es la facticidad, en tanto que nombre dado para el carácter de nuestro existir propio y la condición de historicidad consustancial a nuestra existencia, el eje que articula la tarea por realizar en la terapia. Una tarea que se revela como hermenéutica cuando lo que se trata es de abordar, acceder, al cómo de la existencia. Hermenéutica y facticidad mantienen de este modo un nexo indisoluble, en la medida en que el mismo interpretar resulta una posibilidad distintiva del carácter de ser de la facticidad de la existencia humana.

En este sentido, el corchete que pone en suspensión la raíz *psi*- en el epígrafe de esta investigación, aboga por una suspensión de la primacía desde la que la psicología y la psicoterapia comprende la, con frecuencia, tenue línea que separa la salud de la enfermedad, atendiendo enfáticamente a la psique. De este modo, en vez de atender al modo en el que el órgano cerebral responde y opera ante los acontecimientos y estados anímicos, se trata de abordar la experiencia vital en todas sus dimensiones, partiendo de la conflictividad inherente al mismo existir. En la línea de lo ya apuntado, se trata de mantener abierta una dialéctica; se reconoce que el AT, y en consecuencia este trabajo, encuentra sus principios operativos en el desarrollo de la psicoterapia, y por derecho propio, la psicoterapia de corte psicoanalítico, en sus marchas y contra marchas desde Freud y contra Freud. Y al mismo tiempo, reivindica que la analítica existencial se erige como un correctivo que impele a no perder de vista que, siendo el fin de la terapia la misma existencia, la consideración por esta ocupa un lugar central y prioritario a la hora

de plantear el encuadre y juzgar los objetivos terapéuticos de un grupo.

En tercer lugar, se trata de ampliar el campo de referentes teóricos del AT. Si los hallazgos de la terapia verbal de corte fenomenológico-existencial establecen las bases que permiten inaugurar un nuevo horizonte de praxis y comprensión de la misma, en este trabajo se pone especial énfasis en el lugar que la creación plástica y visual ocupa en el proceso terapéutico.

En última instancia, la tesis central de este estudio radica en indagar en la exposición de *Ser y tiempo* y reconocerla como un recurso que no sólo abarca los principios generales que rigen esta orientación, sino que también comportan una enseñanza susceptible de dar cuenta de eso específico del AT; un modo para aprehender el lugar que ocupan los objetos e imágenes creadas durante las sesiones. Anticipando el desarrollo ulterior, las obras y imágenes producidas son susceptibles de ser atendidas como *señales* cuyo rasgo más característico consiste en *señalar*, y a raíz de lo cual la principal tarea y cometido de todos los miembros involucrados en el trabajo terapéutico radica en salir al encuentro de eso señalado, de eso que de nuestra existencia dicen, expresan y hacia donde apuntan las cosas.

ENFOQUE DEL TRABAJO Y METODOLOGÍA

La teoría del AT está directa e ineludiblemente vinculada a la propia praxis contextual. Este trabajo tiene la voluntad de plantear un diálogo en primera persona entre los aspectos conceptuales de partida desarrollados a lo largo de la primera sección y la experiencia con un grupo de AT que queda recogida en la segunda.

En un plano conceptual, se ha concedido especial consideración a la obra *Ser y tiempo*, de la misma manera que se ha puesto atención en el planteamiento psicoanalítico freudiano como incuestionable sustento formal de la psicoterapia contemporánea. Son ambos autores quienes informan los aspectos centrales tratados durante los seminarios en lo que concierne a la concepción de la terapia, y de manera extensiva, a la condición existencial, en donde la llamada enfermedad mental se aborda como una limitación en la posibilidad de vivir que de modo más propio nos pertenece y, al mismo tiempo, como algo inherente a la fragilidad que como seres humanos nos caracteriza. Desde el punto de vista práctico, la aproximación al trabajo analítico en grupo de S. H Foulkes, y su cohesión con las indicaciones del terapeuta fenomenológico existencial Hans W. Cohn, resulta la referencia concreta desde la que se planteó el encuadre formal del grupo.

Metodológicamente, este trabajo articula desde lo concreto aquellos conceptos y aspectos de la analítica de Heidegger -así como su recepción entre los círculos psicoanalíticos-. Es la terapia en grupo en la unidad de salud mental que se prolongó más allá de mi periodo de formación de donde se han extraído las situaciones, casos y ejemplos -presentados mediante las notas propias de la sesión y las imágenes producidas- aquello que de manera efectiva constituye la referencia para el desarrollo de este trabajo. Recoger el curso de dos de las sesiones del grupo de AT tiene como meta el mostrar desde la proximidad en qué consiste el trabajo, cómo se materializa aquello que en los textos aparece conceptualizado pero que no resulta sencillo de previsualizar. Y en este caso concreto, se trata de presentar el modo en el que deviene e influye en la praxis situarse en las inmediaciones de la teoría de corte fenomenológico existencial.

Como se anunciaba, el grupo constituido en la unidad de salud mental estaba en cierto modo formalmente predeterminado por las condiciones de la propia unidad; los rasgos más significativos de este consistían en la heterogeneidad de los miembros -en cuanto a edad, diagnóstico y periodo de evolución de la patología-. La intermitencia -la variabilidad en la duración de las estancias en la unidad y el constante flujo de altas e ingresos de los

usuarios que formaban el grupo-. Y la consiguiente disparidad de las personas que formaban parte del mismo a la hora de comprometerse con un proceso terapéutico -a los frecuente ingresos involuntarios se le sumaban usuarios con largas trayectorias en ámbitos hospitalarios así como casos de personas que sólo incipientemente confrontaban su situación-. A la hora de seleccionar las sesiones objeto de estudio, se ha tenido en cuenta que resultaran representativas de estos tres rasgos que caracterizaban la identidad del grupo. La selección de los tres casos individuales responde a esta misma cuestión. Constituyen asimismo una muestra que patentiza la desemejanza desde la cuál las personas que semanalmente formaban parte del grupo hacían experiencia del mismo y también de los diversos y posibles modos de vincularse con sus propias imágenes y objetos creados.

SECCIÓN I.

DE LA PSIQUE A LA EXISTENCIA

MARTIN HEIDEGGER

SER Y TIEMPO



Biblioteca de Filosofía
EDITORA NACIONAL, MADRID

1.

EL POTENCIAL DE *SER Y TIEMPO*

1.0 PREÁMBULO

*Ser y tiempo*¹ de Martin Heidegger constituye la principal referencia de este capítulo, en la medida en que en lo referido a la presente investigación es un paso ineludible (es lo que subyace) a la hora de aproximarse a la psicoterapia de orientación fenomenológico-existencial y a la praxis en esta terapia que se sirve de medios plásticos y visuales posteriormente. En este sentido, cabe señalar de manera preparatoria, tres cuestiones previas y algunas indicaciones necesarias para contextualizar la obra.

I. Tres advertencias

Lenguaje y terminología

La primera cuestión que es necesario no perder de vista de modo preliminar y que obligará a transitar por *Ser y tiempo*, cuanto menos, con cautela, tiene que ver con la terminología y el lenguaje propio de la obra. En tanto que obra inserta en una tradición filosófica concreta -con las salvedades que en el apartado II de esta sección detallaré-, resulta evidente que el vocabulario no podría ser otro que aquel del dominio de la historia de la filosofía. Esto hace ineludible que numerosas aclaraciones, detenciones e incluso ausencias, formen parte de esta exposición.

¹ En lo sucesivo me referiré a la obra de Martin Heidegger *Sein und Zeit* como *Ser y tiempo*, siguiendo el criterio de la traducción no publicada de Manuel Jiménez Redondo. Pese a ello, y atendiendo a las evidentes dificultades que supondría no hacer uso de una obra accesible al público en general, en lo sucesivo las citas corresponderán a la traducción de José Gaos que lleva por título *El ser y el tiempo*.

Pero lo que podría resultar problemático no es tanto la presencia de la terminología específica y propia del discurso filosófico (“contenidos específicos de la disciplina de conocimiento llamada filosofía”),² sino su aceptación en un planteamiento teórico que, desde el interior mismo de la filosofía, trata de superarla. De esta manera, términos clásicos utilizados por Heidegger, como lo son “ontología”, “Dasein” (existencia), “fenómeno”... entran en colisión con el significado y sentido habitual instaurado por su devenir, encargados como se presentan en *Ser y tiempo* de desarticular arraigados significados de la tradición.³

Por lo demás, el desarrollo de la reflexión de Heidegger se ve apoyada por una significativa cantidad de neologismos que, en forma de sintagma, constituyen conceptos clave desde los que Heidegger hace -y quizá habría que ya anticipar, *deshace*- filosofía.⁴ El mismo autor alude a la limitación de la gramática existente, justificando *lo rudo* de la expresión de los análisis por mor de una tarea que ambiciona desvelar el “hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge y retorna*”.⁵ Por esta misma cuestión, por momentos el texto de Heidegger adolece de una aridez que no puede ser rehuida, ni siquiera para extraerlo de su ámbito de origen, tal y como pese a las precauciones que se expondrán, se pretende aquí.

Lengua y lenguaje

La segunda concierne fundamentalmente al salto idiomático. No hay traductor de Heidegger que no reconozca la dificultad de traducción del alemán original al castellano de *Ser y tiempo*, sin por ello exigir largas justificaciones filológicas o un cierto quebrantamiento de su sentido y significado. Si esta resulta un inconveniente inherente prácticamente a cualquier traducción, con *Ser y tiempo* se radicaliza debido a esa particularidad señalada anteriormente acerca del lenguaje del que se sirve, tan arraigado en la tradición y a su vez en conflicto directo con ella.

Aunque, en la medida de lo necesario, en el desarrollo de la exposición se irán aclarando y/o puntualizando aspectos relativos a esta cuestión, cabe esclarecer de antemano una cuestión terminológica que está ligada

2 LEYTE, Arturo (2006), *Heidegger*, Madrid: Alianza, p. 10.

3 *Ibid.*, p. 62 y VATTIMO, Gianni (2002), *Introducción a Heidegger*, Madrid: Gedisa, pp. 11-28.

4 Véase LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 23.

5 HEIDEGGER, Martin (2005), *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, p. 49.

al núcleo mismo de la obra *Ser y tiempo*: el término “Dasein”. Por lo pronto, es necesario anticipar que Dasein constituye el *elemento* sobre el que descansa la pregunta por el ser que atraviesa *Ser y tiempo*.

Dasein significa en alemán *existencia* y, como subraya el profesor Jiménez Redondo, “absolutamente nada más”.⁶ Es decir, la extrañeza que acarrea el término fuera de la lengua alemana no tiene lugar en su versión original. Tanto en alemán como en español, el término incorporado al lenguaje habitual puede encontrarse de manera complementaria, como al expresar por ejemplo “existencia del mundo” (*Dasein der Welt*), “existencia del hombre” (*Dasein der Menschen*) o al hablar de nuestra existencia o referirnos a lo agradable, dura, compleja, etc. que es la existencia. A lo largo de los cursos que preceden a la elaboración de *Ser y tiempo*, Heidegger comienza a restringir este significado general del término para posteriormente delimitarlo exclusivamente a la *existencia* humana, a la *existencia*.

En su modo original, Dasein está compuesto por el Da -que significa ahí- y el Sein -ser o estar-. Recuérdese que la distinción entre ser y estar no se da en alemán, y de ahí que sea frecuente encontrar la traducción de Dasein por la fórmula “estar ahí” o “ser ahí”. Y, sin embargo, como indica el profesor Jiménez, para glosar el significado del Dasein Heidegger recurre en ocasiones a la etimología del término latino “existencia”: *existentia*. Heidegger explica el Da del Dasein recurriendo al ex de *ex_sistencia*. El “ex” (el ahí, el Da) es el afuera -lo abierto- en que consiste el ente que somos, y el que da consigo y las cosas.

En las traducciones disponibles se ha optado por soluciones diversas. Gaos, por ejemplo, decide traducir Dasein por “ser ahí”, otros, como Xolocotzi optan por no traducirlo. En lo sucesivo, se respetará el criterio de cada uno cuando se trate de una cita literal. En lo que respecta al cuerpo del texto, cuando se trata de conceptos centrales, con el fin de evitar posibles equívocos, he optado por citar el término original.

Filosofía y crítica

Ser y tiempo, publicada en 1927, pertenece por principio al ámbito específico de la filosofía. Si bien el diálogo entre esta y otras áreas de conocimiento -como son las denominadas *ciencias de la psique*- es consustancial a sus fundamentos mismos, no por ello deja de ser conflictivo, e incluso

⁶ En lo que sigue me serviré de la extensa nota a pie de página del profesor Manuel Jiménez Redondo, traductor de una versión inédita de *Ser y tiempo*, utilizada en el seminario que imparte desde el 2014 en la Facultad de Filosofía de la Universitat de València (EG).

por momentos problemático, transitar por el discurso y escenario filosófico más allá de sus fronteras. Aún rescatando aquella máxima según la cual la filosofía sería aquel saber que no da nada por supuesto, ni siquiera a ella misma, desde la configuración académica esta se constituye mediante el estudio de autores y textos, en función de unos problemas y contenidos propios circunscritos a un ámbito exclusivo, dando pie a la tercera y última de las consideraciones previas que impone una aproximación consciente a su contenido.

Es en este sentido y no otro en el que es obligado reconocer las trabas y limitaciones que supone, en primer lugar, toda aproximación a textos filosóficos desde la distancia, más allá de su marco académico. Tampoco esto es algo exclusivo de esta disciplina en la medida en que se asuma la progresiva especialización y consiguiente fragmentación de ámbitos de conocimiento propia de la Modernidad.

Y sin embargo, en segundo lugar, la obra concreta que concierne el presente capítulo presenta desafíos particulares. En efecto, uno de los propósitos de Heidegger al elaborar el planteamiento general de *Ser y tiempo* consistía en un *desmantelamiento* de la ontología tradicional.⁷ Este marco estratégico se despliega en tanto que diálogo crítico con la tradición filosófica en general,⁸ incrementando por tanto la carga intra-académica de su contenido y, en igual medida, dificultando su acceso extra-académico.

Esta “crítica filosófica”⁹ que Heidegger moviliza se remonta, por otra parte, a un periodo anterior a la elaboración de *Ser y tiempo*. En el contexto de los cursos de Friburgo (1919- 1923), Heidegger lo aborda explícitamente con toda claridad:

7 En su sentido más amplio se entiende por ontología el “discurso o investigación acerca del ser” (LEYTE, Arturo (2006), *Heidegger*, Madrid: Alianza, pp. 60 y 85). Así lo plantea estratégicamente Heidegger: “Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental”, HEIDEGGER, Martin (2005), *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, p. 21. Sobre cómo articula Heidegger “el problema de una destrucción de la historia de la ontología” véase *ibíd.*, cap. 6 y 7.

8 También señalado como una *destrucción* de la filosofía, del alemán *Destruktion* y no *Zerstörung*, por tanto como un *des-truere*, como un des-edificar o des-construir, Véase HEIDEGGER, Martin (s. f.), *Ser y tiempo*, Manuel Jiménez Redondo (trad., intr. y n.), obra inédita, cap. II, intr. p. 6.

9 REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (2001), *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919- 1923)*, tesis de doctorado, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 342.

No se trata de asumir sencillamente la situación del problema y proponer una nueva solución mediante una nueva combinación y transformación o por medio de una comprensión o modificación meramente más estricta del sentido de algunos conceptos fundamentales del esquema del problema, sino que se debe intentar ablandar el esquema mismo como tal para profundizar de una manera renovada en la idea de la filosofía. [...] Lo decisivo no es si lo que hay que ganar es nuevo sin antecedentes o viejo, o si desde ello hay que construir realmente un sistema o no. Es algo distinto lo que está en juego, a saber, retrotraer la filosofía hacia sí misma desde la enajenación (destrucción fenomenológica).¹⁰

No puede, por lo demás, pensarse que ni en esa primera etapa ni posteriormente, las alusiones a cierta *destrucción*, *desmontaje* o *desmantelamiento* puedan leerse como conceptos meramente negativos, en el sentido de una eliminación radical, sino que se trata de socavar la base misma de los problemas de la tradición filosófica desde el interior mismo de la filosofía, en tanto que método y lugar desde donde situarse frente a frente respecto de su contenido: “La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita”.¹¹

II. Herencia del devenir filosófico

En definitiva, tanto por cuestiones terminológicas, filológicas como de estrategia analítica, dado que *Ser y tiempo* no inaugura una nueva empresa, en el sentido de novedad o ruptura radical con el pasado, ni comporta un supuesto carácter propositivo desvinculable de la historia y la tradición filosófica, su momento decisivo es cierta vuelta y re-visitación de lo expresado por el devenir de la filosofía occidental. Tal es el alcance de esta deuda, de este vínculo indisoluble con la tradición, que lleva a Arturo Leyte a plantear que “tal vez no exista una ‘filosofía de Heidegger’, porque ‘Heidegger’ tal vez sólo sea el título de una obra indisociable de la lectura de los textos filosóficos del pasado”.¹² Luego parece obligado aproximarse, aunque sea

¹⁰ Citado en REDONDO (2001), *op. cit.*, p. 342.

¹¹ HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 33.

¹² LEYTE (2005), *op. cit.*, p. 22. Se ha recogido esta sentencia de Leyte en aras de enfatizar el carácter fundamental del vínculo que mantiene el pensamiento de Heidegger con el pasado filosófico. Sin embargo, es necesario aclarar que forma parte de un contexto de discusión más amplio, de hecho, aquel que marca la posición intelectual desde donde Leyte fundamenta la lectura y recepción de Heidegger, por el momento innecesario para la exposición de este apartado. En cualquier caso, la inexistencia de una “filosofía de Heidegger” esta lejos de poder ser interpretada negativamente. Véase *ibid.*, pp. 22- 29.

desde la distancia y la cautela, a esos vínculos, deudas y conexiones desde los que parte y hacia donde, en un sentido estricto, apunta *Ser y tiempo*.

El camino del pensar

Heidegger comienza sus estudios en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo en el verano de 1909-1910, cursando con arreglo al plan de estudios asignaturas de filosofía. Ya en el primer semestre, recuerda él mismo,¹³ los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl formaban parte de sus lecturas. A estas lecturas había llegado por mediación del conocido interés de Husserl por Brentano, autor que habría interesado a Heidegger ya tempranamente. Asimismo, en la época de Bachillerato, había formado parte de sus referentes la obra *Del ser. Compendio de ontología* de Carl Braig, quién luego sería profesor del curso de teología al que en los años posteriores a 1911 asistiría Heidegger.¹⁴ Por otro lado, las secciones principales de la obra de Braig, estaban siempre precedidos por largos comentarios sobre Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez.¹⁵

Si de manera por el momento sólo nominal, son Aristóteles, Brentano, Husserl y la teología la cuadratura que esquemáticamente forman parte de las primeras inclinaciones intelectuales del filósofo alemán, resulta asimismo significativo que el contexto intelectual y académico de la época de su formación universitaria -la escuela de Heinrich Rickert en Friburgo-, constituyese uno de los centros que se encontraban bajo el dominio de la filosofía neokantiana.¹⁶ Es más, pese a la ruptura que en cierta manera supondría *Ser y tiempo*, en la elección de los temas de las obras que preceden a dicha publicación resuena Kant y ciertas preocupaciones de corte neokantiano.¹⁷ Entre

13 HEIDEGGER, Martin (2000), "Mi camino en la fenomenología", en *Tiempo y Ser*, Félix Duque (trad.), Madrid: Tecnos, pp. 1-2.

14 Heidegger relata que una vez abandonados los estudios de teología continuó en los años posteriores a 1911 con un curso de Teología, el de Dogmática, impartido por Carl Braig. Véase *ibid.*, p. 2.

15 *Ídem*.

16 Sobre la situación de Heidegger respecto al clima cultural de las primeras décadas del s. XX y los años posteriores a la primera guerra mundial, véase VATTIMO, Gianni (2002), *Introducción a Heidegger*, Madrid: Gedisa, pp. 11- 23, quién a su vez se ha apoyado en los escritos de Hans Georg Gadamer. En especial, puede consultarse para mayor detalle la introducción a la edición Reclam del ensayo de Heidegger "Der Ursprung des Kunstwerkes", publicado en 1960 y el artículo de 1963 "Die phänomenologische Bewegung", publicado en *Philosophische Rundschau*, pp. 1-45.

17 Aunque no se pueda profundizar en ello en este trabajo, ha de tenerse en cuenta que el neokantismo fue un movimiento complejo y menos uniforme de lo que podría parecer. Tuvo su

ellas se encuentra su tesis de doctorado *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913), su tesis de capacitación *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (1916) y la prelucción de mismo año *Concepto de tiempo en la historiografía*.

Dado que el último texto de publicación de Heidegger antes de *Ser y tiempo* fue el de Duns Scoto, la aparición a mediados de los ochenta de los cursos de Friburgo (1919-1923) en la *Gesamtausgabe*, ha proporcionado un material crucial para entender la evolución de su pensamiento desde esas primeras obras de corte eminentemente neokantiano hasta su *opus magnum*.¹⁸ De manera general, tal y como señala Redondo, en la producción que precede a *Ser y tiempo* “hay una confluencia de distintas corrientes. En primer lugar, está presente desde el inicio el interés ontológico y metafísico proveniente de los primeros estudios sobre Aristóteles que irán adquiriendo progresivamente más importancia a medida que avanza el período de Friburgo. Por otro lado, el joven Heidegger también se sentía cercano a las tradiciones filosóficas y teológicas que habían criticado lo que de un modo general se puede llamar el pensamiento metafísico. En ellas se encontraban autores tan distantes en el tiempo como Lutero, Kierkegaard o Jaspers. A estas dos corrientes hay que unir la pretensión de Heidegger de elaborar una filosofía científica guiada fundamentalmente por ciertos aspectos de la fenomenología de Husserl.”¹⁹

Por lo demás, conviene escuchar a Heidegger para adentrarse no sólo en el ámbito que daría lugar a la elaboración de *Ser y tiempo* en tanto que obra referente, sino en el conjunto de una obra, de un pensar, susceptible de ser abordado desde la plástica fórmula de *camino*. En la Carta-Prologo de *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Heidegger aprovecha la primera pregunta formulada por William Richardson “¿Cómo ha de entenderse propiamente su primera experiencia de la pregunta por el ser de Brentano?” para exponer “en pocos trazos” el primer impulso que determinaría su “camino pensante”, en lo que fue, en su realidad histórica, “un proceso embrollado” que incluso reconoce inescrutable para sí mismo.²⁰ En este sentido,

momento álgido principalmente en los círculos de la filosofía alemana de Marburgo, Friburgo y Baring en la segunda mitad del s. XIX. En cualquier caso, en el siguiente apartado “Contra el neokantismo” retomaré de nuevo algo la cuestión, en especial en lo que se refiere al posicionamiento de Heidegger respecto de esta tradición.

18 Sobre este tema, véase REDONDO SÁNCHEZ (2001), *op. cit.*, p. 16 y 30.

19 *Ibid.*, p. 55.

20 HEIDEGGER, Martin (1984), “Carta-Prólogo a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* de William Richardson (1967)”, Pablo Oyarzun Robles (trad.), edición electrónica de www.philoso-

confiesa Heidegger central la influencia de la disertación *De la múltiple significación del ente en Aristóteles* (1862) escrita por Franz Brentano -a la que volvería asiduamente-. En su página titular contiene una sentencia de Aristóteles que reconoce como determinante en su trayectoria: “El ente adviene manifiesto (a saber, en vista de su ser) de muchos modos”.²¹

En “Mi camino en la fenomenología”, otro breve escrito donde Heidegger retrospectivamente persigue la andadura que le conduciría a la pregunta por el ser -por el sentido del ser de manera más explícita, epicentro que articula el contenido de *Ser y tiempo-*, Heidegger señala a colación del texto de Brentano: “Si el ente viene dicho con múltiples significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?”²² La pregunta por aquello que es llamado ser suscitó a su vez el hasta dónde, el por qué y el cómo se despliega el ser del ente en “los cuatro modos²³ que son constantemente establecidos por Aristóteles, pero que él dejó sin determinar en su común procedencia” y a partir de los cuales se habrían abierto los interrogantes en torno a qué sentido del ser habla en esos cuatro títulos y cómo pueden ser llevados a un acorde comprensible: “Este acorde recién podemos percibirlo cuando hemos preguntado y esclarecido antes: ¿dónde recibe el ser como tal (no sólo el ente como ente) su determinación?”²⁴

Más que aventurar una genealogía o recorrido por el proceso de formación de Heidegger, y los encuentros y desencuentros ligados a las tendencias filosóficas coetáneas más significativas, lo relevante ahora es comprender de antemano el vínculo que su obra mantiene con la historia de la

phia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pp. 1-5.

²¹ *Ibid.*, p. 2.

²² HEIDEGGER (2000), *op. cit.*, p. 1.

²³ De estos modos, son presentados de manera sintética en la forma de “ser como propiedad, ser como posibilidad y realidad, ser como verdad, ser como esquema de categorías...” Heidegger defiende que bastaría con “nombrarlos en la lengua de la tradición filosófica para ser asaltados por la evidencia de algo que, a las primeras, aparece inconciliable”, HEIDEGGER (1984), *op. cit.*, p. 3.

²⁴ Heidegger está haciendo uso del siguiente extracto de la *Metafísica*: “El ser tiene en sí tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distinguen otras tantas son las significaciones dadas al ser”, ARISTÓTELES (1975), *Metafísica*, Francisco de Azcárate (trad.), Madrid: Espasa Calpe, p. 110. Aristóteles enumera diez categorías: la esencia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posición, la acción y la pasión. En *Metafísica* menciona cierto número de estas categorías sin nunca dar la lista completa ni estar sujeta la enumeración a un orden determinado.

²⁴ HEIDEGGER (1984), *op. cit.*, p. 3.

filosofía, en la medida que ha de entenderse como irreductible a una historia de la filosofía normalizada.²⁵ Si Aristóteles, Kant, el neokantismo, Husserl y los otros autores y orientaciones filosóficas apuntados constituyen el telón de fondo que dio lugar a *Ser y tiempo*, lo fueron más en el sentido de un horizonte para el buscar, para retornar el pensamiento hacia el lugar en el que el pensamiento occidental y su devenir anclaría sus fundamentos. Es decir, sirvieron para impulsar un retorno a la cuestión nuclear que definió clásicamente la filosofía,²⁶ susceptible de ser recogida en forma de enunciado como *el problema del ser*. Así lo anuncia Heidegger en el preámbulo de *Ser y tiempo*: “El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término ‘ser’, es la mira del siguiente tratado. La exegesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional”.²⁷ Este retorno a la pregunta por el ser es significativamente urgente a ojos de Heidegger en la medida en que ha caído en el olvido. Y de este modo, en el comienzo de *Ser y tiempo*, una cuestión queda explícitamente enunciada: el esfuerzo se dirige a retrotraer el pensar hacia el ser en un intento de sacar a la luz aquello que habría permanecido oculto en el devenir de la historia de la filosofía, y de modo particular, aquello que en la filosofía coetánea resultaba excluido de su marco de intelección. Este es el espacio específico en el que ha de inscribirse el análisis histórico del contexto e influencias filosóficas del joven Heidegger.

Contra el neokantismo

Alertar del descuido fundamental por la pregunta por el ser en tanto que problema original de la metafísica,²⁸ guiará por tanto su trabajo;

25 Un “empaquetado enciclopédico que se nos presenta desde una cultura bien organizada”, LEYTE (2005), *op. cit.*, p. 15.

26 Tal y como señala Leyte, en las primeras líneas de *Ser y tiempo* queda claro que el lector se va a enfrentar con un problema ya abierto: “lo que de este modo consigue *Ser y tiempo*, y con seguridad el conjunto de la filosofía de Heidegger, es la primera reiteración expresa de la filosofía. Por ‘filosofía’ aquí hay que entender lo que se plantearon los primeros griegos (Anaximandro, Heráclito y Parménides), la Grecia clásica (Platón y Aristóteles) y la larga filosofía moderna que comienza con Descartes y culmina en Nietzsche”, *ibid.*, pp. 56-57.

27 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, “Nota previa a la introducción”.

28 “Según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del ser la pregunta por lo ente en cuanto ente. Ésa es la pregunta y la cuestión de la metafísica. La respuesta a esta pregunta apela a una interpretación del ser que no es cuestionada y prepara el suelo y el fundamento para la metafísica. La metafísica no retorna a su fundamento”, HEIDEGGER, Martin (2007), “En torno a la cuestión del ser”, *Hitos*, Elena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte (trad.), Madrid: Alianza, p. 313.

un olvido, omisión o abandono que habría arrastrado el devenir de la filosofía desde la antigüedad griega. No es de extrañar, en este sentido, que Heidegger encuentre en el neokantismo uno de los últimos intentos por restaurar la metafísica.²⁹

En contra de lo que a primeras el nombre parece dar a entender, el neokantismo no es meramente un intento de reactualizar la filosofía de Kant, sino de actualizar la actitud filosófica kantiana. En primer lugar, pretendía erigirse como correctivo de la deriva que la filosofía post-kantiana había adquirido, principalmente a través de la recepción romántica: la pretensión de alcanzar y/o acceder al absoluto mediante la intuición. En segundo lugar, se trataba de crear un frente contra el materialismo del movimiento psicologista -en tanto que reactualización del positivismo- que parecía abocar a la desaparición de la filosofía. Condicionado por la referencia positiva de la ciencia, el psicologismo tendía a perder la vocación original de la filosofía como filosofía primera, de fundamento.

Pueden rescatarse al menos tres aspectos más o menos comunes que atraviesan la, por otro lado, notable heterogeneidad del neokantismo. El punto de partida lo constituye la filosofía de Kant como teoría del conocimiento. Esa teoría del conocimiento no atañe a un contenido sustancial o cognitivo sino al establecimiento de las condiciones para el conocimiento. Así, la filosofía no crea o pone lo que constituye el objeto de conocimiento, pero sí puede explicar el modo en el que accedemos a dicho conocimiento. La filosofía neokantiana tiene entonces el carácter de un método y forma de orientarse en los problemas, así delimitados, de la filosofía. En segundo lugar, y en consecuencia, el espacio natural para esta filosofía es exclusivamente el de la racionalidad; no hay nada más allá del terreno de la razón que sea filosóficamente operativo. Por último, el neokantismo se erige como un correctivo al idealismo hegeliano y las dinámicas dialéctico-materialistas que con tanta profusión y éxito inundaron durante el siglo XIX el panorama filosófico europeo.

Estas características generales no son en absoluto ajenas al pensar crítico filosófico de Heidegger que culminaría con *Ser y tiempo*. Conviene, pues, medir unas con otras.

²⁹ Resulta necesario matizar ya de antemano la ruptura de Heidegger con la tradición kantiana, en la medida en que el Heidegger de *Ser y tiempo* continúa en cierto modo siendo un pensador trascendental; en esa vocación de desmontaje de la filosofía se deduce una voluntad por plantear las condiciones de posibilidad para la existencia.

En primer lugar, el neokantismo entiende una suerte de validez intemporal de las categorías del entendimiento. Se parte de una estructura invariable sobre la que proyectamos sentido, la cual no es afectada por el tiempo, la historicidad o el cambio. Supone un compromiso con el sujeto trascendental puro en definitiva, un modelo de sujeto ajeno a la historia que no está fácticamente condicionado sino que se da o presenta de manera pura, no afectada por elementos ajenos. Este sujeto no puede ser aceptado por Heidegger, al identificarlo con un constructo filosófico que no tiene historia, ni contexto, que no muere.

En segundo lugar, según este planteamiento, se entiende que hay una irreductibilidad entre lo psíquico y lo lógico que cancela la posibilidad de que las categorías -o condiciones que hacen posible el entendimiento- se vean afectadas por la empiria. Prima una suerte de disociación entre lo que es objeto de las ciencias positivas -ámbito también para la psicología- y lo que es el espacio para la filosofía en donde lo sensible o empírico no tiene cabida. En cambio, para Heidegger el espacio específico de la filosofía no puede estar sometido al dominio de la lógica, en tanto que producto académico, puesto que comporta un carácter reductor a costa de eliminar lo concreto de lo real. Antes bien, debe descansar en el interior de la existencia, el contexto vital y las circunstancias concretas. De este modo, este *a priori* intemporal de las categorías y la teoría del conocimiento neokantiana, pasaría por alto de modo conflictivo para Heidegger el hecho de que el sentido del conocimiento no puede ser otro sino la existencia misma, dado que la existencia precede al conocimiento.

La primacía de la conciencia en la tradición

Toda crítica correcta, que está en la cosa misma, muestra, como tal, a partir del modo y la manera en que se defiende *contra algo*, *qué es importante* para ella.

Heidegger

Sin duda el planteamiento filosófico que jugaría un papel crucial en la formación y trayectoria de Heidegger es la fenomenología y, de modo específico, la fenomenología tal y como fue iniciada por su maestro Edmund Husserl.³⁰

Husserl trató de recuperar la filosofía como modo originario para

30 Por quien Heidegger explicitó su "admiración y respeto" en su dedicatoria en *Ser y tiempo*.

el pensar, entendiéndola como una constante actividad de análisis y reformulación bajo el conocido principio de “ir a las cosas mismas”. De hecho, esta máxima fue también posteriormente enarbolada por Heidegger. No en vano, coincide en sus fundamentos con el esfuerzo inicial de Heidegger, ulteriormente desarrollado en *Ser y tiempo*, de pensar fuera de la conciencia moderna o, lo que es lo mismo, más allá de la construcción del sujeto moderno. No obstante, como se tendrá ocasión de precisar más adelante, esa máxima o la determinación de *ir a las cosas mismas* se da ya en *Ser y tiempo* como distanciamiento no sólo de la filosofía de corte neokantiano, sino también de la inicial correspondencia que mantenía con la propia fenomenología husserliana y de las denominadas filosofías de la vida.³¹

Tal y como señala Leyte,³² Heidegger es un heredero tardío de una suerte de devenir del sujeto de la conciencia que tópica y académicamente se inaugura con Descartes. Este interpretó que el yo, o más específicamente, el “yo pensante” constituye el verdadero ser, el *subiectum* de la tradición latina afianzado ulteriormente como “sujeto”. El *subiectum* de las cosas, trasladado al yo, ofrece una comprensión del yo según la estructura de estas, aunque, en definitiva, queriendo convertir la conciencia “en principio de realidad acabe convertida exclusivamente en principio de garantía y validez de sus propios resultados, pero no del ser *real* de las cosas que nos rodean”.³³ Para Heidegger, la evidencia y certeza fundamental de la conocida fórmula *ego cogito sum* (yo pienso, yo soy) deconstruye el mundo inmediato, aquel que nos concierne, en tanto que la determinación de lo existente recae exclusivamente en la cognoscibilidad que posee para un sujeto cognoscente tomado ahora como única certeza. Una vez el ser humano ha renunciado a recibir la determinación de su existencia del orden de la fe y la autoridad bíblica, necesita de otro *fundamentum absolutum inconcussum*.³⁴ Así entiende

31 “En la época en la que Heidegger imparte los cursos de Friburgo la ‘vida’ era el concepto dominante en el panorama filosófico, el polo de atención de las distintas propuestas del momento. El resultado de las investigaciones no estaba determinado exclusivamente por la tradición positivista. La vida se consideraba también como una realidad primordial, dinámica e inmediata cuyo estudio no se podía reducir a un esquema científico-natural, sino que se debía plantear dando cabida a la dimensión personal e histórica del fenómeno”, REDONDO SÁNCHEZ (2001), *op. cit.*, p. 54.

32 LEYTE (2005), *op. cit.*, pp. 29-34.

33 *Ibid.*, p. 30.

34 HEIDEGGER, Martin (2007), *Seminarios de Zollikon*, Medard Boss (ed.), Ángel Xolocotzi Yáñez (trad.), Morelia: Red Utopía, A. C. y Jitanjáfora, Mº Relia Editorial, p. 163.

Heidegger que un hombre tan “inteligente y razonable” como Descartes llegara a una “teoría tan extraña” según la cual el hombre existe, de entrada, sin la referencia a las cosas.³⁵ Heidegger lo formula con claridad en los seminarios de Zollikon: “La absoluta autocerteza del ser humano como el sujeto que se coloca a sí mismo contiene y da la medida para la posible determinación de la objetividad de los objetos”.³⁶

Dicha objetividad es, por ende, una determinación de parte de la subjetividad, del “yo pienso”: este yo cartesiano, en tanto que cosa aparte, y por el cual la conciencia deviene el principio tanto del conocimiento como de la acción, pero también limitada, fundamentaría las bases del desarrollo ulterior de la modernidad filosófica y, tal y como se verá en el desarrollo posterior de este trabajo, del modo de conducirse del método científico. Más aún, la modernidad filosófica puede ser leída como el despliegue o la historia de dicha conciencia, de manera ciertamente dispar y heterogénea, reelaborada por Husserl en lo que Leyte considera su figura culminante: el “ego trascendental”. Pese a ello, Heidegger reconocerá que su maestro irrumpió en el panorama con un pensamiento que transitaba por “camino desacostumbrados cuya extrañeza habría de chocar a la filosofía contemporánea”.³⁷

Con Husserl, la conciencia pasa a ser comprendida como “intencionalidad”, vinculado así el pensamiento y el mundo, es decir, “la conciencia que piensa algo y aquello pensado por la conciencia”. De este modo, según la idea de intencionalidad que Husserl desarrolla en las *Investigaciones lógicas*,³⁸ esta conciencia definida como estructura también susceptible de ser abordada bajo el principio de que “la conciencia es siempre conciencia de algo” y que supone que fuera de ese “de algo” no hay conciencia,³⁹ resultará decisiva para Heidegger por varios motivos:

En primer lugar, esta doble constitución de la conciencia comporta cierta superación de la radical división en la que la conciencia moderna desde Descartes se había visto sumida, la de la posición de un sujeto pensante frente a un objeto pensado. Como reconoce Heidegger⁴⁰, el concepto de

35 Ídem.

36 *Ibid.*, p. 160.

37 HEIDEGGER (2000), *op. cit.*, p. 7.

38 HUSSERL, Edmund (1929), *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente; especialmente la 5ª Investigación.

39 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 31.

40 Véase HEIDEGGER, Martin (2006), *Introducción a la investigación fenomenológica*, Juan José García Norro (trad.), Madrid: Síntesis, pp. 59-75.

intencionalidad desarrollado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* supuso el primer paso importante de la fenomenología. Tal y como apunta Lozano Díaz, Husserl descubre que en contra de lo que creemos en la actitud natural “la conciencia no es, un mero recipiente interno, pasivo e indiferente en el que se depositan las percepciones de las cosas reales, sino que es una íntima relación con esas cosas. Nuestra conciencia es conciencia de, está siempre referida a las cosas, en relación con ellas, no puede existir sin referirse a ningún aspecto”.⁴¹ Es decir, con Husserl, la conciencia deja de entenderse como una realidad autónoma para pasar a ser pura intención. Una intención que ineludiblemente es siempre intención de algo. En la conciencia, al margen de la voluntad en la orientación del sujeto hacia un objeto, aparecen las cosas como fenómenos.

El segundo lugar, Heidegger reconocería como decisivo esta suerte de soporte de la conciencia “al modo de un flujo interior que cabe también identificar con la conciencia del tiempo interno, en definitiva, la conciencia de la vida tal y como ocurre normalmente”.⁴² Aquello a lo que Husserl denominó “intencionalidades anónimas”.⁴³ Cabe mirar bajo la forma de estas la mayor parte de actos y conductas de la existencia cotidiana, que se dan sin reparar ni reflexionar acerca de que se vive mientras se está viviendo.

De manera específica, la fenomenología tendría en común con la filosofía contemporánea el tema de la conciencia, de un modo cercano y a la vez crítico con el psicologismo -el propio Husserl en *Investigaciones lógicas* caracterizaría a la fenomenología como “psicología descriptiva”. Y, al mismo tiempo, en tanto que clarificación crítico-epistemológica, la fenomenología discurriría en paralelo de la entonces dominante teoría del conocimiento,⁴⁴ con la peculiaridad de que, ante todo, se trataba de “traer *bajo la mirada en sí mismo* lo que ha de ser considerado”⁴⁵, dejando de lado, o procurando superar, las categorías de las ciencias de la naturaleza, por un lado, y la teoría del conocimiento kantiana, por otro. El paralelismo respecto a lo enunciado anteriormente en el caso concreto de Heidegger es patente. Y, sin embargo,

41 LOZANO DÍAZ, Vicente (2006), *Hermenéutica y fenomenología, Husserl, Heidegger y Gadamer*, Valencia: Edicep, p. 23.

42 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 31.

43 Cfr. GADAMER, Hans-Georg (2002), “La teología de Marburgo”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, pp. 43-44.

44 Véase HEIDEGGER (1994), *op. cit.*, p. 72.

45 *Ibid.*, p. 73.

Heidegger encontraría insuficiente el paso dado por Husserl. *Ser y tiempo* pone de manifiesto una distancia insalvable entre ambos pensadores.⁴⁶

De modo estructural, la aspiración de elucidar una *ontología fundamental* por parte de Heidegger lo alejaba inevitablemente de Husserl, en especial por su fundamentación en una teoría del conocimiento. Asimismo, ni la reducción fenomenológica ni la intencionalidad de la conciencia son recuperadas en *Ser y tiempo*, aun cuando constituían las bases de la fenomenología de Husserl. Para Heidegger, Husserl continuaba interesado por las idealidades y el aliado íntimo de su filosofía continuaba siendo el sujeto de la reflexión -conciencia de la conciencia-, en la medida en que la condición de intencionalidad de la conciencia y la reducción fenomenológica remitían en última instancia a un sujeto deudor del modelo cartesiano e implicaban aspiraciones trascendentales. Según esta idea, Husserl, aun intuyendo “algo más allá de ella”,⁴⁷ representaría el culmen de la tradición cartesiana en la que la conciencia ocupa un lugar privilegiado.

46 Tal y como señala Redondo citando al joven Heidegger, puede identificarse ya antes de la publicación de *Ser y tiempo* el progresivo distanciamiento entre maestro y discípulo que años más tarde se hará evidente: “‘Su sentido fundamental [el de la reducción fenomenológica] es la epojé frente a todas las objetivaciones trascendentes’ (GA 58, 249).” REDONDO SÁNCHEZ (2001), *op. cit.*, p. 340. Una vez la conciencia pasa a ser el espacio donde las cosas se muestran como cosas, cabría iniciar un proceso por medio del cual acceder al contenido de las mismas. De ahí resultaba una instancia esencial que prácticamente adquiriría el estatus de una realidad pura, sin elementos empíricos, y en donde la propia conciencia se haría inteligible en su propio actuar o proceder. La *epojé* husserliana comprende entonces una suerte de sucesivas reducciones metódicas -o reducción fenomenológica- por medio de las cuales se pone en suspensión no sólo los prejuicios y contenidos categoriales de las teorías del conocimiento y/o el juicio, sino también la realidad misma. Redondo prosigue: “Algún tiempo después, en el semestre de invierno de 1921-22, acentúa esta idea sugiriendo que el sentido positivo de la reducción consiste en la vuelta al a priori de la precomprensión que se da en la vida fáctica y no tanto en el retorno al a priori del conocimiento eidético trascendental: ‘lejos del objeto; sentido positivo de la ‘re-ducción’ de Husserl’ (GA 61, 39). En tanto que la vida originaria es propiamente en su cumplimiento una ejecución constante en la que las posiciones teóricas no forman parte de ella de manera inmediata, el papel de la reducción consiste en poner entre paréntesis aquellos momentos en los que la espontaneidad de la vida se debilita hasta desaparecer. Por esta razón, la máxima de Heidegger es que todo aquello que no pertenezca a la significatividad de lo vital o que no sea comprensible tiene que ser ‘puesto entre paréntesis o absorbido [¡¡Reducción fenomenológica!!]’ (GA 58, 156). El hecho de que aparezca una doble exclamación es sin duda una llamada de atención sobre el uso particular que se está haciendo de la reducción en este contexto.” REDONDO SÁNCHEZ (2001), *op. cit.*, p. 340.

47 HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 162.

1.1 REGISTRO ONTOLÓGICO Y REGISTRO EXISTENCIAL

Más allá, al otro lado de la calle, está el edificio del Instituto Superior. Algo que es. Desde fuera podemos registrar todos los lados del edificio; en su interior podemos recorrerlo desde el sótano a la azotea, y consignar todo lo que allí se presenta: pasillos, escaleras, aulas y muebles. En todas partes encontramos al ente, incluso en una ordenación muy precisa. Pero ¿dónde está el ser de este Instituto? Sin embargo, el instituto es. El edificio es. Si algo pertenece a este ente, justamente es su ser, y, ello no obstante, no lo encontramos dentro del ente.

En cualquier circunstancia, todos y cada uno de los entes particulares, a pesar de ser únicos, pueden compararse con otros. Mediante tales capacidades de comparación, crece su determinabilidad. El ser, en cambio, no se puede comparar con nada. Lo otro de él sólo es la nada.

Heidegger, "Introducción a la Metafísica"

Ser y tiempo pone de manifiesto una complejidad ineludible en lo que respecta a su objeto temático. Tal y como se ha venido advirtiendo, hay una explícita y clara voluntad por parte de su autor de perseverar en la *pregunta por el ser*,⁴⁸ al tiempo que elude caer en una determinación abstracta teórica previa. En ese propósito de un preguntar que únicamente puede ser fenomenológico, la pregunta se dirige al Dasein que *somos nosotros mismos* como la única salida posible. La existencia en este sentido resultaría, así, el justo punto de partida si de lo que se trata es de eludir la rigidez que para Heidegger habría terminado por equiparar la existencia a una serie de predeterminaciones, bien sea en la forma de categorías o principios, bien sea mediante la primacía del modelo de sujeto de la conciencia o el modo de tratar con lo ente del pensamiento científico.

De este modo, de manera por momentos tácita, por momentos explícita, en *Ser y tiempo* puede identificarse un doble registro:⁴⁹ por un lado, el registro ontológico y, por otro, el registro existencial.

La relación de la filosofía con el olvido del ser y el desmontaje de la historia de la filosofía -en definitiva, la historia de la ontología- pasan por tener como telón de fondo el marco de referencia de la metafísica. *Ser y tiempo* es sobre todo un esfuerzo por superar las ataduras que la metafísica y

48 Acerca de la condición fundamentalmente ambigua del uso por Heidegger de la palabra "ser", véase RODRÍGUEZ, Ramón (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, p. 52 y ss.

49 Así lo entiende también Vattimo: la originalidad y la significación específica del planteamiento filosófico heideggeriano radica en la mutua conexión del problema de la existencia y el problema del ser. Véase VATTIMO (2002), *op. cit.*, p. 23 y ss. En este capítulo, pese a ser tratados por separado, se insistirá en la copertenencia de ambos.

su devenir habría dispuesto sobre el pensamiento occidental y, en este sentido, comparece silenciosamente a lo largo de la obra.

Pero sacar a colación la metafísica -tanto en este estudio, como en lo que concierne a su lugar en *Ser y tiempo*-, no apunta meramente a reflexionar en torno a esta cuestión idiosincrásica de la disciplina filosófica, aunque resulte necesario tenerla presente. Se trata, más bien, de pensar la metafísica en tanto que lógica interiorizada según la cual se conoce, percibe, piensa y habla; un modo de conducirse respecto a lo ente que no se reduce a operar dentro de los límites de la filosofía académica ni a una periodización concreta, sino que su campo de influencia se proyecta acríticamente en otras esferas, como sucede en el modo de proceder científico que será objeto de estudio en el capítulo segundo de esta sección.

I. Relevo del pasado mítico

Tal y como señala José Luis Pardo, el nacimiento de la metafísica en Occidente se confunde históricamente con el nacimiento de la razón, y bajo esta premisa se sitúa la idea de que esta doctrina haya sido entendida como una aspiración tan profunda como legítima de la razón.⁵⁰ La razón, abordada al modo de la tradición historiográfica,⁵¹ adquiere su razón de ser en relación a eso-otro-de-la razón-; eso otro es el mito.

El mito, a rasgos generales, se define como la expresión cultural de una sociedad predominantemente oral, esto es, sin tradición escrita. Por medio del mito se relata la fundación de una sociedad, del mundo. A través suyo, un grupo humano “se comunica con su ser y con el ser”. La ley o modos de conducta sociales establecidos son revelados mediante un relato que proviene de un no-tiempo, esto es, un tiempo situado más allá del tiempo, origen de los tiempos, en el cual los límites espacio-temporales -tal y como nuestra actualidad los entiende- son transgredidos. El tiempo no pasa, sino que regresa; por poner un caso familiar, las historias de Jacob, recogidas y mantenidas oralmente, aunque dan cuenta de un principio, no pertenecen a un pasado cerrado, sino que configuran el mismo presente. Pasado y presente

50 PARDO, José Luis (2006), *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia: Pre-textos, p. 39.

51 José Luis Pardo recoge la línea de investigación iniciada a principios del s. XX por Francis M. Cornford acerca de los orígenes de la filosofía griega, según la cual se muestra que inequívocamente ésta hunde sus raíces en las fuentes del pensamiento mítico-religioso precedente al nacimiento de la tradición metafísica. Aunque con incursiones y revisiones de otros textos y autores, para este apartado se ha seguido principalmente la línea argumental desarrollada por Pardo.

son uno en un tiempo cíclico indiscriminado. La historia relatada adolece de una ineludible innovación del poeta. Arropado por el prestigio de ese pasado remoto e inmemorial, este portador del mito rellena las lagunas y el olvido⁵² en función de las contingencias del presente.

Por otro lado, el rasgo más destacable de este relatar mítico consiste en que aúna en un sólo acto la interrogación y la explicación. El mito pone de manifiesto la existencia de un enigma que viene de la mano de su resolución. De este modo, se da una cancelación, tanto de la *pregunta* como del *problema* a los que aludía la cita del encabezado. De hecho, el mantenimiento del preguntar y del problema constituirían, por el contrario, una apertura hacia el no-saber que -como señala Pardo- impulsa el movimiento hacia la verdad en tanto que rasgo característico de la razón (una razón que había quedado enunciada al inicio por oposición al mito).

Y sin embargo, la historia del relato mítico contiene siempre el conocimiento de una escisión o quiebro. Recoge y narra la ruptura cosmológica y ontológica: la separación entre el cielo y la tierra, el orden y el caos, la noche y el día, los dioses y los mortales, lo masculino y lo femenino... En el mito pelaso de la creación, tal y como es recogido por Robert Graves,⁵³ la diosa de Todas las Cosas, Eurínome, surgida desnuda del Caos, separó el mar del cielo con el fin de proporcionarse una base sólida sobre la cual apoyar sus pies. Esta fragmentación puede, de hecho, identificarse en numerosos relatos míticos de la Grecia Antigua, algo que escapa a los objetivos de esta somera aproximación. Puede retenerse, no obstante, y sin riesgo de equívoco, que entre las historias míticas griegas predominante el mecanismo según el cual aquello que originalmente era uno, quedó irremediabilmente partido. Esta conciencia no consciente de la diferencia subyace a las historias propias del mito: el mito se entiende como el testigo de una escisión, de una *diferencia en el ser* producida más allá del tiempo. La fundación del mundo, la sociedad, de la ley en definitiva, queda suturada por medio de la repetición, del volver a contar la misma historia, en la que no cabe la pregunta sin contestación. Mediante este acto de actualización periódica la sociedad se integra y clausura el advenimiento de la diferencia. Restituye la unidad perdida de lo mismo. Así, como sostiene Pardo, las organizaciones culturales en las que el pensamiento mítico es rasgo característico, sociedades sin escritura, sin historia, sin Estado y, en definitiva, pre-metafísicas, aunque instaladas en el enigma o

52 "el olvido es como la 'productividad genética' que genera diferencias al azar, allí donde es preciso rellenar una laguna en el recuerdo del poeta", PARDO (2006), *op. cit.*, p. 51.

53 GRAVES, Robert (2009), *Los mitos griegos*, Barcelona: Paidós Ibérica, p. 35.

saber misterioso, se piensan a sí mismas como organizaciones sin fisuras, no escindidos y contrarios a la manifestación de la diferencia.

En el contexto griego, la llegada de la escritura y la transcripción gráfica de los mitos favorece, si no determina, el paso de las sociedades pre-lógicas (o pre- metafísicas) a las metafísicas. El espacio gráfico -que, en las tablillas, ocupan las escrituras- pone de manifiesto las yuxtaposiciones y contradicciones explícitas en los relatos míticos. La historia vivida como lo siempre igual, recogida por las mismas palabras, sin lagunas desde la eternidad, se vuelve a todas luces insostenible. Al igual que desde hoy leemos los mitos con la incredulidad a la que la razón obliga, los primeros griegos letrados fueron testigos de una “verdad ausente”.⁵⁴ La verdad dejaba de ser, así, algo revelado para constituir algo que tenía que ser buscado, algo que empujaba a salir a su encuentro. La herencia del relato mítico y la pluralidad de sentidos evidenciados en la lectura una vez inscritos llevó a la *interpretación*; a la necesidad de extraer un sentido latente entre la multiplicidad, contradicción e ininteligibilidad que, tal y como fue legada por la tradición oral, era manifiesta en los relatos míticos. Por lo demás, interpretar implica asumir que el significado no está dado, que hay un desplazamiento entre lo expresado y la realidad a la que corresponde. De este modo, “la interpretación mata al mito”⁵⁵ o cuanto menos declara su muerte.

Bajo esta lectura del pasado mítico, la metafísica cogerá el relevo frente a la necesidad de hallar una nueva respuesta a la escisión del ser, que ya no puede ser abordada ni acallada mediante un relato que ha dejado de tener validez como verdad. La representación de la escisión mediante una pluralidad de versiones yuxtapuestas y contradictorias agota así su tiempo. Es esa “lectura de las diferencias” lo que, como señala Pardo, se denomina positivamente como *logos* o razón. Se abre así el espacio en el que tienen cabida las preguntas no-respondidas y los problemas no-resueltos, característicos de la filosofía naciente. La nueva disciplina ocuparía en la representación “el lugar vacante dejado por la mitología” aspirando a constituirse como “discurso acerca del ser”.⁵⁶

54 PARDO (2006), *op. cit.*, p. 45.

55 *Ibid.*, p. 47.

56 *Ibid.*, p. 52.

II. Heidegger y la fundación de la metafísica

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber.

Aristóteles⁵⁷

La metafísica no contesta nunca a la pregunta por la verdad del ser porque jamás se plantea esta cuestión. Y no la plantea porque sólo piensa el ser al representar el ente en cuanto tal. Dice el ente en total y habla del ser. Nombra el ser y dice el ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de manera extraña, desde su inicio hasta su consumación, en una constante confusión de ente y ser.

Heidegger⁵⁸

Una circunstancia que a primeras podría quedarse en una simple anécdota o “accidente terminológico” acompaña al nacimiento de la *metafísica*. Su denominación atiende a la ordenación del corpus aristotélico. Los escritos del estagirita que hoy corresponden al volumen *Metafísica* fueron clasificados por Andrónico de Rodas en el siglo I detrás de los libros de física, pasando la expresión τα μετά τα Φυσικά [es decir, “los que están detrás de la Física] a constituir un adjetivo y, posteriormente, el sustantivo que hoy empleamos. Paradójicamente, este origen atribuido a la mera nominalización, que alude a una disposición clasificatoria y no a un contenido concreto, anticipa parte de la problematicidad inherente a la disciplina. La propia etimología del sufijo *meta* induce a cierta confusión en torno a si lo que se trae entre manos tal concepto es algo que está más allá de la física, junto a ella, después de ella... De ahí que su nombre anticipe una ambigüedad en torno a un saber que aspira a penetrar en aquello “situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal”.⁵⁹

Atendiendo al contenido de los escritos, se plantean varias cuestiones por medio de las cuales Aristóteles habría dado cuenta de aquello que posteriormente pasaría a denominarse metafísica.⁶⁰

Su nacimiento viene de la mano de una decidida voluntad de

57 ARISTÓTELES (1975), *Metafísica*, Francisco de Azcárate (trad.), Madrid: Espasa Calpe, Libro Primero, I, p. 11.

58 Citado por RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 139.

59 FERRATER MORA (1964), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p.184. Parece que el vocablo pronto tuvo un doble sentido: por un lado, más cercano a lo natural (*post física*) y, por otro, aproximado a un sentido sobrenatural (*trans física*).

60 Para esta aproximación se han consultado la *Metafísica* de Aristóteles, el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora y la *Metafísica* de José Luis Pardo.

erigir una ciencia que tenga el estatuto de “filosofía primera” o *Prima Philosophia*:⁶¹ “lo que nos proponemos decir ahora, es que la ciencia que se llama Filosofía (*sofía*, traducida como sabiduría) es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de los primeros principios y las primeras causas”.⁶² Atendiendo a las palabras de Aristóteles la metafísica se comprendería como sabiduría y, así entendida, en tanto que grado más alto del conocimiento, apuntaría hacia la aspiración genuinamente humana de alcanzar la forma más elevada o suprema del conocimiento. Se da además en esta noción de filosofía primera una orientación metódica en el momento en el que el filósofo apunta a las condiciones que debe cumplir esa filosofía primera para ser *sofía*, sabiduría. En los textos de Aristóteles dispuestos ulteriormente tras los de física se persigue el acceso a un saber fundamental, un saber que no se limita a dar cuenta o razón de lo que se conoce sino también de él mismo en tanto que conocimiento.⁶³ La metafísica deviene de este modo una “ciencia buscada” de un saber no disponible, no constituido, que, sin embargo, es objeto de una aspiración última. Según estos planteamientos, la metafísica se concibe como *ciencia del ser en cuanto ser*.⁶⁴ Luego, en su acta fundacional, esta se entiende como ciencia que considera universalmente al ente en cuanto ente y así, vendría a dar cuenta de la realidad a partir de principios y determinaciones que permitiría explicar la racionalidad de lo real. Al tiempo, la metafísica constituiría una ciencia del ser en un sentido superior, denominada por Aristóteles como “filosofía teológica”: según las aspiraciones de erigirse como ciencia más elevada, pertenece a la divinidad como realidad más perfecta. Lo divino constituiría el objeto de estudio de esta ciencia a la que ahora aspira el ser humano.

De los textos aristotélicos se desprende una polisemia de la expresión *meta ta physiká* que ha devenido en una complejidad semántica que afectaría al significado de la metafísica en el orden de las disciplinas filosófi-

61 Nombre usado por Descartes en las *Meditaciones metafísicas* y, como señala José Luis Pardo, aplicado posteriormente para referirse en ocasiones a la ontología y otras a la teología, según esa doble naturaleza inaugural. PARDO (2006), *op. cit.*, p. 20.

62 ARISTÓTELES (1975), *op. cit.*, p. 14.

63 “hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser, το ὄν ἡ ὄν, y lo que le pertenece en propio. Esta ciencia no se confunde con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de ellas considera en general el ser en tanto que ser, sino únicamente una parte del mismo”, *ibid.*, p. 72, citado en FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, tomo II, p. 184.

64 Posteriormente, a partir del siglo XVII, esta ciencia sería acuñada como “ontología”.

cas.⁶⁵ Inevitablemente, la tradición del pensamiento occidental le ha tenido que hacer frente, agravada por la recepción y ulteriores traducciones latinas. Ahí, en los pasajes de los catorce libros que componen la conocida como *Metafísica* de Aristóteles arranca también lo que Heidegger califica como la constitución *ontoteológica* de la metafísica.⁶⁶ Una constitución que expone la relación entre los tres vértices que constituyen el tema de la filosofía:

1. Dios, ente divino, perfecto
2. La ontología en tanto que consideración general/universal de todo lo que hay, en la medida en se pregunta por el ente en cuanto ente, es decir, por aquello que debe poseer el ente para ser.
3. Logos. Mediación para articular ambas posiciones; el extremo de lo universal general -la ontología- y el extremo de una sola cosa, perfecta, la divinidad.

Heidegger entiende que el logos se constituye como el fundamento unificante de la teología, “como el estudio de la substancia separada e inmóvil -el primer motor, Dios-. Y por otro lado, de aquello que con el tiempo vendría a llamarse ontología; el preguntar al ser ‘en cuanto tal y en su totalidad’ pero interpretando tal preguntar como pregunta por los ‘caracteres universales’ inherentes a cada ente, a cada cosa, de los que hizo principios”.⁶⁷ Resulta evidenciada una distancia entre esa cosa que está en el orden de lo sensible y los caracteres que, como principios de esas cosas, están *más allá* de estas cosas -más allá de la física-. Tal y como explica Leyte, se trata de poner de manifiesto que antes de que una cosa, antes de ser esto (casa) o lo otro (caballo) es “una”, es “a diferencia de la otra”, “ocupa un lugar”, “ocurre en un tiempo”, etc.⁶⁸ Podrían considerarse rasgos comunes que igualan las cosas

65 Si en el objeto estudio de la “filosofía primera” -es decir, en la propia constitución original de la metafísica, de la mano de Aristóteles- comparece cierta vacilación en lo que respecta al objeto de esta ciencia (ciencia del ser en cuanto ser, ciencia del ente superior, ciencia buscada, etc...), con el curso de su devenir su problematicidad se habría incrementado, llegando a consolidarse como uno de los grandes temas del debate filosófico, no sólo a lo largo de la Edad Media, sino que la mayor parte de las posiciones de la filosofía moderna son susceptibles de comprenderse en función de los desafíos que la Metafísica aristotélica plantea. Véase FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, pp. 184-188 y PARDO (2006), *op. cit.*, p. 20.

66 HEIDEGGER, Martin (2007), *Hitos*, Elena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte (trad.), Madrid: Alianza Editorial, pp. 309-310.

67 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 202.

68 Como ya había sido recogido en la nota 23, en Aristóteles, este mapa superior o principios lo constituyen el “ser como propiedad, ser como posibilidad y realidad, ser como verdad, ser como esquema de categorías...” En lo que respecta a las categorías en la metafísica: “El ser tiene en

y constituyen una suerte de mapa superior de las mismas.⁶⁹

Luego, la metafísica dice qué es lo ente en cuanto ente,⁷⁰ pero representa (con mediación del *logos*) la entidad de lo ente de dos maneras: lo que ulteriormente vendría a llamarse ontología -investigación de lo universal de lo ente- y la teología -la investigación de eso superior- que el estagirita llamaría “ente supremo” o “divino”. Ambas constituyen disciplinas de conocimiento del ámbito de la metafísica en la medida en que atiende a lo “no sensible” pero, considerado desde una doble perspectiva: desde lo universal y los rasgos principales que constituyen todo ente en cuanto ente, la primera, y desde la totalidad unificadora de un ente en tanto que fundamento último que los hace ser, la segunda.

Así se resume la concepción que hace Heidegger de la metafísica como “onto-teo-logía”: discurso (*logos*) en torno a lo ente (lo común) y, al mismo tiempo, sobre el ente supremo (Dios). El ámbito de lo sensible y lo suprasensible conviven⁷¹ desapercibidamente en el escenario de la filosofía en tanto que escenario del discurso o *logos*, en un combate entre ser (que se resiste a aparecer) y ente (en esa aspiración a aparecer como ser) desde sus comienzos mismos. Para Heidegger, la metafísica contiene una ambigüedad inherente y casi estructural a la hora de demarcar una distinción entre ente y ser: preguntando por el ser del ente, se acaba en el ente supremo, “pero porque de la naturaleza del propio ser es propio el ocultarse y no aparecer, o hacerlo como ente”.⁷²

sí tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distingan otras tantas son las significaciones dadas al ser”. Aristóteles enumera diez categorías: la esencia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posición, la acción y la pasión. En *Metafísica* menciona cierto número de estas categorías, sin nunca dar la lista completa ni estar sujeta a la enumeración a un orden determinado. Véase ARISTÓTELES (1975), *op. cit.*, p. 110.

69 “Ahora también se puede decir que *todas* las cosas, independientemente de su diversidad, cumplen esos caracteres y pueden en consecuencia ser reducidas a ellos”, LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 203.

70 HEIDEGGER (2007), *op. cit.*, p. 309.

71 Es decir, “uno” (ontología) y “todo” (teología) se dan la mano en la fundación de esta ciencia. Por otro lado, y como indica Leyte, en la historia de la filosofía se da ese esfuerzo constante en el pensamiento moderno de distinguir lo sensible de lo suprasensible, la diferencia de lo físico y lo metafísico, del sujeto y el objeto o lo espiritual y lo corporal. Véase LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 204.

72 Ídem. Cursivas en el original. Se anticipa con esta cita una cuestión que posteriormente se verá central: el ser es lo que se resiste a ser ente, y la vía para no permanecer en una salida negativa pasará, como se verá al final de este desarrollo por reconocer el carácter fundante de la

Ahí radica el mismo *acontecer* y aspecto característico del devenir de la metafísica tal y como lo entiende Heidegger: en esa impotencia para distinguir entre el ser que se atribuye a todos los entes y esos mismos entes.⁷³ De manera crítica, para Heidegger, metafísico es todo pensamiento que no es capaz de captar las diferencias entre el ser y el ente. *Ser y tiempo*, en este sentido, se quiere fuera de la metafísica, aun cuando su espacio natural sea la metafísica. No hay forma de traspasar este límite original/esencial de la metafísica sin pasar por esta.

III. El rasgo fundacional de la metafísica. El olvido del ser

Según lo expuesto anteriormente, tal y como Heidegger lo comprende, a la fundación de la metafísica le es intrínseco el olvido del ser o, como señala Ramón Rodríguez, “el olvido del ser, forma parte de la estructura misma de la metafísica”.⁷⁴ Establecida como ontoteología, según la lectura que este hace de su origen ya en Aristóteles, la metafísica en su orientación ontológica devino en un pensar lo ente en cuanto ente; en cuanto presente. El ser quedaría como algo presupuesto, dejando fuera del ámbito de la metafísica “el ser como ser, el sentido del ser o la verdad del ser”,⁷⁵ o el cómo acontezca y cómo haya de pensarse en sí mismo sin referencia a lo ente por él fundado.

Si Platón daría por primera vez un nombre propio a las dos mitades del todo que la conciencia de la escisión del ser por el abandono del espacio mítico traía consigo, en Aristóteles tal escisión se prolongaría en la relación entre *esencia* y *accidente*.

De manera inaugural, Platón expresa la separación del ser que la escritura y la polis griega había convertido en asunto ineludible, señalando dos objetos de distinta naturaleza: lo inteligible -el espacio de las ideas y el intelecto- y el lugar de lo sensible -lo material o corporal-. Como recoge Aristóteles, Platón otorgó a los seres otros que los sensibles la denominación

nada.

⁷³ Presas de esa confusión, las doctrinas filosóficas han tendido a imaginar el ser “bajo la forma de un ente [el Ente mayúsculo, Dios, la Sustancia, el Espíritu Absoluto...]”. PARDO (2006), *op. cit.*, p. 24.

⁷⁴ RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 140.

de ideas (*eidós*).⁷⁶ Entre ambos se abre una distancia o separación abismal, un *jórismós*, que sólo puede ser atravesada por la palabra dialéctica.⁷⁷ La dialéctica o arte del diálogo⁷⁸ estaba destinada a captar esas diferencias desapercibidas para el pensamiento mítico; “hay diálogo porque el ser está roto en muchos discursos, en muchos *lógoi*; pero el diálogo es la historia de su re-composición, de la restitución de la unidad.”⁷⁹

La metafísica platónica dice el ser desde el espacio abierto por el pensamiento y el lenguaje y, de este modo, traza los límites del pensamiento correcto acerca de las cosas. Las diferencias entre lo sensible y lo inteligible, que no pueden ser capturadas por el logos –“meras perturbaciones de lo sensible, malas copias que carecen de modelo inteligible”–⁸⁰ y que no tienen cabida en el dominio de la representación lógica, caen del lado del no ser. Se enuncia así uno de los presupuestos que acompañarán a la metafísica: todo lo que es debe tener lugar en el orden de la representación y el concepto, y lo que no, está condenado a no ser.

De Platón se desprende que la verdad del ser no se aloja en lo que vemos y sentimos, sino que la esencia y el ser de las cosas está ausente, se encuentra en un mundo otro que el sensible. En definitiva, la perplejidad⁸¹ de Platón prepararía el terreno para un modo de pensar que pone también de manifiesto que el ser no es algo inmediatamente dado.

Siguiendo el desarrollo propuesto por Pardo,⁸² con Aristóteles ese abismo o *jórismós* muda su significado. En vez de la ruptura y cisma abierto entre lo sensible y lo inteligible, pasa a designar la cesura entre la *esencia*⁸³

76 ARISTÓTELES (1975), *op. cit.*, p. 28.

77 La dialéctica constituye la *vertiente metódica* del pensamiento de Platón. Una vez reconocida esa separación entre el espacio inteligible y el sensible –llamada *vertiente crítica* por Pardo–, el diálogo da cuenta no sólo de esas diferencias que se manifiesta en la multiplicidad de las respuestas posibles para una pregunta o un problema, sino que también constituye el método o modo de conducirse para reducir la multiplicidad a la unidad. Véase PARDO (2006), *op. cit.*, pp. 59-60.

78 dia-logos, contraste de pareceres, discusión de opiniones no convergentes. *Ibid.*, p. 59.

79 *Ibid.*, p. 60.

80 *Ibid.*, p. 64.

81 Una perplejidad recogida en la cita del *Sofista* que precede a *Ser y tiempo* sobre la que se volverá ulteriormente: “Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, más ahora nos encontramos perplejos”.

82 PARDO (2006), *op. cit.*, p. 67.

83 Esencia es una de las traducciones latinas de la *ousia* griega –la otra es la sustancia; sobre esta

y los *accidentes*.⁸⁴ “El ser se entiende de lo que es accidentalmente o de lo que es en sí”.⁸⁵ Las Ideas o Formas como modelos y “realidades verdaderas”⁸⁶ constituían la esencia de las cosas en el pensamiento de Platón. Aristóteles inaugura el análisis de la idea misma de esencia, de eso que permite decir que un ente es. El diálogo o la dialéctica, como método inaugural de la metafísica, ponía de manifiesto multitud de posibilidades de decir el ser, en donde el riesgo de que la esencia de la cosa se pierda resultaba inevitable.⁸⁷ La *ousia* pretende una discriminación. De todos los predicados posibles, sólo uno dice lo que la cosa es o devuelve el ente a su ser. Se puede decir el ser de muchas maneras, pero no de todas, dado que algunas resultan falsas puesto que algunas pertenecen al orden de los accidentes. Con Aristóteles quedaría trazada una suerte de mapa o cartografía de la razón y dominio del ser con la aspiración de garantizar el acuerdo en torno al decir del ser que viene orientado y/o delimitando por el propio decir.⁸⁸

cuestión se volverá más adelante-. En cuanto sustantivación del participio presente de un término griego equivalente a “ser”, designa algo así como “lo que es siendo”. Véase FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, tomo I, p. 565. En cualquier caso, son tantas y tan diversas las significaciones de *ousia* que atenerse a elucidar un significado inequívoco sería una tarea ingente que excede el propósito de este apartado.

84 Los accidentes expresan lo que de la cosa puede decirse pero en el terreno de lo accidental y superficial. Sólo la esencia expresa la presencia de lo inteligible en lo sensible de modo esencial: “Hay por ejemplo ser accidental cuando decimos: el justo es músico; el hombre es músico; el músico es hombre. Porque cuando se dice: una cosa es esto o aquello, significa que esto o aquello es el accidente de esta cosa. El ser toma el nombre de accidental, bien cuando el sujeto del accidente y el accidente son ambos accidentes de un mismo ser; o cuando el accidente se da en un ser; o por último cuando el ser, en que se encuentra el accidente, es tomado como atributo del accidente”, ARISTÓTELES (1975), *op. cit.*, libro V, VII, p. 110.

85 Ídem.

86 FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, tomo I, p. 552.

87 Esta es la cuestión que subyace a la sentencia aristotélica “el ser se dice de muchas maneras”, sobre la que Heidegger volvería una y otra vez en su periodo de formación. “El ser en sí tiene tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distinguen otras tantas son las significaciones dadas al ser”, ARISTÓTELES (1975), *op. cit.*, libro V, VII, p. 110.

88 La primera de las garantías para una ciencia que quiera ocuparse de los primeros principios, de aquello que garantizaría el saber, es el principio de no-contradicción: “Y el principio más firme de todos es aquel [...] que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento... El principio en cuestión se enuncia así: es imposible que a lo mismo le pertenezca y a la vez no le pertenezca lo mismo bajo un mismo respecto (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas)”, citado en PARDO (2006), *op. cit.*, p. 69, de la *Metafísica* de Aristóteles. Al mismo tiempo, se da en el curso del planteamiento aristotélico una relación entre el par “sujeto-predi-

sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta.⁸⁹

Tal y como Heidegger lo entiende, la metafísica y la pregunta por el ser en esa filosofía naciente que se quería *sofia*, sabiduría, que se entendía como ciencia buscada, habría enmudecido como pregunta expresa de una investigación efectiva en la medida que con el desarrollo de la ontología se habría contentado con dar cuenta del ente en cuanto ente. La inquietud que provocó el ser en el filosofar de la Antigüedad se extinguió en su mismo formular la pregunta por el ser. En sus palabras, el ser devino en “una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol”.⁹⁰ En tanto que tema inaugural de la metafísica, pasaría a ser un concepto tan universal como vacío.⁹¹ Dado que se dice “es” sin que ningún contenido fijo pueda añadir o ampliar su sentido, se resigna al vacío. Dado que hacemos uso de él y comprendemos lo que en cada caso queremos decir con él sin aparente necesidad de una exégesis del mismo, apunta a un universal indefinible.

Para Heidegger, la asunción dogmática de las ideas básicas de los griegos acerca del ser convirtió la cuestión del ser durante la Edad Media

cado” y “esencia-accidentes” -esto es, la relación de lo ontológico con el ámbito de la lógica y el discurso- que no sólo enuncia un principio metafísico -el más firme de todos, apuntado por Pardo- sino que constituye la prueba de la esencia. “Si una cosa es, la proposición tiene un sujeto bien fundado; y, si este sujeto está bien fundado, no pueden atribuírsele predicados contradictorios. *S es P* y *S en no-P* pueden ser ambas verdaderas (porque el ser está separado de sí mismo por el movimiento), pero al mismo tiempo; puede decirse que *S es P* y que *S es no-P* (porque el ser se dice de muchas maneras), pero no en el mismo sentido”, *ibid.*, p. 70. Los predicados (“ser músico”, “estar sentado”, “tener cuatro patas”) necesitan de un sujeto a quien puedan ser atribuidos. En el habla misma comparece el ser. Cada vez que se atribuye un predicado a un sujeto comparece implícitamente la esencia, el ser.

89 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 11.

90 Ídem.

91 A raíz del modo en el que desde la tradición filosófica se ha tratado el “ser”, Heidegger recoge: “1. El ser es el más universal de los conceptos [Aristóteles] [...]. ‘Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprensión de un ente’. [Tomás de Aquino] [...] 2. El concepto de ‘ser’ es indefinible. [Pascal] [...] El ‘ser’ no puede, en efecto, concebirse como un ente; [...] el ‘ser’ no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. [...] 3. El ‘ser’ es el más comprensible de los conceptos. En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se hace uso del término ‘ser’, y el término es comprensible ‘sin más’. Todo el mundo comprende esto: ‘el cielo es azul’; ‘yo soy una persona de buen humor’, etc.”, *ibid.*, pp. 12-15.

en un contenido doctrinal fijo. En su versión *escolástica*, la ontología griega habría pasado “básicamente a través de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez a la ‘Metafísica’ y filosofía trascendental⁹² de la Edad Moderna”,⁹³ dando lugar en el curso de su historia a determinados “ámbitos del ser” como lo son el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu o la persona, y que una vez consolidados guían la problemática mientras que “permanecen sin interrogar en lo que respecta al ser y a la estructura de ser de ellos”.⁹⁴ Y es que con la modernidad filosófica, todo lo que la tradición habría recogido bajo el título de “ontología” quedaría reducido a la investigación y posterior sistematización de ciertas categorías que presuponen el ser de las cosas. El ser del ente, quedaría reducido a ser ente, a ser cosa, algo que está ahí presente (sin que necesariamente sea en forma material) respecto a lo cual se pueden decir a su vez otras cosas. Las “propiedades” o “características” serían esas otras cosas que se pueden decir del ente, ordenadas y articuladas por las denominadas “categorías”; “Las categorías exponen articuladamente el ser de un ente que puede presentarse ahí delante, ante los ojos, ante la percepción, ante el pensamiento”.⁹⁵ En definitiva, tal y como señala Leyte, las categorías se refieren a lo ente y lo exponen según ese modo de ser presente.

Subyace en este planteamiento la idea de cierto derrumbamiento del modo pensar griego a favor de la latinización con el advenimiento del imperio; tal y como lo entiende el filósofo alemán, la recepción latina y la ulterior extensión a las lenguas romance, así como el desarrollo de las ciencias en la modernidad post-cartesiana, supusieron el cumplimiento de la metafísica bajo el dominio calculador del conjunto de lo ente.

La designación griega del ente como lo presente, como aquello que “yace ahí, como aquello que siempre encuentro”,⁹⁶ vendría dada por la interpretación latina de la palabra *ousia*. Para los griegos *ousia* simplemente

92 Tal y como apunta Pardo, el racionalismo de los siglos XVII y XVIII resulta clave en el desarrollo de la metafísica. Con Descartes parece quedar suturado ese abismo entre realidad y conciencia, entre sujeto y ser, proporcionando una suerte de completa inteligibilidad del mundo. Posteriormente sería reabierto la grieta y abordada desde la crítica por Kant. Véase PARDO (2006), *op. cit.*, pp. 99-100.

93 HEIDEGGER, Martin (s. f.), *Ser y tiempo*, Manuel Jiménez Redondo (trad., intr. y n.), obra inédita, cap. II, intr., pp. 9-10.

94 *Ibid.*, p. 10.

95 LEYTE (2006), *op. cit.*, pp. 90-91.

96 HEIDEGGER, Martin y BOSS, Medard (2007), *Seminarios de Zollikon*, México: Red Utopía, A.C. Jitanjáfora, M° Relia Editorial, p. 172.

significa una forma de ser del ente, lo presente [lo que es, lo que está siendo], en el mismo sentido que en alemán el término *Anwesen*. Para Heidegger, al interpretar la *ousia* como concepto,⁹⁷ el ser del ente queda reducido a la simple *presencia*⁹⁸ por una posterior traducción como “substancia”.⁹⁹ Expresado de modo simplificado, la substancia o el *subjetum* latino, ulteriormente consolidado como sujeto, se dejaría representar inequívocamente por la racionalidad moderna.

Se entiende y adelanta así que la reformulación del problema del ser es además llevado a cabo por Heidegger en relación con el tiempo: la identificación del sentido del concepto del ser con la noción de la presencia, que también puede ser llamada objetividad¹⁰⁰ es pensada en relación con una específica determinación temporal. Con la *ousia* griega se presenta el tiempo, el ser es *desencubierto* por el tiempo. Tal y como lo expone, el ser se desvela en el pensar griego experimentando el “ser de lo ente como presencia de lo presente”.¹⁰¹ Si la esencia es un venir a la presencia, se presenta el tiempo de manera implícita.¹⁰²

97 “Si el análisis de Heidegger es correcto, la permanencia de la presencia no es una idea explicitada en el pensamiento griego como un carácter de ser, no coincide con ninguno de los sentidos del ente, pero sin embargo está latiendo en ellos y gobierna la idea de la primacía de la *ousia* (sustancia) sobre los demás sentidos del ser”, RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 51.

98 “En la Aristoteles-Einleitung del año 1922 se deja muy claro en qué sentido está apuntando la crítica: Ousia tiene el significado originario (vigente todavía en Aristóteles mismo y también más tarde) de las posesiones de una casa, de las pertenencias, de lo disponible para el uso en el mundo entorno’ (AE, 253)666. En opinión de Heidegger, este significado original había quedado encubierto, en tanto que eran los aspectos visuales, contemplativos y no tanto los prácticos los que monopolizaron el sentido del término. Si el significado primario de *ousia* no era simplemente lo que está presente permanentemente ante los ojos y puede ser contemplado, sino que en su origen hay una vertiente práctica que le proporciona un sentido variable, dependiente en cada caso de la situación de la vida de que se trate, esto significaba un fuerte ataque a las prerrogativas que se han dado al modo de acceso teórico a los fenómenos a lo largo de la tradición y también al tratamiento del tiempo que Heidegger detecta en ella.” REDONDO SÁNCHEZ (2001), *op. cit.*, pp. 400- 401.

99 Acerca de la problemática terminológica y conceptual de “substancia”, véase MORA (1964), *op. cit.*, pp. 734- 739.

100 “en un sentido pleno, aquello que ‘subsiste’, aquello que puede encontrarse, aquello que ‘se da’, aquello que está presente”, VATTIMO (2002), *op. cit.*, p. 24.

101 HEIDEGGER (2007), *op. cit.*, p. 308.

102 Participar de la entidad (*ousia*) es participar del presente, de la presencia del presente. El ser es lo que es. Privilegio de la 3ª persona del presente de indicativo; el ser, el presente, el ahora, la substancia, la esencia están ligados a la forma del participio presente, el paso al sustantivo

Luego, para Heidegger, la interpretación griega del ser se habría además efectuado sin la indagación expresa en torno a aquello que tácitamente sería el hilo conductor: el tiempo, en tanto que función ontológica fundamental y no como ente entre los entes. “En la época de la metafísica -y esta época es toda la historia del ser-, la historia del ser está dominada por una esencia impensada del tiempo”.¹⁰³

Para el filósofo, ser y tiempo se co-pertenecen ; El Dasein en tanto que horizonte de comprensión se da en *Ser y tiempo* en relación con el tiempo, el ser es des-encubierto por el tiempo; se *desoculta* en forma de ente en el modo de presente y permanece oculto en cuanto a su ser. La *existencia*, el estar afuera, el ente que es la posibilidad de ser, supone por lo demás el privilegio de una temporalidad irreductible a lo presente, a lo meramente *ante a los ojos*.¹⁰⁴

IV. El “afuera” de la metafísica. Existencia y abismo

Ea pues, que yo voy a hablarte -y tu retén lo que te diga, tras oírlo- de los dos únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:
el uno, el de que “es” y no es posible que no sea,
es ruta de convicción (pues acompaña la verdad);
el otro, el de que “no es” y que es preciso que no sea,
este te aseguro que es sendero del que nada se puede aprender,
pues ni podrás conocer lo que no es -no es accesible-
ni podrás hacerlo comprensible.

Parménides¹⁰⁵

supone recurrir a la 3ª persona = a la forma de la presencia que es la conciencia. Acerca de la imposibilidad de la relación del planteamiento de Heidegger en torno a una consideración radical con el concepto de tiempo (independiente del ser) o la imposibilidad de hacerlo de manera radicalmente diferente a como la tradición lo ha pensado, véase DERRIDA, Jaques, (1971), *Tiempo y presencia: Ousia y Grammé*, Buenos Aires: Editorial Universitaria

103 HEIDEGGER (2007), *op. cit.*, p. 308.

104 *Ibid.*, p. 36.

105 PARMÉNIDES (2007), *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Alberto Bernabé (ed. y trad.) y Jorge Pérez de Tudela (intr., n. y c.), Madrid: Istmo, fragmento II, p. 23. A propósito del fragmento 3 del Poema de Parménides [“pues lo mismo hay para pensar y para ser”], Jorge Pérez de Tudela, responsable de los comentarios en esta edición, plantea si la ecuación ser=pensar=inteligibilidad -en tanto que una posible interpretación de este fragmento- no es sino la doctrina nuclear de la metafísica. Piedra miliar o acta fundacional de la metafísica, lo cierto, es que la sentencia, así entendida, da cuenta de uno de los pilares de la historia de la filosofía: la fagocitación por parte del campo de lo noético de la totalidad de los existente. De hecho, en lo que sigue, se verá cómo

La apuesta de Heidegger radica en retrotraer la relación, que ya en los albores del pensamiento occidental se planteaba como escindida,¹⁰⁶ entre el fundamento -el principio o cimiento en el que se apoya algo- y lo fundamentado -aquello que hay que asegurar y hacer firme-, esto es, la diferencia entre el *ta onta* -el ente, lo que es- y el *phainómenon* -la apariencia, lo aparente, el aparecer-.

El diferenciar el fundamento de lo fundamentado es señalado por Heidegger como la estrategia propia de la metafísica. En la tradición, y a raíz de la recepción del pensamiento aristotélico, la determinación de las cosas se da distinguiendo la aparición fenoménica que resulta mutable y su esencia, que reside en la idea o *eidós*, en tanto que eso que de inteligible y permanente tienen las cosas. La esencia, como se había indicado, se expresa en el logos, en el decir, que define lo que hay. Definiendo se delimitan los caracteres de las cosas al establecer un límite que acota un interior (lo que la cosa es) y un exterior (aquello que no es). Esta delimitación resulta intrínseca al decir y pensar occidental, así como al modo de conducirse de la teoría y sobre todo de la ciencia moderna, que procede -y quizá no puede hacerlo de otro modo- acotando sectores que caen dentro o fuera de su campo de estudio.

El esfuerzo de Heidegger orientado a cierto *desmontaje* de la metafísica pasa por abordar eso que estructuralmente está *fuera*. Pasa por suturar esa escisión,¹⁰⁷ pero sólo para desvelar que el fundamento del fundamento no es otro fundamento, sino abismo. Es decir, frente a la necesidad de

esta cuestión será una de las problemáticas presentes en el pensamiento heideggeriano.

106 No sucede así en el pensamiento presocrático. Por ejemplo, en el Poema de Parménides, tal y como Heidegger lo traduce-interpreta, no está claro que haya una depreciación de lo sensible ni tampoco la expresión de relación de fuerzas entre *ta onta* y *ta phainómenon*. En cualquier caso, “no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático (semejante pretensión sería fatua y carente de sentido), sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en la cual se ha anunciado el ser”, HEIDEGGER (2007), *op. cit.*, p. 302 [nota a la 5ªed. (1949): ser, verdad, mundo, ser, acontecimiento propio].

107 De ahí que aun cuando se habla de cierto “desmontaje” en Heidegger sea obligado reconocer que continua dentro de la metafísica. Esta supone, por principio, dos cuestiones: todo proceder metafísico abarca la metafísica en su totalidad; y en la interrogación metafísica va siempre envuelta la existencia que interroga. Véase HEIDEGGER, Martin (1963), *¿Qué es metafísica?*, Xabier Zubiri (trad.), Madrid: Cruz del Sur, p.48. Es necesario no perder de vista estas dos cuestiones para entender el modo en el que, en esa conferencia inaugural como profesor titular en la universidad de Friburgo pronunciada en 1929, Heidegger procede y/o da el paso hacia una exterioridad desde el interior mismo de la metafísica buscando eso olvidado, desatendido, que quedó fuera.

establecer un suelo firme en la tarea de la fundamentación a lo largo de la larga tradición filosófica, para Heidegger el “ser no tiene fundamento [*grund*], sino que es abismo [*abgrund*]”.¹⁰⁸ El ser aparece como fundante y, de este modo, el fundamento se hace accesible sólo como sentido, “aun cuando se tratara del abismo sin fondo de la falta de sentido”.¹⁰⁹ Precisamente la falta de un sentido pre-dado caracterizaría la existencia. De hecho, el trascender esa ausencia de sentido es lo que primordialmente caracteriza a la condición humana. Una condición de desorientación fundamental desplegada entre los límites del nacimiento y la muerte, que reclama el esfuerzo de generar sentido, de determinar, de regular; en definitiva, una ausencia fundamental de puntos de referencia estables, de no ser aquellos que construimos. La trascendencia,¹¹⁰ en el sentido que Heidegger le da al término, tiene que ver entonces con ese sobreponerse a la ausencia de un sentido pre-dado. Se agrava así el alcance del concepto de *existencia* operativa en el planteamiento de *Ser y tiempo* anteriormente recogido: “Exsistir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada”.¹¹¹

Luego, el paso que permite dejar atrás la metafísica -según esa consideración ontoteológica que Heidegger señala como el acontecer metafísico- y por medio del cual aspira a alcanzar una ontología fundamental, sólo puede darse desde la experiencia del puro existir. En otras palabras, la restitución de la pregunta por el ser en tanto que ser no puede ser conceptual, no puede caer bajo el dominio del logos o ser representable de suyo, de lo contrario quedaría encubierto por el espacio específico de la metafísica.

La conferencia *¿Qué es metafísica?* pronunciada en 1929 bien puede considerarse un epítome de lo que dos años más tarde Heidegger presentará en *Ser y tiempo*. En ella, reivindica los estados de ánimo o temple anímico¹¹² como “el acontecimiento radical de nuestro existir”.¹¹³ El temple anímico -en el cuál siempre nos *encontramos*- nos coloca de modo constante en nuestra existencia, en medio del ente *en total*. Aun cuando en la existen-

108 FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, tomo I, p. 732.

109 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 170.

110 “Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende en entes es a lo que nosotros llamamos trascendencia”, HEIDEGGER (1963), *op. cit.*, p. 41.

111 Ídem.

112 “Encontrarse” o “temple anímico” son los términos con los que casi indistintamente Xavier Zubiri en “¿Qué es metafísica?” y José Gaos en *El ser y el tiempo* traducen el término utilizado por Heidegger *Befindlichkeit*.

113 HEIDEGGER (1963), *op. cit.*, p. 30.

cia cotidiana podamos estar vinculados con determinados distritos o regiones de lo ente, o cuando ni siquiera estemos ocupados con las cosas ni con nosotros mismos, los llamados sentimientos nos salen al paso.

El aburrimiento, la alegría o el miedo, por ejemplo, hacen patente la totalidad del ente. En ellos nos sobrecoge ese todo que es el existir sin necesidad de recurrir a ninguna actitud volitiva o pensante, por medio de la cual tomarlos como estados presentes desde lo que nos avenimos. Para Heidegger, por ejemplo, los estados de ánimo nos constituyen en un nivel equiparable a las facultades mentales o, más aún, por encima de la captación y dominio de la conciencia. Hay una verdad indiscutible en los estados de ánimo que, como se verá, remite a la estructura misma del Dasein: la del sentir qué nos acontece de manera ineludible, qué nos da la referencia de nuestro estar, el modo en el que nos encontramos en el mundo.

Entre esos estados anímicos, hay uno que nos sitúa de manera abrupta en ese abismo o falta de sentido y fundamento que caracteriza el existir humano: la angustia. A diferencia del modo en el que acontecen esos otros estados o temples anímicos, tanto en *¿Qué es metafísica?* como en *Ser y tiempo*, la angustia revela la totalidad de lo ente sin ocultar esa ausencia constitutiva. Es el estado en el que se hace patente la nada, es el temple anímico que abre la “patencia’ del ente *como tal ente: que es ente y no nada*”.¹¹⁴ Respecto de este estado, es importante señalar desde el comienzo la dificultad a la que ha de enfrentarse quien da cuenta de algo que cae del lado de la pura experiencia y que se quiere refractario al concepto. A este respecto, cabe recoger cinco cuestiones mediante las cuales Heidegger explica y justifica este carácter radical de la angustia.

La primera de ellas puede entenderse de manera diferencial al fenómeno del miedo. El miedo es miedo de tal o cual ente determinado, es decir, se caracteriza por la determinación del *de* y del *a* en una circunstancia en la que están sujetos el temeroso y el medroso. La angustia carece de esa referencia, carece de asidero, de algo objetivo a donde remitirla. Supone una “indeterminación de aquello de que y por qué nos angustiamos”.¹¹⁵

En segundo lugar, la angustia supone una suspensión. Con la angustia se nos escapa el ente en total, “solo resta el puro existir en la conmoción de ese estar suspenso en el que no hay dónde agarrarse”.

114 *Ibid.*, p. 40.

115 *Ibid.*, p. 32. Tal y como Heidegger lo entiende, esa indeterminación no es simplemente una privación, sino la misma imposibilidad de ser determinado.

En tercer lugar, implica anonimia; en ese estado de suspenso desaparece la referencia a un quién. Con la angustia desaparece la propia identidad. Sucede que estando nosotros -esos hombres que somos- en medio del ente, nos “*escapemos de nosotros mismos*”.

En cuarto lugar, la angustia nos vela las palabras, enmudece cualquier decir “es”. Como explica Heidegger, si en la desazón tratamos de quebrar la oquedad del silencio, son palabras incoherentes lo más que llega decirse, haciendo así presente la nada, la ausencia del sentido que la angustia pone de manifiesto.

En quinto y último lugar, que la angustia descubre la nada lo atestigua la propia experiencia de quien se ha angustiado y, a posteriori, no puede sino reconocer que aquello de y aquello por lo que se había angustiado “no era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí”.¹¹⁶ En la desazón de la angustia, la nada sale al paso “a una con el ente en total”¹¹⁷, impotente frente a él. La angustia comparece a posteriori.

En definitiva, la angustia es angustia porque no aparece, porque nada aparece, porque aparece la nada. Y, en este sentido, remite a un movimiento que Heidegger denomina como la “total *rechazadora remisión* al ente en total que se nos escapa”.¹¹⁸ La nada acosa a la existencia en la angustia mediante un movimiento doble: la angustia viene acompañada de un retroceder, un rechazo que como tal supone una remisión al “ente en total que se *hunde*”. Con el acontecer de la nada quedamos sujetos a lo ente -desprovistos de todo sentido y referencia-, mientras que este se nos sustrae en su totalidad.

El sujeto angustiado se vuelve sobre sí y lo que se encuentra no es la estabilidad de algo permanente, ni siquiera inteligible. Tampoco puede decirse que se dé con algo propio -como con una identidad, por ejemplo, o facultades de la razón, de la voluntad, el deseo o cualesquiera de las determinaciones dadas al sujeto por la tradición-, sino que se topa con algo inhóspito, contrario a la familiaridad que supone el trato con el mundo (e incluso consigo mismo). Uno se topa con una inhospitalidad, propiamente, de la que no resulta posible rehuir mientras es *sobrecogido* por la angustia. Pero esa nada que comparece no es una nada cerrada sobre sí misma, sino una nada constitutiva, a partir de la cual se abre la misma posibilidad del existir: con la existencia,

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

lo único que de cierto se nos entrega es la posibilidad de lo que puede llegar a ser. No somos sino una *pura posibilidad*.

La filosofía de Heidegger articula simultáneamente un registro ontológico con el registro existencial. El trayecto que se inicia pensando aquello olvidado por la ontología y la metafísica se encuentra con el existir o, más concretamente, con una filosofía de la finitud. El terreno de la posibilidad de ser no es sino el desafío de la cualidad de finitud del existir que se abre entre el nacimiento y la muerte. De hecho, como se verá más adelante, ya en *Ser y tiempo*, “posibilidad” y “existencia” son términos intercambiables.

En definitiva, al hilo de lo que se ha venido recogiendo a lo largo de este capítulo, si la metafísica comienza con una “trans-interrogación allende del ente, para conquistarlo después, conceptualmente, en cuanto tal y en total”,¹¹⁹ el discurso de Heidegger se sitúa de manera efectiva en su confín. Por un lado, la exégesis de la nada abraza la totalidad; esto es, la metafísica entera comparece¹²⁰ en el análisis desde eso *aconceptual* que es la experiencia del temple anímico de la angustia. Por medio de la nada, se reabre y resuena la *cuestión fundamental*¹²¹ de la metafísica -a la que debe su origen, su razón de ser- *¿por qué hay ente y no más bien nada?* En segundo lugar, si en la metafísica siempre va envuelta la existencia que interroga, el planteamiento de Heidegger no hace sino poner en el centro del análisis eso que de peculiar y de suyo determina la existencia. La existencia es el mismo despliegue del sobreponerse a la nada: “si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con lo ente ni, por tanto, consigo misma”.¹²²

119 *Ibid.*, p. 48.

120 Heidegger invoca a un “tosco recuerdo histórico” para señalar cómo la tradición da cuenta de la nada como contra-concepto del ente propiamente dicho, es decir, como negación suya sin problematizar. Vuelve, así, a plantear la distancia entre la metafísica antigua sobre la nada frente a la asunción del problema en la dogmática cristiana. Véase *ibid.*, pp. 48-50.

121 *Ibid.*, p. 58.

122 *Ibid.*, p. 41.

1.2 LA ANALÍTICA DEL DASEIN

En la analítica existencial del “ser ahí” se desarrolla a la vez un problema cuya urgencia apenas es menor que la de la misma pregunta que interroga por el ser: el poner en libertad aquel a priori que ha de ser visible si ha de poder dilucidarse filosóficamente la cuestión “qué sea el hombre”.

Heidegger¹²³

El desarrollo anterior había mostrado como el problema del ser, a partir de cuál Heidegger se enfrentaba a la larga tradición metafísica, era conducido apelando a la existencia: Sólo el hombre existe, en tanto que apertura, en tanto que *existente*, en tanto que Dasein. La analítica desarrollada en *Ser y tiempo* constituye una tentativa de examinar la estructura de esa existencia o como el propio Heidegger denomina, supone una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*.

En lo que sigue se ahondará en el “ser en el mundo” en tanto que estructura prioritaria y de la cuál en la sección segunda de este trabajo serán recuperados aspectos que de manera directa, tendrán relevancia a la hora de desplazar al ámbito de la praxis y espacio terapéutico el planteamiento de Heidegger.

I. *Ser y tiempo*

Plan y estructura del tratado

Ser y tiempo viene precedida por una cita del *Sofista* de Platón:

Porque es evidente que sin duda vosotros sabéis estas cosas hace ya tiempo (qué es lo que queréis significar cuando decís “ente”), nosotros antes creíamos saberlo, pero ahora nos vemos en una perplejidad.¹²⁴

Heidegger señala a continuación la todavía falta de respuesta a la pregunta acerca de qué se quiere decir propiamente con la palabra “ente” [“lo que es”, “lo que está siendo”].¹²⁵ Estableciendo un paralelismo con la época de Platón, le subsigue la indicación acerca de la necesidad de formular la pregunta que interroga por el *sentido del ser*, de despertar la comprensión

123 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 57.

124 La traducción de la cita aquí recogida corresponde a la versión inédita de *Ser y tiempo* del profesor Manuel Jiménez Redondo. Gaos la traduce como sigue: “Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, más ahora nos encontramos perplejos” (244a).

125 Entre corchetes, apunte añadido por Jiménez Redondo; no presente en la traducción de Gaos.

del sentido de la misma pregunta frente a la actual falta de perplejidad ante lo problemático de la palabra “ser”.

El propósito del tratado que está por comenzar está sintetizado hacia el final del párrafo: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de ‘ser’ es lo que el estudio que sigue se propone. La interpretación del tiempo como posible horizonte de toda comprensión del ser es su objetivo provisional”.¹²⁶ Cierra el párrafo la enunciación de la necesidad de esclarecer “por vía de introducción”¹²⁷ el camino conducente a dicha meta.

De este modo, con la cita de Platón, *Ser y tiempo* se inaugura aludiendo a un problema ya abierto, que tal y como sostiene Leyte, consigue - algo extrapolable al conjunto de la filosofía de Heidegger- la “primera reiteración *expresa* de la filosofía”,¹²⁸ entendiendo aquí por filosofía lo planteado por los primeros griegos (Anaximandro, Heráclito y Parménides), la Grecia clásica (Platón y Aristóteles) y la larga filosofía moderna que comienza con Descartes y culmina con Nietzsche.

Por lo tanto, la referencia directa a la filosofía, en tanto que telón de fondo ya apuntado previamente, y una clara alusión a un olvido, a una ausencia, configuran lo nuclear de la obra atendiendo a lo planteado por la introducción.

De hecho, las primeras cincuenta páginas de *Ser y tiempo* las ocupa la tarea de introducir el proyecto general. Y resulta necesario hablar de “proyecto”, distinguiéndolo de la obra tal y como se conoce, dado que la Introducción contiene las indicaciones de un proyecto que propiamente no llegó a materializarse.¹²⁹

126 Cita de la versión de Jiménez Redondo. En la de Gaos, aunque aparentemente similar, se establecen algunas diferencias significativas: “El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término ‘ser’ es la mira del siguiente tratado. La exégesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional”. HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 1. Es significativo que Jiménez Redondo no haga preceder a “ser” de ninguna aclaración.

127 En esta introducción, Heidegger explicita la relación de la obra con la historia de la filosofía de modo prioritario, un aspecto que en el desarrollo de la analítica del Dasein no adquiere un lugar tan central, al menos no de manera directa.

128 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 56.

129 Leyte apunta a esta cuestión en los epígrafes primero y segundos del capítulo “El ser y el tiempo”, llamados “El origen de *Ser y tiempo*: lo no-pensado” y “El proyecto ‘Ser y tiempo’”. Véase *ibid.*, pp. 56-62. Así lo resume: “La parte escrita de *Ser y tiempo* se interrumpirá cuando en el desarrollo de la obra se produzca una transformación decisiva que revela que el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general. Por qué era necesario de todos modos desplegar

Tal y como inicialmente fue proyectado por Heidegger, la tarea tenía por objetivo primero el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser, que el autor anuncia como lo más universal y al su vez la más vacía. Esta pregunta, trazada desde la exégesis del ente que es el “ser ahí”, debía conquistar el horizonte de la comprensión para una posible interpretación del ser. Estaría articulada a partir de dos grandes bloques. Recogiendo las palabras del propio autor, la *Primera parte*, vendría a constituir esa “Exégesis del ‘ser ahí’ en la dirección de la temporalidad y explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser”.¹³⁰ A su vez, quedaría fraccionada en tres secciones. Sólo las dos primeras fueron finalmente recogidas en *Ser y tiempo* [1. El análisis fundamental y preparatorio del ‘ser ahí’ y 2. El ‘ser ahí’ y la temporalidad]. La tercera, *El tiempo y el ser*, nunca llegaría propiamente a ver la luz.

Esa primera sección trata del análisis del ente llamado Dasein, tal como se presenta inmediatamente en su cotidianeidad, y tiene carácter provisional dado que “en él sólo se intenta describir la constitución de este ente, por así decirlo, su ser, sin ofrecer una interpretación de su sentido”. La elucidación del sentido es lo que corresponde a la segunda sección y lo hará a la luz de la temporalidad: “la segunda sección investigará el sentido de esa estructura encontrada y repetirá el análisis para comprobar que los elementos de esa estructura son modos del sentido encontrado, a saber, de la temporalidad”.¹³¹ La tercera sección, donde el tiempo sería explicado como sentido, como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporalidad del Dasein, no llegaría a publicarse. Por lo demás, y siguiendo el planteamiento de Leyte, la circunstancia de que esa exégesis o investigación independiente del tiempo -independiente del Dasein, en definitiva- apuntada en la sección octava de la introducción no llegara a formar parte del tratado -aun cuando se sabe de la existencia de escritos que el autor habría decidido destruir-, no entra en conflicto con lo que Heidegger se propuso en la sección quinta de la Introducción: “La analítica ontológica del ‘ser ahí’ como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general”.

una analítica completa de Dasein para alcanzar ese resultado es lo que se ha intentado formular hasta ahora al distinguir el ‘proyecto Ser y tiempo’ de la ‘parte escrita’. Pero en algún sentido también se ha sugerido que la parte escrita es completa, porque la obra estaba proyectada como camino negativo y no meramente como una alternativo, que fuera sistemático y positivo”, *ibid.*, p. 62.

130 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 50.

131 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 87.

En efecto, aunque la conjunción "y" del epígrafe de la primera parte de la obra [*Exégesis del 'ser ahí' en la dirección de la temporalidad y explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser*] hacía pensar en una distinción entre Dasein y tiempo, lo cierto es que la analítica del Dasein en su versión provisional -es decir, tal y como es planteado en las secciones primera y segunda- revela que el tiempo depende del ente. O, dicho de otro modo: la existencia que es el Dasein, es tiempo. Tal y como lo expresa Heidegger, "lo que se dice 'ser', es el tiempo".¹³²

La Segunda parte del proyecto, no publicada igualmente, consistiría en la enunciación de los "grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad".¹³³ Kant, Descartes y Aristóteles serían las piezas claves.

La cuestión del ser

Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente: de aquí que cuando se mira a poner en libertad al ser, sea menester antes hacer comparecer de forma justa al ente mismo.

Heidegger¹³⁴

Por lo demás, plantear la estructura de *Ser y tiempo* forzosamente supone adentrarse de lleno en su cuerpo teórico y su contenido. Es este un imperativo de coherencia, si seguimos las indicaciones de Heidegger, en la medida en que "fenomenología" alude primariamente "*al concepto de un método*".¹³⁵ Es una forma de hacer fenomenología la que hilvana la exposición de esta obra y es a la fenomenología misma a la que concierne su elocución. Así, en sintonía con su maestro Husserl y su conocido lema de "ir a las cosas mismas",¹³⁶ Heidegger ofrece ya en la introducción misma una

132 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 27.

133 *Ibid.*, p. 50.

134 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 47.

135 *Ibid.*, p. 38.

136 El pasaje de referencia corresponde al primer volumen de *Investigaciones lógicas*, citado en LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 331. Heidegger hará suyo tal propósito: "El título 'fenomenología' expresa una máxima que puede formularse así: '¡A las cosas mismas!', frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como 'problemas'", en HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 38.

descripción del sentido formal del término de forma sintetizada: “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo”.¹³⁷

No se trata por lo demás de ninguna posición que ingenuamente reivindique una eventual visión directa e inmediata sobre el fenómeno, omniabarcante y totalizadora de suyo. Antes bien, ese “permitir ver” tiene como meta aquello que, como señala Heidegger, inmediata y regularmente no se muestra; aquello que está *oculto* pero que, sin embargo, “pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento”. Fenómeno (*phainoo*), tal y como Heidegger señala¹³⁸ porta un doble significado ya presente en su etimología original griega: Por un lado, enraíza con la noción de luz y claridad (*phoos*) y en este sentido remite a lo que puede tornarse visible en sí mismo, manifiesto, la totalidad de lo que puede traerse a la luz que en ocasiones los griegos identificaban simplemente con el ente, lo que es. Por otro lado, el ente puede mostrarse de diferentes maneras, incluso como lo que no es, tal y como se había apuntado anteriormente. En este caso, el mostrarse tiene “el aspecto de..”, “parece como..” y en ese mostrarse el fenómeno se comprende como *parecer*. Fenómeno como lo que lo que se muestra y como lo que aparece están unidos en la propia estructura original. La fenomenología de Heidegger mantiene ambas acepciones pero poniendo el acento en la idea de que el aparecer únicamente es posible sobre la base de un mostrarse algo, sólo si algo ya se ha mostrado puede inferirse que aparece, parece.

La explicación escolar de la escisión del ser anteriormente expuesta, no cancela el hecho de que la *idea* y la *substancia* griegas constituyen recursos interpretativos orientados a dar cuenta de la manifestación del fenómeno que con persistencia se sustrae.

El fenómeno no expresa de suyo lo que es sino que es necesario interpretarlo mediante el lenguaje: la división entre lo sensible y lo inteligible da cuenta de una dificultad estructural que no por ello debe desatender el peligro de que el ser quede suplantado y reducido al territorio de la lógica. Y es que la posibilidad de que en ese espacio de interpretación el fenómeno quede acotado por el decir es un modo de violencia difícilmente eludible.

Apelar a la fenomenología, tal y como Heidegger lo hace, es

¹³⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹³⁸ HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, pp. 39-42.

atender a la manifestación del fenómeno según un ejercicio de hermenéutica que depende más del “manifestarse que de lo manifestado, que es siempre engañoso”¹³⁹, es decir, se juega en el espacio del proceder hermenéutico más que en una cuestión de orden lógico cerrada.

De esta forma, la fenomenología, puesta al servicio de la analítica del Dasein y conociendo que el propósito último de Heidegger se dirigía hacia el problema del ser, constituiría una suerte de acceso a lo que se había señalado como el tema de la ontología: el *ser* de los entes. Algo que *sólo es posible como fenomenología*¹⁴⁰ cuando de lo que se trata es de desvelar el ser del ente concreto que somos nosotros mismos, el ser del Dasein-humano, un pleonasma que tal y como subraya Heidegger no es fácil evitar. La ontología se somete así a ese desmontaje desde el interior mismo de la filosofía que, ya en los comienzos, formaba parte del hacer filosofía de este autor, tal y como se había adelantado. La fenomenología sintetizaría las exigencias de trazar una *ontología fundamental*¹⁴¹ por medio de un hacer filosofía que atienda a lo particular y concreto de la propia existencia.

Recuperando esa definición primera, lo “que se muestra”, el fenómeno,¹⁴² eso que la fenomenología permitiría ver, por lo tanto, no es un mostrarse cualquiera, sino el sentido radical -en tanto que fundamental o de raíz- del ser de los entes. No es ninguna otra cosa más allá del fenómeno lo que permanece oculto en su inmediatez, o petrificado en las categorías metafísicas tradicionales. Es, de hecho, para Heidegger este sentido de fenómeno el que cierta tradición ha dejado encubierto, el que -recuperando su acepción griega original- pasa así a comprenderse como concepto contrario al encubrimiento

Heidegger apela a una suerte de *precomprensión*¹⁴³ inherente al mismo preguntar. Ello supone que la pregunta misma es un buscar en la que la

139 Leyte (2015), *Heidegger. El fracaso del ser*, Madrid: Bataisfo, p.38

140 *Ibid.*, p. 46.

141 “El preguntar que retorna a eso encubierto está buscando el fundamento de la ontología. Por eso el procedimiento seguido en *Ser y tiempo* se denomina ‘ontología fundamental’”, HEIDEGGER, Martin (2007), *Hitos*, Elena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte (trad.), Madrid: Alianza Editorial, p. 310. Acerca de la autocrítica que en torno al uso de esta denominación para su planteamiento hace Heidegger, véase *ibid.*, pp. 310-311.

142 “La expresión griega φαινόμενον, a la que se remonta el término ‘fenómeno’, se deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse. φαινόμενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente”, HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 39.

143 Precomprensión es el término utilizado para el original *Vorverständnis*.

dirección ya le viene dada por lo buscado¹⁴⁴ o, de lo contrario, no habría lugar para iniciar esa búsqueda. Del mismo modo que es necesario tener noticia previa de ese algo por lo que se pregunta, siempre se pregunta a alguien “acerca de algo”. Desplazado este proceder a la cuestión del ser se desprende que en el preguntar “¿qué es ser?” acontece cierta comprensión del “es”, aunque no sea fijado mediante conceptos lo que el “es” significa.¹⁴⁵ Es decir, el ser no es algo completamente desconocido en tanto que, aun sin detenernos en comprenderlo y reparar en él, constantemente hacemos uso de él. De este modo, aquello hacia lo que se dirige el preguntar ya está ahí en el mismo lenguaje, aunque permanezca indeterminado. En segundo lugar, si el preguntar es y tiene que ser siempre preguntar por algo, lo que se pregunta es por el “ser del”, por el “ser” de ese algo: “en tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser aquello a que se pregunta en la pregunta que interroga por el ser de los entes mismos”.¹⁴⁶ Luego, ineludiblemente, el preguntar de esta pregunta resulta un modo de ser propio de un ente, de un ente que él mismo está involucrado en la pregunta por aquello por lo que se pregunta. Nada ni nadie más se pregunta sino ese ente, que somos nosotros mismos y que tiene la forma del “ser ahí” o Dasein, en tanto que “posibilidad de ser”.¹⁴⁷ El análisis de este ente que tiene la forma del “ser ahí” tiene la mira en su ser. Es decir, es el ser humano el ente ejemplar al que en su ser le va su ser, aquel bajo el nombre de Dasein, aquel que será interrogado en su facticidad.¹⁴⁸

Es este el ámbito esencial en el que se desenvuelve la obra: el replanteamiento del ser a la luz del fenómeno de la existencia en su efectividad. Es, como se apuntaba al inicio, en la estrecha conexión que se establece entre los dos problemas -el problema de la existencia y el problema del ser- en donde se resuelve el contenido de *Ser y tiempo*.¹⁴⁹

144 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, pp. 14-18.

145 Heidegger se refiere a ello como la comprensión del “término medio”; aunque vago, un hecho en cualquier caso, *ibid.*, p. 15.

146 *Ibid.*, p. 16.

147 *Ibid.*, p. 17.

148 De la descripción fenomenológica del Dasein -el ente irreductible a una cosa, a lo “ante los ojos”- tal y como aparece cotidianamente, resultarán los “existenciaros”, que se diferencian radicalmente de las tradicionales “categorías” dado que se reconocen en lo que aparece, “pero justamente como aquello oculto que se constituye en el fondo de lo que aparece”. Véase LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 94.

149 Por otra parte, y sin que de ello suponga cuestionar esta doble condición del contenido de la obra, de acuerdo con Leyte, *Ser y tiempo* se desarrolla en tres estratos o capas de senti-

***Ser y tiempo* en perspectiva**

Ha sido y continua siendo objeto de cierta controversia en el ámbito académico la circunstancia de que la tarea planteada en la introducción de *Ser y tiempo* quedara incompleta, inconclusa, que no terminara de concretarse y que Heidegger abandonara el planteamiento inicial. De ello se deriva para muchos especialistas el abandono de cierto “estilo” y lenguaje, alejándose de lo que era tradicionalmente concebido como una obra filosófica, para tender, en una *segunda etapa* de su producción académica, hacia un lenguaje más “literario” o incluso poético.¹⁵⁰ Es por lo tanto un modo habitual el aproximarse al cuerpo teórico heideggeriano haciendo una distinción entre un *primer* y un *segundo* Heidegger, aun cuando el propio autor formulara la advertencia de que ese supuesto “segundo periodo” sólo pudiera comprenderse adecuadamente partiendo de *Ser y tiempo*, en tanto que obra de referencia imprescindible y punto de partida para el desarrollo ulterior de su pensamiento.

Así, aunque es ineludible constatar cierta interrupción entre el modo, lenguaje y principio de base expuestos en *Ser y tiempo* -al que acompaña el escrito de 1926 “¿Qué es la metafísica?”- y el periodo posterior, resulta por lo demás pertinente, y además oportuno para esta investigación, reconocer una cierta continuidad. En cierto modo, esta continuidad permite sacar *Ser y tiempo* de una problemática meramente ontológica, abandonando el principio a priori que motivó su nacimiento -la elaboración de una *ontología fundamental*- y cuyo interés habría dejado de ser nuclear para el Heidegger posterior los años treinta, para entenderla como una suerte de estrato o fundamento que permite pensar u orientar el pensar más allá de los límites inicialmente promulgados.

En torno a esta cuestión, Leyte sostiene que, en vez de entender

do. El primero es el análisis del ente que es el Dasein. El segundo tiene que ver con el diálogo expreso que Heidegger mantiene con la historia de la filosofía (con Aristóteles, Descartes y Kant, especialmente) y que, como se apuntaba anteriormente, hace referencia a esa “destrucción de la historia de la ontología”. El tercero, que Leyte señala como el menos aparente, se lleva a cabo el desmontaje de dos nociones claves de esa historia de la filosofía: las nociones de substancia y sujeto. Véase *ibíd.*, p. 90.

Aunque en la obra se articulan las tres capas de sentido, pensar en el potencial de *Ser y tiempo* para el territorio de la psicoterapia supone desatender, siempre en la medida de lo posible, las dos lecturas que pertenecen de modo específico al terreno de la filosofía. Sobre ello regresaremos en el apartado tercero de esta sección.

150 Una cuestión llamativa, sobre todo por tratarse de un profesor alemán. Así lo señala Adolfo Carpio en el prólogo a VATTIMO (2002), *op. cit.*, p. 2.

Ser y tiempo como una obra inacabada, puede por el contrario comprenderse como una obra activamente interrumpida. Se da en esta obra una transformación de la comprensión de la noción de existente o *Dasein*, que en ese hipotético segundo Heidegger habría apuntado hacia aquellos aspectos que lo alejarían más de la consideración como ente “y más lo aproximaban a su consideración como ‘sentido’, ‘horizonte’, ‘fondo’. A saber, aquel decisivo aspecto de *Dasein* que consiste elementalmente en ‘da’”.¹⁵¹ Es decir, el *ahí* de un ente, singular y prioritario entre el resto de entes, que tiene como condición más propia el constituir el ámbito para el preguntarse por el sentido: el sentido, que en *Ser y tiempo* adquiere otras denominaciones, tales como “*Lichtung*” -traducible como “claro” o “luz”-. La pregunta por el sentido se transformaría en ese segundo periodo en pregunta por la verdad “o incluso en la delimitación del ‘acontecimiento’ (*Ereignis*)”.¹⁵² Y es que cabe pensar que del resultado del análisis del *Dasein* que se encuentra en *Ser y tiempo* procede el *Dasein* que ulteriormente es reinterpretado por Heidegger como “verdad” (en su sentido de “desocultamiento”) o “acontecimiento”, prescindiendo o dejando de lado el análisis existencial del mismo y la referencia ontológica.

En cualquier caso, al margen del carácter decisivo o no que para la investigación académico-filosófica puede resultar de esta delimitación, o la elucidación en torno al carácter inconcluso de *Ser y tiempo*, es relevante señalar ahora que el alcance, el potencial y la continuidad de *Ser y tiempo* no se agota en la obra escrita *Ser y tiempo*, ni que su carácter inacabado es determinante -en un sentido negativo- a la hora de aproximarse a la misma. De hecho, la participación de Heidegger en los seminarios de Zollikon es fehaciente prueba de ello; la exposición y recuperación del *Dasein* treinta años después lleva a pensar no sólo que el *Dasein* y su analítica seguía teniendo vigencia en el pensar de Heidegger sino que resulta una noción y planteamiento significativo más allá de los límites del proyecto de una ontología fundamental.¹⁵³

151 *Ibid.*, pp. .86-88.

152 *Ibid.*, p. 86. La introducción a “¿Qué es metafísica?” de 1949 atestigua este salto.

153 Los *Seminarios de Zollikon* suponen la recuperación expresa de algunos aspectos de la analítica del *Dasein* desarrollados en *Ser y tiempo* con el fin de poner en suspenso cualquier representación objetivante -comunes en la psicología- que, sin embargo, se hilvanan con un planteamiento, un pensar, que no estaba expresamente desarrollado en *Ser y tiempo*.

II. Hermenéutica de la facticidad

Resulta necesario partir de tres aspectos concretos que concier-
nen a la totalidad de la analítica.

Existenciarios frente a existenciales

Tanto el “ser en el mundo” como la multitud de formas de las que Heidegger se sirve para dar cuenta de aquello estructural del Dasein son denominadas *existenciarios* (Existenzialien), desmarcándolos mediante el recurso a un neologismo del termino más familiar “existenciales”. Los existenciarios expresan una referencia al ser del Dasein, es decir, se mueven en un plano óntico-ontológico, mientras que con “existencial” se apela a las cuestiones que se desenvuelven en un terreno meramente óntico.¹⁵⁴ Los existenciarios expresan lo peculiar de ese ser que es la existencia y tienen más que ver con un “cómo” que con un “qué”. En la analítica del Dasein, el “qué es” o la *essentia* de este ente, hasta donde puede hablarse de él, pasa por concebirse partiendo de su ser (*existentia*): “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia”.¹⁵⁵ De este modo, lo esencial de dichas estructuras, tal y como señala Ramón Rodríguez, es que con “ellos hay que ser”;¹⁵⁶ resultan estructurales y su “exposición es la explicación última de la existencia”.¹⁵⁷

Hay en la analítica una prelación de lo ontológico, por el preguntarse por el ser más allá de lo meramente ente, en tanto que en la ontología, tal y como Heidegger la interpreta, comparece el ente que pregunta, el ente que es apertura para el sentido; en definitiva, el Dasein: “A fin de apresar en una sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el ‘aquí’) del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se haya el hombre en cuanto hombre la palabra ‘Dasein’”.¹⁵⁸

154 La distancia es de tal magnitud que en el último caso se mientan las particularidades de aquello meramente “ante los ojos” o de una cosa que está aquí disponible “a la mano” [vorhanden] y, en el otro, aquello que de modo estructural es el Dasein.

Heidegger inaugura una distinción entre óntico y ontológico. Lo óntico puede definirse como lo que se refiere a los entes, mientras que ontológico al ser. La descripción de los entes intramundanos es óntica y la del ser de este ente es ontológica. El termino “ser ante los ojos” se mueve dentro de la primera mientras existencia se reserva para el ser de este ente al que le va su ser, Dasein.

155 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 54.

156 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 78.

157 *Ibid.*, p. 81.

158 HEIDEGGER (2007), *op. cit.*, p. 304.

El carácter a priori

Cuando Heidegger habla de la necesidad de la interpretación cuenta con el hecho de que en la propia actividad de vivir hay una cierta comprensión. La vida sabe atemática y prerreflexivamente de sí misma, no es muda para consigo misma, no consiste en una serie de acontecimientos que discurren opacamente, sino que el vivir tiene en todo momento la conciencia afilosófica de que está viviendo. Sin que haya una escisión ni una distancia en nuestra propia vida, sabemos permanentemente de nuestra condición de seres vivos.

Pablo Redondo¹⁵⁹

En segundo lugar, los existenciaros son caracteres a priori en el sentido de “lo siempre ya en algo”.¹⁶⁰ La analítica se inicia revelando una estructura *previa*, expresada en la fórmula “ser en el mundo” y a partir de la cuál -y en la cuál- se encuentra el propio Dasein. No se trata de una categoría susceptible de ser proyectada a lo ente, sino que es el fenómeno en donde *ocurre* el Dasein y en función del cuál el análisis del Dasein puede desplegarse. O dicho en palabras de Heidegger, “el justo punto de partida de la analítica del “ser ahí” está en la interpretación de esta estructura”.¹⁶¹

Por lo demás, en el apelar a la interpretación de este *a priori* que es “el ser en el mundo” se enuncia la revolución implícita¹⁶² que acompaña el pensamiento de Heidegger al hilo de la cuestión del conocimiento. Si modernamente conocer se entiende como el acto y proceso por el cual un sujeto conoce una cosa que pertenece al mundo, según el planteamiento de Heidegger en relación a esta estructura original de “ser en el mundo”, este conocer tiene que tener otro sentido. En la línea que se ha venido anticipando, el esfuerzo de Heidegger tiene por objetivo poner en suspensión ese movimiento por medio del cual el conjunto de lo ente es sometido a una suerte de constructo teórico que -por medio de la razón y la primacía de la conciencia- termina reduciendo el ser a lo ente. Pero intentar desprenderse de categorías o determinaciones por medio de las cuales abordar lo ente no supone renunciar a una exégesis del “cómo” de la existencia -o de lo contrario la filosofía se quedaría fuera-.

Clásicamente, la condición misma del conocer¹⁶³ supone una dis-

159 REDONDO SÁNCHEZ (2001), *op. cit.*, p. 57.

160 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 78.

161 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 25.

162 LEYTE (2006), *op. cit.*, pp. 95-98.

163 Este tema estaba ya presente en los escritos tempranos de Heidegger en relación con la

tancia con eso que es susceptible de ser conocido. O, dicho de otro modo, al conocimiento teórico se le exige una posición *de afuera* respecto al objeto al que se dirige, en orden de garantizar el propio conocer. Aludir a este “desde fuera”, atestigua la existencia de un *adentro*, es decir, lleva a presuponer que “la fuente misma del conocer reside en esa ineludible situación [...] que se reconoce como estar ya en el mundo”.¹⁶⁴ En este sentido, Heidegger hace referencia a un “conocer original”, frente al modo de conocer de la tradición filosófica. Dado que el “ser en el mundo” constituye una estructura en la que *ya* se está, podría inicialmente pensarse que existe un límite cognoscente infranqueable para un ser que se señala como *ya* en el mundo cuando pretende conocer algo desde esa posición inmersa en ese mundo. Pero ese es precisamente el fundamento que garantiza ese conocer de manera original, sin interferencias. La manera en la que este conocer original queda trazado por Heidegger hace del “estar en el mundo” la condición de posibilidad para el conocer en un sentido original, y no tanto por la disposición expresa hacia aquel objeto al que se dirige el conocer. De este modo y tal y como se verá al desmenuzar la estructura “ser en el mundo”, el sentido que Heidegger le da al conocer propio del “ser en el mundo” se mantiene ligado al *hacer*. Al modo en el que antes de convertir las cosas y el mundo en objeto a tematizar ya estamos en trato con ellas. Es precisamente en la interrupción del hacer cuando tiene lugar ese contemplar que supone cierta distancia o alejamiento vinculados a la conducta asociada con el conocimiento denominado como “teoría”. Por poner un ejemplo básico, reparo en el cuchillo cuando se desafila, sólo cuando se interrumpe la acción del cortar este se vuelve un problema que

filosofía de la vida de Dilthey y la fenomenología. “Partiendo del fundamento cartesiano (el ego como *res cogita*) y pasando por el modo de preguntar kantiano, la teoría de conocimiento intenta comprender cómo el sujeto sale de sí mismo para alcanzar el objeto, es decir, cómo puede conocerlo. En su orientación geométrica Descartes no trataba de representarse el ser entero del hombre, sino alcanzar un axioma que permitiera una deducción. Esta concepción según la cual el yo está inmediatamente dado es acrítica, pues presupone que la conciencia es algo así como una caja, donde el yo está dentro y la realidad está fuera. La conciencia natural ignora todo esto. Antes bien, la donación originaria del Dasein responde al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo. Todo ser viviente tiene su mundo ambiente no como algo que está presente junto a él, sino como algo que para él está ahí abierto, descubierto. La vida tiene su mundo. Un objeto está simplemente presente: toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está co-presente para la misma.” HEIDEGGER, Martin (2009), *Tiempo e historia*, Jesús Adrián Escudero (ed. y trad.), Madrid: Trotta, p. 72.

¹⁶⁴ LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 96.

tengo que abordar. La reivindicación fenomenológica de la analítica descansa de este modo en el supuesto de que aquello que se puede comprender no es un acto de conocimiento que se añada o que recaiga sobre el ejercicio de una actividad, sino que es este ejercicio mismo. No se comprende un qué, sino un cómo: “Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial, no es ningún algo, sino el ser en cuanto existir”.¹⁶⁵

La co-pertenencia de los existenciaros

En tercer lugar, los existenciaros son co-origenarios. No pueden desmarcarse unos de los otros, sino que la totalidad de ellos resultan ingredientes esenciales de la existencia. Empezando por la propia estructura de “ser en el mundo”, en dónde el “ser en”, “el mundo” y el quién que comparece implícitamente constituyen partes que no pueden ser vistas de modo independientes. Pero también la totalidad de los existenciaros se despliegan en la analítica, exponen y constituyen en igual rango e importancia el *hecho* de la existencia.

Y es que ese *a priori* o estructura fundamental, del que parte y en el que se desarrolla el análisis preparatorio del “ser ahí” a lo largo de la primera parte del tratado, desemboca, tal y como se verá en adelante, en lo que Heidegger ha denominado el fenómeno de la cura o el cuidado [*Sorge*] que señala una *unidad* en la que descansan las condiciones de la existencia. Pero también aquí no puede perderse de vista que no se trata de una *unidad* a la que se accede deductivamente para legitimar la multiplicidad de lo que de la existencia puede ser expresado, sino que constituye la forma que recoge el mismo “cómo” de la existencia.

Estas consideraciones, además de resultar transversales a la analítica, constituyen aspectos que con especial atención serán recuperados a la hora de reflexionar en torno a la praxis en arteterapia.

III. El Dasein como “ser en el mundo”

La analítica existencial del “ser ahí” tiene por tema directivo en su estadio preparatorio la constitución fundamental de este ente, el “ser en el mundo”. Su meta inmediata es poner fenoménicamente de relieve la estructura original y unitaria del ser del “ser ahí”, de la que se derivan ontológicamente las posibilidades y modos “de ser” de éste. Heidegger¹⁶⁶

Aun cuando “ser en el mundo” pareciera una expresión compuesta por un ser, un mundo y un ente o quién sobreentendido al que interrogar fenomenológicamente en el modo de la cotidianidad del término medio¹⁶⁷ -el ámbito del preguntar al Dasein, el espacio que se mueve entre el nacimiento y la muerte-, lo cierto es que este se muestra como un fenómeno *dotado de unidad*. Destacar esos elementos estructurales que componen la expresión, en el modo en que Heidegger procede, implica destacar el fenómeno al completo. Por una parte, “el mundo” (Cap. III de *Ser y tiempo*) y el quién o el *ente* que es en cada caso en el modo de “ser en el mundo” (Cap. IV de *Ser y tiempo*): “lo que se busca es aquello por lo que preguntamos cuando decimos ‘¿quién?’. Se trata de determinar fenomenológicamente quién es el ‘ser ahí en el modo de la cotidianidad del término medio’”.¹⁶⁸ De suerte que “el mundo” y esa primera forma que compone la expresión, esto es, el “ser en” (Cap. V de *Ser y tiempo*), son dilucidados en orden a poner de manifiesto esa estructura original del ser del “ser ahí” que, como ya se ha señalado, constituye una unidad inseparable y que, así entendida, trata de esquivar la escisión propia de las ontologías, como por ejemplo sucede cuando se distinguen entre sujeto y objeto, naturaleza y espíritu.¹⁶⁹

El “mundo”

Con lo expuesto hasta ahora ha quedado anticipado que el térmi-

166 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 147.

167 El “término medio” es la expresión mediante la cual Heidegger da cuenta del modo en el que inmediata y regularmente el Dasein es. Adquiere un carácter fenoménico positivo o, como él mismo señala: “Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación del ‘ser ahí’ el ‘término medio’”, HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 55. Es decir, el “término medio” es ese espacio en el que atemáticamente transcurre la existencia, donde se es sin cuestionar ni reparar en ello. La “cotidianeidad del término medio” resulta entonces la expresión de la condición de la existencia que el análisis trata de captar.

168 *Ibid.*, p. 66.

169 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 100.

no “mundo” que contiene la estructura “ser en el mundo” no puede reducirse a lo “ante los ojos”, al mero aparecer, frente a lo cual el ser se revela. El aproximarse al mundo como mera descripción de lo óntico (casas, bosques..., es decir lo que se ve) es incompatible con el “fenómeno” entendido como “lo que se muestra como ser y estructura del ser”.¹⁷⁰ De ahí que el capítulo tercero se inicie partiendo del elemento estructural “mundo”, aun cuando hacia lo que se apunta es hacia la cuestión de la *mundanidad del mundo en general*.¹⁷¹

Adelantando el contenido clave de este epígrafe, “mundanidad” hace referencia a un elemento constitutivo del “ser en el mundo” en tanto que determinación existencial del “ser ahí” y, por lo tanto, debe constituir en sí mismo un existencial. Se verá, así, que el “mundo” es irreductible al conjunto de lo ente susceptible de ser aprehendido. Se trata antes bien de un carácter del “ser ahí” mismo. Tal y como señala Heidegger, al interrogar al “mundo” no se deja de lado el ámbito ni los temas de la analítica del “ser ahí”. Debido a esto, la expresión “mundo” no es abordada como concepto óntico que engloba la totalidad de los entes “ante los ojos” dentro del mundo. Tampoco viene a señalar un término ontológico donde *mundo* hiciera referencia al ser de los entes referidos anteriormente. “Mundo” en el sentido dado por Heidegger no constituye la manera de denominar un ámbito que engloba una multiplicidad de entes, como por ejemplo se dice “mundo” del matemático entendiendo por ello la región de los posibles objetos de la matemática. Por el contrario, “mundo” se comprende en un sentido óntico, pero no ya como la región en la que el conjunto de lo ente se sitúa -donde por definición el “ser ahí” en tanto que ente al que le va su ser, no es-, sino más bien “como aquello ‘en que’ un ‘ser ahí’ fáctico, en cuanto es este ‘ser ahí’, ‘vive’”. Mundo tiene así una significación pre-ontológicamente existencial. El última instancia, “mundo” nombrará el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad*.¹⁷² Así, el “mundo” -y, por ende, el “ser en el mundo”- son temas de la analítica del “ser ahí” que, por mor de la condición de la reivindicada aproximación fenomenológica, deben ser vistos en esa cotidianidad del término medio en tanto que “inmediata forma de ser del ‘ser ahí’” y, por ello, “la investigación avanzará desde este carácter existencial del ‘ser en el mundo’

170 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 76.

171 *Ibid.*, p. 77.

172 La derivación “mundano” queda reservada por Heidegger para una forma del ser del “ser ahí” que no puede confundirse con una forma de los entes “ante los ojos” en el mundo; estos serán denominados como “intramundanos” o pertenecientes al mundo. *Ibid.*, p. 78.

del término medio hasta la idea de la mundanidad en general”.¹⁷³

De este modo, en primer lugar, Heidegger apela a la expresión “mundo circundante” como forma de nombrar el mundo inmediato del “ser ahí” cotidiano. Se debe partir del interrogar a las cosas por cómo son en el mundo, cómo aparecen. Se moviliza, así, un amplio abanico de referencias, un entramado en el que, por ejemplo, el ser útil¹⁷⁴ de una jarra es irreductible al material con el que esta jarra haya sido fabricada, al diseño de su forma o a otras tantas propiedades que se le puedan atribuir. Por el contrario, a la jarra le son inherentes cuestiones ligadas al modo en que esta jarra queda articulada en continua remisión a otras cosas, como al agua que guarda, el asa que permite su manejo, la nevera en la que se mantiene... El útil es así entendido siempre por adscripción a otro útil. En relación a esta jarra, no cuesta imaginarse una suerte de mapa atestado de vectores y líneas de relación que conectan a esta con la totalidad del “mundo circundante”. En última instancia, lo que comparece -o, en palabras de Heidegger, “lo que hace frente inmediatamente”- es el cuarto, el lugar, no tanto como espacio geométrico sino como útil para habitar o habitación.¹⁷⁵ Es decir, comparece la familiaridad del mundo.

Para aludir a la relación o trato que el “ser ahí” -ya en el mundo- tiene con las cosas que por definición no son “ser ahí” -aquellas que en su ser no les va su existencia-, Heidegger introduce los términos “*Zuhandenheit*” y “*Vorhandenheit*”. Gaos los traduce como “ser a la mano” y “ser ante los ojos”, respectivamente.

En primero de ellos alude a esa relación o trato con las cosas antes de que estas se conviertan en objeto de conocimiento. Por ejemplo, ligado al hacer y a la cosa o útil, el martillar del carpintero descubre la especificidad del martillo: un algo *para* algo. En la medida en que estas cosas o entes aparecen de forma desapercibida, es decir, que no se constituyen como tema y se encuentran en la situación de servir para algo, se puede decir que *son*. Comparece en el mero trato con las cosas el conjunto de lo ente (el material y también la naturaleza) y, en última instancia, siempre un otro (portador y utilizador). Luego, en el “ser a la mano” hay una constitutiva referencialidad al *mundo público*,¹⁷⁶ una remisión en la que aparece el mundo y no un conjun-

173 *Ibid.*, p. 79.

174 “Nosotros llamamos al ente que hace frente en el ‘curarse de’ útil”, *ibid.*, p. 81. “El útil, respondiendo a su ‘ser útil’, ‘es’ siempre *por* la adscripción a otro útil”, *ibid.*, p. 82.

175 Ídem.

176 *Ibid.*, p. 84.

to de cosas aisladas.

Por el contrario, *vorhandenheit* o “ante los ojos” implica una conducta teorética, un estar presente ahí delante de algo que puede ser objeto de teoría. La diferencia radica en un modo de conducirse absorto en el mundo circundante, de forma que lo “a la mano” pasa a ser “ante los ojos” en el momento en el que esa absorción se interrumpe y las cosas pasan a ser cosas aisladas de su ámbito. Se tornan, así, objeto de estudio, objeto de interpretación, con frecuencia enajenadas de su sentido original.

Puede deducirse que el “ser ahí” en su cotidianidad -el ámbito que es tema constante en este análisis preparatorio- no sólo es en el mundo, sino que conforma mundo, participa activamente en su constitución. Se anticipa de este modo el fenómeno de la “cura” a dónde conducirá la totalidad del análisis. Pese a que este trabajo regresará con mayor atención en lo que sigue, conviene introducirlo, aunque sea someramente. “Cura” o “cuidado” son las posibles traducciones de la forma alemana *Sorge*. Se define como “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)”.¹⁷⁷ El ser del Dasein como “cura” implica anticiparse en el mundo, como ese estar en medio del ente que comparece dentro de lo que se ha venido apuntando como *mundo*.

En cualquier caso, sabiendo que el análisis sólo puede hacerse a la luz del todo estructural, mentar al mundo -aún cuando, tal y como se ha presentado hasta ahora, conlleve una suerte de diferenciación de dos modos de relación con las cosas- supone hablar de cómo se es en el mundo.

El quién

De la inicial mirada al fenómeno del “ser en el mundo” en tanto que estructura fundamental del “ser ahí” se había dilucidado que estaba estructuralmente compuesta por “el mundo”, el “ser en” y un quién que formaba parte de la misma. Dado que la propia expresión contiene un quién implícito bajo la forma infinitiva, bien puede atribuírsele una presencia tácita, que se resiste a aparecer. Así, al haber quedado definido de forma preliminar el “ser ahí” como *un ente que en cada caso soy yo mismo*, la respuesta quedaba orientada, pero no suficientemente aclarada. Si de lo que se trata es de una caracterización existencial -esto es, no meramente existencial- de un ente que es irreductible a lo meramente “ante los ojos”, hay que pensar entonces, que ese quién, tampoco puede resolverse con la mera indicación de ser yo

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 213.

mismo, el “sujeto”, el “sí mismo”. Tal y como señala Heidegger, va de suyo que el dato del “yo” -yo soy en cada caso el quién del “ser ahí”- responda a ese quién. Y, sin embargo, cabe pensar que el “yo” que comparece en la cotidianidad quizá no sea en cada caso “yo” mismo. Quizá, el “yo” desemboque en su “contrario”, por ejemplo mentando una determinada forma del ser del “yo” mismo como puede ser la pérdida de “sí mismo”.¹⁷⁸ Por lo tanto, partir del “yo”, en tanto que dato formal, resulta insuficiente para una respuesta fenoménicamente satisfactoria para la cuestión de ese “quién”. Es necesario hacer de él una exégesis existencial.

Bajo el imperativo de trazar el análisis a la luz de la cotidianidad del término medio, tal y como el análisis fenomenológico exige, se informa que el “ser ahí” es esencialmente “ser con”. Ya la aproximación hecha “al mundo” del “ser en el mundo” daba indirectamente cuenta de ello. En el trato con el mundo, con lo “a la mano” y no meramente “ante los ojos”, se abría todo un abanico de referencias en las que, en última instancia, comparecen los otros: el campo en el que se pasea implica el haber sido cuidado, labrado, el pertenecer o no a alguien, el bote anclado puede ser el bote de un conocido que sale a pescar, etc.¹⁷⁹ De este modo, el “ser con” como constitución esencial del “ser ahí” no es una afirmación óptica respecto a la facticidad o hecho de ocupar un espacio junto con, de percibir o “ser ante los ojos” de un ente respecto a otro ente. El “ser ahí con” resulta un estado inherente a la *condición de apertura* del “ser ahí”, resulta la forma existencial originaria de ser que “hace posible todo conocimiento y noción”.¹⁸⁰

Así mismo, el “otro” de este “ser con” tiene la forma del “ser ahí”; se da una “relación de ser” de “ser ahí” a “ser ahí”. El “ser relativamente a otros” que deriva del “ser con” adquiere así el carácter de “proyección” del peculiar “ser relativamente a sí mismo” *en otro*. “El otro es una *doublette* del ‘sí mismo’”.¹⁸¹ Heidegger denomina a esta forma existencial de “ser con el otro” como “procurarse por”. El mundo del que se *cura* es siempre, y según lo visto, un mundo compartido, y una proyección: “El ‘ser ahí’ se encuentra ‘a sí mismo’ inmediatamente en lo que hace, usa, espera, evita -en lo ‘a la mano’ *de que se cura*- inmediatamente en el mundo circundante”.¹⁸² En la publicidad en la que es el “ser ahí” es cotidianamente, el uno

178 *Ibid.*, p. 130.

179 *Ibid.*, p. 134.

180 *Ibid.*, p. 140.

181 *Ibid.*, p. 141. Incluso la posibilidad de “ser solo” resulta prueba de ello. Véase *ibid.*, p. 127.

182 *Ibid.*, p. 135.

es *quién*; responde a las formas del “se está bien aquí”, “se dice”, “se piensa”... Es decir, el “ser ahí” no es él mismo cuando se absorbe en el mundo del que se cura según esa condición estructural del “ser con el otro”. En palabras de Heidegger, “en cuanto cotidiano ‘ser uno con otro’ está el ‘ser ahí’ bajo el señorío de los otros... El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad”.¹⁸³ Este fenómeno se denomina la “cura del término medio” o publicidad, y supone siempre cierto “estado de interpretado” en el que ocurre el Dasein.

“Ser en”

Abordado negativamente, “ser en” no menta la relación de reciprocidad que se establece entre un ente que se encuentra espacialmente “en” otro ente -como así sucede, por ejemplo, con un vaso en una mesa-, ni aunque se amplíe el ámbito de referencia hasta llegar al “espacio cósmico”. Esta aproximación al “ser en” sujeta a la relación de lugar es suficiente para “el ser ante los ojos” que son otros entes, pero no para el “ser ahí”. Sin pretender revocar toda forma de “espacialidad” que le es propia, el “ser ahí” tiene su peculiar “ser en el espacio” fundado *sobre la base del ser en el mundo en general*.¹⁸⁴

En tanto que estructura del “ser ahí”, “ser en” constituye un existenciario. Luego, resulta del todo insuficiente entenderlo desde la inmediatez de una cosa corpórea -el cuerpo humano- “en” un ente “ante los ojos”. Metafóricamente, el “ser ahí” o Dasein constituiría la apertura que se produce al abrir una puerta o una ventana -en tanto que posibilidad de que algo pueda ser visto- entendida como límite entre uno y otro lado.¹⁸⁵ El “ahí” es siempre también el “aquí” y el “allí”. Es “ser ahí”. Siguiendo con la imagen, sería la propia apertura y no lo que se encuentra a un lado de la puerta, frente al otro lado ocupado por el mundo. De este modo, el “aquí” -en el sentido de un “yo aquí”- y el “allí” -como la “determinación de algo que hace frente dentro del mundo”-¹⁸⁶ sólo son posibles en un “ahí”. Como subraya Heidegger, es un ente que abre en el modo de ser del “ahí” la espacialidad. La condición de apertura pertenece al más peculiar ser de este ente. El “ahí” del “ser ahí” alude al esencial “estado de abierto”, una condición del “ahí” que no puede ser sino la misma que la de la totalidad de la estructura a la que está ineludiblemente

183 *Ibid.*, p. 143.

184 *Ibid.*, p. 66.

185 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 107.

186 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 149.

referido, esto es, al “ser ahí”. En consecuencia, se pone de manifiesto la idea que se había anticipado al describir al Dasein o “ser ahí” como el ente al que le va su ser. En su “ahí” se revela su condición de apertura.

Así, la situación fáctica del Dasein en tanto que límite y apertura, pasa por asegurarse la posesión del *contenido fenoménico positivo*.¹⁸⁷ Pasa por abordar las formas de ese límite en el modo en que este ente es cotidianamente en su “ahí”. “Encontrarse” [Befindlichkeit], “comprender” [Verstehen] y “habla” [Rede] son los tres modos en los que la existencia o Dasein toma forma, dilucidada ahora en tanto que confín o “estado de abierto”. La primera parte del capítulo cinco de *Ser y tiempo*, bajo el epígrafe “A. La constitución existencial del ahí”, traza el análisis de estos tres existenciales. Señalando y anticipando su constitución originaria o carácter existencial, no resultan en ningún caso propiedades atribuibles al Dasein o propiedades que puedan decirse “de algo”, sino que constituyen ese “de algo”, previamente a que pueda formularse enunciado cualquiera sobre él.¹⁸⁸

encontrarse

El *encontrarse*, primero de los términos, aclara muy bien el señalado carácter previo a cualquier determinación o percepción por parte de un sujeto. Por medio del mismo, Heidegger desplaza al plano ontológico lo que ópticamente es lo más conocido y más cotidiano: el temple o estado de ánimo. No depende de ningún tipo de elección el encontrarse en uno u otro estado de ánimo y, más aún, en ninguna actividad o situación es posible eludir este estar ya “ahí”. En ese encontrarse afectivamente, el “ser ahí” es siempre ya colocado ante sí mismo. Ese carácter del “ser ahí” o, más concretamente, de ese ente en su “ahí” que es “abierto”, constituye su “estado de yecto”:¹⁸⁹ en su encontrarse, embozado en lo que respecta a su de dónde y su a dónde, pero menos embozado en sí mismo en tanto que pone de manifiesto el puro hecho de “que es”. Dicho de otro modo, encontrarse supone un estar ya inmersos, existiendo, siempre.

Por otra parte, abierto no equivale a conocido. Lo abierto por el estado de ánimo consiste antes bien en la determinación existencial de la facticidad de esa estructura fundamental que se había señalado como “ser en el mundo”. Es más, la expresión “estado de yecto” busca sugerir “la

187 Ídem.

188 LEYTE (2006), *op. cit.*, p. 117.

189 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 152.

facticidad de la entrega a la responsabilidad".¹⁹⁰ El ente que es entregado a la responsabilidad de su ser es entregado en primera instancia a la responsabilidad, con o sin su anuencia, de haberse encontrado siempre ya en un estado de ánimo.

En el encontrarse, el Dasein queda situado fácticamente, en su condición de "ser en el mundo".

comprender

El segundo de los modos que tiene el "ser en" añade un grado más de complejidad puesto que irremisiblemente remite al conocer moderno, en tanto que acto cognitivo u operación intelectual.

Y sin embargo, como se ha venido reiterando, la analítica se mueve en un espacio que quiere ser previo a la fundamentación del sujeto de la modernidad. El comprender que participa de esta estructura está ligado al hacer, es previo a la escisión sujeto-objeto o la disyuntiva ser-conocer. En el uso que le da Heidegger, comprender se aproxima a un "poder": poder nadar, poder caminar, poder ser... son todas ellas formas en las cuales el "ser ahí", determinado esencialmente por el encontrarse, "es en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades". No es necesario dirigir este "ser posibilidad" a pensar en cuestiones vitales. Existir es ocuparse de las propias posibilidades, estar referido a lo que en cada ocasión puede ser. "El 'ser ahí' es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad".¹⁹¹ La estructura del "poder ser" adquiere así el carácter de proyecto, la estructura de la propia acción en cuanto realización de posibilidades.¹⁹²

Del desarrollo de este comprender resulta el *interpretar* como una forma de apropiación de lo que ya se ha comprendido.¹⁹³ Anticipa al conocer su tema. Interpretar lo a la mano sólo puede hacerse si ya se ha comprendido.¹⁹⁴ Interpretar y enunciado son los apéndices que acompañan al comprender.

habla

Si el encontrarse y el comprender resultan modos fundamentales

190 Ídem. Existir supone asumir el originario "estado de yecto" y, desde él, pro-yectar las propias posibilidades a las que en tanto que *yecto* es arrojado el Dasein.

191 *Ibid.*, p. 161.

192 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 97.

193 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 166.

194 *Ibid.*, pp. 167-170.

en los que la existencia se abre a sí misma en tanto que “ser en el mundo”,¹⁹⁵ el habla es indisociable de la apertura constitutiva de la existencia, “es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el ‘encontrarse’ del ‘ser en el mundo’”.¹⁹⁶ El habla se diferencia del lenguaje en la medida en que enraíza en el concreto “ser en el mundo”. Resulta el *fundamento ontológico-existencial*¹⁹⁷ del lenguaje, como esa totalidad estructurada de formas lingüísticas objeto de la lingüística y la filosofía del lenguaje. El habla, el comprender y la comprensibilidad participan en una relación que no puede perderse de vista para atender al modo del “ser ahí” de darse en la cotidianidad.

A esta relación de prelación entre habla y lenguaje que se desprende de la exposición le aporta claridad otro fenómeno igual de constitutivo que el habla: el oír. La fonación verbal se funda en el habla del mismo modo que la percepción acústica en el oír. Se da en ambos fenómenos una ineludible participación de la totalidad de la estructura del “ser en el mundo”. Si el “ser ahí” es fundamentalmente “ser con el otro”, “el oír constituye incluso la primaria y propia ‘potencia’ del ‘ser ahí’ para su más peculiar poder ser”.¹⁹⁸ La escucha -que remite por definición a la acción de escuchar- acontece en el mismo plano que el oír. No se oye un puro ruido -si no es forzando una actitud compleja y complicada, señala Heidegger-, sino que oiremos aviones cruzar el cielo, el viento que agita un árbol, coches y motos, pájaros matinales... Es decir, no se trata de sensaciones que luego son sometidas a una forma en función de la cuál un sujeto alcanza con posterioridad el mundo, sino que “ser en el mundo” se mantiene siempre y en cada caso ya cabe lo “a la mano”.

El fenómeno del habla se acompaña de tres formas (las habladorías, la avidez de novedades y la ambigüedad),¹⁹⁹ mediante las cuales se expresa el Dasein en el modo en el que cotidianamente es, inmediata y regularmente, en la *publicidad*. De esta suerte, el habla conduce directamente a lo que en la analítica se conoce como la “caída”. “Las habladorías abren al ‘ser ahí’ el comprensor ‘ser relativamente a su mundo, a otros y así mismo’, pero de tal manera que este ‘ser relativamente a’ tiene el modo de un flotar sin base. La avidez de novedades abre todas las cosas y cada una, pero de tal

195 “Encontrarse y comprender caracterizan en cuanto existencial el ‘estado de abierto’ original del ‘ser en el mundo’”, *ibid.*, p. 165.

196 *Ibid.*, p. 181.

197 *Ibid.*, p. 179.

198 *Ibid.*, p. 182.

199 *Ibid.*, pp. 185-195.

manera que el ‘ser en’ es en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del ‘ser ahí’, pero sólo para hundir el ‘ser en el mundo’ en el desarraigo de ‘todas partes y ninguna’”.²⁰⁰

La “caída” y la “cura”

Atendiendo a esta aproximación al habla, pueden ahora iluminarse cuestiones que hasta ahora sólo habían podido ser apuntadas.

El Dasein, en tanto que cotidiano “ser en el mundo” y apertura, tal y como había sido apuntado, se mantiene ligado al uno. La “caída” supone por lo tanto cierta “impropiedad” también denominada “inautenticidad”. No obstante, en ningún caso tiene que asociársele un carácter negativo. Sólo pone de manifiesto la condición existencial y modo en el que existencialmente el Dasein es: “en la caída no va ninguna otra cosa que el poder ser en el mundo”.²⁰¹ En el absorberse en la familiaridad del trato con el mundo que siempre viene dado y mediado por esa condición de “ser apertura” y “ser uno con otro”,²⁰² el Dasein queda absorbido por el uno impropriamente. El “sí mismo” del “ser ahí” cae del lado de la publicidad. El Dasein, constituido según los modos del encontrarse, el comprender y el habla es siempre ya caído:²⁰³

La cotidianidad del término medio del ‘ser ahí’ puede definirse, según esto, como el ‘ser en el mundo’ abierto- cayendo, proyecto-proyectante, al que en su ser cabe el ‘mundo’ y en el ‘ser con’ otros le va el peculiar ‘poder ser’ mismo.²⁰⁴

Deducida la “caída” como “impropiedad-inautenticidad”, se abre tácitamente la posibilidad de la “propiedad-autenticidad”. Que se pueda concluir que la “inautenticidad” es un modo estructural del Dasein supone que en algún lugar había quedado velado un modo “auténtico”. Tal y como se había anticipado, “cura” o “cuidado” resulta el fenómeno al que progresivamente se ha venido dirigiendo la totalidad de la analítica. El “ser en el mundo” es esencialmente “curarse de”: “La caída del ‘ser ahí’ en el uno y el

200 *Ibid.*, p. 196.

201 *Ibid.*, p. 199.

202 *Ibid.*, p. 195.

203 Aún cuando Heidegger advierte de no jerarquizar o negativizar la inautenticidad frente a la autenticidad, la certeza del “sí mismo” y la publicidad no conducen si no a una suerte de aplatanamiento del ‘ser ahí’ caído. No hay un sí mismo, sino una posibilidad de ser. Véase *ibid.*, pp. 197-198.

204 *Ibid.*, p. 201.

‘mundo’ de que se cura la llamábamos una ‘fuga’ del ‘ser ahí’ ante sí mismo”.²⁰⁵ El encontrarse, el comprender y el habla habían sido interpretados ontológicamente según la *facticidad* (el estar ya siempre en una situación), *existencialmente* (el poder ser que se abre ante mí bajo determinadas posibilidades que me obligan a elegir) y la *caída* (como la situación en la que me encuentro embargado por lo que sucede y hay a mi alrededor). Dicho de otro modo, “ser en el mundo” se caracteriza ontológicamente por la forma del “pre-ser-se”: ya “en el mundo” y cabe (junto, con) otros entes que está en el mundo. El Dasein es un ente al que en su ser le va su ser. Es un “ser posibilidad” que anticipadamente tiene su “ser ya” en el mundo. Es “ser en el mundo” que se *cura*, porque anticipadamente es la posibilidad de ser. ¿Pero puede únicamente ser entonces en el modo de la “impropiedad” o “inautenticidad”?

Si el fenómeno de la angustia, tal y como era expuesto en *Que es metafísica* abría el espacio en el que comparece la nada como eso desatendido por la metafísica, en *Ser y tiempo* la angustia es el modo en el que al Dasein se le abre su posibilidad más propia.

El “ser en el mundo” funciona como la intersección de dos aspectos que, al dar cuenta de la angustia, ya habían sido enunciados pero que conviene recuperar. En primer lugar, el *ante que*²⁰⁶ de la angustia es el “ser en el mundo” en cuanto tal, “aquello ante que se angustia la angustia es el mismo ‘ser en el mundo’”.²⁰⁷ En la experiencia de la angustia, lo “ante la mano” y lo “ante los ojos” carecen de toda importancia. Pero lo que vela el acontecer de la angustia no es del dominio de los entes intramundanos, ni del de lo óntico. En tanto que algo, objeto o cosa no sería capaz de provocar angustia, por definición. Lo intramundano es irrelevante para tratar con el concepto de la angustia. Antes bien, es el mundo, tal y como Heidegger lo entiende, en tanto que posibilidad de que haya algo que comparece en el trato aquello que hace emerger la angustia. La angustia nos retira del vínculo con el mundo, de cualquier referencia, familiaridad, orientación y sentido que vienen de suyo en nuestro modo de relación con las cosas y con el mundo. En la experiencia desazonadora de la angustia, al Dasein se le abre la posibilidad de que lo que hay podría ser nada. El abismo de la existencia, la radical falta de fundamento sobre la que se erige y pende el existir se muestra en toda su crudeza en este modo de encontrarse.

205 *Ibid.*, p. 205.

206 *Ibid.*, p. 208.

207 *Ibid.*, p. 207.

En segundo lugar, la angustia no es solamente angustia *ante*, sino que en tanto que encontrarse es, simultáneamente, “angustia *por*”.²⁰⁸ El mundo - ni los otros- ofrecer estabilidad, pero tampoco cierta interioridad -la del sí mismo- puede venir a ofrecerla. Desprovisto el “ser ahí” de la posibilidad de comprenderse, caído, según el “estado de interpretado” de la publicidad, lo que le queda no es tampoco ningún “sí mismo”. Como se había recogido anteriormente, el sujeto angustiado se vuelve hacia sí mismo y ni siquiera se encuentra. Y no puede hacerlo porque, más que realidad, certeza o esencia, lo que nos constituye es la posibilidad, el “ser posibilidad”:²⁰⁹ “La angustia hace patente en el ‘ser ahí’ el ‘ser relativamente al más peculiar poder ser’, es decir, el *ser libre para* la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo”.²¹⁰ La ausencia del mundo como plexo de referencias objetivos y de lo que “yo soy” ya no se revela como algo, sino como la posibilidad de que algo sea.

Una vez la estructura de la existencia del “ser ahí” ha sido expuesta, integrada en lo esencial y según los modos del encontrarse, el comprender, la caída y el habla, ha lugar para retomar otro fenómeno que atestigua esta posibilidad de la propiedad del “ser ahí”: la conciencia o su fórmula vulgar de “voz de la conciencia”. Pero antes de proseguir, con el fin de evitar equívocos, es necesario apuntar varios aspectos que conciernen a este fenómeno tal y como Heidegger lo aprehende. En primer lugar, la conciencia es un fenómeno existencial propio del “ser ahí” en tanto que ser en “estado de abierto”. En segundo lugar, el fenómeno de la conciencia es un *factum*, un hecho que es y es en la existencia fáctica. Esta condición de la conciencia es anterior a una crítica. Como señala Heidegger, el exigir una “‘prueba empírica inductiva’ de la ‘efectividad’ de la conciencia de la legitimidad de su ‘voz’ descansa en una tergiversación ontológica del fenómeno”.²¹¹ Es decir, la conciencia resulta un momento de la existencia y no una representación de instancias ajenas; es interior a la estructura de “ser en el mundo” y únicamente es posible aprehender el fenómeno si contamos con un Dasein ya “caído”. La propiedad no es sino una modificación existencial del uno, habiendo ya planteado que el “quién” del “ser ahí” no es regularmente un “yo mismo”, sino que es el “uno mismo”. Heidegger señala:

208 *Ibid.*, p. 207.

209 Enlaza esta cuestión con el existencial “ser para la muerte” en tanto que la posibilidad de la imposibilidad de ser posibilidad.

210 *Ibid.*, p. 208.

211 *Ibid.*, p. 292.

El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del “uno mismo” en el “ser sí mismo” *propio* ha de llevarse a cabo como la de una *elección pérdida*. Pero buscar la elección perdida significa *hacer esta elección*, decidirse por un “poder ser” partiendo del “sí mismo” peculiar. En el hacer la elección se hace posible por primera vez el “ser ahí” su “poder ser” propio.²¹²

El querer tener conciencia se torna así distintivo de la existencia auténtica, propia.

Y sin embargo, sólo es posible comprender este fenómeno si recuperamos lo que en el curso de la analítica había venido despuntando con mayor o menor claridad: la exégesis y analítica de la existencia trazada por Heidegger está atravesada de negatividad.

Sobre la base de la existencia, la conciencia se revela como la llamada al cuidado o cura. El “ser ahí” llama y es llamado a “sí mismo” en la vocación silenciosa de la conciencia, es llamado a la existencia; a una existencia ante la cuál, es ya, arrojado. Una existencia que, como señala Ramón Rodríguez, por su propia estructura es “irremediamente finitud”²¹³ puesto que -en tanto arrojado- el Dasein es ya. El *ser ya* del “ser ahí” significa estar anclado, de antemano, en una circunstancia que no se puede rebasar. Caído, es ya, el Dasein. Arrojado sin fundamento en la existencia, las posibilidades son unas y no otras, son siempre e ineludiblemente limitadas: “mi poder ser solo es eligiendo una posibilidad y no pudiendo a la vez elegir otra”.²¹⁴ En última instancia -como se recogerá en el siguiente apartado-, la muerte, como fin al que apunta la existencia, constituye una certeza y límite irrebasable que radicalmente enmarca negativamente la existencia. La conciencia, con “el tono afectivo de la angustia, hace posible por primera al ‘ser ahí’ el proyectarse a sí mismo sobre su más peculiar ‘poder ser’”.²¹⁵ Pero es un poder ser irremediable e ineludiblemente atravesado, de parte a parte y estructuralmente, por el límite que la propia existencia es.

En definitiva, la conciencia se revela como la vocación, la llamada, de la cura. Quién clama es el “ser ahí” que “se angustia en el ‘estado de yecto’ (‘ser-ya-en...’), por su ‘poder ser’”.²¹⁶ Por mor de esta es invocado a salir de la caída del uno, de la publicidad en la que estructuralmente está

212 Ídem.

213 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 108.

214 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 107.

215 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 202.

216 *Ibid.*, p. 302.

inmerso -y penosamente puede ser de otro modo-. “La cura misma está transi-
tada de ‘no ser’ de un cabo a otro en su misma esencia”.²¹⁷ Enigmáticamente
dice Heidegger: “Hay que concebir el ‘no es su casa’ como el fenómeno más
original bajo el punto de vista ontológico-existencial”.²¹⁸

IV. Excurso: finitud y muerte

Una vez más, Heidegger vuelve a trastornar los principios hege-
mónicos de la larga tradición filosófica para señalar que lo que garantiza la
posibilidad de “ser posibilidad” del Dasein es el límite de la propia existencia,
la muerte. Por enrevesado que suene, la muerte constituye la posibilidad
de la imposibilidad de ser posibilidad. “En tanto que soy mis posibilidades,
soy la posibilidad de mi propio fin”.²¹⁹ El “ser posibilidad” del Dasein, y que
se expresa por vía negativa como la “posibilidad que aun no [soy]”, arrastra
la huella de su propio fin: la posibilidad más propia que consiste en no ser
ya más. La muerte comparece en la existencia o de lo contrario estaríamos
hablando de un ente ilimitado. Es un tema existencial y no conceptual porque
es relucante a la presencia del concepto; en la muerte no se es, nada puede
decirse. Constituye, en la forma del existencial “ser para la muerte”,²²⁰ el
otro de esos *a priori* en torno a los que -como se recogía al comienzo- se erige
la analítica del Dasein.

En la angustia -se había señalado- viene el Dasein a sí mismo,
pero según su posibilidad más propia, como finitud. Una finitud que no radi-
ca meramente en una cuestión óntica u ontológica, sino que responde a la
ontología fundamental que Heidegger trata de elaborar. La muerte tiene la
cualidad de singularizar radicalmente al Dasein porque, en primer lugar, sólo
el Dasein muere, únicamente el Dasein *es a la muerte*; no se trata de la mera
desaparición física, sino de un horizonte que desde el nacimiento acompaña
al existir humano. En segundo lugar, y reiterando lo ya dicho, puesto que la
existencia no consiste en algo dado, *a la mano o ante los ojos*, sino en la “po-

217 *Ibid.*, p. 310. Es esta certeza o condición existencial y estructural la que aboca al “ser ahí” a
estar irremisiblemente ligado a la culpa-deuda (recuérdese, de hecho, que en el alemán ambos
sentidos corresponden indistintamente a *Schuld*), a un modo de ser constitutivamente afectado
por una negatividad. Dice Heidegger: “Definimos, pues, la idea existencialmente formal del
‘deudor’ así: ser el fundamento de un ser determinado por un ‘no’ -es decir, ‘ser el fundamento’
de un ‘no ser’-”, *Ibid.*, p. 308.

218 *Ibid.*, p. 210.

219 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 105.

220 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 258.

sibilidad de ser”, la muerte constituye la más fundamental y extrema posibilidad de ser, la posibilidad de “no ser ya más”; “el ‘ser ahí’ tiene que ‘llegar a ser’ él mismo lo que aún no es”.²²¹ Resuena la sentencia de Epicuro acerca de la muerte recogida por Ramón Rodríguez, “nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, nosotros ya no somos”.²²² Efectivamente esta sentencia resuena y, sin embargo, adopta un carácter singular en el planteamiento de Heidegger. Atestigua la sentencia del filósofo griego ese carácter de la muerte contrario a la objetualización, a ser algo, cosa. Pero entonces, en el conjunto de la analítica que continuamente viene recordando que el ser no es algo dado, presente ante los ojos, adopta esta un espacio privilegiado para constatar la forma del “aún no” que caracteriza al “ser ahí”: en la muerte, como ese momento de propiedad último, cuando el Dasein es, deja de ser. En tercer lugar, la muerte es eso que pertenece al Dasein y en donde ni la publicidad, ni el uno, ni el otro, participan. Tal y como señala Rodríguez, en tanto que posibilidad de “no ser ya más”, “es la más irrelacional, la más intransferible y exclusiva” de las posibilidades.²²³

Cabe apuntar que la muerte, en la forma del existenciario “ser para la muerte”, constituye el primer tema de la segunda sección de *Ser y tiempo*, “El ‘ser ahí’ y la temporalidad”. Es el fondo que, de manera significativa, enlaza la primera parte de la obra con la siguiente y última escrita y en donde -tal y como se ha venido recogiendo- quedaba trazada la exégesis del modo en el que el Dasein es desde la estructura de “ser en el mundo”. Al plantear el problema del ser con el sentido, éste se desvela según la temporalidad propia de la estructura de “ser en el mundo” y, de manera expresa, también es inherente al fenómeno de la muerte. El sentido del ser del Dasein pasa por reconocer que es en la temporalidad donde este se forja: según la forma del “pre-ser-se” ya “en el mundo” y junto con otros entes, Daseins, es el modo en el que se caracteriza ontológicamente el señalado “ser en el mundo”. La segunda sección de *Ser y tiempo*, constituye la exégesis de la temporalidad implícita en las formas del encontrarse, el comprender y el habla, interpretados ontológicamente según la *facticidad* (el estar ya siempre en una situación), *existencialmente* (el poder ser que se abre ante mí bajo determinadas posibilidades que me obligan a elegir) y la *caída* (como la situación

221 *Ibid.*, p. 266.

222 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 104.

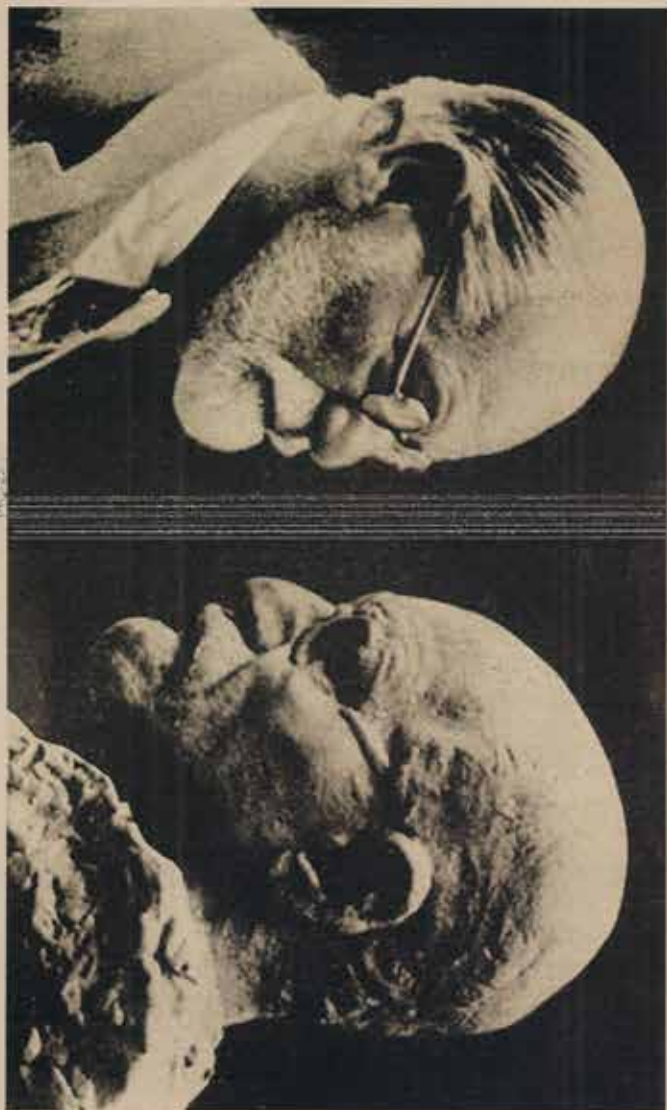
223 *Ibid.*, p. 105.

en la que me encuentro embargado por lo que sucede y hay a mi alrededor). Vistos la luz del fenómeno de la muerte, los tres conceptos se cierran mediante la apelación a lo que aun no ha llegado, pero ya forma parte del mismo presente.

De ello se desprende que, en vez del privilegio que la larga tradición occidental ha concedido al presente, con la analítica del Dasein la primacía del presente se torna primacía del futuro. Pero no se trata de un futuro comprensible según la temporalidad de “lo por venir”, de lo que aún no ha llegado. El Dasein, dice Heidegger, “a la espera de su poder ser, *viene hacia sí*. En este venir hacia sí a la espera de una posibilidad, el Dasein es, en un sentido originario, *porvenir*. Este venir hacia sí, desde su más propia posibilidad, que radica en la existencia del Dasein y del que todo esperar es un modo determinado, es el concepto primario de futuro”.²²⁴

Tal y como ha tratado de mostrarse a lo largo de este capítulo, evocando a Nietzsche, la filosofía de Heidegger se descubre como un *hacer filosofía a martillazos*, a vueltas con algunos de los principios y conceptos nucleares de la tradición. Pero si esto resulta un axioma, también fuera del territorio filosófico su pensamiento resulta una sacudida a cualquier comprensión que antropológicamente pueda enunciarse sobre la condición humana: negatividad, finitud y la revelación que es según el dominio calculador de lo ente el modo que ha calado en la interpretación y autointerpretación concreta de la existencia.

La comprensión ontológico-existencial del discurrir del Dasein se erige como una apuesta por penetrar en la existencia, en el cómo y sentido de la misma, que lejos de quedar restringida a la disciplina filosófica resuena con toda legitimidad a la hora de idear aquello fundamental en una terapia. Es esta la cuestión que, de manera nuclear, rige esta investigación: la reflexión por la existencia como condición de posibilidad para lo que ulteriormente pasa a ser atendido dentro un proceso terapéutico. La propuesta para la praxis desarrollada en la segunda parte procederá recuperando buena parte de lo aquí expuesto, para reflexionar desde la proximidad del contexto terapéutico en torno al potencial de este marco conceptual y, de manera específica, en torno al lugar concreto que adquiere para la disciplina y ejercicio del arteterapia.



2.

TEORÍA Y PRAXIS EN EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO

2.1 LA DEUDA CON FREUD [PSICOLOGÍA, CULTURA Y SOCIEDAD]

El concepto de inconsciente ha estado mucho tiempo golpeando las puertas de la psicología y rogando ser admitido por ella. La filosofía y la literatura han jugueteado a menudo con él, pero la ciencia no pudo encontrarle utilidad. El psicoanálisis ha sabido asir el concepto, tomarlo con seriedad, y darle un contenido nuevo.

Freud, *Algunas lecciones elementales del psicoanálisis*, 1940

Antes que nada, resulta obligado señalar que la obra de Freud tiene la trayectoria y el carácter de un *proceso* nunca concluido. Los principales conceptos, la descripción de la organización de la psique y, en definitiva, el cuerpo teórico de Freud en su conjunto devinieron objeto de investigación y actualización a partir de su labor clínica casi hasta el final de sus días, dejando siempre abiertas las puertas a los hallazgos por venir. Por lo tanto, el justo punto de partida pasa por señalar que si algo caracteriza su apuesta teórica es la continua formulación y revisión a la que se somete el conjunto de su pensamiento, desde los conceptos más elementales, hasta las formulaciones más complejas. Se trata, por cierto, de una característica que heredaría el psicoanálisis y que marcaría la historia del psicoanálisis hasta la actualidad.

Esquemáticamente, trazando una panorámica que concierne no sólo al ámbito de la psicología sino a la cultura europea secular, pueden identificarse atendiendo a esta inestabilidad de las teorías freudianas dos etapas. La primera de ellas comprende los estudios iniciales dentro del campo histológico y neurológico, que culminan en 1895 en la publicación de *Estudios sobre la histeria* y se cierran en 1917 con la finalización de sus trabajos sobre Me-

tapsicología. En esta primera etapa, Freud sentaría las bases del psicoanálisis o “psicología profunda” [tiefenspsychologie], expresión acuñada por el propio Freud para su proyecto de una psicología del inconsciente. En esa primera andadura, tanto el sujeto-paciente como el sujeto-sano son comprendidos como una totalidad autosuficiente. Como sostiene Carlos Castilla del Pino,¹ en esta etapa el propio médico vienés oscila entre el análisis del proceso psicopatológico *intraindividual* y su última dependencia de unas condiciones biológicas que, aunque no pueden ser determinadas, resultan irrenunciables.

La segunda etapa comienza con *Más allá del principio de placer* (1920) y finaliza con *El malestar en la cultura* (1930) y *Análisis terminable e interminable* (1936). Este periodo se caracteriza por la ampliación del contexto estrictamente psicológico en el que se desenvolvía el trabajo de Freud hasta entonces hacia una “concepción del mundo”² donde la cultura y el medio -en tanto que cultura lograda, organización o civilización en un sentido lato-, adquieren un papel no sólo conformador sino transformador y/o deformador sobre el hombre. Para Marcuse, esta etapa está marcada por “el descubrimiento fundamental de Freud acerca de que el problema general del paciente está enraizado en una enfermedad general que no puede curarse mediante la terapia analítica”.³ Esta segunda etapa sería la recogida por la sociología y la teoría crítica en general. De forma paradigmática en la Escuela de Frankfurt estos postulados freudianos pasarán a constituir una herramienta indispensable para el análisis de la cultura, la sociedad, el arte y la teoría económica de corte marxista.

En cualquier caso y de modo indistinto entre un primer o segundo Freud, la huella de la psicología del inconsciente se haría notar de modo indiscutible en la cultura europea durante la práctica totalidad del siglo XX. Por ejemplo, en el caso de la literatura este giro en la concepción de la subjetividad afectará significativamente a escritores de la talla de Thomas Mann o Aldous Huxley.

En lo que respecta al ámbito concreto de la psicología, para una introducción general conviene recordar lo que pertenece ya al saber general: Freud postula el primer *shibboleth* del psicoanálisis en base a una determina-

1 Véase CASTILLA DEL PINO, Carlos (1929), “La inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología freudiana”. Prólogo a MARCUSE, Herbert (1969), *Psicoanálisis y política*, Barcelona: Ediciones Península, pp. 7-38.

2 *Ibid.*, p. 10.

3 MARCUSE, Herbert (1968), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Juan García Ponce (trad.), Méjico: Joaquín Mortiz, p. 202.

ción de la psique según la cual consciente e inconsciente son diferenciados. Las consecuencias de incorporar esta diferenciación al campo de la psicología, condición *sine qua non* para la teoría y praxis psicoanalítica, resultan de largo alcance. La hipótesis del pensamiento inconsciente supuso un antes y un después a la hora de aproximarse al sufrimiento psíquico. Tal y como señala Ana Freud, el historiador que se sumerge en los anales de la enfermedad mental puede identificar que la prehistoria y los inicios del psicoanálisis supusieron un giro radical en los modos de considerar y tratar la enfermedad mental.⁴ La psicología profunda proporcionó un marco de comprensión alternativo a la irracionalidad y los procesos mentales anormales manifestados en algunas patologías.

De facto, uno de los pilares de la teoría freudiana, el hecho de que lo inconsciente no es sólo una realidad que incumba únicamente a los procesos patológicos, sino que la idea de algo no consciente resulta inherente a la actividad psíquica, abriría el camino para el pensar de la psicopatología desde nuevas perspectivas. Si bien no hay que olvidar que la teoría freudiana respecto de lo inconsciente se origina inicialmente a partir de los estudios en torno a la histeria y otros estados de perturbación patológica, la investigación clínica llevaría a Freud a poder señalar que “todos somos neuróticos, puesto que todos, hasta los más normales, llevamos en nosotros las condiciones de la formación de síntomas”.⁵

De este modo, el valor de trazar una línea de demarcación entre lo que constituye la *norma psíquica* respecto de la *anormalidad* responde a la convención y se sustenta en su importancia práctica.⁶ Los síntomas que, habitualmente y desde un punto de vista médico, constituyen la esencia de la enfermedad o de “el estar enfermo”⁷ poseen una función esencialmente práctica para el aparato psíquico freudiano. Constituyen la vía para la reproducción, más o menos disfrazada, de ciertos elementos de un conflicto pasado y, por lo tanto, la vía de acceso a su desencadenante y su posible *cura*. A la luz de esta asunción, se funda el derecho a comprender la “vida anímica normal” desde sus perturbaciones, entendidas como estados patológicos. Lue-

4 FREUD, Ana (1993), “Introducción al concepto del inconsciente”, en FREUD, Sigmund (1993), *Textos fundamentales del psicoanálisis*, Ana Freud (ed.), Barcelona: Altaya, p. 172.

5 *Ibid.*, p. 664.

6 Véase especialmente FREUD, Sigmund (1991-1992), *Obras completas*, vol. XXIII (1937- 1939): “Moisés y la religión monoteísta”, “Esquema del psicoanálisis” y otras obras, James Strachey y Ana Freud (ed., n. y c.), Buenos Aires: Amorrortu, p. 173.

7 FREUD (1993), *op. cit.*, “Vías de formación de síntomas (1916- 17)”, pp. 663-664.

go, la neurosis y la psicosis no se explican debido a la presencia de cuerpos extraños, sino que tienen su origen en el desarrollo del aparato psíquico y, de modo más concreto, en las etapas evolutivas de la sexualidad de la primera infancia. Es decir, una perturbación orgánico-biológica no está en el origen de los síntomas.⁸

De estos posicionamientos teóricos se desprenden consecuencias de mayor alcance. Queda descartada la posibilidad de una clara e inequívoca distinción entre salud y enfermedad: el enfermo ya no es una anomalía aislable del resto de sujetos. Existe una clara correspondencia entre su psique y la del conjunto de seres humanos y, en consecuencia, debería compartir los mismos principios reguladores que rigen al sujeto moderno (derechos, sufrimiento, etc.). No es esta una consideración vana, ni si quiera hoy en día, por mucho que la corrección política y otras estrategias profilácticas contra la estigmatización de la enfermedad mental lo pretendan. Tampoco lo fue en su momento, como atestigua la historia.⁹ Atendiendo a esto, Carlos Castillo del Pino defiende que la gran importancia de Freud radica en buena parte en el desdén por la abstracción de categorías tales como normal-anormal.¹⁰

En efecto, en palabras de Freud, la “perturbación del alma”, pasajera e inofensiva -que aún responde a una función útil, esto es, el sueño que acontece en el dormir-, pone en evidencia la insuficiencia de la psicología de la conciencia, dejando paso a la evidencia de una vida psíquica inconsciente. Igualmente, el interés de Freud por actos fallidos cuestiona la hegemonía de la conciencia, así como, por ejemplo, su investigación del chiste en los que el método seguido “se comporta útil, con independencia de la categoría de normalidad que se le presupone a los hechos estudiados”.¹¹ En ambas manifestaciones, el pensamiento desorganizado, el ausentarse de la conciencia y del sentido lógico -síntomas de algunas patologías severas- se presentan de igual

8 Freud tuvo que reconocer muy tempranamente que el bajo nivel de conocimiento de los aspectos biológicos del cerebro hacía imposible la edificación de una psicología sobre esta base sin caer en la mera especulación, aunque no puede olvidarse que esta aspiración estaría presente desde el principio de su carrera hasta el final de sus días. La misma cuestión está en el debate actual debido al desarrollo de la neurociencia y la genética. Y, aún en los casos en los que se identifiquen disfunciones biológicas y/o químicas, la discusión -como señalan sectores críticos con algunos de los postulados dominantes en este campo- pasaría por la duda razonable de si esas alteraciones son el origen o la consecuencia de las perturbaciones.

9 FOUCAULT, Michel (2006), *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, Barcelona: Fondo de cultura económica de España.

10 CASTILLO DEL PINO (1969), *op. cit.*, p. 8.

11 Ídem.

modo en sujetos no incapacitados para llevar una vida dentro de los parámetros de normalidad impuestos. Aún más, Freud equipara el sueño con una psicosis, de duración breve e inofensiva, pero una psicosis con todos “los despropósitos, formaciones delirantes y espejismos sensoriales que ella supone”.¹² Luego, si una alteración tan radical de la vida anímica normal puede dejar paso al funcionamiento normal, se abre así la esperanza de que incluso en las enfermedades más severas sea posible restaurar la capacidad de organización psíquica y devolver a la conciencia su estatuto regulador.

Por su parte la conciencia, en tanto que reverso del fenómeno del inconsciente, como “hecho sin parangón” que diría Freud, desafía para el médico vienes todo intento de ser explicada y descrita. No necesita ser aclarada desde un punto de vista psicoanalítico. Tanto en el uso cotidiano del término como desde el ámbito de la filosofía,¹³ supone la percatación o reconocimiento de algo, bien sea de algo exterior -un objeto, una cualidad, una situación, etc.-, o algo interior -como las modificaciones experimentadas en el propio yo-.¹⁴ Aquella acepción que entiende conciencia como “conocimiento del bien y del mal” escapa a esta presentación preliminar, si bien es cierto que en cierto punto de su carrera Freud lo abordase tácita y explícitamente.¹⁵

El primero de los sentidos puede, a su vez, desdoblarse en otros tres: el metafísico, el epistemológico o gnoseológico y el psicológico.¹⁶ Esta

12 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, p. 173.

13 Es pertinente señalar que en otros idiomas se emplean distintos términos para los dos sentidos mencionados. Por ejemplo, el alemán utiliza *Bewusstsein* para el primer sentido y *Gewissen* para el segundo. Y así sucede igualmente con el inglés: *consciousness* y *conscience*, respectivamente. Sobre el término “consciente” en la obra de Freud véase la introducción a las *Obras Completas*, FREUD (1991-1992), *op. cit.*, p. xiii.

14 FERRATER MORA, José (1964), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Montecasino, p. 322.

15 “Si alguien quisiera sostener la paradójica tesis de que el hombre normal no sólo es mucho más inmoral de lo que se cree, sino mucho más moral de lo que sabe, el psicoanálisis, en cuyos descubrimientos se apoya la primera mitad de la proposición, tampoco tendría nada que objetar a la segunda”. “Esa proposición sólo en apariencia, es una paradoja; enuncia simplemente que la naturaleza del ser humano rebasa en mucho, tanto en el bien como en el mal, lo que él cree de sí, esto es, lo que se ha vuelto consabido a su yo a través de la percepción-conciencia.”, en FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XIX (1923- 1925), “El yo y el ello” y otras obras, p. 53. Por otro lado, al concepto de superyó, tal y como se verá más adelante, Freud le reserva una función que indirectamente participa de la discusión relativa a la conciencia moral, aun cuando no entre en la discusión que la filosofía mantiene respecto a esta cuestión.

16 La confusión entre uno y otro sentido y, sobre todo, entre los tres dependientes de la acepción primera es y ha sido frecuente no sólo en la historia de la filosofía -tal y como señala Ferrater Mora-, sino también en el ámbito más específico de la psicología.

distinción es relevante en la medida en que Freud renuncia expresamente a abordarla cuando reduce la conciencia a “la percepción del yo por sí mismo, también denominada como apercepción”.¹⁷ No cabe duda de que, pese a la audacia de la empresa, ha de reconocerse a sus críticos una cierta indeterminación que puede llevar a confusión.

A partir de Freud -aunque no sólo-,¹⁸ la conciencia dejaría de constituir en sí misma la totalidad de lo psíquico, un presupuesto mediante el cual la psicología distinguía “en el interior de la fenomenología psíquica percepciones, sentimientos, procesos cognitivos y actos de voluntad”,¹⁹ para pasar a ser una cualidad de lo psíquico que además es inconstante, más ausente que presente las muchas de las veces, pero que sin embargo es prioritaria. Es decir, aunque una concepción como la postulada por Freud declara la existencia y función de una instancia que pone en entredicho ese axioma mantenido por la psicología anterior, según la cual estamos permanentemente informados de los motivos de nuestras acciones conscientes, de aquello que origina nuestras disposiciones emocionales, fantasías, anhelos y deseos, también es cierto que se mantiene intacta la confianza en que una vez la conciencia acceda al material que se había resistido a su acceso el sujeto devenga un sujeto sano, un sujeto completo.

17 FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, p. 319.

18 Otros contemporáneos planteaban la inconformidad con el planteamiento usual de un aparato psíquico enteramente dominado por la conciencia. Freud cita a Theodor Lipps (1815- 1914). Véase la introducción de James Strachey al libro sobre el chiste de Freud (1905).

Por otra parte, parece cuestionable el atribuir a Freud el descubrimiento del inconsciente, tal y como atestiguan los estudios que elaboró con Breuer al comienzo de su carrera. El mérito de Freud radica, antes bien, en haberle otorgado un lugar preeminente en la arquitectura de la actividad psíquica. Así lo argumentan Elisabeth Roudinesco y Michel Plon en el *Diccionario de Psicoanálisis*: “Se puede entonces considerar a Wilhelm Griesinger (1817-1869), inspirador de Theodor Meynert, como uno de los precursores de Freud. Designado en 1860 director del novísimo hospital psiquiátrico de Zurich, el Burghölzli, Griesinger se contó entre los primeros psiquiatras para los que la mayor parte de los procesos psicológicos correspondían a una actividad inconsciente. Elaboró una psicología del yo, considerando que las distorsiones de éste resultaban del conflicto con las representaciones que no podía asimilar. Meynert, cuyos cursos siguió Freud en 1883, formuló por su parte una concepción dual del yo, distinguiendo entre el yo primario, parte inconsciente de la vida mental originada en la infancia, y el yo secundario, ligado a la percepción consciente. La huella de esta enseñanza se encuentra en la primera gran elaboración teórica de Freud, su ‘Proyecto de psicología’. Desde ese momento (y allí se sitúa el aporte freudiano), el yo aparece inscrito en la trama del análisis del conflicto psíquico.”

19 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XVIII, p. 155.

2.2 EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO

Si, tal y como se ha indicado anteriormente, la desvinculación del psicoanálisis con las teorías psicológicas precedentes pasaba por el radical cuestionamiento de una supuesta equivalencia entre conciencia y actividad psíquica, la psicología profunda de Freud aspiraba a desentramar y explicar los secretos del funcionamiento psíquico incluso en sus áreas de mayor oscuridad.²⁰ El “psicoanálisis” participa hoy del imaginario colectivo de un modo cuasi mítico y, a efectos prácticos, abarca una ingente variedad de prácticas, corrientes y escuelas.²¹ En lo que sigue, expondremos sus fundamentos establecidos por Freud desde que en 1986 acuñase el término.²² Tal y como apuntó sintéticamente, el psicoanálisis abarca tres niveles: “Psicoanálisis es el nombre: 1º de un método para la investigación de procesos mentales prácticamente inaccesibles de otro modo; 2º de un método, basado en esta investigación, para el tratamiento de los trastornos neuróticos; 3º de una serie de concepciones psicológicas adquiridas por este medio y que en conjunto van en aumento para formar una nueva disciplina científica.”²³

20 En este capítulo se expondrá exclusivamente la concepción de Freud del psicoanálisis. En siguientes capítulos, se expondrá la lectura que defendieron Heidegger y Boss principalmente en el marco de los seminarios Zollikon. En este sentido, cabe aproximarse al aparato conceptual freudiano desde la distinción entre la teoría, esto es, entre la apuesta por la elaboración de una metapsicología, y la praxis o el modo de conducirse en el trabajo propiamente terapéutico. Las diferencias y/o contradicciones que resulten de ello se desarrollarán entonces.

21 Aunque es posible afirmar que las disputas, escisiones y discusiones académicas acaecidas en su seno han marcado a la comunidad psicoanalítica ya desde la época de Freud, también lo es que, aunque con modificaciones, en lo fundamental han mantenido los fundamentos freudianos: la centralidad de lo inconsciente en la actividad psíquica, la importancia de las experiencias de la primera infancia, la teoría del desarrollo sexual, el complejo de Edipo como origen de las neurosis, la represión, el conflicto entre las instancias del *yo*, el *ello* y el *superyó*, así como la importancia de los sueños como expresión de deseos y fantasías infantiles no logradas, la regla de la libre asociación y la relación transferencial en tanto que herramientas para la praxis clínica. De modo similar a como el propio Freud lo definió, en la actualidad la IPA (International Psychoanalytical Association) mantiene una definición de psicoanálisis como: “1) as a theory of how the mind works; 2) as a treatment method for psychic problems; 3) as a method of research; 4) as a way of viewing cultural and social phenomena like literature, art, movies, performances, politics and groups. Véase <http://www.ipa.org.uk/>

22 En el artículo de 1896 “L'hérédité et l'étiologie des nevroses”; en alemán *Psychoanalyse* figura por primera vez en 1896 en *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*.

23 En un artículo para la Enciclopedia de 1922, véase LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Madrid: Paidós, p. 317.

I. Notas sobre metapsicología y la teoría de la psique freudiana²⁴

Sin un especular y un teorizar metapsicológicos -a punto estuve de decir fantasear- no se dé aquí un solo paso adelante.

Freud²⁵

Metapsicología²⁶ es el término designado por Freud para nombrar la dimensión teórica de los principales aspectos de la psicología por él fundada. Como indica Paul Laurent Assoun, representa la superestructura teórica según esa triple definición del psicoanálisis apuntada anteriormente. El término aparece publicado por primera vez en 1904 en *Psicopatología de la vida cotidiana*, equiparado inicialmente a las denominaciones de “psicología del inconsciente” o la “psicología profunda” [Tiefenpsychologie]: “El psicoanálisis posee un particular tipo de pensamiento psicológico que podría ser calificado de metapsicológico. Esa sería una consideración tanto de lo psíquico como de algo objetivo, una vez liberados de las restricciones impuestas por las formas del pensamiento consciente”.²⁷ De manera efectiva, el término, al igual que sucede con prácticamente la totalidad de la arquitectura teórica freudiana,

24 Esta sección se ha elaborado, en primer lugar, con el marco de referencia dado por Assoun en *La metapsicología*. En segundo lugar, se han consultado algunos de los textos clave en donde Freud expone y explica aspectos centrales relativos a su proyecto de metapsicología. En tercer lugar, se ha puesto especial atención a una de sus últimas obras, el *Esquema del psicoanálisis* (1940[1938]), recogido en el vol. XXIII de las *Obras Completas*. Por último, para aclarar y contrastar algunas acepciones dadas a ciertos términos, se ha recurrido a los diccionarios de psicoanálisis de Laplanche y Pontalis, y en menor medida al de Roudinesco. Adicionalmente, se han utilizado el primero y el undécimo de los libros de los seminarios de Jaques Lacan (en donde revisa y plantea aspectos relevantes de los llamados *Escritos Técnicos de Freud* así como los conceptos fundamentales del psicoanálisis) y ciertos textos de Coderch, uno de los fundadores en España del llamado “psicoanálisis relacional”.

25 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, p. 228.

26 Además de la repercusión para el campo de la psicología, con la fundación de una metapsicología Freud aspiraba también a rectificar lo que denominaba como construcciones “metafísicas”: “gran parte de la concepción mitológica del mundo, que se extiende hasta las religiones más modernas, no es otra cosa que *psicología proyectada hacia el mundo exterior*. El oscuro conocimiento (podríamos decir la percepción endopsíquica) de los factores psíquicos y de lo que acaece en el inconsciente, se refleja [...] en la construcción de una *realidad suprasensible* que la ciencia debe transformar en *psicología del inconsciente* [...]. Cabría en lo posible dedicarse [...] a convertir la *metafísica* en *meta- psicología*”. Freud citado en LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 225.

27 Intervención oral de Freud del 8 de noviembre de 1911, recogida en *Les premier psychanalistes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. III, pp. 299-300. Citado en: ASSOUN, Paul Laurent (2002), *La metapsicología*, Méjico: Siglo XXI, p. 13.

estuvo sujeto a modificaciones y revisiones dependientes de los hallazgos clínicos. Si, en los comienzos, el concepto se acuñaba como ruptura epistemológica respecto al discurso hegemónico en psicología, ya en 1915 con la publicación de *Lo inconsciente*, el psiquiatra vienés propone restringir el término a un modo de concepción del proceso psíquico en función de tres coordenadas: la tópica, la dinámica y la económica.²⁸

El hallazgo de un modo de funcionamiento psíquico inconsciente al que llegaría mediante la hipnosis en el trabajo clínico y la consideración de procesos refractarios al dominio de la conciencia, como son el sueño o los actos fallidos, condujo a Freud a plantear toda una teoría del aparato psíquico que en el transcurso de los años fue concibiéndose según tres puntos de vista que, en última instancia, remiten a la concepción científico-natural del psicoanálisis. Comparece el modelo de la física a la hora de pensar en “los cuerpos en términos proyección espacial, despliegue de fuerzas y producción de cantidades”,²⁹ tal y como recuerdan los tres términos utilizados para nombrar estos tres ámbitos: “A nuestro juicio, una exposición que además de los aspectos tópico y dinámico intente apreciar este otro aspecto, el económico, es la más completa que podamos concebir por el momento y merece distinguirse con el nombre de ‘exposición *metapsicológica*’”.³⁰

En definitiva, la metapsicología se convierte en un ideal para la concepción y descripción del funcionamiento psíquico y sus fenómenos, en un intento por redimir una descalificación habitual en los comienzos según la cuál la psicología no podía ser más que subjetiva y fundamentada en la introspección con arreglo a los tres ámbitos que articularán lo que sigue: el lugar, el movimiento y el factor cuantitativo.

El lugar: la explicación tópica

Suponemos que la vida anímica es la función de un aparato al que le atribuimos ser extenso en el espacio y está compuesto por varias piezas.³¹

Tal y como sintetizaba Ana Freud, la segunda penetración fundamental del psicoanálisis una vez decidido el carácter prioritario de actividad mental no consciente, consiste en el descubrimiento de que hay dos clases de

28 Véase LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 225.

29 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 14.

30 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Más allá del principio de placer”, vol. XVIII, p. 7.

31 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, vol. XXIII, p. 143.

inconsciente. Existen procesos de pensamiento, denominados preconscientes, que sólo temporalmente acontecen en el terreno de la conciencia para posteriormente dar paso a otros procesos más urgentes o relevantes en determinada actividad (aunque siempre son susceptibles de retornar a la conciencia sin dificultad). Los procesos *puramente* inconscientes, por el contrario, transcurren en un territorio radicalmente distinto a la actividad mental consciente. Permanecen separados de esta por “intensas fuerzas contrarias, esto es, resistencias”,³² superadas sólo durante el sueño o en ejercicios como el de la técnica de la libre asociación promulgada por Freud. A raíz de este principio, en el transcurso de los años, y por la demanda de sus observaciones clínicas, Freud se vería obligado a formular dos teorías respecto a la localización³³ de estas instancias psíquicas, señaladas como primera y segunda tópica.

En efecto, una vez reconocido el carácter de sistema del inconsciente, se trataba de poner de manifiesto su funcionamiento. Para tal empresa resultó necesario partir de un esquema que permitiera visualizar o figurar el aparato psíquico, aunque en rigor, Freud asumiera que no disponía del conocimiento necesario para otorgarle un lugar exacto en el aparato cerebral. Así, en lo que se ha denominado como “primera tópica”,³⁴ los términos “cons-

32 FREUD, Ana (1993), “Introducción al concepto del inconsciente”, en FREUD (1993), *op. cit.*, p. 174.

33 “Pero de todas las tentativas realizadas para fijar, partiendo del descubrimiento antes citado (los sistemas Inc., Cc. o Prec.), una localización de los procesos anímicos, y todos los esfuerzos encaminados a imaginar almacenadas las representaciones en células nerviosas y transmitidos a los estímulos a lo largo de fibras nerviosas, han fracasado totalmente. Igual suerte correría una teoría que fijase el lugar anatómico del sistema Cc., o sea de la actividad anímica consciente, en la corteza cerebral y transfiriese a las partes subcorticales del cerebro los procesos inconscientes... Nuestra tópica psíquica no tiene, *de momento*, nada que ver con la Anatomía, refiriéndose a regiones del aparato anímico, cualquiera que sea el lugar que ocupen en el cuerpo, y no a localidades anatómicas”, FREUD (1993), *op. cit.*, pp. 195-196.

34 “La tópica hace posible una grafía y por ello mismo una transmisión del saber de los procesos. Procedimiento (auto)didáctico: desde el periodo de nacimiento del psicoanálisis aparece el uso, en la correspondencia con Fliess, dentro del contexto del *Proyecto de psicología*, de los soportes gráficos. Se ve cómo Freud, durante una sesión de la Sociedad psicoanalítica de Viena, propone una ‘representación esquemática de semejante aparato psíquico’ en forma de esquema (sesión del 27 de febrero de 1907, en *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. I, p. 155). A partir de ese momento es posible seguir la escritura gráfica de la tópica y de su reescritura [...], a través de tres etapas mayores: el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* en el que ‘el esquema del aparato psíquico’ se encuentra representado en su doble polaridad, sensitiva y motriz; el capítulo 2 de *El yo y el ello*, donde se encuentra esbozado el pasaje de la primera a la segunda tópicas, y la XXXIª de las *Nuevas conferencias* en la que se vuelve a tomar ese esquema

ciente”, “preconsciente” e “inconsciente” son sustituidos por las formulas Cc., Prec. e Inc. cuando, como señala Freud,³⁵ se empleen no en un sentido descriptivo, sino sistemático, expresión de la pertenencia a determinados sistemas y de la posesión de ciertas cualidades.³⁶

Desde un punto de vista topográfico, y según la exigencia de la metapsicología, el sistema Inc. está regido por el proceso primario: un modo de funcionamiento *primitivo*, similar al que domina en la infancia previa la adquisición de lenguaje, puramente impulsivo en el terreno de la acción, e incapaz de evaluar o anticipar las consecuencias de los actos, con energía³⁷ continuamente móvil. El sistema Prec.-Cc., cae bajo el dominio del proceso secundario -consecuencia de la evolución del proceso primario, ligado a la capacidad de representación y lenguaje, la percepción, la formación de recuer-

y se completa mediante la representación del *superyó* -lo que permite leer en sobreimpresión las dos tópicas. Lo que prueba que la referencia espacial hace posible una escritura gráfica de ‘lo inconsciente’”, ASSOUN (2002), *op. cit.*, pp. 39-40.

35 FREUD (1993), *op. cit.*, “Lo inconsciente” (1915), p. 193. Freud se había servido de estas abreviaturas ya en *La interpretación de los sueños* (1900).

36 Para los procesos pertenecientes al sistema Inc., Freud señala las siguientes cualidades: “falta de contradicción, el proceso primario (movilidad de las cargas), la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica.” Por el contrario, en el sistema Cc. predomina el principio de realidad: la capacidad de postergar su deseo y adaptarse a las circunstancias, respetar las leyes lógicas y cronológicas y la adaptación al medio y los códigos imperantes. Es decir, responde a un modo de conducirse señalado como proceso secundario. El sistema Prec. -que forma parte del Cc.-, está dominado así mismo por cualidades del sistema secundario. No obstante, se puede entrever este flujo o intercambio entre sistemas por medio de la risa, la cual, como señala Freud, se produce por medio del chiste al recaer el proceso primario sobre el secundario. FREUD (1993), *op. cit.*, pp. 208-209. Por otro lado y como señala el profesor Ismail Yildiz, “el ‘proceso primario’ se caracteriza por una energía continuamente fluida, móvil y no ligada, que preside la vida de los niños y la infancia de los pueblos. A medida que se va desarrollando el niño, el proceso primario es complementado y hasta cierto punto reemplazado por el pensamiento de la lógica formal, que corresponde al llamado ‘proceso secundario’, determinado por energía fija, ligada, lo que permite la creación de los símbolos, de los pensamientos, de los recuerdos.” Véase <http://www.psicoanalistaiyildiz.com/index.php/mis-libros/29-fundamentos-de-psicologia-dinamica-y-de-psicoanalisis>.

37 Desde el terreno de la neurología, lugar de partida de las teorías de Freud, se entiende por impulso o “impulso nervioso” la onda eléctrica que recorre la fibra nerviosa. Al hilo de la segunda tópica, Freud describe también los movimientos de energía psíquica señalando que las “mociones pulsionales” viajan por determinados cauces desde el ello hacia el yo, donde son: a. descargadas en la acción; b. inhibidas; c. modificadas por los mecanismos de defensa; d. sublimadas. Por lo demás, y como se ha venido señalando, el conocimiento y desarrollo tecnológico disponible en la época no permitió a Freud constatar la naturaleza de estos impulsos.

dos, símbolos y todo aquello que se encuadra dentro de los límites habituales de la actividad del sujeto.

Según esta idea, cualquier acto psíquico pasaría por dos estados, fases o niveles, interrelacionados entre sí, entre los cuáles media o interviene una suerte de examen. La primera fase corresponde al sistema Inc.. Si es rechazado por la censura no podrá acceder a la segunda. Freud le da la calificación de lo “reprimido”³⁸ y señala que el contenido no saldrá del Inc. En cambio, si sale incólume, pasará a la segunda fase (el sistema Cc.), aunque su relación con la conciencia no sea inmediata sino que más bien es definido como “capaz de conciencia”.³⁹ Es decir, se torna susceptible de llegar a ser, bajo determinadas condiciones, objeto de conciencia. El sistema Cc. adquiere también el nombre de “preconsciente” (Prec.), atendiendo a la posibilidad de pasar a la conciencia.⁴⁰ Prec. y Cc. comparten las mismas cualidades.

Por el momento, podemos aceptar que lo que subyace a este y cualquier principio regulador del aparato psíquico desde la óptica de Freud es la idea según la cual la vida del individuo, y su psique en tanto que avatar de la existencia, está regida por la evitación del displacer y la angustia. Más adelante se verá cómo esta afirmación devendrá problemática tras la publicación en los años veinte de *Más allá del principio de placer*.

La insuficiencia de este esquema para explicar de un modo más claro cómo y según qué principios funcionaba el aparato psíquico y las fuerzas

38 Para Freud, el problema fundamental de la neurosis es “lo reprimido” o los procesos psíquicos susceptibles de alejar a otros procesos fuera del territorio de la conciencia. Al igual que sucede con buena parte de su teoría, el concepto estaría sujeto a continuas modificaciones a medida que avanzaban sus hallazgos clínicos. En la teoría topográfica, la represión se explica como “la retirada de carga que por sí misma haría posible la perfección consciente”. Resulta elocuente la imagen del vigía, apostado en su torre entre el territorio de lo consciente y lo inconsciente. Su función sería la de interrumpir las conexiones entre los impulsos no autorizados así como aquellos sentimientos que los acompañan. Se anticipa así la explicación dinámica, en donde el *yo* sería el encargado de apelar al mecanismo defensivo de la represión para salvaguardarse de las exigencias instintivas del *ello*, los imperativos del mundo exterior y las demandas morales del *superyó*. Aunque la represión no es la única defensa posible, Freud entiende que esta sería la única capaz de erradicar de forma total su aparición en el ámbito de la conciencia. Otros tipos de defensas serían el rechazo, la transformación en lo contrario, la vuelta contra sí mismo, la proyección, la formación reactiva o la sublimación, y sin embargo, estas serían formas de defensas menos estables que la de la represión. Véase FREUD (1993), *op. cit.*, pp. 641-643.

39 FREUD (1993), *op. cit.*, “Lo inconsciente” (1915), p. 194.

40 Por ejemplo, actos cotidianos como conducir o abrir la puerta de casa entrarían dentro del dominio del sistema preconsciente, es decir, actos que llevamos a cabo exitosamente sin necesidad de procesos reflexivos conscientes.

en él operantes, llevaría a Freud a plantear la segunda tópica. Recuérdese que se trata de energías o impulsos las que constituyen el motor de este aparato. En el *Esquema del psicoanálisis* (1938),⁴¹ Freud reconoció retrospectivamente que la doctrina de las tres cualidades de lo psíquico -es decir, la primera tópica- resultaba poco esclarecedora. Introdujo pronto otras tres provincias o instancias psíquicas: el *yo*, el *ello* y el *superyó*. Atendiendo a la relación entre ambas tópicas, el *ello* y el inconsciente se copertenecen del mismo modo que lo hacen el *yo* y sistema preconscious-consciente. Pero, recurriendo a estas nuevas nominalizaciones, se podía ir más allá: el *ello* se sitúa evolutivamente en el origen, esto es, es señalado como la más antigua de las instancias psíquicas y su contenido sería todo lo heredado con el nacimiento, lo estructural; “en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal que aquí [en el *ello*] encuentran una primera expresión psíquica cuyas formas son desconocidas”.⁴² El *yo* pasa entonces a entenderse como el resultante del influjo que ejerce el mundo exterior sobre el *ello*, una organización particular que media entre lo que Freud señala como el mundo exterior (real-objetivo) y las necesidades de esta instancia original; “tiene la tarea de la autoconservación, y la cumple tomando hacia fuera noticia de los estímulos, almacenando experiencias sobre ellos (en la memoria), evitando estímulos hipertensos (mediante la huida), enfrentando estímulos moderados (mediante la adaptación) y, por fin, aprendiendo a alterar el mundo exterior para su ventaja (actividad): y hacia adentro, hacia el *ello*, ganando imperio sobre las exigencias pulsionales, decidiendo si debe consentírseles las satisfacción, desplazando esta última a los tiempos y circunstancias favorables en el mundo exterior, o sofocando totalmente sus excitaciones”⁴³. La última de las instancias la constituye el *superyó*, en tanto que tercer poder con el que tiene que lidiar el *yo*. Iniciado en el periodo de dependencia en las primeras etapas de desarrollo del ser humano, el *superyó* es consecuencia del influjo de los progenitores, la tradición, el medio social y cultural. En el transcurso del crecimiento y ya en la madurez, el *superyó* se conforma por la influencia de otros referentes -que sustituyen a los progenitores de la edad infantil- como educadores o ideales que la sociedad fomenta y presenta. Remite, en

41 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, p. 160.

42 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, p.143. El *ello* y el *yo* forman parte de una unidad indiferenciada en el nacimiento y durante las primeras etapas del niño. Aunque Freud asume el carácter especulativo de esta hipótesis, resulta central en tanto que la terapia consiste en restaurar esa síntesis o convivencia original entre el *yo* y el *ello*.

43 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, p.144

última instancia, a lo que se entiende como la función paterna o *ideal del yo*, que como sostiene Assoun hace del *yo* el operador inconsciente del legado o trasmisión cultural. De hecho, el *superyó* supone la principal originalidad de la segunda tópica respecto a la primera. Como se había apuntado con anterioridad, la interferencia del *superyó* en el funcionamiento psíquico supone una apertura de la psique -que, según las primeras tentativas de descripción de la psique, parecía algo cerrado en sí mismo, estanco- a la dimensión social y cultural de la condición humana: “representa al mismo tiempo lo prohibido y la función crítica -polo de la dinámica conflictiva-, pero también un foco de la pulsión de muerte, como interiorización de la agresividad -lo que se demuestra en forma extrema en la melancolía, en la que el *superyó* se acepta ‘pura cultura de pulsión de muerte’”.⁴⁴

En definitiva, y aún de modo resumido, el *ello* expresa la fuerza del individuo hacia la satisfacción de sus necesidades congénitas o connaturales, mientras que el *superyó* tendría como principal función la de limitar las satisfacciones, al menos las que rigen el principio de placer.⁴⁵ Este principio

44 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 89. El lugar y peso de las pulsiones dentro de la organización psíquica se concretarán más adelante con la explicación dinámica. Respecto del influjo pulsional, Freud postulaba: “El tránsito de una agresión impedida hacia una destrucción de sí mismo por vuelta de la agresión hacia la persona propia suele ilustrarlo una persona en el ataque de furia, cuando se mesa los cabellos y se golpea el rostro con los puños, en todo lo cual es evidente que ella habría preferido infligir a otro ese tratamiento. Una parte de destrucción de sí permanece en lo interior, sean cuales fueren las circunstancias, hasta que al fin consigue matar al individuo, quizá sólo cuando la libido de este se ha consumido o fijado de una manera desventajosa. Así, se puede conjeturar, en general, que el individuo muere a raíz de sus conflictos internos; la especie, en cambio, se extingue por su infructuosa lucha contra el mundo exterior, cuando este último ha cambiado de una manera tal que no son suficientes las adaptaciones adquiridas por aquella.” FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, vol. XXIII, p. 148.

45 “En un principio las pulsiones sólo buscarían descargarse, satisfacerse por los caminos más cortos. Progresivamente efectuarían el aprendizaje de la realidad, que es el único que permite, a través de los rodeos y aplazamientos necesarios, alcanzar la satisfacción buscada”, LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, pp. 298-299. Por otro lado, mientras que el principio de placer se mantuvo al margen de sustanciales variaciones a lo largo de la obra de Freud, lo que si constituyó un aspecto continuamente revisable fue la relación de este principio con otras referencias teóricas. Laplanche y Pontalis apuntan las siguientes dificultades. En primer lugar la definición de placer-displacer: como se verá ulteriormente, Freud enunció una equivalencia entre placer y la reducción de tensión y displacer con el aumento de esta. Sin embargo, con posterioridad, pondría en duda la certeza de esta idea inicial y ya en *Más allá del principio de placer* apuntaría a la conveniencia de distinguir entre placer y sentimiento de tensión. La otra dificultad apunta al establecimiento de una correlación cuantitativa -según la acepción económica de la psique- y cualitativa -según la primera y segunda tópica-. Es decir, a Freud le resultó difícil justificar una

domina durante las primeras etapas del individuo, pero constituye así mismo una compañía ineludible a lo largo de la vida, según las exigencias o “inve-
stiduras”⁴⁶ del *ello* -aunque este *superyó* pueda así mismo demandar nuevas e
igualmente conflictivas exigencias para la estabilidad del *yo*-. Luego, el *yo*⁴⁷
queda como esa instancia encargada de encontrar el modo de satisfacción
atendiendo a lo requerido por el mundo exterior y las otras dos instancias
descritas.

Las siguientes concepciones -la dinámica y la económica- expli-
can más a fondo esta segunda tópica. Si bien supone una suerte de lugar, se
articula en función de la concepción dinámica, en movimiento, y económica,
como factor que aspiraría a cuantificar la energía psíquica y sus desplazamien-
tos.

El movimiento: el fundamento dinámico

Si para explicar la tópica las pulsiones asoman como elemento
implícito en las investiduras del *ello*, la “doctrina de las pulsiones”⁴⁸ adquiere
un estatuto central en la concepción dinámica. Más aún, constituye uno de
los aspectos centrales de la metapsicología freudiana -en ocasiones, tautoló-
gicamente denominada “psicodinámica”-. Así lo defiende Assoun al demostrar
cómo la explicación metapsicológica es, de partida, la explicación de los
procesos pulsionales.⁴⁹ Luego, la dinámica da cuenta de una organización psí-

equivalencia entre los estados cualitativos (el placer y el displacer) y la interpretación económica
de estos estados.

46 Por investidura se entiende la cantidad de energía adherida a una idea, recuerdo u objeto, o
acumulada en ellos.

47 “Vemos ahora al yo con su fuerza y sus debilidades. Está encargado de funciones importantes;
en virtud de su relación con su sistema de percepción, establece el ordenamiento temporal de los
procesos psíquicos y los somete a la prueba de realidad. Al intercalar los procesos de pensamien-
to, logra diferir las descargas motrices y domina el acceso a la motilidad. Este último dominio es
sin embargo más formal que fáctico, pues el yo, en la relación con la acción, tiene por así decirlo
la posición de un monarca constitucional sin cuya sanción nada puede convertirse en ley, pero que
mira mucho antes de oponer su veto a una proposición del parlamento. [...] vemos a este mismo
yo como una pobre criatura, que debe servir a tres amos y sufre en consecuencia la amenaza de
tres peligros: el mundo externo, la libido del *ello* y la severidad del *superyó*”, Freud citado por
ROUDINESCO, Elisabeth y PLON, Michel (1999), *Diccionario de psicoanálisis*, entrada “yo”, Madrid:
Paidós Ibérica.

48 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “La doctrina de las pulsiones” (1938 [1940]), vol. XXIII, p. 146.

49 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 43. Estos procesos, de los que ya al final de su vida tuvo Freud que
reconocer que poco podía conocerse más que su carácter fundamental: “¿Pero es que toda ciencia
natural (*Naturwissenschaft*) no parte acaso de una especie semejante de mitología? ¿No le sucede

quica según la cual los fenómenos psíquicos se entienden como resultantes del conflicto y de la composición de fuerzas, de origen pulsional, que ejercen un determinado efecto.⁵⁰ El abordaje dinámico se expresa en términos de *carga* y *descarga*, como un intercambio constante de fuerzas en pugna. Además, según la concepción dual de la tradición en la que se inscribe Freud, la pulsión supone el enlace o concepto puente entre los procesos, siempre adyacentes, del cuerpo y el alma, o dicho de otro modo, entre psique y soma. Estas fuerzas, “de naturaleza conservadora” -diría Freud- y de número indeterminado, pueden -según su indicación- ser reducidas a dos básicas: *Eros* o pulsión de vida⁵¹ y *Tánatos* o pulsión de muerte.⁵²

Freud señala que es posible representarse un estado inicial en el que la energía íntegra disponible en *Eros*, denominada como *libido*, está

actualmente lo mismo con la física?”, FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXII, p. 194. La pulsión, tal y como era abordada en *Las pulsiones y sus destinos* (1915) se entiende como un impulso biológico inherente a la acción “que tiene: a. una fuente biológica; b. una cantidad de energía; c. Una meta que es la satisfacción; d. Un objeto para obtener dicha satisfacción”. Y sin embargo, “es posible seguir sus ‘destinos’: la ‘caída en el contrario’ atañe al objetivo de la pulsión -paso de la actividad a la pasividad (sadismo vs masoquismo)-; la ‘vuelta hacia la persona misma’, atañe al objeto, remplazo de un objeto por la persona misma (voyeurismo vs exhibicionismo); la ‘sublimación’ consiste en intercambiar el objetivo sexual de la pulsión por un objetivo no sexual”, ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 48.

50 LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, pp. 100-101.

51 Con el avance de su teoría, la pulsión sexual, las pulsiones de autoconservación y las pulsiones del *yo* -que en los inicios eran diferenciadas- quedaron progresivamente asimiladas a la pulsión de vida o *Eros*.

52 La pulsión de muerte, en ocasiones indistintamente denominada *pulsión destructiva* por sus efectos más evidentes, se dirige hacia el mundo exterior. “La pulsión de muerte se desvía de la propia persona en virtud de la catexis de ésta por la libido narcisista y se dirige hacia el mundo exterior por intermedio de la musculatura; [...] entonces se manifestaría (sin duda sólo en forma parcial) como *pulsión destructiva*, dirigida contra el mundo y los otros seres vivos”. En otros textos no se hace resaltar tan claramente este sentido restrictivo de la pulsión destructiva en comparación con la pulsión de muerte, al incluir Freud dentro de la pulsión destructiva la autodestrucción (*Selbstdestruktion*). En cuanto al término ‘pulsión agresiva’, lo reserva para designar la destrucción dirigida al exterior”, LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 331. Aunque la pulsión de muerte participa del dualismo básico de las pulsiones -y por lo tanto es un fenómeno endógeno-, también resulta -o es desatada por- del influjo del *superyó* o la cultura sobre el individuo: “Después de todo suponemos que en el curso del desarrollo del hombre desde un estado primitivo a otro civilizado su agresividad sufre un grado considerable de internalización o de vuelta hacia a dentro; si es así, sus conflictos internos serían en realidad el equivalente de las luchas externas que entonces han cesado”, FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 119.

presente en el *yo-ello* indiferenciado.⁵³ La función de la *libido* sería la de neutralizar las inclinaciones a la destrucción dadas de forma simultánea por la *pulsión de muerte*. Freud entiende que la pulsión de muerte aspiraría a regresar a un estado anterior, aquel en el que de lo vivo se vuelve a un estado inerte, un estado original que operaría en la psique como fuerza de desvínculo, contrariamente a la fuerza de vínculo que representaría eros.⁵⁴ Es necesario recordar, en este sentido, que Freud describió un juego combinado entre pulsión de vida y pulsión de muerte. Es decir, desde el punto de vista de las funciones biológicas, estas dos pulsiones básicas producen acciones conjugadas -en el caso de eros- y también contrarias -como la pareja de atracción y repulsión en el caso de tánatos-.⁵⁵

La pulsión de destrucción, en tanto que una suerte de fuerza primitiva, entra en el terreno del principio de placer en ocasión de la revisión pública que supuso la aparición de *Más allá del principio de placer* (1920). Observando el juego infantil, Freud dedujo que había en el niño una tendencia a repetir hechos o impresiones desagradables que enlazaban con una consecución de placer de un género distinto⁵⁶ al que inicialmente había atribuido al dominio del principio de placer. También los sueños de los excombatientes confirmaban esta hipótesis: reproducían escenas desagradables y/o traumáticas vividas en el campo de batalla, pese a que en la vida diurna apenas tuvieran cabida. Luego, aún bajo el principio de placer que gobierna el funcionamiento psíquico, existen modos “para convertir en objeto del recuerdo y de la elaboración psíquica lo desagradable en sí”.⁵⁷ Ya emerge aquí una de las claves de la teoría psicoanalítica que será revisitada en el apartado siguiente

53 Desde un punto de vista evolutivo, en las primeras etapas del desarrollo las regiones psíquicas se encuentran en un estado de indiferenciación. El bebé se ve dominado por las apetencias o impulsos del *ello* -necesidades e impulsos primarios-, sin apenas intervención del *yo*. De ahí que *ello* y *yo* se digan indiferenciadas.

54 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 86.

55 “Así el acto de comer es una destrucción del objeto con la meta última de la incorporación; el acto sexual, una agresión con el propósito de la unión más íntima” FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis” (1940 [1938]), vol. XXIII, p. 147.

56 FREUD (1993), *op. cit.*, “Más allá del principio de placer” (1920), p. 283.

57 *Ibid.*, p. 284. En última instancia comparece en el principio de repetición la teoría de la sexualidad freudiana: el *masoquismo originario* -concepto que proviene de la teoría evolutiva de las fases de la sexualidad infantil- adquiere un lugar determinante en tanto que “testigo” y “residuo” de esa “fase de formación en la que la aleación, tan importante para la vida, de pulsión de muerte y de Eros, tenía lugar”, FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “El problema económico del masoquismo”, vol. XIX, p. 170.

al abordar el tema de la praxis: la noción de compulsión a la repetición⁵⁸ y su manifestación en la transferencia en el transcurso del análisis.

Ambos aspectos, compulsión a la repetición y transferencia, resultan anejos y merece la pena anticipar algunas cuestiones relevantes para entender los principios de la clínica.

En tanto que concepto teórico clave para el psicoanálisis, la transferencia se eleva a condición de posibilidad para el trabajo terapéutico. Supone la repetición o reproducción del pasado infantil del paciente en la figura del analista. Sería este el caso, por ejemplo, de la relación de rivalidad entre padre e hijo y la translación de la figura del padre a la del psicoanalista en una etapa del transcurso de la terapia. Se entiende que la manifestación y/o repetición de lo que se entiende como el origen del conflicto ofrece la oportunidad de analizar, revisitarse y quizá reparar el trauma una vez este emerja a la conciencia. Esto plantea una contradicción interna en el aparato conceptual freudiano.

La compulsión a la repetición reproduce sucesos del pasado que aparentemente no acarrearán ningún placer al *yo* o, cuanto menos, resulta difícil discernir qué instancia del sujeto podría hallar satisfacción en ello. Si bien en un momento inicial Freud adujo que tienen una función conservadora,⁵⁹ pronto tuvo que reconocer que su naturaleza conservadora residía no sólo en servir como contrapeso a la pulsión de eros -lo que, desde un punto de vista cuantitativo, resulta necesario para el equilibrio de energía-. La pulsión de muerte da cuenta de la práctica reducción de la terapéutica psicoanalítica a un trabajo con las resistencias al análisis, cuyos resultados no eran todo lo positivos que cabría esperar: “durante el trabajo analítico no se obtiene otra impresión de la resistencia sino la de que es una fuerza que se defiende con todos los medios posibles contra la curación y que se halla completamente resuelta a aferrarse a la enfermedad y al sufrimiento”.⁶⁰ Si una parte de la fuerza de tánatos se localiza en el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo vinculada a la tensión entre el *yo* y el *superyó* -en esa cota de idealidad o influjo externo que se le impone al *yo* y que este nunca parece poder alcan-

58 Si bien gran parte de las hipótesis del psicoanálisis freudiano surgen a raíz de la labor clínica con pacientes neuróticos, la tendencia a la compulsión es extensible a personas que no presentan señales de un conflicto neurótico manifiesto en la formación de síntomas.

59 “lo que ha permanecido incomprendido retorna; como alma en pena no descansa hasta encontrar solución y liberación”, citado en LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 69.

60 FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable” (1937), p. 116.

zar-, lo cierto es que Freud tuvo que reconocer que la generalidad con la que se presenta también en el fenómeno del masoquismo o la reacción terapéutica negativa, conducía a pensar en este fenómeno como algo estructural. En efecto, en contra de este dualismo axiomático, sólo resultaba posible explicar la rica multiplicidad de los fenómenos de la vida bajo la condición de aceptar esta acción mutuamente concurrente u opuesta entre los dos instintos primigenios.⁶¹

Por otro lado, el dualismo pulsional parece entrar en conflicto con la cuestión de la relación entre las instancias psíquicas de la personalidad -yo, ello y superyó-, señaladas anteriormente al hilo de la segunda tópica. En contra de obras anteriores en donde Freud reconsidera el conjunto del problema desde la perspectiva del conflicto neurótico, asoma ahora la duda de cuál es el lugar de estas dos pulsiones básicas en relación al conflicto entre dichas instancias. No parecerían tener cabida en *Más allá del principio de placer* y, posteriormente con mayor claridad, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926). Freud resuelve la cuestión de manera un tanto ambigua: “no se trata de limitar una u otra de las pulsiones fundamentales a una determinada provincia psíquica. Es necesario poderlas encontrar por todas partes”.⁶² La consecución del fin de una pulsión (recuérdese que radicaba en la satisfacción únicamente alcanzable mediante la supresión del estado de excitación de la fuente de la pulsión) requiere de un objeto -aquello no-yo-. Luego, este objeto, “aquello y por la vía de lo cual la pulsión alcanza su objetivo”,⁶³ ha de ser de naturaleza eminentemente móvil: se desplaza en función de los diversos modos de satisfacción.

61 *Ibid.*, p. 117.

62 Freud en *Más allá del principio de placer*, citado en LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 339.

63 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 44. “La noción de objeto se considera en psicoanálisis bajo tres aspectos principales: A) Como correlato de la pulsión: es aquello en lo cual y mediante lo cual la pulsión busca alcanzar su fin, es decir, cierto tipo de satisfacción. Puede tratarse de una persona o de un objeto parcial, de un objeto real o de un objeto fantaseado. B) Como correlato del amor (o del odio): se trata entonces de la relación de la persona total, o de la instancia del yo, con un objeto al que se apunta como totalidad (persona, entidad, ideal, etc.), (el adjetivo correspondiente sería «objetal»). C) En el sentido tradicional de la filosofía y de la psicología del conocimiento, como correlato del sujeto que percibe y conoce: es lo que se ofrece con caracteres fijos y permanentes, reconocibles por la universalidad de los sujetos, con independencia de los deseos y de las opiniones de los individuos (el adjetivo correspondiente sería «objetivo»”, LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 258.

Se entiende de este modo que la piedra angular de la concepción dinámica descansa en la tensión que se sucede en el aparato psíquico entre los conceptos de pulsión y represión.

Por un lado, la pulsión constituye esa excitación endógena originaria respecto de la cual no es posible una huida o supresión mediante la fuga y de la que no es posible saber nada excepto la certeza de que sin ella nada es posible.⁶⁴

Por su parte, la represión, en palabras de Freud “el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial”,⁶⁵ constituye el principal destino de la pulsión. Es el concepto encargado de dinamizar la tópic, o dicho de otro modo, mediante la represión Freud pudo dar cuenta del carácter dinámico del inconsciente. En su esencia está el mantener alejado y desplazar del territorio de lo consciente aquello inadecuado.

Tal y como apunta Assoun “desde el momento en que, a partir de la pulsión, resulta ‘imposible triunfar mediante acciones de huida’”,⁶⁶ se impone la represión; una acción psíquica por mediación de la cual queda inscrita como una fijación⁶⁷ la representación⁶⁸ de la pulsión. Debido a esta fijación -que ha sido empresa de la acción de la represión-, la representación subsiste inalterable. La noción de defensa hace igualmente manifiesto el carácter dinámico del aparato psíquico en términos generales y del conflicto de modo particular. Supone la herramienta mediante la cual el yo se defiende del conflicto. Desde un punto de vista propiamente dinámico-económico, la defensa coge las riendas de las operaciones psíquicas a raíz de una represen-

64 Y, sin embargo, como ya se había apuntado, “es posible seguir sus ‘destinos’: la ‘caída en el contrario’ atañe al objetivo de la pulsión -paso de la actividad a la pasividad (sadismo vs masoquismo); la ‘vuelta hacia la persona misma’, atañe al objeto, remplazo de un objeto por la persona misma (voyeurismo vs exhibicionismo); la ‘sublimación’ consiste en intercambiar el objetivo sexual de la pulsión por un objetivo no sexual”, ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 48.

65 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, vol. XIV, p. 15.

66 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 50.

67 La fijación es el término que designa el modo de inscripción de ciertos contenidos representativos (experiencias, imagos, fantasías) que persisten inalterablemente en el inconsciente, y a los cuáles permanece ligada la pulsión. Para una descripción más completa del concepto véase, LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 156- 159.

68 El uso del concepto de representación del que se sirve Freud corresponde al término clásico de la filosofía y la psicología [Vorstellung], sin introducir ninguna modificación en su acepción. No obstante, su uso puesto al servicio de la metapsicología sí es claramente original.

tación irreconciliable con el mantenimiento de la estabilidad de la energía psíquica. Además, cabe recordar que es una moción pulsional sexual prohibida el principal origen de esa represión. Es decir, la represión constituye uno de los posibles métodos de defensa y adquiere un estatuto central puesto que es situado por Freud en el epicentro de su teoría sobre la sexualidad⁶⁹ y, de manera concreta, en la teoría del Edipo como la primera y gran herida psíquica.⁷⁰ Como indica Víctor Gómez Pin, la clave de la teoría de la sexualidad freudiana se entiende por esa correlación entre Edipo e inconsciente. Allá donde flaquea el dominio de la conciencia y lógicas de otro orden emergen -como en el sueño, el lapsus o el síntoma- comparece la sexualidad humana en el modo más peculiarmente humano, esto es, en tanto que deseo.⁷¹

69 “Durante el estudio de las funciones sexuales pudimos obtener una vislumbre de dos intenciones [...] La primera, que los fenómenos normales y anormales que observamos (es decir, la fenomenología) demandan ser descritos desde el punto de vista de la dinámica y la economía (en nuestro caso, la distribución cuantitativa de la libido); y la segunda, que la etiología de las perturbaciones por nosotros estudiadas se halla en la historia de desarrollo, o sea, en la primera infancia del individuo.” FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis” (1940 (1938), vol. XXIII, p. 154.

70 En el Edipo, considerado complejo nuclear o escena original, la entrada de la represión se decide a partir del impedimento del goce de la madre. Está acompañado de una ambivalencia esencial entre amor y rivalidad hacia uno y otro de los progenitores (aunque puede darse también respecto a uno sólo de los progenitores). Para Freud es un fenómeno experimentado sin distinción de sexos, aunque el complejo de Edipo no sea simétrico en niños y niñas. Constituye una parte decisiva de las etapas del desarrollo sexual infantil -directamente ligado al desarrollo psíquico-. En la no-superación por parte del yo infantil de esta etapa se encuentra el límite entre lo normal y lo patológico, aunque para hacer justicia a Freud es necesario recordar que él mismo reconoce ser un límite “nunca precisamente determinable”. Respecto a la formación de este proceso: “Las cargas de objeto quedan abandonadas y sustituidas por identificaciones. La autoridad del padre o de los padres introyectada en el Yo constituye en él el nódulo del superyó, que toma del padre su rigor, perpetúa su prohibición de incesto y garantiza así al Yo contra el retorno de las cargas de objeto libidinosas. Las tendencias libidinosas correspondientes al complejo de Edipo quedan en parte desexualizadas y sublimadas, cosa que sucede probablemente en toda transformación en identificación y en parte inhibidas en cuanto a su fin y transformadas en tendencias sentimentales.” Con este proceso empieza el periodo de latencia, que supone la interrupción de la evolución de la sexualidad infantil y que Freud localiza en torno a los cinco años. En lo que respecta a este carácter inaugural de la patología -concretamente, de orden neurótico-, Freud señala que si el yo no ha sido capaz más que de una represión del complejo de Edipo, este continuará existiendo en el inconsciente bajo el dominio del *ello*, para manifestarse ulteriormente en su acción patógena. Véase FREUD (1993), *op. cit.*, “El final del complejo de Edipo” (1924), p. 497. Acerca de las diversas etapas de la sexualidad infantil, véase FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, vol. XXIII, pp. 151-154.

71 Para Gómez Pin, llegados a este punto, la coherencia de la tesis freudiana exigiría entre otras

El factor cuantitativo: la explicación económica

El postulado económico⁷² de la psique es quizá el que recoge de manera más manifiesta la voluntad de aproximar el funcionamiento psíquico a las leyes reguladoras de la física⁷³ y, de manera más concreta, al principio de equilibrio de la termodinámica. A rasgos generales, este principio se rige por la tendencia de los sistemas hacia estados de equilibrio mediante factores intrínsecos, dejando en un plano secundario el influjo externo. Como señala Freud,⁷⁴ el punto de vista económico aspira a establecer una cierta estimación de los destinos de las magnitudes de excitación que acompañan a las pulsiones. Entra así en juego un factor de orden cuantitativo y, pese a que no puede ser calculado, sí resultan susceptibles de evaluación los flujos de fuerzas que participan de la dinámica psíquica abordada en el punto anterior. Por lo tanto, la aproximación económica trataría de desentramar a qué principios obedece el funcionamiento del aparato psíquico desde su condición *psicofísica*.

En primer lugar -al igual que en la concepción dinámica-, en la naturaleza de la energía nerviosa, en tanto que expresión de ese orden cuantitativo, se posible la distinción entre estados de energía disponible.⁷⁵ Por un lado, consta de un estado ligado y, por otro, un estado de energía libremente móvil (tendente a la descarga). El dualismo original en la concepción dinámica entre pulsión de muerte y de vida se plantea ahora desde el punto de vista de la vida nerviosa. La pulsión de muerte tendería a la reducción absoluta

cosas: “1. Que el Edipo sea una estructura presente en todo individuo humano. 2. Que el llamado complejo de castración constituya así mismo una estructura universal. 3. Que los componentes del complejo de Edipo (muerte del padre y fusión con la madre) se impliquen mutuamente. 4. Que la estructura edípica suponga la constitución del inconsciente y viceversa”, GÓMEZ PIN, Víctor (1982), *El psicoanálisis. Justificación de Freud*, Barcelona: Montesinos, p. 11.

72 ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 57.

73 Desplazar los principios de la física -considerados los cimientos de toda ciencia- al terreno de la psicología era el resultado de una exigencia ampliamente extendida entre a finales del s. XIX. Véase LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 287.

74 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Lo inconsciente”, vol. XIV, p. 178.

75 Breuer y Freud elaboraron entre los años 1892 y 1894, principalmente al abordar el fenómeno de la histeria, unos estudios que se encuentran en la base de este giro económico. “En las *Consideraciones teóricas de los Estudios sobre la histeria (Theoretisches in Studien über Hysterie, 1895)*, Breuer considera las condiciones de funcionamiento de un sistema relativamente autónomo dentro del organismo, el sistema nervioso central. Distingue dos tipos de energía en este sistema: una energía quiescente o ‘excitación tónica intracerebral’ y una energía cinética que circula en el aparato. Lo que regula el principio de constancia es el nivel de la excitación tónica: ‘existe en el organismo una tendencia a mantener constante la excitación cerebral’”, LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 289.

de las tensiones, mientras que la pulsión de vida intentaría mantener y crear unidades vitales que supusiesen un nivel elevado de tensión,⁷⁶ de lo cual, para Freud, la sexualidad es una prueba fehaciente. La pulsión -central según la concepción dinámica- se vincula a un factor cuantitativo o económico, ligado precisamente al origen de la pulsión: la excitación y/o suma de excitaciones internas de las que no es posible escapar mediante una huida. Al mismo tiempo, para Freud esta oposición entre “energía libre” y “energía atada” es correlativa al “proceso primario” y “proceso secundario”, también descritos anteriormente. Resultan igualmente correlatos de estos pares de oposición el *principio de placer* y el *principio de realidad*, según un presupuesto cronológico en este caso. Desde un punto de vista evolutivo, en el comienzo, el bebé se encuentra bajo el dominio del *principio de placer* -asimilable al proceso primario y, en términos económicos, a la energía libre-, al que progresivamente se ve obligado a renunciar bajo el imperativo del *principio de realidad* -referido al proceso secundario y, en términos económicos, a la energía atada-.

El segundo aspecto relevante concierne al *principio de constancia*⁷⁷, base de la teoría económica. Se trata de un principio enunciado por Freud ya en sus trabajos iniciales y al que regresará tácita o explícitamente a lo largo de toda su carrera: el aparato psíquico tiende a mantener la cantidad de excitación en él contenida a un nivel tan bajo, o al menos constante, como sea posible. Esta constancia se alcanzaría mediante la evitación de aquello que pudiera aumentar la cantidad de excitación y la defensa contra este aumento. Según esto, el principio de constancia puede ser considerado a su vez como el correlato económico del *principio de placer*: de nuevo, recuperando lo expuesto anteriormente, con la publicación en los años veinte de *Más allá del principio de placer*, Freud había abierto las puertas para que también las excitaciones que resultan en una sensación displacentera pudieran estar en función de la consecución de un tipo de placer. De este modo, y tal y como apunta Assoun, la “noción de lo económico está destinada a pensar la economía del placer”.⁷⁸ Se torna indefinible -o al menos resultaba complejo- desde un punto de vista cualitativo, pero por el contrario se comprende a través de las nociones de repetición y de cantidad. La tendencia a la repetición -que se hace manifiesta en el sueño y en la transferencia-, incluso de aquello no placentero, tiene por objetivo liberar cantidades de energía interna. Lo noción de cantidad, por su parte, da cuenta de la energía que se desplaza para alcan-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 292.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 287-293.

⁷⁸ ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 61.

zar ese principio de constancia. De este modo, una misma excitación puede virar al dolor o al placer en función de su relación con el tiempo, es decir, en función de la capacidad de gestión y regulación del *yo* activo individual.⁷⁹

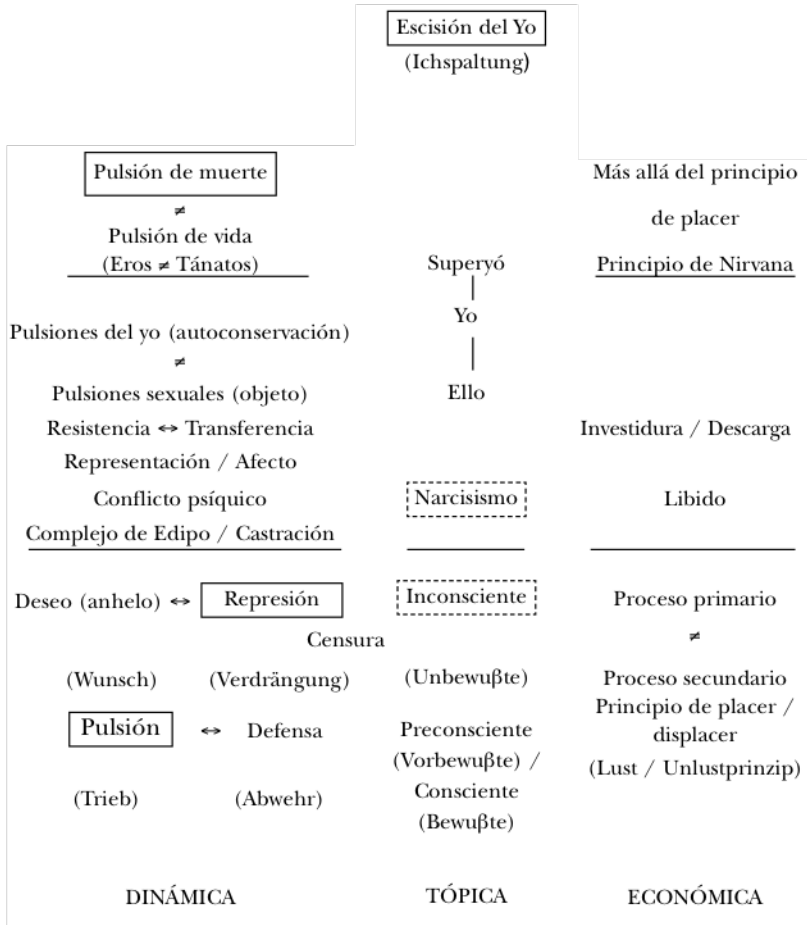
Concluyamos este apartado recogiendo los puntos clave de esta breve incursión en la metapsicología freudiana.

En la voluntad de Freud por fundar una metapsicología descansa un imperativo explicativo. Supone una tentativa - abierta a modificaciones y desarrollo ulterior- de clarificar los procesos inconscientes, siempre en pugna con las limitaciones del desarrollo científico de la época y las contradicciones entre algunos de los pilares teóricos y la observación clínica. A diferencia de la mera observación fenomenológica, trató siempre de reconstruir y conceptualizar en diálogo constante entre observación clínica y su posible explicación teórica. Si bien la metapsicología no terminaría de concretarse o cerrarse, al menos no por el propio Freud, en sus escritos se pone de manifiesto la necesidad de no abandonarla en tanto que proyecto.

Paradójicamente, el inconsciente freudiano, en tanto que objeto central de la metapsicología deja de ser un mero principio psíquico para pasar a ser un sistema con la explicación tópica. Se torna una resultante de la represión a raíz de la explicación dinámica -que proporciona la verdad del inconsciente y no al revés, como podría creerse-.⁸⁰ Y, por último, está referido a una economía de placer/displacer que remite a un funcionamiento primario desde la explicación económica.

79 Véase nota a pie 64 de este capítulo sobre los destinos de las pulsiones. ASSOUN (2002), *op. cit.*, p. 48.

80 *Ibid.*, p. 63.



Cuadro sinóptico de los conceptos fundamentales de la metapsicología freudiana⁸¹

II. Praxis psicoanalítica: el método de Freud

A la labor por medio de la cual hacemos llegar lo reprimido a la conciencia del enfermo le hemos dado el nombre de *psicoanálisis*. ¿Por qué *análisis* término que significa descomposición y disociación y hace pensar en una semejanza con la labor que el químico realiza en su laboratorio con los cuerpos que la naturaleza le ofrece? Porque en realidad existe una tal analogía en cuanto a un punto importantísimo. Los síntomas y las manifestaciones patológicas del enfermo son, como todas sus actividades anímicas, de naturaleza compuesta. Los elementos de esta composición, son, en último término, mociones o impulsos pulsionales. Pero el enfermo no sabe nada, o sólo muy poco, de esos motivos elementales. Somos nosotros los que le descubrimos la composición de estos complicadísimos productos psíquicos; referimos los síntomas a las tendencias pulsionales que los motivan, y le revelamos en sus síntomas la existencia de tales motivos pulsionales, que hasta entonces desconocía, como el químico que aísla el cuerpo simple, el elemento químico, de la sal, en la cual se había mezclado con otros elementos, haciéndose irreconocible. Igualmente, mostramos al enfermo, en sus manifestaciones anímicas no consideradas patológicas, que tampoco era perfecta su conciencia de la motivación de las mismas, en la cual han intervenido motivos pulsionales que no ha llegado a conocer. También hemos arrojado mucha luz sobre la pulsión sexual, descomponiéndola en sus elementos, y cuando interpretamos un sueño, prescindimos de considerarlo como un todo y enlazamos la asociación a cada uno de sus factores...⁸²

Si en 1918 Freud comparaba la praxis psicoanalítica con la labor de un químico que descompone la actividad anímica del paciente en componentes elementales y elementos pulsionales, en uno de sus últimos⁸³ escritos en torno a los fundamentos de la práctica psicoanalítica, recurre a una analogía bélica para retratar la tarea analítica: el analista y el debilitado *yo* del enfermo -enfermo en el caso de psicoanálisis terapéutico y del *yo* sin matices en el caso del que denomina psicoanálisis de carácter- tendrían la tarea de formar un bando contra el enemigo, las exigencias pulsionales del *ello* y las exigencias que en forma de conciencia moral reclama el *superyó*. Entre analista y analizado se establecería un frente bajo la forma de pacto o contrato: el paciente se compromete a traer a las sesiones honestidad y sinceridad, esto es, la total disposición sobre “todo el material que su percepción de sí mismo

82 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” (1919 [1918]) vol. XVII, pp.151-166

83 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, (1940 (1938), p. 173.

le brinde”⁸⁴ y, por su parte, el analista aportaría la seguridad de la discreción y la experiencia para analizar el material traído por el primero, en donde todo aquello tocado por lo inconsciente constituye objeto de reflexión. El material objeto de análisis constituye todo aquello de lo que inmediatamente el analizado no tiene noticia, todo lo que le venga inmediatamente a la mente o que, como subraya el propio Freud, le parezca *sin importancia* y *sin sentido* o, incluso, *desagradable* de nombrar; sueños, ideas inconexas, nombres que sobrevengan sin aparente relación con un pensamiento concreto, fantasías miedos y deseos, etc. Esta constituye la regla fundamental del psicoanálisis, también denominada como *técnica de la libre asociación*.⁸⁵

La siguiente herramienta nuclear en el trabajo analítico tiene que ver con el concepto de *transferencia* -enunciado en el apartado anterior-. De acuerdo con Freud -y todavía hoy con la mayoría, si no todas, las orientaciones psicodinámicas-,⁸⁶ supone la condición de posibilidad del trabajo terapéutico. El término alude a la relación que se genera en el curso de la terapia entre analista y analizado, según un mecanismo que implica el desplazamiento de experiencias pretéritas al presente de la terapia, que el paciente vuelca -de modo involuntario- en su relación con el terapeuta. En la transferencia, las alianzas entre los bandos de esa guerra civil que vendría a librarse en el curso de la terapia se embrollan o tornan confusas. Freud señalaría en tono de asombro que, al contrario de lo que podría pensarse, la experiencia clínica pone de manifiesto que el *yo* del analizado no sólo no se limita a ofrecer una obediencia pasiva, sino que además se observa en el paciente una tendencia a no considerar al analista a la luz de la realidad inmediata y objetiva de su persona “como el auxiliador y consejero a quien además se retribuye por su tarea, y que de buena gana se conformaría con el papel, por ejemplo, de guía para una difícil excursión por la montaña”. Por el contrario, Freud identificó una propensión a relacionarse con el analista reproduciendo los patrones de

84 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica” (1940 [1938]), vol. XXIII, p. 174.

85 Según Freud, subyace a este método cierta exigencia de coherencia o intelección para las demandas de la realidad efectiva, lo que supone una traba para el *yo* psicótico de quien no se puede esperar que cumpla un pacto así : “Discernimos pues, que se nos impone la renuncia a ensayar nuestro plan curativo en el caso del psicótico”, FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, (1940 [1938]), vol. XXIII, p. 174.

86 Si bien goza de consenso el otorgarle a la transferencia un lugar central en el curso de la terapia, en lo que respecta a su naturaleza, esta ha sido y continúa siendo el principal objeto de discusión en el seno de la comunidad psicoanalítica.

vínculo del paciente con las figuras parentales de la primera infancia.

Este retorno, o reproducción de la experiencia infantil tendría un carácter *ambivalente*. El terapeuta encarna la figura de una persona relevante -habitualmente uno de los progenitores- con todas sus consecuencias, pudiendo manifestarse por parte del paciente actitudes ciertamente positivas, de cariño y ternura -transferencia positiva-, pero también desencadenando hostilidades y otros sentimientos y actitudes conflictivas, resultantes de ese primer vínculo familiar -transferencia negativa-. De hecho, Freud señala que difícilmente se puede soslayar que la actitud positiva hacia al analista puede tornarse de modo imprevisto en hostil: “la obediencia al padre, si de este se trataba, el cortejamiento de su favor, arraiga en un deseo erótico dirigido a su persona. En algún momento esa demanda se esfuerza también por salir a la luz dentro de la transferencia y reclama satisfacción”.⁸⁷ Una demanda de la satisfacción sexual, en la situación analítica, no puede tener cabida y supone la repetición de un *desaire* que a todas luces y según la teoría sexual freudiana ya tuvo lugar en la infancia del paciente.

Por estos derroteros acontecen los dos temas que, con especial preeminencia, proporcionan al analista la principal fuente de trabajo: *la envidia del pene*⁸⁸ en la mujer, en tanto que aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino, y la lucha en el hombre contra su actitud pasiva o femenina, que implica siempre la rivalidad contra otro hombre. Los dos temas constituyen algo que para Freud resulta común en la vida psíquica de los seres humanos pero que, por la diferencia de los sexos, evoluciona de manera diferente.⁸⁹ En ambos casos, no obstante, sus efectos en el transcurso de la terapia resultan en férreas resistencias, que hacen prácticamente vanos los intentos del analista por persuadir a la mujer de abandonar el irrealizable deseo de un pene o al hombre de que una cierta actitud pasiva hacia otros hombres -indispensable en muchas de las relaciones y circunstancias- no siempre significa la castración.

87 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, (1940 [1938]), vol. XXIII, p. 176.

88 FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 126.

89 “Dada la aspiración a la masculinidad, sintónica desde el principio con el *yo*, en el hombre, la pasividad se halla enérgicamente reprimida en tanto que supone la amenaza de la castración. En la mujer, una vez superada la fase fálica, cuando comience la evolución de la feminidad, la represión que también era sintónica encuentra con mayor facilidad cauces para que constituya un éxito y el deseo apaciguado de un pene quede confinado en el deseo de maternidad y hacia un marido con pene”. FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 127.

Es evidente que en el mecanismo de la transferencia participan o comparecen algunas de las principales nociones apuntadas al hilo de la metapsicología: el concepto de represión y su etiología sexual, la noción de repetición o compulsión a la repetición en su acepción más patológica, y el otro como objeto -no yo- como uno de los destinatarios y/o destino de las pulsiones.

Los frutos de este hallazgo para la psicoterapia serán variados y muy discutidos ya desde la época de Freud pero, tal y como él lo planteaba en sus escritos tardíos, se resumen como sigue.

La primera cuestión concierne a la posibilidad que ofrece la transferencia de aportar información más allá del relato del paciente. El paciente escenifica y hace visible *in situ* una parte de su biografía que quizá de otro modo hubiera tardado en salir a la luz o hubiera sido presentada de manera insuficiente (podría haber sido descrita con rodeos o bajo el influjo de las resistencias de un modo desviado o deformado). Por ejemplo, una dependencia materna mal elaborada se manifiesta con una igual dependencia insana hacia el analista, aun cuando el o la paciente podría estar manifestando verbalmente la naturaleza desapegada de la relación materno-filial o, incluso, no concederle apenas lugar en el curso de las sesiones con el fin de eludir la experiencia dolorosa del recuerdo.

En segundo lugar, cabe destacar el lugar prioritario para el funcionamiento psíquico que Freud concede a la segunda tópica: desplazar hacia la figura del analista aquella figura referente que había dado origen al *superyó* del paciente, bien sea esta paternal o maternal, le confiere al terapeuta cierto poder sobre el influjo que el *superyó* ejerce en el *yo* del paciente. En palabras de Freud, “el nuevo *superyó* tiene oportunidad para una suerte de poseducación [sic] del neurótico, puede corregir desaciertos en que incurrieran los padres en su educación”.⁹⁰

Pero, si el fenómeno de la transferencia es algo que se da de modo cuasi natural en algún momento en el curso de la terapia, es el manejo

90 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, (1940 [1938]), vol. XXIII, p. 176. En este punto, anticipando el riesgo del abuso de este influjo sobre el paciente por parte del analista, Freud advierte de lo equivoco de ejercer este poder y sustituir aquel temprano vasallaje por uno nuevo, y añade: “el analista debe, no obstante sus empeños por mejorar y educar, respetar la peculiaridad del paciente. La medida de influencia que haya de considerar legítima estará determinada por el grado de inhibición del desarrollo que halle en el paciente. Algunos neuróticos han permanecido tan infantiles que aun en el análisis sólo pueden ser tratados como unos niños”, Ídem.

de esta lo que resulta nuclear para Freud. Está en juego el éxito de la terapia en el modo de resolverse el analista, una vez identifica el proceso transferencial. En primer lugar, se trataría de controlar que ni el enamoramiento ni la hostilidad se salgan de ciertos límites que pudieran resultar en el abandono prematuro de la terapia -en el caso de los sentimientos negativos- o a transgredir el marco ético de la terapia -en el caso de los positivos, manifestados en la seducción-. En segundo lugar, la clave radicaría en poder mostrar al analizado, en el momento oportuno, el carácter de espejismo del pasado de esa vivencia que identifica como real y objetiva en esa relación actual con el analista. El fin último consiste en favorecer un trabajo de rememoración, hacer que el paciente tome conciencia de experiencias, deseos y frustraciones significativas en el curso de su desarrollo psíquico -ligado al desarrollo sexual o a “el gran enigma de la sexualidad”⁹¹- que habían permanecido ocultos a su conciencia, por medio de la represión. En la teoría freudiana esto supone franquear las resistencias mediante un progresivo trabajo de empoderamiento del yo a través de la ganancia de conocimiento y saber necesarios para hacer valer su campo de influencia y poder sobre los reclamos del *ello* y el *superyó*: “Nuestro camino para fortalecer al yo debilitado parte de la ampliación de su conocimiento de sí mismo”.⁹²

De este modo, la primera parte del “auxilio terapéutico” implica un trabajo intelectual, de construcción, en el que el analista necesita del trabajo del analizado. La segunda y más difícil, tras haber hecho una suerte de preparación del yo del analizado para poder hacerse cargo de ese material doloroso, consiste en comunicárselo: “si lo hemos preparado de manera correcta, a menudo conseguiremos que el paciente corrobore inmediatamente nuestra construcción y él mismo recuerde el hecho íntimo o externo olvidado”.⁹³

Siendo estas las principales herramientas de las que se nutre la praxis psicoanalítica, se desprende de ambas que la tarea del analista tiene un punto cardinal: el trabajo de *construcción*⁹⁴ -o quizá, más bien, de recons-

91 FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 129.

92 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, (1940 [1938], vol. XXIII, p. 176.

93 Ídem.

94 Aunque es interesante notar el giro dado por Freud al pasar de la *interpretación* a la *construcción* en tanto que tarea del analista, sin embargo, la noción de construcción sigue siendo deudora de una idea más o menos clara sobre qué es eso a construir -o reconstruir-. Véase, FREUD, (1991-

trucción- de eso significativo, origen de las manifestaciones psicológicas, mediante la recopilación del material inconsciente y la información aportada por la relación transferencial. Así, la metáfora de la lucha o campo de batalla que se apuntaba al inicio es sobre todo una lucha contra las resistencias⁹⁵ y las tendencias defensivas del yo. Por ello, paradójicamente, en ese intercambio de puestos en el frente es el inconsciente quien se alía ahora con el analista frente a las resistencias del yo,⁹⁶ cuando percibe la amenaza con un displacer. “El inconsciente, es decir, lo ‘reprimido’, no opone ningún tipo de resistencia a los esfuerzos de la cura; de hecho, sólo tiende a vencer la presión que actúa sobre él y abrirse camino hacia la conciencia o hacia la descarga mediante la acción real. La resistencia durante la cura proviene de los mismos estratos y sistemas superiores de la vida psíquica que en su tiempo produjeron la represión”. Freud señala, además, que esta disponibilidad de lo inconsciente tiene una “natural ‘pulsión emergente’ [*Auftrieb*]”.⁹⁷

La evocación de conceptos operativos en la explicación dinámica de la psique es aquí evidente. No en vano, la lucha que se da con el auxilio

1992), “Construcciones en análisis” (1937), *Obras Completas* (1937- 1939), Vol. XXIII, Buenos Aires: Amorrortu.

95 “Durante la cura psicoanalítica, se denomina resistencia todo aquello que, en los actos y palabras del analizando, se opone al acceso de éste a su inconsciente. (Por extensión, Freud habló de resistencia al psicoanálisis para designar una actitud de oposición a sus descubrimientos, por cuanto éstos herían el narcisismo del hombre al revelar la existencia del inconsciente.) Freud dice que resistencia es todo lo que en un tratamiento se opone, obstaculiza o impide el trabajo terapéutico. Describe cinco formas de resistencia: 1) la de la represión, que se opone a que se vuelvan conscientes contenidos que se han desalojado de la conciencia y mantenidos en el inconsciente por las contrainvestiduras; 2) la de transferencia: lo reprimido se vive (se actúa, se repite, se dramatiza) en relación a la persona del analista, en vez de ser recordado y reconocido como tal; 3) la del beneficio secundario: el paciente se niega a curarse porque de su padecer obtiene importantes ganancias (estas tres primeras clases se denominan “resistencias del yo”); 4) del ello, proveniente de la compulsión de repetición, de la viscosidad de la libido, de la atracción que ejercen los prototipos inconscientes sobre los otros contenidos del psiquismo: el inconsciente se niega a abandonar a sus objetos primitivos libidinalmente cargados; 5) del superyó: el sujeto no quiere curarse porque la enfermedad satisface su necesidad de castigo (por el sentimiento inconsciente de culpa)”, LAPLANCHE y PONTALIS (1996), *op. cit.*, p. 285.

96 Cabe recordar que se está hablando de tratamientos con paciente de patologías de origen neurótico -pese a que el modelo es válido para pacientes sanos-. Como indica Freud, no es operativo para trastornos de origen psicótico: “Recordemos que una precondition para nuestra operación terapéutica contractual era que esa alteración del yo debida a la intrusión de elementos inconscientes no hubiera superado cierta medida”, FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, (1940 [1938]), vol. XXIII, p. 180.

97 *Ibid.*, p. 179.

del inconsciente -en tanto que facilitador del material- sigue estando en el orden de la dinámica y, en última instancia, del mantenimiento de energía estable como principio de la explicación económica. La emergencia de lo inconsciente, que se abre paso gracias a la labor del analista, puede derivar en que el *yo* acepte una exigencia pulsional anteriormente rechazada o que, de nuevo, la desestime. Pero, en cualquier caso, supone la ampliación de la extensión de los dominios del *yo*. Supone siempre otorgarle más poder.

En las perturbaciones o estados patológicos, se espera que el *yo* pueda resultar vencedor frente a los vasallajes de la realidad objetiva, el *ello* y el *superyó*, con la ganancia de intelección en el curso de la terapia, manteniendo “pese a todo, su organización, afirmar su autonomía”.⁹⁸ Como se había apuntado anteriormente, en Freud estaba ante todo la aspiración, nunca abandonada, de que al igual que el sueño,⁹⁹ como esa alteración profunda de la vida anímica que regresa a la normalidad en la vigilia, el modo de funcionamiento desorganizado psíquico que implican ciertas patologías pudiese ser revocado y dar lugar a la función normal con la aquiescencia y voluntad de la persona. Aunque quizá “sólo podemos consolarnos con la certidumbre de que hemos dado a la persona analizada todos los alientos necesarios para reexaminar y modificar su actitud hacia él”.¹⁰⁰

98 *Ibid.*, p. 173.

99 Hay que recordar que Freud equipara el sueño a una psicosis de duración breve y, a su vez, a una manifestación de los deseos y fantasías infantiles no realizados.

100 FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 129.



3.

AFINIDADES E IRRECONCILIABILIDAD: LOS SEMINARIOS DE ZOLLIKON

El 8 de septiembre de 1959, en el auditorio mayor de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich, “Burghölzli”, se inauguraban lo que a día de hoy se conocen como los “Seminarios de Zollikon”; una serie de encuentros de casi siempre catorce días de duración con una frecuencia de entre dos y tres veces por semestre. En ellos, a lo largo de toda una década, Martin Heidegger se reunió con estudiantes y clínicos del ámbito de la psiquiatría y el psicoanálisis con el afán de trasladar algunos aspectos del pensar desplegado en la analítica existencial de *Ser y tiempo* al ámbito médico.

La clínica Burghölzli había sido el lugar en el que, medio siglo atrás, el médico y psiquiatra Eugene Bleuler (1857- 1939) diera un vuelco al desarrollo de la psiquiatría suiza al alejarse de las prácticas de disección anatómica cerebral, para estudiar el papel de la personalidad en la determinación del curso de las enfermedades mentales.¹ También allí, Carl Gustav Jung (1875- 1961), colaborador de Bleuler y uno de los estudiantes de Freud, reevaluó el psicoanálisis a la luz de un posicionamiento menos reduccionista,² tendiendo puentes con la antropología, el arte, la religión y otras esferas en principio ajenas a la medicina.

1 ASKAY, Richard (2006), “La filosofía de Heidegger y sus implicaciones para la psicología, Freud y el psicoanálisis existencial”, en *Gaceta Universitaria*, p. 179.

2 Por señalar uno de los aspectos diferenciales más cruciales, Jung interpreta el inconsciente, pilar central en la teoría freudiana, como una instancia que es también colectiva, esto es, en un horizonte histórico-lingüístico cultural (simbólico). Véase D’AGOSTINI, Franca (2009), *Analíticos y continentales: guía filosófica de los últimos treinta años*, Madrid: Cátedra, p. 114.

Por su parte, Medard Boss (1903-1990) y Ludwig Binswanger (1881-1966), ambos estudiantes y colaboradores de Jung, serán los responsables, a raíz de los seminarios de Zollikon, de una orientación psicoanalítica cimentada en la analítica de Heidegger denominada *Daseinsanalysis*, que se recogerá en el siguiente capítulo. Boss conoció de primera mano el psicoanálisis freudiano puesto que fue analizado por el mismo Freud en torno a 1925. Binswanger mantuvo a lo largo de treinta y un años³ no sólo un vínculo profesional, sino una relación de amistad con el padre del psicoanálisis. Y si bien ambos habían sido testigos y partícipes del hallazgo y la acometida que supuso el psicoanálisis para la comprensión y tratamiento de las enfermedades mentales, ambos acusaron también las deficiencias y por momentos contradicciones de las que adolecía la teoría y praxis analítica de Freud.

Las circunstancias y pre-historia que dieron lugar a este extraordinario intercambio de conocimiento entre un ámbito eminentemente práctico, como es el de la medicina y las ciencias naturales, y el filosófico se deben, a varias cuestiones que merece la pena sacar a colación.

En primer lugar, *Ser y tiempo* cayó en manos del médico y psiquiatra Medard Boss en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, estando al servicio de la armada suiza -como casi todos los suizos no dañados física o psicológicamente- en un puesto como médico de batallón al cargo de otros tres médicos asistentes. El tiempo en el que se encontraba desempleado y el aburrimiento que por momentos le sobrevenía, tal y como relata él mismo en el prólogo a la edición impresa de los seminarios, lo dedicó a profundizar en el texto. A *Ser y tiempo* llegó casi por casualidad a través de una reseña periodística, como respuesta a sus inquietudes intelectuales y, quizá se podría aventurar, existenciales, habida cuenta del contexto de crisis mayúscula. Ya en 1947 y una vez que aparentemente quedaron despejadas las sombras del compromiso de Heidegger hacia el nacionalsocialismo, Boss iniciaría un intercambio epistolar del que resultarían 256 cartas y más de 50 tarjetas postales, interrumpidas por la muerte del filósofo en 1976.⁴ Resulta elocuente el tono y el contenido de la respuesta de Heidegger a la “petición de ayuda en el pensar filosófico” solicitada por Boss en ese primer contacto: “¡Muy estimado señor Boss!... los problemas de la psicopatología y de la psicología me

³ Esta amistad está fechada por Richard Askay entre los años 1907 y 1938. Véase ASKAY (2006), *op. cit.*, p. 180.

⁴ HEIDEGGER, Martin y BOSS, Medard (2007), *Seminarios de Zollikon*, México: Red Utopía, A.C. Jitanjáfora, M^o Relia Editorial, p.12.

interesan mucho en lo que respecta a los principios, aunque me faltan tanto el dominio del tema como los conocimientos de los nuevos trabajos de investigación al respecto. Por eso estoy ansioso de conocer su tesis de habilitación... Con amables saludos, respetuosamente, Martin Heidegger”.⁵

Una vez abiertas las fronteras internacionales, el inicial intercambio escrito se haría presencial en la cabaña de Heidegger en Todtnauberg. Ese primer encuentro, que pondría en evidencia las afinidades personales e intelectuales de ambos, tomaría paulatinamente la forma de seminarios ya en las posteriores visitas de Heidegger a la casa privada de Boss en Zollikon una vez estabilizado el contexto geopolítico. A partir de 1959, Boss haría extensiva la invitación a un número de entre 50 y 70 colegas, estudiantes y profesionales, con el fin de compartir las enseñanzas y reflexiones del filósofo alemán. Más aún, cuatro años después del acto inaugural de los seminarios en Burghölzli, el psiquiatra suizo tomaría conciencia del carácter inédito de muchas de las intuiciones y cuestiones expresadas por Heidegger. A partir de entonces decidió registrar los seminarios por medio de un protocolo que pasaba por recoger textualmente cada palabra de Heidegger, para inmediatamente pasarlos a su secretaria y ser mecanografiados. Estos eran enviados al propio Heidegger quien corregía e introducía complementos para luego devolverlos a Boss. Con la autorización del filósofo los escritos fueron posteriormente pasados a limpio y reproducidos para los asistentes con el fin de que estos pudieran revisar el material de cara al siguiente seminario. Es gracias a esta iniciativa de Boss que en 1987 salió a la luz la primera edición *Los seminarios de Zollikon*.

Respecto al topónimo “Zollikon” del título cabe señalar que aunque, como se había indicado al comienzo, el acto inaugural tuvo lugar en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich, resultó que la reforma del auditorio altamente tecnificado, tal y como apunta Boss, no se ajustaba al pensamiento de Martín Heidegger y, ya desde el segundo encuentro, los seminarios serían desplazados a la casa de Boss en la localidad de Zollikon.

Si el interés de Boss por el Heidegger de *Ser y tiempo* vino motivado por una circunstancia personal y coyuntural que ulteriormente daría pie a trasladar sus inquietudes al ámbito profesional de la psicoterapia y la psiquiatría, algo parecido concurrió en el caso del segundo de los protagonistas del relato, Martin Heidegger.

⁵ *Ibid.*, “Respuesta de Martin Heidegger a Medard Boss sobre su petición de ayuda en el pensar filosófico. Carta del 3 de agosto de 1947, Todtnauberg”, p. 319.

Por un lado, la trayectoria profesional y académica de Heidegger da cuenta de hasta qué punto las llamadas ciencias acaparaban su interés más allá de los límites expresos del ámbito especulativo de la filosofía. De modo temprano en su biografía, en el currículo redactado en 1913, recoge: “En los primeros semestres escuché lecciones de teología y filosofía, desde 1911 ante todo filosofía, matemáticas y ciencias naturales, en el último semestre también historia”.⁶ Así mismo, la ciencia y la reflexión en torno a la *existencia científica* ocuparon de manera significativa parte del ya citado discurso inaugural como docente en Friburgo *¿Qué es metafísica?*. Ya como docente, este interés se intensificó con la articulación de seminarios interdisciplinarios⁷ o esa primera reunión de 1935 en donde, como recuerda el físico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker,⁸ Heidegger se reunió en la cabaña de Todtnauberg con renombrados científicos de la talla de Werner Heisenberg. Hubo así mismo posteriores colaboraciones académicas invitado por Weizsäcker en la universidad de Hamburgo durante los años sesenta en donde Heidegger discutía con alumnos de física. Estos hechos, aun cuando puntuales, dan cuenta de la nada indiferente actitud del filósofo hacia disciplinas *a priori* ajenas a su ámbito de conocimiento. Si bien la ciencia, el pensamiento científico en sentido estricto, o la técnica, fueron sobre todo temáticamente incorporados al ámbito de reflexión del *segundo* Heidegger, precedidos por esa carta de presentación que rezaba “la ciencia no piensa”,⁹ lo cierto es que sería con la psiquiatría con la única ciencia particular con la que estrecharía lazos de un modo tan fecundo. En los inicios de la relación entre Heidegger y Boss, en una carta fechada el 20 de marzo de 1948, el primero escribía: “El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece

6 HEIDEGGER, Martin (2000), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. GA 16, Frankfurt a. M.: Klostermann. Citado en XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel (2008), “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, en *La Lámpara de Diógenes*, Vol. 9, Núm. 16-17, enero-diciembre, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 7.

7 “Un ejemplo de ello es el círculo de trabajo que organiza Heidegger en el semestre invernal de 1927-1928; es decir, al regresar a Freiburg y sustituir a su maestro Husserl en la Cátedra I de Filosofía. En el evento intitulado ‘La amenaza de la ciencia’ participarán docentes de las Facultades de Ciencias Naturales, Matemáticas y Medicina”. Citado *ibíd.*, nota a pie 2, p. 7.

8 *Ibíd.*, nota a pie 4, p. 7.

9 La frase ya por todos hoy conocida aparecería en HEIDEGGER, Martin (2005). *¿Qué significa pensar?*, Raúl Gabás (trad.), Madrid: Trotta. Pero textos relevantes como “La pregunta por la técnica” y otros atestiguan el intento por radicalizar la reflexión en torno a ello, en el sentido de acercarse a la raíz a su fundamento.

particularmente fructífero y estimulante”.¹⁰

Al igual que en el caso de Boss, atendiendo a los intercambios epistolares de la época, pueden conjeturarse razones biográficas que apoyan el interés de Heidegger por esta ciencia particular. Poco meses antes de la rendición incondicional alemana, le escribió a su esposa Elfride: “Hasta ahora no quería escribirte sobre eso porque pensé que era solamente un cansancio pasajero, pero el insomnio no se quita, los ligeros desfallecimientos y dolores de cabeza así como extrañas depresiones”.¹¹ Tal y como apunta Ángel Xolocotzi, su compleja situación laboral una vez el proceso “desnazificador”¹² de la comisión depuradora se pone en marcha, los conflictos personales y sentimentales, la ocupación de su casa, así como la desaparición de sus hijos en Rusia -que luego resultaron estar cautivos-, participarán de los motivos de su colapso a finales de 1945.¹³ Dicho colapso o crisis precipitó el ingreso del filósofo en el sanatorio y clínica Haus Baden en Badenweiler a mediados de febrero de 1946, estancia que se prolongaría hasta mediados de mayo de ese mismo año.¹⁴ Cabe por lo tanto concluir, de acuerdo con Xolocotzi, que la experiencia de inestabilidad y crisis emocional vivida en primera persona, así como la atención terapéutica que recibiera en Badenweiler, abrieron interrogantes y aumentaron la disposición de Heidegger hacia los límites impensados de la condición humana y, extensivamente, hacia el ámbito médico y psicoterapéutico.

Por último, además de las referidas inclinaciones de Heidegger por la ciencia en un sentido general o el trance y la vivencia en primera

10 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, “Carta del 20 de Marzo de 1948 desde Friburgo de Brisgovia”, p. 320.

11 HEIDEGGER, Martin (2005), *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*, Gertrud Heidegger (ed.), Múnich: Deutsche Verlags-Anstalt, p. 231; 02/02/1945. Citado en XOLOCOTZI YÁÑEZ (2008), *op. cit.*, p. 10.

12 Heidegger fue rector de la Universidad de Friburgo entre los años 1933 y 1944, bajo el régimen nazi. Su vinculación con el nacionalsocialismo ha sido y continua siendo objeto de amplias discusiones académicas y políticas. La reciente aparición de los *Cuadernos negros* en Alemania, en el contexto de las *Obras Completas*, que están viendo la luz en los últimos años, ha reavivado el debate.

13 Para una lectura exhaustiva en torno al colapso de Heidegger y el vínculo con su trabajo, Xolocotzi remite a TAMAYO, Luis (2001), “El colapso de Heidegger de 1954-1946. Reflexiones acerca del vínculo entre el autor y su obra”, en *Me cayó el veinte. Revista de psicoanálisis* 3, (primavera de 2001), pp. 161-184.

14 Poco antes de su ingreso (el 23 de enero de 1946) a Heidegger se le comunica la decisión de retirarle su cátedra docente.

persona como paciente internado, no resulta desatinado pensar que la forzosa interrupción de su trayectoria académica tras el veredicto de la comisión depuradora, le conduciría a ampliar el marco y ámbito de interés profesional. Expresado por Boss de modo ciertamente benévolo, “Martin Heidegger -así reconoció el mismo una vez- tenía desde el inicio contacto con un médico¹⁵ que parecía entender ampliamente su pensamiento. Heidegger vio la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en las aulas de los filósofos, sino que pudieran beneficiar a numerosos seres humanos y sobre todo también a los necesitados”.¹⁶

Circunstancias personales, políticas y/o profesionales, o cualesquiera, tuvieron como resultado que psiquiatra y filósofo se embarcaran en un proyecto que tendría como meta el extrapolar el pensar crítico respecto a la metafísica y la ontología efectuado en *Ser y tiempo* al interior de una ciencia particular como la psiquiatría, y la psicoterapia de manera extensiva. Esta empresa sólo pudo ser realizada debido a la admiración de Medard Boss por un modo de reflexión que cuestionaba y ofrecía una alternativa al fundamento científico-natural del cuidado y la atención psicoterapéutico y la dedicación de Heidegger. Al margen de los aspectos biográficos o intereses profesionales de carácter individual, Boss elogió el intento por transmitir a lo largo de una década, de “modo incansable y con nunca desfalleciente paciencia, un fundamento intelectual sólido para nuestro quehacer médico”.¹⁷ En el prólogo de la edición de los seminarios el médico llegaría a compararla con la ocupación de Sísifo.

Además de la exposición de algunos de los aspectos centrales de *Ser y tiempo*, la crítica que queda recogida en los seminarios tiene como uno de sus flancos más claros la metapsicología freudiana. Aunque se retomará esta cuestión más adelante, dos son los aspectos centrales a los que se dirige el juicio de Heidegger y, ulteriormente, de Boss. En primer lugar, la reprobación a Freud por haber desarrollado una psicología basada en la primacía del

¹⁵ Cabe pensar que el médico al que hace alusión Boss sea Ludwig Binswanger, con quien se sabe Heidegger mantuvo correspondencia desde el 31 de octubre 1928 al 26 de noviembre de 1965. La referencia a esta correspondencia, todavía inédita, se cita en XOLOCOTZI YÁÑEZ (2008), *op. cit.*, nota a pie 5, p. 8. Es al mismo Binswanger hacia quien Heidegger dirigió críticas radicales, acusándole de malinterpretar su pensamiento. Algunas de las más notables quedan recogidas en los *Seminarios de Zollikon*.

¹⁶ HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 14.

¹⁷ Ídem.

modelo de sujeto moderno -aunque esta nueva psicología le hubiera otorgado a su reverso, el inconsciente, un lugar central en la psique humana-. En segundo lugar, el compromiso de su fundador con la *Weltanschauung* científica y el recelo o la ambivalencia de este respecto al modo de conducirse de la reflexión filosófica.

Sin embargo, la crítica de Heidegger así como la posterior desvinculación de Boss y Binswanger con los presupuestos psicoanalíticos freudianos pasa por reconocer una confluencia básica, formal, en lo que concierne a la praxis terapéutica. Es gracias a los hallazgos del padre del psicoanálisis y la psicoterapia moderna que el planteamiento de Heidegger pudiera prosperar en el ámbito terapéutico. Como se verá en el siguiente punto, en lo fundamental respecto a la terapéutica -y tal y como reconocería Boss-, la distancia que separa el psicoanálisis freudiano del Daseinsanalysis no es ni mucho menos radical, sino que ambos convergen en puntos relevantes que atañen a la propia praxis.

3.1 CONVERGENCIA CON HALLAZGOS DE LA PRAXIS CLÍNICA FREUDIANA

En efecto, es falta de cultura no conocer respecto de qué cosas debemos buscar pruebas y de cuáles no.

Aristóteles¹⁸

hay una enorme distancia entre lo que efectivamente hacemos en esa especie de antro en el que un enfermo nos habla y de tiempo en tiempo nosotros le hablamos, y la elaboración teórica que de eso hacemos. Incluso en Freud, en quien la separación es infinitamente más reducida, tenemos la impresión de que se mantiene una distancia.

Lacan¹⁹

“Aún antes de nuestro primer encuentro, había oído de la aversión abismal de Heidegger a toda la psicología científica moderna. También, para mí, él no hacía ningún secreto de su oposición a ella. Su repugnancia aumentó considerablemente después que lo induje con mucha astucia y engaño a ahondar directamente por primera vez en los escritos de Freud. Durante la cuidadosa lectura de los trabajos teóricos “metapsicológicos” Heidegger nunca cesó de mover su cabeza. Simplemente no quería tener que aceptar que un hombre tan inteligente y dotado como Freud pudiese proporcionar explicaciones tan artificiales, inhumanas, en verdad absurdas y puramente ficticias, acerca del *homo sapiens*. Esta lectura literalmente lo hizo enfermarse. Los ‘Escritos Técnicos’²⁰ en los cuales Freud aconseja sobre la conducción práctica del análisis terapéutico del paciente neurótico, hizo a Heidegger más conciliatorio. Inmediatamente descubrió la crasa contradicción de estos escritos: a saber, el abismo insalvable entre el determinismo científico natural absoluto de sus teorías y el énfasis repetido de la liberación del paciente mediante la práctica psicoanalítica”.²¹

Estas palabras de Medard Boss, recogidas por Hoeller, insisten en aquello ya anticipado: la posibilidad de rescatar algunos de los plantea-

18 Citado en HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 23.

19 LACAN, Jacques (1985), *Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954, Seminario 1*, Barcelona: Paidós

20 Se conoce por *Escritos Técnicos* una compilación de textos de Freud escritos entre 1904 y 1919 que ya vio la luz en su época bajo el título de *Kleine Neurosen Schriften*. Si bien, como señala, el título, presentación y contenido indicaban que trataban del método analítico, lo cierto es que el dialogo entre teoría y práctica está presente a lo largo de toda la carrera de Freud. No es algo exclusivo de esos textos. Como se había apuntado anteriormente, el psicoanálisis resulta una apuesta por fundar una ciencia, integral, en donde teoría y praxis son indisolubles y, por lo tanto, esa “técnica psicoanalítica” se enuncia con continuidad e insistencia renovadora hasta al final de sus días en prácticamente todos sus textos. Véase LACAN (1985), *op. cit.*, p. 168.

21 Citado en VV. AA. (1988), *Heidegger and Psychology*, Keith Hoeller (ed.), Seattle: *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, pp. 9-10.

mientos freudianos en lo que concierne a la praxis terapéutica, frente a la confrontación esencial y contundente con el fundamento teórico y conceptual de la metapsicología. Pese a que, siguiendo fielmente los textos de Freud, no haya lugar para establecer esta distinción,²² en tanto que el psicoanálisis es definido como procedimiento de investigación, método terapéutico y recolección de información psicológica, Boss y Heidegger²³ coincidieron en reconocer el potencial del método freudiano.

Con el fin de no perder de vista algunos rasgos relativos a la praxis dilucidada por Freud, se recuperan en lo que sigue las dos imágenes mediante las cuales dio cuenta de esta tarea en dos períodos distintos de su carrera.

La primera de ellas, pronunciada en una conferencia en el V. Congreso de Psicoanalistas de Budapest,²⁴ consistía en una analogía de la praxis terapéutica con la labor del químico que analiza la “naturaleza compuesta” atribuida a la actividad anímica por el médico vienés -en su condición de mociones o impulsos pulsionales-, con el fin de descubrir la composición de “complicadísimos productos psíquicos”. Al igual que hace el científico en su laboratorio al aislar el cuerpo simple o elemento químico de la sal -en la que este elemento se había mezclado con otros elementos haciéndolo irreconocible-, el terapeuta adopta durante las sesiones el papel de un analista que examina y descompone los síntomas que manifiesta el analizado para mostrar su naturaleza pulsional.

La segunda imagen, recogida de uno de sus últimos textos,²⁵ reposa en un paralelismo con una contienda. Los vasallajes de las pulsiones

22 Debido a su concepción total, por una parte, y la interrelación y fundamentación del método en la teoría freudiana de la metapsicología, por otra.

23 El texto en el que Boss da cuenta de esta afinidad fue publicado bajo el título *Psychoanalyse und Daseinsanalytik* [BOSS, Medard (1957), *Psicoanálisis y analítica existencial*, Barcelona: Editorial Científico Médica]. Es necesario hacer notar un salto terminológico -y conceptual- que por fuerza tenía que encontrar resistencias en Heidegger. Esta cuestión es, por lo demás, extensible a la totalidad del paralelismo entre psicoanálisis y la psicoterapia de orientación fenomenológico-existencial que emergería de los seminarios. Señalar las proximidades y distancias con Freud ocuparía gran parte de la producción científica de Boss.

24 FREUD (1991-1992), *op. cit.*, “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” (1919 [1918]) vol. XVII.

25 FREUD, Sigmund (1991-1992), *Obras completas*, James Strachey y Ana Freud (ed., n. y c.), Buenos Aires: Amorrortu, vol. XXIII, “Esquema del psicoanálisis” y “La técnica psicoanalítica”, [1940 (1938)].

del *ello* y las exigencias demandadas por el *superyó*, también en forma de conciencia moral, constituían el adversario de la batalla que analista y el *yo* del analizado tenían que librar. Esta batalla pasa por una reconstrucción de la historia pretérita que se manifiesta en vivo gracias al fenómeno de la transferencia. El material aportado por el inconsciente -sueño, los actos fallidos y la libre asociación-, junto con esa relación transferencial, constituían el punto de partida para la labor de reconstrucción.²⁶ Con la aparición de las tres instancias psíquicas en los años veinte, periodo ulterior a la publicación de los *Escritos Técnicos*, el desarrollo de la técnica analítica se articula de modo prioritario en torno a la concepción del *yo*, tal y como puede entreverse en la imagen de esa guerra civil planteada por Freud a finales de los años treinta. La sorpresa con la que el precursor de la psicoterapia moderna señalaba la resistencia del paciente a dejarse guiar ciegamente por el terapeuta, dio paso a la asunción de la necesidad de contar con el propio paciente si de lo que se trataba era de la mejoría y remisión de la patología. Resultaba ineficaz para la cura la mera interpretación que, casi a modo de traducción, recogía el material aportado por el inconsciente y los síntomas manifiestos para exponerlos en los términos de conflicto psíquico postulados por la teoría metapsicológica. Freud se encontró con que el *yo* se anticipaba a lo que podría ser una experiencia dolorosa, o incluso intolerable, desplegando toda una serie de resistencias y defensas con las que el terapeuta tenía la obligación de lidiar. Luego, paradójicamente, al mismo tiempo que aliado, ese *yo* se presentaba en el conjunto del sujeto casi como un síntoma a través de los mecanismos de defensa y las resistencias que bloqueaban la liberación de lo reprimido inconsciente.²⁷

Entre ambas imágenes hay un salto, cuanto menos formal y terminológico. La concepción radicalmente orgánica y física de la organización y funcionamiento psíquicos -y su manifestación durante el psicoanálisis- pierde peso, para dar paso a la necesidad de una alianza terapéutica entre paciente y terapeuta -aunque Freud lo entendiese como una cuestión principalmente

26 Como apunta Lacan, la noción de reconstrucción es repetida hasta la saciedad por Freud como una piedra angular del trabajo analítico, LACAN (1985), *op. cit.*, p.173

27 Al exponer la teoría de la praxis psicoanalítica de Freud, esta cuestión ya asomaba como contradictoria o, al menos, paradójica. Lacan la describe como "la profunda ambigüedad de la concepción que los analistas se hacen del ego (o yo): que sería todo aquello a lo que uno accede aunque, por otra parte, no sea más que una especie de aproximación, un acto fallido, un lapsus", LACAN (1985), *op. cit.*

estratégica-. Lo cierto es que estas imágenes desprenden o enuncian, aún sin pretenderlo, una cierta fricción entre el binomio teoría y praxis psicoanalítica.

Los conceptos de análisis y de técnica están íntimamente ligados a la praxis freudiana según la noción, actualmente consolidada, de “técnica analítica”. Freud fue el precursor de lo que, con el tiempo, devino en una práctica -ostentando el estatuto de técnica- conocida como “análisis”.²⁸ Se fue transformando progresivamente en un manejo de la situación analista-analizado que, ya en la época de los seminarios -y todavía hoy-, se erige en función de una suerte de reglas que conforman la ortodoxia psicoanalítica²⁹ extendida entre la comunidad psicoanalítica. Sin embargo, en los grandes psicoanálisis realizados y recogidos en los escritos de Freud no resulta evidente deducir qué hacía efectivamente. Puede entreeverse el modo en el que se de-

28 “Ignoro si la mayoría de Uds., espero que una parte al menos, tomó conciencia de lo siguiente: cuando ahora -hablo de 1954- este año tan nuevo, tan fresco, se observa la forma en que los diversos practicantes del análisis piensan, expresan, conciben su técnica, uno se dice que las cosas han llegado a un punto tal que no es exagerado hablar de la confusión más radical. Les informo que actualmente, entre quienes son analistas y piensan (lo que ya restringe el círculo) no hay quizás uno solo que, en el fondo, coincida con sus contemporáneos o vecinos acerca de lo que se hace, aquello a lo que se apunta, aquello que se obtiene, aquello de lo que se trata en el análisis. Esto hasta el punto en que podríamos divertirnos con un juego que consistiría en comparar las concepciones más extremas y veríamos que terminan en formulaciones rigurosamente contradictorias. Esto sin recurrir a los aficionados a las paradojas, que, por otra parte, no son tan numerosos. Tan seria es la cuestión como para que distintos teóricos la aborden de modo tal que sus elucubraciones sobre los resultados terapéuticos, sus formas, sus procedimientos y los medios por los que se los obtienen se caracterizan por una total ausencia de ingenio y humor. Se contentan con ganarse al de la baranda, del pretil de alguna parte de la elaboración teórica de Freud. Es sólo esto lo que le da a cada uno la garantía de estar, todavía, en comunicación con los que son sus compañeros y colegas. Es por medio del lenguaje freudiano como se mantiene un intercambio entre analistas que manifiestamente tienen concepciones bastante diferentes acerca de su acción terapéutica y más aún que esa forma general de relación interhumana que se llama psicoanálisis”, *ibíd.*, p. 170.

29 Es característica de las diversas comunidades psicoanalíticas, cierta ortodoxia, más o menos estricta, relativa a los estándares de formación, así como a las reglas y encuadre terapéuticos. Prueba de ello son las diversas escisiones vividas en el seno de la comunidad psicoanalítica prácticamente desde sus inicios, cuyo objeto de discusión con frecuencia ha radicado en discrepancias con la estrechez del reglamento. Algunos de estos preceptos que, por ejemplo, hasta bien entrados los años ochenta han permanecido inamovibles son las reglas del “anonimato”, la de la “abstinencia” y “neutralidad”. Véase CODERCH, Joan (2010), *La práctica de la psicoterapia relacional. El modelo interactivo en el campo del psicoanálisis*, Madrid: Ágora Relacional, pp.175-221.

sarrolla el análisis y, sin embargo, es únicamente posible presuponer cómo era esa técnica por algunas de las reglas que dejó. Para Lacan, ello se debe a que “los rasgos de su experiencia no pueden ser reproducidos en su experiencia concreta”.³⁰ En efecto, la experiencia analítica de Freud tiene el carácter de la singularidad, de acto inaugural o “primera vez”.³¹ Lo que estaba en juego era tanto como construir y verificar el análisis mismo: “Si no insistimos en la diferencia que existe entre esta ‘primera vez’ y todo lo que siguió después, nosotros que nos interesamos, no tanto por esta verdad como por la constitución de las vías de acceso a esa verdad, nunca podremos captar el sentido que se debe dar a ciertas frases, ciertos textos que emergen en la obra de Freud y que adquieren, en consecuencia, en otros contextos, un sentido muy distinto aunque parecieran calcados uno del otro”.³²

Tanto para Lacan como para Medard Boss, el dominio de la investigación de Freud era la verdad del sujeto³³ y, como tal, constituía una búsqueda que no podría reducirse -o al menos no de manera aporoblemática- a la investigación objetiva o incluso al método científico común -en dónde predomina el establecimiento de un método reproducible y/o estandarizable casi con independencia de las condiciones para la obtención de los resultados-. Es cierto que el impulso por otorgar al psicoanálisis el estatuto de ciencia con el referente inequívoco de las ciencias exactas fue impulsado por el afán cientificista del propio Freud. De ahí se desprende, de hecho, la transformación de la práctica analítica en un conglomerado de reglas estrictas e inamovibles y al analista en una suerte de “científico que observa un objeto externo a él”.³⁴ Pero es así mismo significativo que la conocida como técnica freudiana es más propia de los discípulos que del médico vienés.³⁵ Y, aún así, como se había recogido en capítulo segundo de esta exposición, los escritos freudianos compendian una suerte de descripción del método y esbozo para la técnica analí-

30 LACAN (1985), *op. cit.*, p. 175.

31 En *Análisis terminable e interminable*, Freud parece asumir cierto fracaso o, cuanto menos, pone de manifiesto las limitaciones intrínsecas a la cura como una de las aspiraciones originales del psicoanálisis.

32 LACAN (1985), *op. cit.*, p. 181.

33 *Ibid.*, p. 180.

34 CODERCH (2010), *op. cit.*, p. 175.

35 Resulta instructivo observar cómo algunos psicoanalistas diferenciaban en los años setenta, con la visión propia de la época, la técnica de Freud de la técnica “moderna”, aludiendo a lo que hoy se denomina clásica o tradicional y que de modo acrítico se atribuye a Freud. Véase *ibid.*, p. 176.

tica origen de lo que ulteriormente se consolidó como técnica freudiana.³⁶

Las reflexiones y por momentos inflexiones que llevaron a Freud casi hasta el final de los días a revisitarse la incipiente ciencia psicoanalítica muestra, sobre todo en lo que respecta a la praxis, que por momentos parece abrirse el molde mediante el que daba cuenta, medía y comprendía, la naturaleza humana.³⁷ Es más, como interpreta Medard Boss, las principales consideraciones en torno al análisis hechas por Freud parecen tener como telón de fondo o requerir la tácita confianza en un sujeto fundado en una concepción de la existencia como la del Dasein.³⁸ De ahí, que haya sido posible recuperar ciertos aspectos que conciernen a la praxis psicoanalítica que no necesitan adscribirse a una teoría psicodinámica para encontrar lugar dentro de una terapia con otros fundamentos, como la que se iniciaría en los seminarios de Zollikon y con el tiempo consolidaría Medard Boss.

I. La técnica de la libre asociación

Hablar es decir=mostrar=dejar ver=comunicar y oír correspondientemente, someterse y sujetarse, corresponder a una exigencia, a una exigencia aceptada.³⁹

Para Medard Boss, la primera regla del análisis de Freud encierra en sí potencialmente una forma de praxis psicoterapéutica coherente con la aportación filosófica de Heidegger⁴⁰. Ha de partirse del contrato o acuerdo en-

36 Toda la historia del psicoanálisis está atravesada por este primer momento fundacional originado con las descripciones clínicas de Freud; toda la historia del psicoanálisis puede entenderse como un movimiento *desde* Freud y *contra* Freud.

37 Entre los escritos de Freud, principalmente en los escritos tardíos, es posible encontrar notas e indicaciones que sugieren que la relación entre la metapsicología y la praxis analítica, tal y como sugerían estos autores citados, no es aporosa.

38 Véase BOSS, Medard (1963), *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, Londres: Basic Books, p. 69.

39 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 288.

40 Heidegger descalifica esta primera regla del psicoanálisis identificando esa fricción o desadecuación entre la práctica psicoanalítica y la teoría que la arroja. “La regla fundamental de Freud está bastante alejada de una indicación fenomenológica. Ella omite precisamente determinar el carácter de ser del ser-humano del hombre que habla sin reservas ni miramientos. Si hubiese sido incluida una huella de determinación fenomenológico-ontológica en esta regla fundamental, entonces esta huella habría tenido que preservar a Freud del ‘extravío’ en su teoría”, *ibid.*, p. 301. El extravío al que está haciendo referencia es sin duda el aparato conceptual de la metapsicología, por medio del cual, a raíz y a partir de ese trabajo de libre asociación, podría el analista encontrar el fundamento del desorden o malestar psíquico según la teoría de la sexualidad, el principio de placer y principio de realidad y, en general, toda una suerte de predeterminaciones

tre paciente-analista. El primero ha de comprometerse a la mayor sinceridad y honestidad consigo mismo y el segundo, aunque pasara por el constructo de la teoría pulsional y una economía de placer-displacer, ha de poner de manifiesto, expresar y saber de las constricciones a las cuales la existencia *pública* invariablemente conduce. Así, el consejo práctico de Freud de que en el curso de las sesiones el paciente diera cuenta de manera libre de aquello que pasa por su mente sin filtros -bien sea de orden racional, emocional, lógico o no, confusamente u organizadamente en forma de relato lineal-, correspondería según Boss, aún en otros términos, a la posibilidad de que el paciente se desvele mediante el análisis mediado por el lenguaje, que revele ese sí mismo en tanto que apertura: “patient to unveil himself and to unfold into his utmost openness”.⁴¹

En su opinión, la todavía hoy regla fundamental del psicoanálisis pasaba por sacar a la luz modos de conducirse, modos de ser y entender el mundo y las relaciones interpersonales que acompañan al vivir. En definitiva, según ese primer periodo de la terapia freudiana -durante el cual se allanaba el camino para el ulterior trabajo de interpretación-,⁴² el psicoanálisis abre las puertas para adentrarse y ‘saber de’ eso que de manera habitual era pasado por alto en el ciego discurrir de la existencia cotidiana. La condición de posibilidad para encarar el propio existir.⁴³

La *escucha flotante*⁴⁴ y el silencio del analista resultan otros dos aspectos indispensables de la práctica de Freud que acompañan a esta regla primera y son igualmente factores de peso en la lectura que Boss hace del psicoanálisis. Como se indicaba anteriormente, quizá no sea posible saber con

que el filósofo nunca aceptaría.

41 BOSS, Medard (1963) *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, Londres: Basic Books, p. 63.

42 Para hacer justicia a Freud, es necesario recordar de nuevo que con los años el concepto de interpretación se decantó más hacia el de construcción y reconstrucción; Véase, FREUD, (1991-1992), “Construcciones en análisis” (1937), *Obras Completas* (1937- 1939), Vol. XXIII, Buenos Aires: Amorrortu.

43 “it means that all those possibilities of awareness, all feeling, thinking, imagining, dreaming, and acting relationships with the world which either had been fought against until then, or had not even been discovered up to then, are now accepted, realized freely, and appropriated with responsibility as constituting one’s own existence, so that they may be at the analysand’s disposal and may be carried out in the future”, BOSS (1963), *op. cit.*, pp. 61-62.

44 Por escucha flotante se entiende una forma de estar y permanecer a la escucha por parte del analista, en la que trata de eludir sus propios juicios a la hora de recibir el material inconsciente del analizado. Se fomenta así la posibilidad de conectar elementos que a primeras parece que no tendrían conexión entre sí.

certeza la actuación de Freud dentro de la terapia, pero sí sabemos de esa precaución anteriormente recogida. Freud prevenía al analista de sustituir la función del *superyó* introyectada por el paciente por un nuevo *superyó* -el del analista-, que contradecía la aspiración a la ganancia de cierta independencia o entendimiento entre las instancias del *yo* y el *superyó*. Así, en vez de tratar de conducir al analizado a una suerte de terreno pseudo-pedagógico dispuesto por la red conceptual del analista, el silencio del analista posibilita, tanto para Boss como para Freud, el despliegue, la emergencia y manifestación del *yo* (en tanto que *Dasein*) que se expresa mediante el lenguaje. “In silent listening, the analyst opens himself to, and belongs to, the patient’s yet canceled wholeness; and this silent alone can free the patient for his own world”.⁴⁵ “He must become free, regardless of the personal ideas, wishes, or judgments of the analyst. Such an undertaking, Freud stated, can succeed only if the analyst allows the relations of analyst to patient to become an almost limitless ‘playground’, a place where all of the patient’s possibilities for relating could be freely come out into the open”.⁴⁶

Responsabilidad y trabajo compartido

La deriva que en los últimos escritos -y, de modo manifiesto, en *Análisis terminable e interminable*- tomaría el psicoanálisis de Freud, presupone una cierta *libertad* inherente al sujeto analizado. Al otorgar al *yo* el protagonismo del análisis, Freud está tácitamente reconociendo su libertad de elección, que concede al sujeto la posición de garante último de sí mismo.⁴⁷ Para Boss prevalece una concepción en la cual “Man is inclined to flee from being his real own self in responsibility”.⁴⁸ Esta responsabilidad, que el analizado puede aceptar o no, le concede la capacidad de elegir entre *ganarse o perderse*... El reconocimiento de los límites de la terapia -que en *Análisis terminable e interminable* Freud denomina como la tercera de esas profesiones “imposibles”, junto con la de la educación y el gobierno-⁴⁹ implica, en última instancia, que la carga del éxito o no de la terapia recae principalmente en el

45 BOSS (1963), *op. cit.*, p. 64.

46 *Ibid.*, p. 72.

47 Aunque Boss recupera este sentido, lo cierto es que, como se apuntaba anteriormente, el lugar del *yo* en las sesiones resulta cuanto menos paradójico. Freud sí le otorga la responsabilidad del éxito del análisis al *yo* pero, de forma paralela, lo asume sometido a resistencias, defensas y otros vasallajes que parecen restarle la autosuficiencia requerida para tal tarea.

48 BOSS (1963), *op. cit.*, p. 68.

49 FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 123.

propio paciente o ese *a quién le va su propia existencia*. En palabras de médico austriaco: “solo podemos consolarnos con la certidumbre de que hemos dado a la persona analizada todos los alientos necesarios para reexaminar y modificar su actitud hacia él”.⁵⁰

Dicho esto, Freud asumirá -aunque tardíamente- entre los factores que influyen los progresos del tratamiento psicoanalítico, además de la naturaleza del yo del paciente, la individualidad del psicoanalista.⁵¹ La idea de que la relación psicoanalítica “está basada en el amor a la verdad... y que esto excluye cualquier clase de impostura o engaño” parece sugerir que el análisis se juega en el espacio compartido en el que analista y analizado están ya implicados de modo genuino. De ello se desprende, como así asumirá igualmente Boss, la exigencia de un “grado de normalidad y salud mental considerable del terapeuta”.⁵² En la práctica, como condición indispensable en el proceso de formación pero también como recomendación a lo largo de su carrera profesional, el analista ha de someterse de continuo al análisis con el fin de que se le pueda presuponer un cierto grado de autoconocimiento.

En definitiva, si dejamos de lado las instancias psíquicas, esta *regla* implica cierta convicción acerca de la responsabilidad que cada uno tiene sobre su propia existencia. La atención flotante, el silencio y la obstinación a ocupar un lugar referente por parte del psicoanalista -o, al menos, la precaución ante tal posibilidad- parecen aspectos intrínsecos a la técnica y el análisis freudiano.

El diván

Freud inauguró la popularmente conocida como “técnica del diván”. Tiene como objetivo facilitar el trabajo de la libre asociación, propiciar que el analizado pueda franquear los imperativos de la lógica y la razón bajo los cuales se escabullen y disfrazan el inconsciente en forma de resistencias.

Este modo de organizar espacialmente la sesión implica para Boss, el reconocimiento del cuerpo como esfera de la existencia.⁵³ No un aparato u organismo ligado enigmáticamente a la psique. Tampoco una parte del trinomio psique, mundo circundante y cuerpo que pueda entenderse separadamente. Más aun, la convención de que analista y analizado se sienten uno

⁵⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁵¹ De aquí se deduce también la posterior noción de “contratransferencia”: el fenómeno de la transferencia que el analista experimenta hacia su analizado.

⁵² FREUD (1993), *op. cit.*, “Análisis terminable e interminable”, p. 123.

⁵³ BOSS (1963), *op. cit.*, p. 62.

frente a otro está ligada a la noción tradicional de dos sujetos separados y apostados uno frente al otro, lo cual predispone al mutuo control e interfiere con esa aspiración de tener que verse *consigo mismo*. Aunque, entendido de este modo, la horizontalidad del paciente fuese la disposición más oportuna, Boss rechazó que fuera un aspecto normativo, en contra del psicoanálisis. Defendió que la decisión recayese sobre el analizado.

El material de la libre asociación: lenguaje, sentido y significado

Para Freud, la libre asociación resultaba una herramienta primordial en el curso del análisis porque permitía sobrepasar las barreras que las resistencias imponían sobre la libertad del sujeto analizado y, con ello, acceder al material reprimido. De hecho, “the pathological factor is not [the patient’s] ignorance in itself, but the root of this ignorance in his *inner resistances*: it was they that first called this ignorance into being, and they still maintain now”.⁵⁴ En este sentido, en lo que concierne al “material que emerge”, dos aspectos especialmente relevantes guían la técnica de la libre asociación.

En primer lugar, sólo a través del habla emerge el material reprimido. Freud insiste en la verbalización porque parte del convencimiento de que lo que *es* sólo existe cuando se ha articulado verbalmente. En segundo lugar, para Freud la represión estaba directamente vinculada a la sociedad y a los valores morales, pese al sustrato biológico del funcionamiento de la psique.

Estos dos aspectos, de hecho, sostienen igualmente dos condiciones estructurales de la analítica del Dasein. Para Heidegger el lenguaje es “la casa del ser” y como rezaba la cita que encabeza este apartado, “*Hablar es decir= mostrar= dejar ver= comunicar y oír correspondientemente, cometerse y sujetarse, corresponder a una exigencia, a una exigencia aceptada*”. El habla, el decir, es central porque es el modo en el que el Dasein da cuenta de su existir.

Respecto a la segunda condición, en vez de ver el material emergido en función de un complejo mecanismo psíquico se trata como la totalidad de la existencia del Dasein en su modo de darse cotidiano. De ahí que durante el análisis, el analizado pueda franquear las barreras de la publicidad, o cuanto menos reconocerlas: concierne al estado de interpretado y la publicidad en

⁵⁴ Del texto de Freud, “Wild Psychoanalysis”, en SE, Vol. XI, p. 225. Citado en BOSS (1963), *op. cit.*, p. 79.

el que cae el Dasein.

De esta forma, el material que emerge durante el trabajo de libre asociación atiende a ese carácter estructural de “ser en el mundo”. Interpretar o recibir el material a la luz de la libido y la teoría pulsional no es sino reducir la totalidad de la existencia a uno de sus hechos que, además, se alojan en una corporalidad o fundamento biológico que parece explicarse privado de una totalidad. Se trata de dejar ver cómo fácticamente el paciente existe, cómo fácticamente es.

Por lo demás, todos los fenómenos humanos -incluidos los síntomas mentales y físicos más bizarros- son susceptibles de sentido.⁵⁵ Forman parte de esa apertura para el sentido que es el Dasein. Forman parte de la constitución existencial de “ser en el mundo”. También los sueños, que para el psicoanálisis aportan material indispensable, suponen una fuente para saber de ese Dasein, si bien el contenido no se interpretaría desde un punto de vista simbólico. Por ejemplo, si en un sueño aparece recurrentemente un cuchillo -según el psicoanálisis freudiano, una referencia fálica- se trata de ver que un arma, despierto o dormido, es un objeto amenazante, pero sobre todo, se trataría de dilucidar qué lugar ocupa el cuchillo en la existencia concreta del paciente, sabiendo que existe en un mundo compartido.

II. Transferencia

Después de la técnica de la libre asociación, la transferencia supone la otra de las herramientas centrales de las que se sirve el psicoanálisis freudiano y, de manera extensiva, prácticamente cualquier orientación psicoanalítica contemporánea.

Pese a que inicialmente Heidegger rechazara el concepto mismo, en los escritos posteriores de Boss -que, tal y como se había señalado, pasaban por la supervisión de Heidegger-⁵⁶ continúa siendo una noción relevante para una forma de praxis que era reluctante a cualquier presupuesto psicodinámico. De partida, y tal y como lo expone en los seminarios, un ser humano que transfiere,⁵⁷ en sentido psicológico, responde a ese estar siempre y en todo

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁶ Véase “Existential foundations of medicine”. La transferencia ocupa un capítulo entero bajo el epígrafe “El ‘Locus’ de la interacción terapéutica”. También aparece como tema en *Psychoanalysis and Daseinanalysis*. En *Seminarios de Zollikon* sólo se tematiza explícitamente la “transferencia”, aunque aparece tácitamente al hablar del existencial “ser con el otro”.

⁵⁷ HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 227.

momento en un determinado temple anímico. Es un carácter fundamental del Dasein y pertenece a todo comportamiento. Esta disposición hacia el otro mediada por la disposición afectiva, es estructural.

Por lo tanto, de nada sirve entenderlo en términos de transferencia porque nada requiere ser transferido, si -asumiendo la analítica del Dasein- esta disposición anímica siempre está ya ahí, es el modo de comparecer del “ser ahí”. Heidegger únicamente trataría de señalar que resulta una concepción tautológica si se piensa a la luz de la analítica. Su inicial rotundidad con la que en los seminarios descartó considerar lo específico de este fenómeno central para el psicoanálisis fue pensada con mayor profundidad, así como matizada por Boss en el curso de su carrera.

La relación transferencial y vínculo terapéutico

Para Freud, uno de los cauces para obtener el éxito en el análisis dependía de hacer comprender -hacer consciente- al paciente que el modo en el que experimentaba la relación con el terapeuta era enteramente dependiente de un modo pretérito de relacionarse. Es más, resultaba necesario convencerle, hacerle ver, que los sentimientos, tanto de la transferencia positiva como de la negativa, no eran reales, sino que eran meros productos de ese fenómeno. La situación espacio- temporal real de las sesiones, así como la persona del terapeuta en tanto que objeto de estos sentimientos, nada tenían que ver con el despliegue emocional que experimentaba el paciente. Se trataba de una mera repetición, inconsciente, de comportamientos infantiles no resueltos, no elaborados por el maduro yo adulto, origen indiscutible del conflicto.

Frente a estos principios apuntados por Freud, en opinión de Boss no se puede concluir que los sentimientos que se dan en el proceso terapéutico no sean reales, esto es, actuales.⁵⁸ En primer lugar, es de esperar que las expectativas y esperanzas que el paciente proyecta en el terapeuta, la comprensión, que por momentos experimenta, genere sentimientos de gratitud, incluso de amor. Del mismo modo, puede experimentar sentimientos negativos puesto que el paciente se ve interpelado a afrontar aspectos que había evitado encarar. Estos movimientos no son, por otra parte, exclusivos de la relación entre el analista y el paciente. Toda relación terapéutica -al igual que cualquier relación- comporta cierta decepción, en tanto que se vuelcan

58 Como se verá, el psicoanálisis relacional y esta forma de entender la transferencia por parte de Boss están estrechamente relacionados.

expectativas que no siempre pueden ser recompensadas.

Los fenómenos de transferencia y contratransferencia -en tanto que fenómenos indiscutibles en el curso de la terapia- son planteados por Boss a raíz de los existenciarios de *Ser y tiempo* como el poder-ser-juntos y ser-abiertos. La transferencia se torna a la luz de su análisis un fenómeno propio de la condición humana, la del “cuidado” o “cura”. Esa relación terapéutica entre dos se despliega según el existenciario del “procurarse por”.

El establecimiento de un vínculo sano, de una relación con otro, es crucial en el curso de la terapia. Tiene dos modos o formas extremas del “procurarse por” que certeramente recoge Heidegger en *Ser y Tiempo*. La primera supone que el otro -paciente en este caso- es desplazado a un segundo término para quedar descargado de su responsabilidad y/o para recibir posteriormente aquello de “que se curó como algo acabado y puesto a su disposición”.⁵⁹ Es decir, el terapeuta sustituye, se pone en el lugar de o se impone y el paciente queda dependiente y dominado, liberado de su responsabilidad. Frente a esta, la otra posibilidad de “procurar por” no sustituye al otro, sino que “se le anticipa en su ‘poder ser’ existencial, no para quitarle la ‘cura’, sino más bien para devolvérsela como tal”.⁶⁰ La especial hermenéutica de ella habrá de mostrar cómo “las varias posibilidades de ser del ‘ser ahí’ mismo extravían y obstruyen el ‘ser uno con otro’ y su conocerse, hasta dar en el suelo con todo genuino ‘comprender’ y obligar al ‘ser ahí’ a refugiarse en sustitutivos”.⁶¹

La temporalidad

La remisión al pasado de la vida individual se entiende desde la temporalidad no como algo cerrado, que ya no tiene cabida, en el sentido habitual de historia, sino como una fuerza que prevalece en el presente y que continúa siendo operativa en el futuro. Luego, se aproxima ciertamente a una concepción del tiempo basada en la historicidad y en los tres “ek-stases temporales”⁶² de la existencia, tal y como Heidegger lo entiende.

El “ser ahí” no sólo es real en la vivencia actual. No existe a modo de una suma de experiencias que, una tras otra, desaparecen después

59 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 138.

60 Este ‘procurar por’, dice Heidegger, “conciérne esencialmente a la verdadera ‘cura’, es decir, a la existencia del otro, y no a algo de que él se cure, ayuda al otro a ‘ver a través’ de su ‘cura’ y quedar en *libertad para ella*”, *idem*.

61 *Ibid.*, p. 142.

62 BOSS (1963), *op. cit.*, p. 67.

de haber sido reales por un tiempo. El “ser-ahí” está constituido por la historicidad. Tiene en cada caso fácticamente su historia: “Histórico es el modo en que me comporto y la manera como yo me comporto en relación con lo que me adviene, y con lo que es presente, y en relación con lo sido. Cada poder-ser en relación con algo es un enfrentamiento determinado con lo sido a la vista de algo que adviene, hacia lo que me resuelvo”. Luego la historicidad, en tanto que condición estructural del existente, tal y como se había recogido en la exposición de la analítica, lo es, además desde el modo temporal del futuro: el existente que resulta de la analítica de Heidegger es un ser-posibilidad, esto es, está constituido por una temporalidad que tiene como propiedad más propia el poder-ser: “Posibilidades en un sentido existencial son siempre un poder-ser-en-el-mundo histórico”.⁶³

La transferencia freudiana, que se remite a la reproducción de los vínculos primarios del paciente con sus progenitores -y en el sustrato sexual de tal vínculo- también revela al analizado el carácter histórico de los síntomas. “Such an elucidation, however, must make it possible for the patient to recapture his past openly, to bring it into the present and make it his own by possessing the memory of it; it thus liberates the analysand for a free acceptance of his future”.⁶⁴ Boss entiende que la cura se juega en la totalidad del espacio que se abre en el nacimiento y la muerte, y no puede ser localizada cronológicamente. El pasado del hombre se entiende así como una fuerza que prevalece en el presente, al igual que en Freud y Heidegger. “This means, among other things, that the therapist, like any other adult, will appear in that same, original, childishly limited light; there can be no question of transference into an earlier mode of perception, because the earlier mode has never given way to any other.”⁶⁵ Este vínculo, llamado o no relación de transferencia, que se da en el presente, viene de un pasado y prevalecerá en el futuro de manera ineludible. Su éxito o su fracaso se juega en el futuro.

63 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 221.

64 BOSS (1963), *op. cit.*, p. 66.

65 BOSS, Medard (1977), *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, Jason Aronson, p.269

3.2 CRÍTICA A LA EXPLICACIÓN METAPSICOLÓGICA Y SUS RIESGOS

El “dejar”, esto es, el permitir al ente, tal como se muestra, llega a ser solamente un adecuado dejar-ser si antes y constantemente está a la vista este ser, el Da-sein, es decir, si el investigador mismo se ha experimentado y experimenta como Dasein, como ek-sistente y se determina toda la realidad humana a partir de ahí.⁶⁶

Por mucho que, como hizo Boss, sea posible recuperar aspectos de la teoría freudiana que apuntan a una forma de trabajo indiferente a la metapsicología y la psicodinámica, como con insistencia haría notar Heidegger en el transcurso de los seminarios, la distancia que separa a ambos planteamientos es estructural.

En primer lugar, de la noción misma del Dasein -en referencia al ek-sistir [ek- sistere]⁶⁷ como ese estar orientado hacia fuera, como ámbito para la apertura- resulta una contraposición inmanente a la representación cartesiana de *res cogitans*. Para Heidegger, la metapsicología de Freud resulta de trasladar la filosofía neokantiana⁶⁸ al ámbito de la terapéutica. Se sintetizan tanto la objetualidad del ser humano iniciada por Descartes, como la primacía del modelo de las ciencias naturales. En esta medida, los esfuerzos teóricos se hallarían prisioneros en la estrechez de los prejuicios científicos y de la tradición puesto que, a la hora de dar cuenta de la naturaleza humana, la hipótesis fundamental que sostiene el aparato conceptual freudiano radica en la aceptación de un órgano corporal -el cerebro y el sistema nervioso- como escenario de una realidad en la que se formalizan actos de conciencia. Tal y como criticara Boss, para Freud la vida anímica representa la función de un aparato en una solución de continuidad en la que “lo psíquico es en sí inconsciente”.⁶⁹

En ese sentido, el análisis, en tanto que espacio para la manifestación del inconsciente y la reconducción de los síntomas a su origen, se encuentra en la praxis incuestionablemente mediada por la metapsicología. “Una reconducción en el sentido de la disolución al servicio de la explicación causal”,⁷⁰ criticaría Heidegger. Es decir, Freud acepta “la integridad de la ex-

66 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 299.

67 En la traducción de los seminarios por parte de Xolocotzi se usa ek-sistente en vez del ya utilizado existencia. Véase *ibid.*, p. 292.

68 “El objeto de esta investigación queremos que sea el yo, nuestro propio yo. Si el yo es propiamente el sujeto, ¿Cómo puede pasar a ser el objeto? El yo puede tratarse así mismo como a otros objetos, observarse, criticarse, etc..”, FREUD (1993), *op. cit.*, 601

69 BOOS (1977), *op. cit.*, pp. 28-29.

70 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 168.

plicabilidad, esto es, la continuidad de nexos causales”:⁷¹ una relación óptica entre causa y efecto según la herencia moderna y el modelo de la física como el referente último. En esta suerte de causalismo metapsicológico, los fenómenos retroceden a favor de una explicación psicológica, “de una suposición” según la cual la consideración por lo ente, por lo real, se encuentra subordinado a ininterrumpidas conexiones causales de fuerzas. Se corresponde con una idea propia de la física contemporánea a Freud: “Sólo aquello que puede ser medido es real”.⁷² Pero que lo real pueda ser solamente subordinado a conexiones causales y cuantificables es evidentemente conflictivo a la hora de pensar en algo como la tristeza. Resulta impensable plantear una conexión causal precalculable e inequívoca entre algo que con certeza provoque tristeza y, por supuesto, no cabe pensar en cómo esta podría ser medida. Por ejemplo, se puede asumir que dando impulsos eléctricos -hay que recordar que el debate sobre el uso indiscriminado del electroshock ya había iniciado entonces- se modifica el temple anímico. Pero, con esto, no puede deducirse que un estímulo eléctrico pueda producir un temple anímico. Este sólo es desencadenado: “A cada temple anímico corresponde un determinado estado cerebral. Sin embargo, el suceso cerebral nunca es suficiente para la comprensión de un temple anímico; no suficiente y bastante hasta en el sentido más literal, porque él nunca puede alcanzar el temple anímico como tal”.⁷³

Si bien es cierto -como se había apuntado- que la labor clínica de Freud superaba con creces el abordaje de la psiquiatría moderna para el tratamiento de la enfermedad mental, no por ello deja de tener validez la crítica efectuada por Heidegger. Con el fin de ahondar desde lo concreto en esta cuestión, pongamos el caso del Edipo.

El conflicto existente entre padre e hijo es atribuido por Freud a un origen vinculado con el factor cuantitativo de la explicación metapsicológica.⁷⁴ Aún si abandonamos esta hipótesis, que ya el propio Freud reconoció

⁷¹ *Ibid.*, p. 279.

⁷² Célebre cita de Max Planck, en *Ibid.*, p. 27.

⁷³ *Ibid.*, p. 263.

⁷⁴ “Las cargas de objeto quedan abandonadas y sustituidas por identificaciones. La autoridad del padre o de los padres introyectada en el Yo constituye en él el nódulo del superyó, que toma del padre su rigor, perpetúa su prohibición de incesto y garantiza así al Yo contra el retorno de las cargas de objeto libidinosas. Las tendencias libidinosas correspondientes al complejo de Edipo quedan en parte desexualizadas y sublimadas, cosa que sucede probablemente en toda transformación en identificación y en parte inhibidas en cuanto a su fin y transformadas en tendencias sentimentales.” Con este proceso empieza el periodo de latencia, que supone la interrupción de la evolución de la sexualidad infantil y que Freud localiza en torno a los cinco años. En lo que

falta de constatación por las limitaciones de los medios para el estudio del órgano cerebral y su funcionamiento, encontramos que su interpretación del mito es cuanto menos sesgada: la realidad efectiva del relato, por encima de todo, pone de manifiesto el abandono de un niño por parte de sus progenitores. No se trata de juzgar el relato mítico pero sí de entender que la lectura que de este hace Freud desatiende lo que efectivamente resulta más flagrante bajo la mirada moderna y crítica necesaria con ese otro tiempo mítico. Pero, sobre todo, la metapsicología y elaboración conceptual freudiana tiene resonancia directa en la praxis. En primer lugar, la experiencia de plausible pesar que el conflicto con un padre conlleva es reducida a una explicación preestablecida; si en el curso de una terapia el relato del paciente es inmediatamente interpretado a la luz de una explicación de antemano existente, obligadamente se desatiende la mirada y experiencia particular en relación a tal conflicto. En segundo lugar y de manera extensiva a otras explicaciones psicoanalíticas, el lugar del otro en la existencia propia tiene un papel secundario si lo que resulta central es el conflicto intra-psíquico;⁷⁵ queda desatendido ese aspecto estructural de la existencia según el cual transcurre esta ineludiblemente ligada al otro, abocada a ser con el otro, y el conflicto que este conlleva.⁷⁶

respecta a este carácter inaugural de la patología -concretamente, de orden neurótico-, Freud señala que si el yo no ha sido capaz más que de una represión del complejo de Edipo, este continuará existiendo en el inconsciente bajo el dominio del *ello*, para manifestarse ulteriormente en su acción patógena. Véase FREUD (1993), *op. cit.*, “El final del complejo de Edipo” (1924), p. 497. ⁷⁵ Aunque habíamos señalado como para Freud el otro, la cultura y la sociedad ejercen un influjo con el que la psique tiene que lidiar, lo cierto es que la teoría de Freud carece de una consideración más detenida sobre esta cuestión. Quizá por esa máxima, casi popular y -por cierto- de corte neoliberal, de que es la actitud individual hacia las cosas, hacia el otro, la que primero puede ser modificada como método de aliviar el mal estar y soslayar el conflicto. Lo cual, siendo consecuentes cercena en cierto modo la oportunidad de cambio en el otro, en tanto que el esfuerzo parece principalmente orientado a cómo yo puedo lidiar, sufrir y asumir las cosas. Pero quizá también porque, como se está poniendo de manifiesto, Freud es deudor de una concepción de sujeto moderno autosuficiente que, si no estanco, sí está evidentemente condicionada por un yo absoluto, que aunque herido por el inconsciente resulta el garante y responsable único de su propia existencia.

⁷⁶ El psicoanálisis relacional sostiene una tesis similar y en torno a la cual alza su crítica más señalada al psicoanálisis freudiano y clásico. En los orígenes de esta orientación, de cada vez más relieve entre la comunidad psicoanalítica actual, se encuentran coetáneos a Freud como Sandor Ferenczi o Harry Stack Sullivan. El español Joan Coderch resulta el terapeuta español contemporáneo que más literatura ha producido en las inmediaciones de esta orientación. Algunas de sus obras y nociones han sido anteriormente citadas por el punto de confluencia que mantienen con esta

La centralidad que Freud otorga al inconsciente dentro del funcionamiento psíquico, tal y como lo entiende Heidegger, responde a la continuidad de nexos causales que no es posible justificar o no existe “en la conciencia”.⁷⁷ Para el filósofo Freud necesitó recurrir a una explicación que aún para el mismo Freud tenía la condición de mito...en tanto que no podía mostrarse. Dado que para Freud la conciencia continúa siendo central de modo aporético, para Heidegger “siempre presupone al Dasein y no al revés. Saber y conciencia se mueven ya siempre en la *apertura del ahí*, y sin ésta no son en absoluto posibles”.⁷⁸ “Frente a esta pretensión inaceptable me parece necesario como caracterización de nuestro método completamente diferente el nombre ‘Insertarse-se propiamente en nuestra relación con lo que comparece’, en el que ya nos encontramos siempre”. “Insertar-se”, tal y como lo entiende el filósofo, en absoluto se refiere a un hacer-conciencia del modo de ser, sino que sólo puede hablarse de ese hacer-conciencia cuando se quiere tratar de determinar “cómo este nuestro originario estar en medio de [...] se relaciona con otras determinaciones del Dasein”.⁷⁹ Se entiende así la radical distancia respecto a quién es el objeto de la terapia freudiana, el yo, en tanto que instancia psíquica y avatar del sujeto de la conciencia, que según la analítica del Dasein no puede entenderse de manera aislada y, ni mucho menos, como algo predeterminable y/o calculable.

De la matapsicología freudiana pervivía a la hora de llevar a cabo el análisis una superestructura teórica susceptible de ser proyectada sobre el relato del paciente en el curso de la terapia contraria al pensar de Heidegger. Habiendo demarcado o delimitado el campo de comprensión, aparece la duda de lo que se espera realmente obtener mediante el análisis.

La denuncia de Lacan a la amenaza de terminar constituyendo una teoría de la personalidad dejó con el tiempo de ser una amenaza para ser realidad, no sólo en la época de Freud.⁸⁰ La necesidad de predeterminar y objetivar al ser humano como un requisito para practicar psicoterapia era uno

investigación, en lo que respecta a la comprensión del componente relacional de la existencia, de esa condición de ser con el otro recuperando la terminología heideggeriana.

77 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 279.

78 *Ibid.*, p. 278.

79 *Ibid.*, p. 164.

80 LACAN, Jaques (1973), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, Libro 11, Barcelona: Paidós. Desde una perspectiva más próxima en el tiempo, es significativo notar que el respaldo de una teoría de la personalidad para el ejercicio psicoterapéutico resulta uno de los requisitos defendidos por representativas voces. TIZÓN, J.L. (1992) “Una propuesta de conceptualización de técnicas de psicoterapia”, en *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiquiatría*, Vol. XII, Nº 43.

de los aspectos discutidos en los seminarios. Para Heidegger, sólo puede ser así si lo decisivo es la terapia y no la existencia del ser humano, “porque uno sólo puede practicar terapia en tanto que es una manipulación de objetos [G], algo, pues, puramente técnico, entonces, de tal terapia jamás puede resultar un ser humano más sano. En tal terapia el ser humano queda definitivamente eliminado; él podría a lo mucho llegar a ser un objeto [G] más pulido.”⁸¹ El anhelo⁸² que Freud expresaba en uno de sus últimos escritos acerca del futuro desarrollo de tratamientos farmacológicos mediante los cuales influir más directamente en las distribuciones de energía dentro del aparato psíquico, revela el peligro de esa suerte de ambigüedad en la relación teoría-praxis del psicoanálisis que Heidegger supo anticipar.

En definitiva, por mucho que de los escritos de Freud pueda desprenderse el inicio de un modo de tratar y trabajar con otro en el que se podría pasar por alto el férreo sustrato conceptual biologicista, no es posible ignorar algo que ya apunta en una línea similar -aunque con un objetivo conceptual diferente- Lacan: “se advierte todo el tiempo que el paciente no es para él más que una especie de apoyo, de interrogante, de control si se quiere, en la vía en que él, Freud, avanza solitario. De allí el drama, en el sentido propio del término, de su búsqueda. El drama que llega en cada uno de los casos que nos ha aportado, hasta el fracaso”.⁸³ El análisis es, para Freud, una experiencia individual, que quizá -como señalan Boss y Lacan- tiene que ver con la búsqueda de la verdad. Pero se trata de una verdad sujeta a la determinación de erigir una ciencia incipiente y, por eso, experimental, que corre el peligro -como el tiempo ha confirmado- de plantear un método objetivante, estandarizable.

I. El análisis y la analítica heideggeriana

En el proyecto de desplazar la analítica del Dasein al campo de la psicoterapia quedan incorporados algunos de los hallazgos de la técnica que inauguró Freud. De hecho, es esta la primera conclusión que puede

81 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 289.

82 “Pero la terapia nos ocupa aquí únicamente en la medida en que ella trabaja con medios psicológicos; por el momento no tenemos otros. Quizás el futuro nos enseñe a influir en forma directa, por medio de sustancias químicas específicas, sobre los volúmenes de energía y sus distribuciones dentro del aparato anímico”, FREUD (1991-1992), *op. cit.*, vol. XXIII, “Esquema del psicoanálisis”, “La técnica psicoanalítica”, [1940 (1938)], p. 176.

83 LACAN (1973), *op. cit.*, p. 175.

extraerse. A raíz de la síntesis entre las aportaciones de Freud a la clínica y la analítica del Dasein efectuada en *Ser y tiempo*, ha lugar la fundación de una práctica analítica que -como se verá en el capítulo siguiente- ha gozado de no poco recorrido. Hablamos de práctica, incluso quizá de método, pero resulta impropio continuar denominándolo “técnica”, en el sentido habitual y contemporáneo de representación del término; no se trata de un conjunto de procedimientos y recursos cerrados, donde se persiguen fines y aplican medios, donde domina lo instrumental e impera la causalidad.⁸⁴ No es un método dirigido a una región de lo ente, sino que, visto a la luz del proyecto del Dasein, se inserta en la totalidad de la existencia.

Si bien es posible identificar, tanto en Freud como Heidegger, una pugna por replantear la primacía del modelo de sujeto de la conciencia -y las consecuencias que para la clínica comporta-, tal y como aquí se defiende, es en el planteamiento del filósofo donde se haya la resolución más firme de proporcionar un marco de comprensión que penetre en la existencia en el sentido fuerte del término. La orientación analítica resultante de los Seminarios de Zollikon resulta una forma de trabajo que se debate en el despliegue de ese “ser con el otro” y “ser posibilidad”, y sobre todo, en la consideración de un existente al que le va en su ser su propia existencia; “El distintivo de la trascendencia como Da-sein: ente que trasciende, ente siendo como cuidado”.⁸⁵

La psicoterapia moderna, de la que Freud tiene por derecho propio la paternidad, ha consolidado el principio de la cura como meta y objetivo último de la terapia. No obstante, cabe señalar un intrínseco peligro a este enfoque teleológico si se analiza desde la perspectiva de la psicoterapia existencial.

Entender la cura o el éxito en la reincorporación del sujeto a la cotidianidad -según los parámetros de normalidad-, así como el alivio del sufrimiento como objetivos y meta de la psicoterapia, corre el riesgo de pasar por encima de la existencia misma. Cuando en pro de la eficacia y el rendimiento se afina la técnica y el análisis, la existencia se torna un mero instrumento para ese fin prefijado. Heidegger supo anticipar el riesgo de una praxis

84 Para una reflexión completa en torno al estatuto de técnica dentro de la psicoterapia, véase, ZLACHEVSKY OJEDA, Ana María (2009), “La psicoterapia como *téchne*”, *El lenguaje -visto desde Ortega y Heidegger- y la fundamentación filosófica de la terapia conversacional* (Tesis de doctorado), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile,

85 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 259.

-arropada por una teoría en torno a la naturaleza humana- que en sus mismos fundamentos contenía el germen de este peligro: la reducción de la clínica a un mero fin. La contradicción que identificó entre la teoría y la praxis freudiana no es un mero problema conceptual o metodológico, sino que afecta al desarrollo de una disciplina y un trabajo en el que el otro y su cuidado resultan centrales. De hecho, la voz de Heidegger en el curso de los seminarios bien puede considerarse la voz de reprobación que desde fuera de una disciplina supo recoger e incluso anticipar algunas de las disputas y conflictos vividas en el seno e historia de la inestable, y también loablemente autocrítica, comunidad psicoanalítica.

En último lugar, es interesante recoger la noción ampliada de análisis que ofrece Heidegger y la cual contrapone al análisis freudiano. Recurre para ello, como es frecuente en su modo de proceder, al sentido original del concepto. Localiza el uso más antiguo de la palabra “análisis” en el segundo libro de la Odisea de Homero. En el poema épico, su uso viene referido a la actividad que repite Penélope, noche tras noche, al desenredar lo tejido durante el día. Análisis, en esta versión recogida del griego clásico significaría “desarticular un tejido”, pero también “soltar”, como soltar las cadenas de un encadenado o desarticular las piezas de construcción que pertenecen a un conjunto (como, por ejemplo, “desmantelar” las tiendas de campaña).

Por otro lado, su noción de analítica del Dasein es deudora de la expresión “análisis” utilizada por Kant en su *Crítica de la razón pura*:⁸⁶ una descomposición de las facultades del entendimiento que tiene como fin el establecer el *a priori* de este. “En tanto que ontológica la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural. Este es el factor que también es esencial en mi concepto de ‘analítica del Dasein’”.⁸⁷ Análisis, tal y como reclama el filósofo, comporta luego un doble sentido; de desmenuzar y devolver a sus partes, de liberar algo que se encontraba sujeto, amarrado. Un doble sentido que no conviene perder de vista. La diferencia con la referencia química de la teoría freudiana es ahora radical. Al desplazar al terreno de la psicoterapia el análisis del Dasein, al igual que sucedía a lo largo de la analítica de *Ser y tiempo*, se ejecuta -invo- ca- al mismo tiempo la pregunta por la *constitución ontológica fundamental (existenciaria)*⁸⁸, irreductible a la mera descripción de fenómenos ónticos del

86 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, pp. 168-170.

87 *Ibid.*, p. 170.

88 *Ibid.*, p. 171.

Dasein. Tal y como se ha expuesto en la primera parte de este trabajo, la idea y el proyecto del *ser*-humano como Dasein, en el sentido extático, es un proyecto ontológico. Cuando se traslada la reflexión al campo de la psicoterapia, se habla de análisis del Dasein, frente a la analítica del Dasein desarrollada en *Ser y tiempo*, y aún así, sólo puede entenderse en la totalidad de los existenciales señalados y orientada hacia la pregunta del ser en general. Resulta un análisis que no pierde de vista la condición existencial del propio Dasein. Esto es, obliga a partir desde la totalidad estructural que caracteriza la existencia para poder leer y abordar cualquiera que sea el conflicto, dificultad, aspiración y temas que el paciente lleve a la terapia.

II. Salud y enfermedad

Acerca del querer ayudar del médico: hay que tener en cuenta que siempre se trata de existir y no del funcionar de algo. Si uno se preocupa por lo último, uno no ayuda al Dasein.

El análisis freudiano tenía una doble orientación. La primera, y a la que debe su origen, era la de constituir una herramienta de cura para el paciente enfermo. La segunda, que pasaría con el tiempo a ser una regla de la ortodoxia psicoanalítica, tenía como meta el profundizar en los subterfugios de la conciencia, saber y conocer de la naturaleza humana desde la experiencia en primera persona.

Aunque hay entre ambas orientaciones una relación incuestionable que parece pasar por la máxima délfica del “conócete a ti mismo”, lo cierto es que, con el nacimiento y progresiva institucionalización de la psicopatología -deudora de Freud en buena parte de su desarrollo-, y la clasificación sistemática de la enfermedad mental, la convivencia entre ambas se da de manera problemática. La psicopatología, en tanto que ciencia autónoma, resulta uno de los flancos más directos de la crítica a la ciencia que, como se veía en el apartado anterior, se declaraba a lo largo de los seminarios. La precalculabilidad y acotación de ciertas regiones de lo ente y la reducción óptica del sujeto humano constituyen las condiciones de posibilidad para la emergencia de esta ciencia que, desde sus comienzos hasta la actualidad,⁸⁹

89 En la actualidad, los manuales DSM-V [*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*] y CIE-10 [*Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*] constituyen los referentes últimos en lo relativo al saber psicopatológico.

no ha ido sino perfeccionando este proceso de normalización. Sin entrar a juzgar la utilidad o pertinencia que para la medicina tiene esta clasificación y predeterminación de las diversas enfermedades que configuran el territorio de la psicopatología, el desplazamiento acrítico de este campo de conocimiento científico al terreno de la psicoterapia no es de por sí evidente. Respecto de la enfermedad mental y su *tratamiento*, el análisis del Dasein se ha consolidado de manera contundente como la orientación correctiva que motivó su nacimiento. Señalemos un par de cuestiones a este tenor que conviene tener presentes.

Privación

Deducir que alguien tiene una enfermedad, concluir que es un enfermo -independientemente de que sea identificado un sustrato de alteración orgánica o no- entra dentro de lo que Heidegger denomina “fenómenos privativos”, en los que a su modo de ver, la medicina se mueve “sin tener noticia de ello”. Para Heidegger, la enfermedad es un fenómeno de privación: la manera en la que negamos algo, de modo que “no lo excluimos simplemente, sino más bien lo mantenemos en el sentido de que le hace falta algo”. Al hablar de enfermedad mental parece que irremediabilmente se supone que falta salud del mismo modo que, como sucede con toda privación, hay una copertenencia esencial de cierto algo al que le falta algo. El “estar enfermo” diagnosticado por un médico o psiquiatra equivale a un *no* estar sano. No es que el bienestar, la salud, meramente “no esté; está perturbado”.⁹⁰ Estar perturbado supone una forma de ser, un modo privativo del existir.

Desatendiendo lo que de falta respecto a la salud supone la enfermedad se ignora que ocuparse de la enfermedad mental conlleva tácitamente ocuparse de la salud. Y, de este modo, la esencia del estar enfermo debe ser captada habiendo cavilado suficientemente el estar sano. Como señala Heidegger, el fenómeno de la privación -que es un fenómeno ontológico- concierne a una posibilidad de ser en la que la existencia queda cercenada y no responde meramente a la lógica de una expresión negativa. No se trata únicamente del sufrimiento que de suyo trae consigo el malestar del “estar enfermo”. Esta desazón es una forma de *mal estar* en el sentido que limita esa condición estructural de “ser posibilidad” del Dasein: “Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir”.⁹¹ Es este

90 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 78.

91 *Ibid.*, p. 220.

aspecto el que de manera prioritaria atiende la aproximación de Heidegger al tema de la enfermedad: el sujeto enfermo, es un sujeto privado de libertad, de la libertad que de modo estructural le pertenece al Dasein

Finitud

El otro de los aspectos que, desde el planteamiento de Heidegger y también de Boss, es necesario tener presente en cualquier reflexión en torno a la enfermedad mental está estrechamente vinculado a lo anteriormente señalado. Hablar de libertad y pérdida de libertad es inseparable de la exposición en torno a la finitud de la existencia que al hilo de la analítica había sido expuesta. Recordemos sintéticamente algunos de los aspectos mas relevantes. La finitud no concierne meramente a la muerte en tanto que límite último, sino que comporta una negatividad que atraviesa la existencia. Son unas y no otras las posibilidades de las que se dispone. El mundo como lo *ya* dado, donde mi existencia es, impone sus propias condiciones en las cuales se forja el Dasein, en función y a partir de las cuales puede también, y así lo hace siempre, conformar mundo. Se había señalado también que esa condición estructural de “ser con” aboca al Dasein humano a un necesario y no siempre sencillo arreglo con el otro. La esencia del Dasein se constituía como el ser a la apertura al sentido, en tanto que posibilidad más propia; y sin embargo, lejos de ser algo dado resulta una tarea siempre por hacer habida cuenta de la ausencia de fundamento y garantías inherentes a la existencia. En última instancia, la misma constitución del sí mismo, como se veía, es en sí endeble; el sí mismo es el resultante de esa siempre tensión entre el uno y la publicidad, y la vocación del *yo*.

Se comprende entonces que cierta fragilidad y vulnerabilidad resultan inherentes a la existencia, que el malestar acompaña al existir. Finitud, culpa y angustia conforman una triada que, ni abandonados al mundo de la publicidad, ni en ese modo auténtico de la existencia que señalaba Heidegger, podemos esquivar ni soslayar. Es decir, es necesario no perder de vista que a la esencia del ser le es inherente la posibilidad de enfermar; de tornar la vida intolerable para el propio Dasein, de enajenar a este de la responsabilidad con su propia condición existencial... En definitiva, la enfermedad⁹² tiene

⁹² Tiene este epígrafe un carácter introductorio a la cuestión. En *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, M. Boss aborda de modo más pormenorizado cuestiones relativas a la psicopatología, atendiendo a las dos grandes familias desde las que la psiquiatría moderna da cuenta de la enfermedad mental: la neurosis y la psicosis y su especificidad a la luz de la interpretación de la analítica del Dasein. Véase BOSS, Medard (1977), *Existential Foundations of Medicine and*

fundamento en la misma existencia.

Quisiera poner término a este capítulo con una cita de Heidegger que -entiendo- sintetiza certeramente lo fundamental a retener respecto de esta forma de terapia, “conforme al Dasein”, al mismo tiempo que anticipa aquello que en la siguiente sección de este trabajo será presentado desde la praxis:

el ser humano que es en este sentido de ser (Da-sein), ente de tal y cual forma, sano y enfermo, es experimentado, considerado y tratado correspondientemente en los casos singulares a la luz del proyecto de ser-humano como Da-sein. Sólo es posible este permitir-ser en su ser-así a este ente-de-tal-y-cual-forma-como-Dasein cuando se prescinde del proyecto del ente (aquí del ser humano) como criatura racional, como sujeto en la relación sujeto-objeto, como criatura que se produce a sí misma (Marx), y antes que nada cuando se lleva a cabo y se mantiene constantemente el proyecto de ser-humano como Da-sein: sólo a la luz de este proyecto puede ser investigado el ente (ser humano) de manera conforme-al Dasein.⁹³

Psychology, Londres: Jason Aronson. Por otro lado, en el excurso de este trabajo se retoman algunos temas relacionados con el territorio de la psicopatología, que resultan tangenciales al propósito de la investigación pero merecen atención.

93 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 299.

3. 3 EL ALCANCE DE LOS SEMINARIOS: DEL ANÁLISIS DEL DASEIN A LA TERAPIA GRUPAL

Si los seminarios de Zollikon constituyen un hito en la formación de la alianza entre la filosofía de Heidegger y la psicoterapia, este diálogo no se agota en el espacio y duración de tales encuentros, ni tampoco se limita a sus protagonistas.

El *Daseinsanalysis*, nombre acuñado para un método de praxis terapéutica, es el resultado de mayor resonancia de aquellos encuentros de Zollikon. Resulta una forma de psicoanálisis directa y estrechamente ligado al proyecto de la analítica del Dasein traza en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.

Daseinsanalysis may be understood as a form of psychoanalysis that takes a phenomenologico-hermeneutical approach and has an ontologico-anthropological orientation. It goes beyond the scientific model of psychoanalysis that is limited to objectifications of human existence.⁹⁴

Sus orígenes, como se ha ido viendo a lo largo del capítulo precedente, se remontan al periodo de entreguerras, durante el cual comenzaron a elevarse voces críticas y disonantes en el interior de la sociedad psicoanalítica. El espíritu renovador de la época, puesto de manifiesto en muchas esferas y ámbitos de la sociedad y la cultura centroeuropea, no dejaron tampoco indemne al terreno de la psicoterapia. Dos de estos espíritus críticos fueron los ya citados Ludwig Binswanger (1881-1966) y Medard Boss (1903-1990). El primero es considerado por la *Daseinsanalysis Society* como su antecedente y primer precursor. Tras su primera obra en torno al tema, “Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins” de 1942 -es decir, más de una década antes del inicio de los seminarios en Zollikon-, Binswanger publicaría numerosos estudios, principalmente en el terreno de la psicopatología y la psiquiatría, y de manera más concreta, en el estudio e investigación clínica de la esquizofrenia.

En cambio, el interés de Boss en estas cuestiones tenía más que ver con el potencial que para el trabajo psicoterapéutico tenía la filosofía de Heidegger, y directamente *Ser y tiempo*. De manera efectiva, fue el fundador de la hoy conocida como escuela del Daseinsanalysis. Se mantuvo muy próximo a los postulados teóricos de Heidegger y al propio Heidegger: “The supporting foundation and core of Daseinsanalytic therapy is the other human being (*Da-sein*) in his or her relationship to the therapist. From the very beginning, the Daseinsanalyst and Daseinsanalysand are involved in a primordial, fe-

94 International Federation of Daseinsanalysis, <http://www.i-f-da.org/index.shtml> [01-04-15].
Web oficial de la sociedad de Daseinsanalysis.

low-human relationship in which each of the two contributes his or her share. Both are implicated in a happening that determines the development of their mutual relationship, leads the Daseinsanalysis and to autonomy, and showing the Daseinsanalysis and his or her place in the world.”⁹⁵

Si bien, en los inicios, sus planteamientos estuvieron bajo la influencia de Binswanger, de manera progresiva el distanciamiento se fue haciendo manifiesto.⁹⁶ Las discrepancias de Binswanger con Heidegger y con Boss se harían patentes en el curso de los seminarios de Zollikon, donde el filósofo acusaría al médico de malinterpretar y reducir a una antropología los planteamientos de su analítica del Dasein.⁹⁷ Medard Boss y Gion Condrau (1919-2006), otro de los psiquiatras asistentes a los seminarios, fundaron en 1971 la *Swiss Society for Daseinsanalysis*. Un año después, fundaron el *Zurich Institute for Daseinsanalytic Psychotherapy and Psychosomatics*⁹⁸ que, posteriormente, pasaría a llamarse la *Zurich Daseinsanalytic School*.

El proyecto, es a día de hoy una institución, como lo son otras sociedades psicoanalíticas, destinada a regular y determinar los criterios metodológicos de esta praxis, promover la difusión y la investigación, así como a establecer las pautas de los requisitos mínimos de la formación de los terapeutas que quieran inscribirse en esta orientación. Aunque Suiza es su lugar de origen y espacio natural, en la actualidad el Daseinsanalysis se practica en países como Brasil, Bélgica, Grecia y Austria y, gracias a la regulación de esta federación internacional, se hace según unas directrices comunes.

Si bien es de la mano de algunos de esos médicos y psicoanalistas

95 <http://www.i-f-da.org/index.shtml> [01-04-15]

96 En 1957, el distanciamiento entre ambos médicos sería ya un hecho. La crítica desplegada por Boss, ya no sólo hacia Freud y Jung, sino también hacia el propio Binswanger, en una conferencia dada en Madrid ese mismo año, resultó decisiva. Véase <http://www.i-f-da.org/index.shtml>. Sobre la aproximación exclusivamente óptica de Binswanger, véase ASKAY (2006), *op. cit.*, p. 180.

97 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, pp. 255-256.

98 Además, en 1984 se fundó la Swiss Professional Federation for Daseinsanalysis con fin de ampliar su ámbito de influencia. En 1990, Gion Condrau y otros colegas fundaron la International Federation of Daseinsanalysis: “The purpose of the Federation is to clarify and maintain the unique features of Daseinsanalysis, to promote the creation of national associations and provide them with essential guidelines of practice, to further teaching and research in the areas of Daseinsanalytic phenomenology, anthropology, and Daseinsanalytical therapy, to organize seminars, presentations, courses, and conventions, to support scientific publications and reviews of books of Daseinsanalytic orientation, and to establish contacts with other schools of psychotherapy and philosophy”. Véase <http://www.i-f-da.org/index.shtml> [01-04-15]

que tomarían parte en los seminarios como nacería el *Daseinsanalysis*, en tanto que método para el abordaje terapéutico estrecha y directamente vinculado a los planteamientos de Heidegger, en las últimas décadas, otros terapeutas, sin una filiación con la federación del *Daseinsanalysis* trabajan y producen literatura cercana al pensamiento heideggeriano. Es el caso de los profesionales subsumibles bajo la llamada *British School of Existential Therapy*, que pese a no constituir una entidad homogénea, ampara a terapeutas con diversos matices y particulares aproximaciones que asumen la validez y el potencial que para la praxis tiene este planteamiento conceptual.

Aún cuando el referente primero lo constituya *Ser y tiempo* y su recepción en el campo psicoanalítico centroeuropeo -esto es, la concreción de los seminarios de Zollikon en el *Daseinsanalysis*-, autores como Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Buber, Merleau-Ponty, Wittgenstein o incluso Derrida, conforman su elenco de referentes filosóficos. Si algo resulta común a todos ellos es que se erige como una orientación psicoterapéutica gestada a partir de la recepción de textos y literatura, que aun no libre de aporemiaticidad, son susceptibles de ser señalados como en las inmediateces de la *filosofía de la existencia*. Con el fin de ubicar el campo conceptual que enmarca esta *orientación* terapéutica, al menos genéricamente, ha lugar a establecer una distinción entre filosofía de la existencia y existencialismo.

Mientras es posible localizar espacio-temporalmente este último,⁹⁹ en tanto que “ismo”, dar cuenta de manera panorámica de la “filosofía de la existencia” de modo integral, donde sin duda puede situarse también al existencialismo, resulta delicado o escurridizo. Atendiendo a las filosofías que la historia sitúa en las inmediateces de la existencia, Ferrater Mora aventura una definición del uso del vocablo que señala como común a todas a ellas: “es el que se deriva de concebir la existencia como un modo de ‘ser’ que no es nunca ‘dado’, pero que tampoco es ‘puesto’ (como afirmaríala el idealismo trascendental); un modo de ser que constituye su propio ser, que se hace a sí mismo. La existencia es entonces lo que forja su propia esencia, lo que crea su propia inteligibilidad y hasta la del mundo en la cuál se haya sumida”.¹⁰⁰

Es posible señalar algunos otros rasgos más o menos compartidos, como por ejemplo la noción de irreductibilidad de lo singular a la totalidad del sistema o la reivindicación del “compromiso natural del sujeto de la teoría con aquello que teoriza”,¹⁰¹ de donde se desprende la imposibilidad

99 FERRATER MORA (1964), *op. cit.*, pp. 613-618.

100 *Ibid.*, p. 612.

101 D’AGOSTINI (2009), *op. cit.*, p. 117.

de una posición de observación neutral. Pero lo cierto es que con sólo mirar la disparidad en la relación de autores que sobrevuelan los intereses de estos terapeutas, se comprende la complejidad inherente a esta orientación si se pretende dar cuenta de la misma como un todo.

Queda así enunciada una cuestión que atañe de modo singular a la psicoterapia de corte existencial; la misma multiplicidad y disparidad que concierne a la *filosofía de la existencia* es un rasgo también característico en su vertiente psicoterapéutica.

De manera consensuada, desde el punto de vista del terapeuta, un punto de partida para el modo existencial de terapia radica en otorgarle un lugar central a la clarificación de qué es el vivir. O como señala Van Deurzen, el terapeuta puede entenderse como existencial sólo a condición de hacer de la comprensión de la existencia una prioridad.¹⁰²

Otro aspecto a destacar radica en entender que no se trata de que las personas deban ser más responsables y hacerse cargo de sus vida, sino que de antemano e inevitablemente lo están haciendo; la aproximación existencial no enseña a la gente a tomar las riendas de su vida, sino que fomenta que puedan hacerse cargo de que ya están sumidos en ella, ahí. Les ayuda en todo a caso a reexaminar la dirección tomada.¹⁰³

Otro rasgo común es la comprensión de que son los límites de la existencia aquello central, con lo que estamos obligados a confrontar nuestro discurrir cotidiano y vital; así, constituye este punto una declaración de intenciones que se desmarca de algunas posiciones¹⁰⁴ en las que la libertad y la elección individual prevalecen como temas liberados de las restricciones y límites inherentes al existir.

Mick Cooper realiza un análisis pormenorizado de las voces referentes dentro de la *British School of Existential Therapy*: Ernesto Spinelli, Emmy Van Deurzen y Hans W. Cohn.¹⁰⁵ Entre estos, Hans Cohn se ha acogido de manera más estrecha al planteamiento fenomenológico-existencial de Heide-

102 VAN DEURZEN, EMMY (2002), *Existential counselling & Psychotherapy in practice*, Londres: SAGE, p. 3.

103 *Ibid.*, p. 27.

104 Sería el caso, por ejemplo de la *psicoterapia humanista* en la que conceptos como autorrealización, crecimiento personal, experiencias culminantes e integradoras.. resultan centrales en el abordaje terapéutico.

105 En concreto, el capítulo "The British School of Existential Analysis: The New Frontier", COOPER, Mick (2003), *Existential therapies*, Londres: Sage, pp. 107-129.

gger.¹⁰⁶

Cohn, además de uno de los precursores de la recepción británica de la filosofía de Heidegger, es también pionero a la hora de barajar la latente capacidad de esta orientación para el trabajo en formato grupal. Apoyándose en las reflexiones y la experiencia del *grupo-análisis*, tal y como fue desarrollado por S. H. Foulkes en los años cuarenta y cincuenta, Cohn apunta hacia una síntesis de ambos planteamientos que identifica como complementarios. Sus reflexiones en el territorio de la terapia de formato grupal, aunque breves, han constituido una guía para este trabajo, en tanto que referencia a partir de la que desentrañar lo que a nivel efectivo tiene de significativo esta orientación -de partida, en la praxis con el grupo de arteterapia y ulteriormente al pensar sobre la misma, como se hará en la segunda sección de este trabajo-.

I. Foulkes y las bases del grupo análisis: una referencia formal

- ¿Los franceses son humanos?
- Oh, sí, ellos son humanos.
- Entonces, ¿por qué no hablan como los humanos?

Mark Twain citado por Foulkes¹⁰⁷

Group analysis, or group analytic psychotherapy, represents a synthesis of elements drawn from psychoanalysis, social psychology, Gestalt psychology and general systems theory. The man who was chiefly responsible for bringing together these elements and formulating the basic assumptions, theoretical framework and clinical application of group analysis was S. H. Foulkes, a psychiatrist and psychoanalyst.

Behr and Hearst¹⁰⁸

De manera panorámica y preliminar, en el contexto europeo, el auge y desarrollo de la psicoterapia grupal es inseparable de la crisis económi-

106 Véase sus dos principales obras: COHN, W., Hans (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, Bloomsbury Academic y COHN W., Hans (1997), *Existential thought and therapeutic practice: An introduction to Existential psychotherapy*, Londres: SAGE.

107 FOULKES, Siegfried Heinrich (1973), "The group as matrix of the individual's mental life", *Group Therapy: An Overview*, New York: Intercontinental Medical Books, p. 9. Para la versión bilingüe véase http://merce.familialimpo.net/OCJCampos/1972_Foulkes_ThegroupASmatrix_biling.pdf [11-05-15]

108 McNEILLY, Gerry (2005), *Group analytic art therapy*, Londres: Jessica Kingsley Publishers, p. 24.

ca, social y de valores que sumiría al continente en la Segunda Guerra Mundial. La discriminación y ulterior persecución por parte del Partido Nacionalsocialista alemán a médicos y psiquiatras de origen judío supuso una forzada emigración durante los años treinta que desplazaría los hallazgos y la investigación más notable en el terreno de la psicoterapia al mundo anglosajón. Las secuelas del conflicto bélico sobre los excombatientes o las entonces denominadas como *neurosis de guerra*, y el consiguiente incremento de la demanda de atención psicológica que el regreso del frente implicaba, obligaron a una economía de la praxis psicoterapéutica. De manera significativa, ambos factores contribuyeron a la consolidación de una forma de psicoterapia que no sólo racionalizaba los dispositivos terapéuticos aumentando el número de pacientes que a un mismo tiempo podían ser atendidos, sino que optimizaba la misma condición grupal de la terapia que progresivamente fue revelándose como un factor terapéutico *per se*.

En la prolijidad de la que la década de los años cuarenta fue testigo en cuanto a investigación en este terreno, destacan los nombres de Wilfred Bion (1897-1979) y S. H. Foulkes (1898-1972) como dos de los pioneros en la investigación de la dinámicas y terapia grupal que mayor recorrido tendrían ulteriormente. La experiencia terapéutica puesta en marcha y desarrollada por estos junto con otros terapeutas a lo largo de la Segunda Guerra Mundial en el Northfield Military Hospital, daría lugar a un modelo de intervención terapéutica denominado como “grupo análisis”. La clínica con excombatientes posibilitó la consolidación de experiencias terapéuticas puntuales en grupo -por parte de ambos terapeutas- y los años de labor en el hospital serían ulteriormente integrados y recogidos en la producción científica de sus carreras individuales.¹⁰⁹

Si bien la experiencia en Northfield resultaría relevante para su desarrollo investigador y profesional, en el caso de Foulkes, antes de ingresar como facultativo ya había realizado estudios clínicos en grupos de pequeño formato en donde algunas de las bases respecto a los principales principios

109 Entre la literatura producida a raíz de las experiencias con excombatientes, en torno a ese periodo en Northfield destacan las siguientes obras: FOULKES S. H. y LEWIS E. (1944), “Group Analysis: Studies in the Treatment of Groups on Psycho-Analytic Lines”, en *B.J. Med. Psychol.*, 20, pp. 175-184; FOULKES, S. H. (1946a), “Principles and Practice of Group Therapy” en *Bull. Menninger Clin.*, 10, pp. 85-89; FOULKES S.H. (1946b), “Group Analysis in a Military Neurosis Centre”, en *Lancet*, 1, pp. 303- 310. BION, W. R. (1940), “The war of nerves”, en VV. AA. (1940), *The Neuroses in War*, Crichton-Miller (ed.), Londres: Macmillan, pp. 180-200.

del *group analysis* quedaban ya establecidas.¹¹⁰ Además del acuerdo que con las escasas prácticas grupales ya existentes¹¹¹ tenía esta orientación respecto al carácter intrínsecamente positivo que el compartir experiencias en grupo traía consigo, la universalidad, la remisión del aislamiento del paciente o la función catártica por ejemplo, Foulkes aportó una serie de aspectos novedosos para la comprensión de la función grupal así como para propia organización de la terapia grupal.

De modo específico, el término adoptado *grupo-análisis* o *psicoterapia grupo-analítica* alude a un método de psicoterapia¹¹² iniciada en los años cuarenta. Como el propio autor indica, aunque inspirado en el psicoanálisis, no se confunde con un psicoanálisis de individuo dentro de un grupo ni tampoco con el tratamiento psicológico de un grupo por un psicoanalista, “se trata de una forma de psicoterapia *por* el grupo y *del* grupo, incluyendo a su conductor”.¹¹³ En un grupo así, el terapeuta-analista tiene la función de *conducir* al grupo -se torna *conductor* del grupo- en un proceso en el que todas sus partes o miembros son parte responsable.

En la edición en lengua española de *Group-Analytic Psycho-*

110 Su primer grupo analítico lo condujo Foulkes en la sala de espera de su consultorio en la pequeña ciudad de Exeter del condado de West Country en 1939. Se encontraba allí practicando como psicoterapeuta en el consultorio un médico general con el que se había asociado. Tal como lo cuenta él mismo, en una grabación que guardó, con la guerra había tenido que interrumpir temporalmente su práctica como psicoanalista en Londres. Estaba al mismo tiempo esperando incorporarse a filas como psiquiatra militar para lo que se había presentado como voluntario y decidió instalarse en esta pequeña ciudad que se encontraba cerca del Hospital de Northfield, donde después le destinarían. En estas circunstancias, mientras esperaba, no podía iniciar curas psicoanalíticas clásicas. FOULKES, S. H. (1981), *Psicoterapia grupo-analítica. Método y principios*, Barcelona: Gedisa, p. 11.

111 Respecto al carácter radicalmente novedoso de su praxis, Foulkes señala: “Hasta entonces no había tal forma de psicoterapia grupal ni en este país ni en el Continente, ni en ningún otro sitio, incluyendo Estados Unidos, como se comprobó al conocernos en el periodo de postguerra. En los Estados Unidos se habían experimentado diversos enfoques con grupos y clases para enfermos. También en Estados Unidos, el análisis mutuo de un grupo de psiquiatras bajo la inspiración de Trigant Burrow -si nos remontamos a la década del veinte- había estimulado entonces al presente autor. Los únicos dos psicoanalistas que, por lo que sé, habían comenzado a aplicar al mismo tiempo -o tal vez uno o dos años antes- un enfoque psicoanalítico a grupos, eran Louis Wender y Paul Schilder, pero su práctica no se parecía en nada a la mía, ni siquiera en sus primerísimos momentos.” *Ibid.*, p. 19.

112 Acerca de la discusión sobre la adscripción o no a la psicoterapia psicoanalítica, véase *Postdata a una presentación y un prologo póstumo* de Juan Carlos Avillar que precede a la edición castellana de *ibid.*

113 *Ibid.*, p. 19.

therapy: Method and Principles, editada póstumamente,¹¹⁴ Foulkes destaca algunos de los aspectos que resultan más significativos a la hora de entender lo constitutivo del “grupo análisis” y los cuales no son sino la consolidación y desarrollo de su propia experiencia como analista iniciada ya a finales de la década de los años treinta.

El grupo

La primera cuestión concierne al concepto de “dinámica grupal”. El punto de partida se asienta en el terreno de la teoría de la Gestalt según la idea de que el grupo constituye un todo, mayor e irreducible a la suma de sus partes. Foulkes plantea que los miembros del grupo constituyen la figura [*foreground*] y el contexto grupal el fondo [*background*]. Si la “figura es aquello que escogemos observar particularmente, aquello que enfocamos o lo que en una observación imparcial se fuerza a ocupar un primer plano”¹¹⁵ es el fondo lo que constituye la condición de posibilidad para ver y entender, o dicho de otra manera, el proceso total siempre tiene que ser definido desde la totalidad del campo.

Llevado al terreno analítico, esto supone una distancia o, al menos, un cuestionamiento con los orígenes de la aproximación psicoanalítica al fenómeno de la psique a la luz de la metapsicología de Freud. En vez de una comprensión de la mente que se explica en términos de conflicto intrapsíquico,¹¹⁶ Foulkes propone el concepto de *matriz grupal*; se trata de ver que

114 Lo en adelante expuesto es recogido por el responsable de la edición Juan Campos Avillar bajo el rótulo *Comentarios a un prólogo póstumo de S. H. Foulkes* a raíz del intercambio epistolar que en la preparación de la edición mantuvo con el autor. Foulkes trató de significar lo fundamental de su orientación, diferenciándola de la de Bion por ejemplo o de lo propuesto por K. Lewin, quien se mantuvo ajeno al psicoanálisis. Para esta breve introducción al pensamiento en torno al grupo y la terapia grupal de Foulkes, además de la obra citada se han consultado: FOULKES, S.H, (1948) *Introduction to Group Analytic Psychotherapy: Studies in the social integration of individuals and groups*, Heinemann: Londres (1era obra); y especialmente, el artículo FOULKES, S. H. (1973), “The group as matrix of the individual’s mental life”, *Group Therapy: An Overview*, New York: Intercontinental Medical Books, que tenía como objetivo despejar los malentendidos que algunos de sus conceptos habían arrastrado en los EE. UU., sobre todo la noción de *group matrix* o matriz grupal. Así mismo, otro textos de apoyo ha sido HINSHELWOOD, R. D (2007), “Bion and Foulkes: The group-as-a-whole”, *Group Analysis*, 40(3), 344-356

115 FOULKES, S. H. (1973), “The group as matrix of the individual’s mental life”, *Group Therapy: An Overview*, New York: Intercontinental Medical Books, p. 8.

116 “He [Freud] did not attempt to explain the dynamic processes taking place in groups... Group analysis stresses the psycho-analytic model which perceives of mind as a dynamic system of relationships and communications in flux, rather than mind as a mental apparatus made up

en los grupos operan dinámicas que conciernen al grupo en sí mismo. Así lo individual y lo colectivo o grupal derivan meros conceptos abstractos en tanto que no es posible hablar del individuo sin que el grupo quede incorporado y viceversa. Si bien se mueve dentro del terreno del psicoanálisis, el campo que permite desplazar algunos de los hallazgos psicoanalíticos a lo grupal viene de la mano del interés de Foulkes por la sociología¹¹⁷ por un lado y por las teorías del neurobiólogo Kurt Goldstein¹¹⁸ -con quién Foulkes trabajó durante los inicios de su carrera- por otro. No se trata de rechazar los hallazgos psicoanalíticos sino de ampliarlos y pensarlos en relación a los comportamientos grupales. Si Freud identificó en la familia el origen del conflicto y el carácter conformador que esta tiene en el desarrollo del individuo, Foulkes, desde una posición ciertamente cercana a esta lectura, recoge esta misma idea y la lleva a sus últimas consecuencias: la familia constituye la red primaria en la que el individuo se forma decisivamente. Esta red primaria o grupo original penetra en el niño desapercibidamente, condicionando al luego adulto que acriticamente adopta la forma de pensar, de actuar y ver el mundo como si se tratase de elementos naturales. Igual que la cita de Twain que encabeza este apartado, lo que Foulkes trata de apuntar es que el individuo porta una lente adquirida, a través de la cual ve el mundo que le rodea y se comporta en cualquier contexto grupal.

El análisis

Entiendo por actitud analítica el hecho de que el conductor esté al corriente de la psicodinámica tal como se la conoce tras cincuenta u ochenta años de experiencia psicoanalítica, que esté al corriente de la transferencia, las resistencias y las defensas desde el punto de vista estructural, de la naturaleza inconsciente de todos estos procesos y de la importancia de la expresión simbólica.

Foulkes¹¹⁹

of goal-directed instinctual drives. Psychoanalytic viewpoints which stress the importance of complex internal and external object relationships are especially applicable to group analysis, with its emphasis on communicative processes which transcend the individual.”, FOULKES, (1973), *op. cit.*, pp. 2-3.

117 A través, fundamentalmente, de las tesis defendidas por la Escuela de Frankfurt y, en concreto, por su relación con Max Horkheimer y Norbert Elias en Londres. Véase FOULKES (1981), *op. cit.*, p. 7.

118 Goldstein es el responsable de desarrollar en el campo de la psiquiatría la teorías general de sistemas.

119 FOULKES (1981), *op. cit.*, p. 108.

Una vez reconocido o identificado que existen dinámicas grupales -modos adquiridos de conducirse y funcionar dentro de un grupo- que trascienden la psicodinámica individual, la tarea del grupo, a diferencia del análisis individual, consiste en identificar y decodificar el comportamiento observable de los individuos en el grupo y del grupo en sí mismo.

La libre asociación en tanto que primera regla del psicoanálisis se entiende en el contexto grupal a raíz de la noción de la “libre discusión flotante”. Los grupos de Foulkes no tienen un tema de trabajo sino la reflexión en torno al grupo y al modo en el que cada individuo se relaciona con el resto. Resulta un trabajo que se asemeja a ese principio del psicoanálisis de hacer “consciente lo inconsciente”,¹²⁰ aunque no se reduzca a la psicodinámica individual sino a dinámicas que afectan al grupo. La *actitud analítica* que para esta tarea es requerida parte del convencimiento de que “todo lo que sucede dentro de un contexto, todo, sin excepción, está allí para ser analizado”.¹²¹ Por lo tanto, se trata de verbalizar, decodificar, reflexionar y formular los problemas del grupo de los que cada uno de los miembros participa.

De manera preliminar, la situación grupo-analítica se analiza a partir de una serie de condiciones que dan forma al encuadre de la terapia y a su vez funcionan como los parámetros iniciales en torno a los que se articula la tarea del grupo. Todas estas condiciones de partida para el grupo análisis se desarrollan a partir del principio rector del *aquí y el ahora*, pasan por centrar la atención en la situación *in situ* de la terapia que se relacionan con las situaciones de conflicto de la vida actual de los miembros del grupo. Foulkes las señala según tres apartados y algunas serán recogidas más adelante con el fin de recoger el modo en el que el autor las comprende.

El primero concierne a lo que denomina como *condiciones impuestas*. Se tratan de condiciones con las que el paciente se encuentra y acerca de las cuales debe de ser informado antes de comprometerse a formar parte de la terapia: el encuentro con extraños, la forma específica del grupo, el carácter de la habitación, el círculo, la posición, la cantidad de miembros y la duración frecuencia. Cabe recoger algunos de los aspectos prácticos que atañen a la configuración del modelo de grupo análisis de Foulkes según las señaladas como *condiciones impuestas* que continúan siendo referentes o, cuanto menos, discutidas -revisadas o adoptadas-, tanto en arteterapia como

120 *Ibid.*, p. 7.

121 *Ibid.*, p. 12.

en otras psicoterapias verbales grupales:

Carácter del grupo

Las principales formas para la práctica concreta del grupo análisis son los grupo *cerrados*, *abiertos*, *abierto-lentos* y *combinados*.

El primero de los casos, el de carácter cerrado, implica que el grupo deber comenzar y finalizar solidariamente como el mismo grupo. La duración no debe de ser menor de dos años y si en el curso del grupo se da el abandono prematuro de la terapia por parte de alguno de los miembros, este no se sustituye en tanto que la progresiva disminución del número de componentes forma parte de uno de los aspectos con los que el grupo tiene que lidiar.

El grupo abierto, por el contrario, tiene una configuración altamente flexible, con frecuencia mediada por condiciones ajenas a la voluntad del conductor. En este tipo de grupos sí se asume la incorporación y abandono más o menos frecuente. Los dos principales problemas que señala Foulkes respecto a este grupo tienen que ver con la selección de los miembros: no siempre puede ser oportunamente estudiada. El otro es que la inestabilidad que comporta un grupo de este tipo hace que sus miembros tiendan a permanecer unidos.

El tercero, el grupo abierto-lento, se corresponde con modelo de grupo intermedio entre los dos anteriores y constituye para Foulkes la tipología que mejor funciona. Nuevas incorporaciones y abandonos son asumidos durante el transcurso de la terapia que tiene una duración similar a las anteriores. Supone un mayor grado de consideración con las necesidades individuales y particulares de los miembros en el sentido que conductor y paciente toman la decisión conjunta de entrar o dejar un grupo, y sin embargo, los efectos de las decisiones son compartidos en el grupo y los sentimientos del grupo “son tomados muy seriamente”.¹²² Requiere de madurez por parte del grupo para adaptarse al lento movimiento de reconfiguración que el cambio trae consigo. Otra de las ventajas, y quizá la primera, es que este grupo se asemeja y/o reproduce otros contextos vitales; las personas entran y salen de las vidas de unos y otros inevitablemente.

La última de las formas, como el mismo nombre indica, combina la terapia grupal con sesiones individuales. Según la experiencia del autor, este tipo de grupo tiene sobre todo que ver con la inseguridad del terapeuta

que necesita de la transferencia individual íntima del paciente como apoyo a sus propias reacciones contratransferenciales. El hecho de que, en ocasiones, algunos de los miembros del grupo solicitaron participar paralelamente en una terapia individual, es abordada por Foulkes poniendo el acento en el porqué de la necesidad de tratar a solas y no con el resto del grupo. Lo vincula con cuestiones de naturaleza edípica: “hallé, de una manera regular, que la mejor respuesta al problema consistía en remitirlo al grupo y, eventualmente, dejarlo por completo en manos de éste”.¹²³

Duración y frecuencia

La duración de la terapia se establece entre el año, como un periodo mínimo, hasta un máximo de ocho años, si bien, la duración óptima -tal y como se apuntaba anteriormente- se mueve en un promedio de entre dos y tres años. La duración se predetermina al comienzo del grupo, principalmente en aquellos de carácter cerrado. Los grupos llamados abierto-lentos, por el contrario, son básicamente grupos continuados, sin fecha límite para su conclusión. La frecuencia mínima que se contempla es de una vez por semana, aunque dos encuentros semanales intensifican la terapia y dan resultados más satisfactorios pese a que no afecten al periodo total establecido para el tratamiento. La duración de cada sesión, que Foulkes señala como consensuadamente aceptada aunque carezca de un fundamento evidente, es la hora y media. Una de las condiciones previas que se hacen saber a los participantes es que las sesiones requieren de regularidad y puntualidad por parte de todos sus asistentes.

Los miembros

El número de miembros ideal es en torno a ocho. El espacio y el número de sillas están adaptadas al número de miembros, asistan estos o no. Se firma un compromiso de asistencia y/o comunicación de la no-asistencia por lo que el conductor sabe o debería saber de antemano la relación de asistentes de cada día. Es deseable que no haya vínculos previos entre los mismos.

El círculo y la posición

La disposición espacial para el encuentro del grupo es la circular; permite que todos puedan mantener contacto visual. La posición o asientos

123 *Ibid.*, p. 76.

particulares que adopta cada miembro y el conductor es también importante, como señala Foulkes,¹²⁴ constituye un fenómeno de comunicación significativa y compleja susceptible de ser tematizado y analizado por el grupo. Al utilizar por lo general la misma silla, el conductor establece lo que denomina como un “sentimiento de tradición”. En el modo en el los miembros se relacionan con esta posición del conductor y con la suya respecto a otros miembros y el espacio es significativo. Lo que concierne al análisis de la posición resulta interdependiente de otras cuestiones de la situación grupo-analítica que anteriormente se había señalado como importantes: la regularidad, la puntualidad, la distribución de las sillas de acuerdo con el número de personas que se espera estén presentes (de acuerdo con la plantilla de asistencia) y la movilidad de las sillas. En torno a estas cuestiones se inician temas -sillas vacías, ausencias, cambios deliberados en la posición respecto al conductor, afinidades visibles en la continua cercanía espacial entre varios miembros, retrasos...- que progresivamente y según la regla de la libre discusión flotante van derivando desde él -ese otro- al yo, al nosotros.

El segundo apartado lo forman las *normas de conducta* y, más que una serie de normativas impuestas, comprenden la conducta que se espera del paciente: un compromiso con la regularidad de la asistencia, puntualidad, discreción, abstinencia de contactos externos¹²⁵ y de decisiones durante el tratamiento.¹²⁶ “En contraste con las ‘condiciones impuestas’, que estable-

124 *Ibid.*, p. 87.

125 “En psicoanálisis, este concepto data de la época en que se creía que la causa de la neurosis era una mala práctica sexual. Antes de que se descubriera la sexualidad infantil se pensaba que aquella consistía en un trastorno actual, como, por ejemplo, el *coitus interruptus*. / Tenía sentido pedirle al paciente que se abstuviera de tales actividades durante el análisis, ya que entonces era cuestión de meses, no de años. Desde este crudo punto de vista no insistimos hoy en la abstinencia, ni en psicoanálisis ni en terapia grupo-analítica. En lo que insistimos, sí, es la total abstinencia respecto de las relaciones sexuales íntimas entre los participantes en el mismo grupo. / La abstinencia se refiere también a recursos para aliviar la tensión tales como el fumar, el comer o el beber en el curso de la sesión. Tenemos buenas razones para no permitir esto. Pedimos al paciente que se abstenga de todo contacto físico, cariñoso u hostil con otros pacientes. Esto tiene que ver con la *acción suspendida*, imprescindible en todo enfoque analítico. A este respecto nos encontramos en el polo opuesto al de los de «grupos de encuentro», que incluyen desde los grupos de mera discusión libre hasta actividades verdaderamente íntimas en grupo.” *Ibid.*, p. 98.

126 “Mientras se está en tratamiento es esencial evitar toda decisión en cuestiones de vida que tenga serias consecuencias a nivel de la realidad, muy en particular aquéllas que sean irreversibles como un cambio de profesión, el matrimonio o el divorcio. El valor de esta precaución nunca será demasiado recalado. Una larga experiencia psicoanalítica no ha podido menos que impresio-

ce el terapeuta, las ‘normas de conducta requeridas’ se basan en la comprensión de los miembros del grupo, son adquiridas a través del aprendizaje social en el grupo a fin de que sean respetadas y se conviertan en una tradición del mismo.”¹²⁷ Acerca de la transgresión de estas normas, Foulkes señala que constituyen una oportunidad propicia para el conductor “para educar al grupo en estas normas y, con lentitud, pero con seguridad, hacer que éste las vaya comprendiendo y respetando. Si, a pesar de todo, algún miembro se niega consciente y sistemáticamente a aceptarlas en alguna de sus partes esenciales, debe considerarse que él mismo se autodescalifica para esta forma de tratamiento.”¹²⁸

El tercer apartado es la *cultura que se favorece* desde el grupo y para el grupo. Este apartado abarca el clima que predomina en el grupo, “las costumbres y el comportamiento, tal como el conductor los introduce y los mantiene en funcionamiento.”¹²⁹ Las cuestiones que se han venido apuntando configuran la cultura del grupo; las características de la situación según el modo en el que van siendo introducidas por el conductor -quién resulta el responsable de iniciar y promover cierto clima ligado a los principios del grupo-análisis, y por los miembros, que tienen una responsabilidad activa sobre el contexto grupal del que forman parte-. Parece suficiente apuntar algunos de estos aspectos que conciernen a la cultura: el cultivo de la honestidad y el respeto mutuo, la tolerancia recíproca y flexibilidad a la hora de tolerar al otro y también para sentirse libre de expresar los propios pensamientos y sentimientos. En definitiva, el grupo se constituye según una serie de normas y principios destinados a favorecer la visibilización del modo individual de responder a estas y del grupo como entidad a la tolerancia o no de cada individuo.

narnos con el grado de infantilismo e inmadurez de carácter en las motivaciones y reacciones que llegan a mobilizarse durante una forma intensiva de psicoterapia. Casi sin excepción, actuar de acuerdo con ellas en términos de decisiones vitales resulta desastroso para la vida y el futuro del paciente. Tengo la impresión de que cuando no se toma esta precaución y se viola esta norma de prudencia es debido al poder de las fuerzas autodestructivas y en la necesidad, inconsciente pero compulsiva, que tiene el paciente de sufrir y de recrear y reforzar su sufrimiento neurótico.”

Ídem.

127 *Ibid.*, p. 85.

128 *Ibid.*, p. 98.

129 *Ibid.*, p. 85.

III. Las líneas directrices de Hans W. Cohn

Del mismo modo que Heidegger y Boss recuperaban aspectos del psicoanálisis para una praxis que tenía un marco conceptual alternativo, Hans Cohn reconoce que la organización y disposición del *grupo-análisis*, tal y como fue planteada por Foulkes, es esencialmente compatible con una orientación fenomenológico-existencial. Por un lado, en lo que respecta al marco conceptual, Cohn identifica en Foulkes una posición ambivalente respecto al psicoanálisis. Pero sobre todo, y es este el aspecto que aquí resulta interesante retener, desde un punto de vista formal -en cuanto al encuadre y organización de la terapia-, entraña esta praxis aspectos que son susceptibles de ser pensados desde una orientación existencial. Cohn interpreta que, en gran medida, la situación terapéutica planteada por Foulkes, en la que prioritariamente se trata de hacer experiencia *in situ* del modo en el que fácticamente somos, puede ser recuperada e iluminada desde el terreno conceptual de Heidegger. Si bien Cohn no ofrece una descripción pormenorizada, sí recoge una serie de puntos de lo que denomina como el “posible esqueleto de esta orientación hacia el trabajo de grupos”.¹³⁰

- I. De acuerdo con esa condición estructural de “ser en el mundo”, el “ser con el otro” era inherente a la misma existencia. Si el mundo es esencialmente mundo compartido, el individuo, de un modo similar al que Foulkes plantea, no es sino una abstracción. El *sí mismo* y el yo como su adalid sólo pueden entenderse en el contexto de mutua revelación según esos a priori en los cuales la existencia es. Recordando, el otro, tal y como Heidegger señalaba, no son todos esos que no soy yo -aquellos frente y contra los que el yo se erige- ; por el contrario el otro es aquel que en gran medida no puede distinguirse del sí mismo. Aquel que también *uno* es.
- II. Se había planteado a la hora de tratar el tema de la salud y enfermedad mental que aquello que se identifica como perturbaciones psicológicas resultan perturbaciones del orden existencial: perturbaciones que suceden, que son, también en el orden relacional y comunicativo.¹³¹ Igual que para Foulkes, el grupo terapéutico constituye y ofrece el espacio en el que estas perturbaciones pueden ser observadas *in situ*. El fracaso, la dificultad, el malestar que genera esta condición existencial de “ser con” en la que inevitablemente estamos, puede ser experimentado, y diferentes modos de relacionarse y comunicarse pueden ser explorados.

130 COHN, H. W (1997), *Existential thought and therapeutic practice: An introduction to Existential psychotherapy*, Londres: Sage, p. 54.

131 El psicoanálisis relacional se fundamenta en esta misma idea. El cambio de paradigma reclamado en los últimos años parte de esta condición relacional, como origen del conflicto, y espacio para el trabajo analítico.

- III. Tanto para Foulkes como para Cohn, el terapeuta sería un miembro del grupo con una tarea específica: asistir en el proceso de clarificar tanto las alteraciones o perturbaciones, como las potencialidades en estas esferas de la existencia que se manifiestan en el grupo. Lo que resulta importante en este punto es que el terapeuta no está ni fuera ni por encima del grupo. De este modo, también la interpretación de lo que sucede en el grupo resulta una tarea de todos los miembros del grupo. Respecto a este punto, Cohn, a diferencia de Foulkes, señala que no existe motivo por el cual el terapeuta no pudiera contribuir con sus sentimientos y comprensión al proceso grupal. Sin embargo, para Cohn merece una autorreflexión por parte de este en torno a si responde a una mera necesidad del propio terapeuta -sin repercusión positiva en el otro- o si realmente está dirigido hacia el cuidado de este.
- IV. Si bien el tiempo del grupo se juega en el presente en el que tiene lugar el encuentro, los eventos pasados y las expectativas futuras contribuyen a clarificar la experiencia presente del grupo. El principal cometido del terapeuta supone mantener abierto el espacio del grupo para que dichas interpretaciones puedan llevarse a cabo. Frente al grupo-análisis, que únicamente atiende al *aquí y ahora* del grupo, y deliberadamente desatiende lo que es externo a ese tiempo espacio, Cohn indica que de la teoría de Foulkes se desprende que lo exterior o ajeno penetra invariablemente en el interior. La aproximación fenomenológico-existencial entiende que, de partida, pretender tal separación no es posible. Y en este sentido, cualquiera que sea lo que a cada miembro afecta en ese *aquí y ahora* del grupo resulta relevante.
- V. Relacionado con este tema, esté el fenómeno de la transferencia. Foulkes entiende que ese fenómeno se manifiesta entre todos los miembros del grupo y no sólo en el binomio terapeuta-paciente. También así lo entiende Cohn, aunque -tal y como se había apuntado- según la revisión que del concepto de transferencia se hace desde la fenomenología-existencial: atendiendo a la temporalidad inherente a la existencia en un sentido amplio. Aquí también el terapeuta aspira a propiciar las condiciones para poder pensar en ese fenómeno, en vez de ofrecer una interpretación exclusiva e inequívoca.

Según esta serie de puntos, Cohn proponía en el año 1997 lo que denomina como la “primera tentativa de articular fenomenología-existencial con terapia grupal”. En su última obra, *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, publicada en el 2002, reitera el potencial que esta orientación tiene para el formato grupal, al tiempo que reconoce la falta de interés que despertó entre sus colegas el trabajo terapéutico no individual.

En todo caso, se trata de la de Cohn de una hipótesis que este trabajo ha desarrollado desde la experiencia, desplazándola al ámbito del arteterapia, y en torno a la cual la sección siguiente reflexionará en detalle.

SECCIÓN II.

**[PSICO]TERAPIA Y ARTE EN SALUD
MENTAL**

paciente.

(Del lat. *patiens*, *-entis*, part. act. de *pati*, padecer, sufrir)

1. adj. Que tiene paciencia. 2. adj. Fil. Se dice del sujeto que recibe o padece la acción del agente. U. t. c. s. m. 3. m. Gram. Persona que recibe la acción del verbo. 4. com. Persona que padece física y corporalmente, y especialmente quien se halla bajo atención médica. 5. com. Persona que es o va a ser reconocida médicamente.

Como se había anunciado en la introducción, el objetivo de este trabajo es esencialmente práctico. En última instancia, se parte de la necesidad de elaborar una reflexión que vincule formas no hegemónicas de comprensión de la terapéutica con un grupo de arteterapia (AT) ubicado en una unidad hospitalaria de salud mental. En esta sección mostraré de qué manera se traduce en la praxis lo que en los apartados anteriores se ha venido desarrollando principalmente en el orden de lo conceptual. Expondré, pues, las posibilidades y potencial que específicamente comporta la analítica de Heidegger para el AT.

En primer lugar, a modo de previo, introduciré las condiciones en las que se han desarrollado de forma efectiva las sesiones de AT: la institución que las acoge, con sus particularidades, la composición de los grupos de AT, el encuadre. En segundo lugar, describiré dos sesiones concretas que han de entenderse como ejemplificaciones de la actividad corriente del AT.

A continuación, recogeré la totalidad de las sesiones y trabajos producidos durante las mismas de tres miembros del grupo con el fin de que pueda visibilizarse una panorámica de procesos individuales que el paso por AT posibilita para algunas personas.

Ulteriormente, en el segundo capítulo, con el fin de realizar una exégesis del carácter peculiar del AT a la luz de la orientación fenomenológico-existencial, recuperaré algunos aspectos de la analítica existencial desplegados en Ser y tiempo, para juzgarlos desde la proximidad de las imágenes y objetos producidos, así como a partir de situaciones concretas extraídas de las sesiones de AT.

El capítulo tercero, tiene como meta concretar la reflexión entre teoría y praxis a raíz de los tres procesos y casos individuales expuestos en el capítulo anterior. Por último, bajo el rótulo de “Trazos: AT como una hermenéutica de la facticidad”, se trata de ofrecer un extracto de las repercusiones que, a rasgos generales, implica esta orientación en la organización y comprensión de la praxis en AT.



TE COLORES

Artist MATERIALS S.A.

0.5 - 0mm
6 - undigobats

0.

CONTEXTO

0.1 LA INSTITUCIÓN

A principios de octubre de 2014 formé un grupo de AT en una *unidad de agudos de corta y media estancia*, en una unidad de Salud Mental (SM) dentro de un hospital de carácter privado. Los allí pacientes, por lo general ingresan tras sufrir algún tipo de episodio grave o crisis que acarreaban situaciones más o menos insostenibles para ellos y/o su entorno.¹

Los ingresos pueden ser voluntarios -en los casos en los que la persona, tanto por iniciativa propia, derivados de su psiquiatra o aconsejados por la familia, entiende que necesita ayuda- o involuntarios -cuando se hace a través de una orden judicial o en el caso de aquellos cuya tutoría recae en el estado o algún familiar-. El periodo de estancias varía significativamente en función del motivo de derivación y respuesta al tratamiento: desde ingresos muy breves, siendo el mínimo aproximado de una semana, hasta los seis meses que es el tiempo máximo que se contempla. Excepcionalmente hay casos de personas ingresados durante periodos muy prolongados a la espera de encontrar plaza en una residencia de carácter permanente -habitualmente

¹ Muchos acuden tras una recaída de algún diagnóstico o enfermedades severas de larga evolución. También son frecuentes los ingresos de personas con cuadros depresivos o trastornos de personalidad. Quizá, en comparación al tipo anterior, estos últimos resultan en menor medida incapacitantes, pese a lo cual por circunstancias personales o familiares se puede acordar oportuno un régimen de hospitalización. Excepcionalmente, algunos pacientes son derivados de residencias para la tercera edad. En estos casos, la unidad de SM tiene como fin una valoración psiquiátrica y médica completa o, en situación de mayor gravedad, el traslado se hace con la finalidad de recibir una atención específica de la que los centros de origen no disponen.

residencias de la tercera edad- o en un piso tutelado.

El objetivo primero de la unidad consiste en la estabilización de un episodio agudo. Una vez cubierto este, la rehabilitación psicosocial y la preparación del paciente y su entorno para la vuelta a la cotidianidad centran los esfuerzos del equipo médico. El asesoramiento familiar y en ocasiones terapéutico también forma parte de las prioridades. Por otra parte, el modelo de intervención por el que se apuesta desde la unidad es multidisciplinar y se articula a partir de dos programas jerarquizados.

El eje rector es el “Programa psiquiátrico”, esto es, el tratamiento farmacológico. Una vez realizados una valoración y diagnóstico inicial tras el ingreso, en respuesta al objetivo de estabilización, se administran psicofármacos. Alcanzado cierto grado de estabilidad, el programa fija pautas para la regulación de la medicación en pacientes con enfermedades crónicas o de larga duración y tratamientos de choque en episodios de crisis puntuales. Habitualmente, la consulta con el psiquiatra tiene lugar cada dos días. En pacientes con enfermedades de larga evolución o trastornos psicóticos por lo general las consultas se espacian a una visita semanal.

La segunda línea de actuación del organigrama del centro es el “Programa de psicología”. Si bien los criterios psiquiátricos prevalecen, psiquiatría y psicología son interdependientes y conforman el equipo clínico. Las consultas psicológicas individuales, cada dos días, se complementan con un programa de sesiones grupales que comprende la rehabilitación cognitiva, técnicas para el afrontamiento del estrés, para la adquisición de habilidades especiales... Las terapia que se emplean -tanto la individual como la grupal- son aquellas empíricamente validadas² y adaptadas a los diferentes diagnósticos y patologías.

En el apéndice 1 se adjunta un documento con la síntesis del *Plan de tratamientos con pacientes no psicóticos* y otra con el *Plan de tratamiento de pacientes con trastorno psicótico*. Estas dos fichas recogidas son un

² Salvo en casos excepcionales, la terapia se dirige principalmente a la actividad diaria y a la psicoeducación (hablar sobre la patología, detectar episodios, explicar síntomas, prevenir recaídas,...). En trastornos de origen psicótico, se trabaja primero la conciencia de enfermedad y la adherencia al tratamiento, y a continuación lo psicosocial. En depresión, la terapia es más específica, de tipo cognitivo-conductual; se incide en la reestructuración cognitiva, la planificación de actividades y las estrategias de afrontamiento del estrés. En trastornos de la personalidad, se insiste en la regulación emocional, se aumenta la conciencia de sus limitaciones y afrontación del estrés, y la reestructuración cognitiva y de ideas irracionales.

ejemplo de las actividades que realizan estos grupos. Se complementan con el *Programa de terapia ocupacional*, el *Programa de fisioterapia* y el *Programa de apoyo a las familias*.

La Unidad de Salud Mental del hospital se puso en funcionamiento apenas medio año antes de mi incorporación como estudiante en prácticas del Máster en arteterapia, terapia por el arte y formación psicosocial (MARTT) de la Universidad Pompeu Fabra. Cuarenta y cinco camas eran las expectativas con las que se inauguró la unidad, si bien durante los primeros cinco meses la media de pacientes ingresados no llegaba a la decena. Progresivamente, el hospital, de titularidad privada, concertó convenios con aseguradoras y la Seguridad Social, y el número de pacientes fue incrementando hasta rozar la veintena que en la actualidad acoge la planta, con la aspiración de que la cifra aumente.

Inicialmente los planes de tratamientos y terapias grupales del equipo de psicología eran comunes a todos los pacientes. En esa primera etapa, en la unidad se desprendía un ambiente casi familiar debido a que el reducido número de personas permitía un régimen más personalizado. Además de las consultas con el psicólogo y psiquiatra que los pacientes podían solicitar con asiduidad, la totalidad de las actividades programadas consistía en un “taller de buenos días”, el proyecto de un huerto urbano en las inmediaciones, sesiones de relajación y gimnasia, paseos frecuentes por las proximidades del hospital y esporádicas visitas culturales.

El aumento de pacientes fue en detrimento de las terapias individuales y la flexibilidad horaria, a la vez que se compensaron con un plan semanal de actividades y terapias grupales, como los referidos y adjuntos en el apéndice 1. Con la incorporación de un segundo psicólogo, el grupo que atendía a los programas de rehabilitación psicológica se dividió con el fin de resultar más operativos y poder adecuar el programa con arreglo a las capacidades y sintomatologías. Los grupos se dividen en alto y bajo rendimiento.

Protocolo de ingreso

A la llegada al hospital, el psiquiatra realiza una valoración inicial, contrastándola con el informe de derivación en los casos que proceden de psiquiatras privados, residencias de ancianos u hospitales generales. Se pauta el tratamiento psicofármaco. Prácticamente sin excepción, esta primera consulta implica de partida la administración de ansiolíticos y antidepresivos, a los que se pueden sumar neurolépticos para trastornos de origen

psicótico o los que se ajusten a las particularidades del diagnóstico inicial. En esa primera entrevista el médico psiquiatra decide también las *medidas terapéuticas especiales* que deben seguir los pacientes recién ingresados. Fundamentalmente aluden a la necesidad o no de contención mecánica pero también conciernen a los objetos que se permiten en la habitación o el régimen de visitas familiares.

Paralelamente se realiza una revisión de enfermería. Se registra el peso, la talla y la tensión. Se valora la funcionalidad y autonomía de la persona. En un plazo máximo de dos días tiene lugar la primera visita al psicólogo. Este decide la participación o no del paciente en las terapias grupales, y el tipo de abordaje y frecuencia para las terapias individuales.

El equipo replantea semanalmente el tipo de intervención terapéutica

El día a día en la planta: la agenda

El horario de la unidad es común a todos los pacientes, salvo contadas excepciones. Las 8:00 es la hora estipulada para levantarse. El aseo personal, la obligada ducha y hacer la cama están programados para antes del desayuno que se sirve entre las 8:45 y las 9:30. Después de la medicación y el primer cigarro empieza el programa de actividades recogido en la tabla que se reproduce a continuación.

	LUNES	MARTES	MIÉRCOLES	JUEVES	VIERNES	SÁBADO	DOMINGO
9:30- 10:30	Relajación	Gimnasia	Relajación	Gimnasia	Relajación		
11:00 – 12:30	Visitas médicas y psicológicas	Visitas médicas y psicológicas	Visitas médicas y psicológicas	Arte-terapia Visitas médicas y psicológicas	Visitas médicas y psicológicas	Relajación y Gimnasia	Relajación y Gimnasia
12:30- 13:30	Afrontamiento del estrés/ Habilidades de la vida diaria	Rehabilitación cognitiva	Habilidades sociales/ cognición social	Arte-terapia Visitas médicas y psicológicas	Grupo de convivencia	Juegos de mesa	Juegos de mesa
13:30- 15:30	Comida y siesta	Comida y siesta	Comida y siesta	Comida y siesta	Comida y siesta	Comida y siesta	Comida y siesta
15:30-16:30	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)	Cineforum I	Cineforum II
16:30-17: 30	Planificación menús/ Psicoeducativo sobre alimentación	Taller de Araceli	Taller de periódico	Manualidades (mandalas, collage, goma eva)	Taller de periódico	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)	Ordenador/ bicicletas/ lectura/ pintura/ ping pong (sala de actividades)
18:30 – 19:30	Paseo terapéutico o huerto o patio	Paseo terapéutico o huerto o patio	Paseo terapéutico o huerto o	Paseo terapéutico o huerto o patio	Paseo terapéutico o huerto o patio	Paseo terapéutico o huerto o patio	Paseo terapéutico o huerto o patio

La cena se sirve a las 20:30. Entre las 22.00 y las 24:00, todos los pacientes han de acostarse.³

Normas de la unidad

1. Todos los pacientes saldrán a desayunar tras asearse y hacer la cama. No se puede salir de la habitación antes de las 8:00. El desayuno es de 9:00 a 9:30.
2. La ducha diaria es obligatoria.
3. El primer cigarro será a las 9:30 y después cada hora, siendo el último a las 23:30. Si el paciente se encuentra en consulta podrá fumar después pero nunca se interrumpirá el grupo para fumar. El tiempo para fumar es de 10 minutos.
4. La asistencia a los grupos terapéuticos es obligatoria aunque el paciente tenga salidas autónomas. Las salidas se limitarán a las tardes.
5. Se puede realizar una llamada por la mañana y otra por la tarde, si el familiar no puede contestar en ese momento será el familiar el encargado de volver a llamar.
6. Todas las comidas deben realizarse fuera de la habitación. Durante el horario de comida no se puede estar en las habitaciones. No está permitido guardar comida en la habitación.
7. El grupo será de 16:30 a 17:30. Las visitas familiares de 17:30 a 20:00. Las salidas con el personal de 18:30 a 19:30.
8. Los armarios se abren por la mañana exclusivamente.
9. Una vez se ha elegido la merienda no se puede cambiar durante la misma.
10. La salida de fin de semana será a las 10:30.
11. La asistencia a todos los talleres (dirigidos por equipo de enfermería o psicólogas) es obligatoria.
12. El no cumplimiento de las normas implicará consecuencias individualizadas.

³ Esta agenda de actividades constituye más un marco de referencia que una realidad efectiva, ya que la realidad material -instalaciones y personal contratado- del centro resulta a todas luces insuficiente. Por ejemplo, los llamados “paseos terapéuticos” no pueden hacerse con más de seis pacientes al día y eso implica que, de media, cada uno no puede salir más de dos veces a la semana. Bicicleta hay sólo dos y se encuentran en una sala a la que no acceden sin personal. El huerto dejó de usarse con el incremento de pacientes. Podría seguirse con un largo etcétera.

0.2 AT DENTRO DE LA UNIDAD DE SM

Tipo de grupo

Dadas las condiciones de la unidad, todos los grupos -incluido el/ los de AT-, tienen que ajustarse forzosamente a un modelo de grupo abierto. Ello implica que, habida cuenta del constante flujo de ingresos y altas, sea inviable contar con una continuidad de los miembros que lo componen. La duración del mismo está igualmente sujeta a esta condición: para cada paciente, el grupo se prolonga lo que su periodo de ingreso. El asesoramiento previo a la incorporación al grupo de AT se resuelve desde el gabinete clínico del hospital.

En su día, la psicóloga del hospital y yo decidimos que todos los pacientes que estuvieran en planta, fuera cual fuera su patología, nivel funcional y edad fueran invitados a participar en el grupo.⁴ En este sentido, y según lo planteado por Yalom, se elaboró el grupo a la luz de un *encuadre mental* que tiene como rasgo más característico una duración reducida a una única sesión -“the entire life of the group is a single session”-,⁵ entendiendo que la vida del grupo se limita a un solo día.

A la llegada se informa a cada persona de las actividades y terapias con las que cuenta la unidad y de su carácter obligatorio. El compromiso de asistencia que se acuerda en este proceso previo viene de suyo. Aún cuando las normas establecen que los grupos, talleres y terapias son obligatorios, el grupo de AT ocasionalmente esquivaba esta condición.⁶

Intervención

La heterogeneidad -edad, circunstancias sociales y personales, patología y diagnóstico, etc.- que caracteriza a la unidad se traslada por lo tanto al grupo de AT. Las razones y expectativas de su ingreso son asimismo dispares; desde casos en los que la persona llevaba una vida *perfectamente normal* hasta el episodio de crisis, hasta aquellos que han pasado buena parte

4 Por lo demás, revisando bibliografía sobre el tema, encontré que Yalom citaba estudios realizados a grupos en los que la incorporación y salida de pacientes era también un rasgo característico y que indicaban que sólo una minoría de los pacientes planteaban los inconvenientes que las constantes incorporaciones de miembros nuevos suponían para el grupo, como podría serlo el hecho de la sensación de inestabilidad del grupo, la cautela a la hora de confiar a extraños material personal o el tiempo que se destinaba a la presentación de los recién incorporados. Véase Yalom, I. (1983), *Inpatient group psychotherapy*. Nueva York: Basic Books, p. 78.

5 *Ibid.*, p. 77. Este modelo de grupo se fundamenta en unos criterios que en la práctica llevada a cabo no han sido respetados en su totalidad.

6 Esta flexibilización de los criterios está fundamentalmente sujeta al criterio del psicólogo y, por ello, no puede aplicarse discrecionalmente.

de su vida enrolado en el ámbito psiquiátrico y esta etapa de residencia en un centro de salud mental, por tanto, no es sino una más en su biografía. Quizás uno de los nexos comunes que pueden hilvanar esta notable dispersión sea que todos han hecho experiencia de una crisis emocional, social y, en última instancia, existencial -en el sentido de que habitualmente abarca o repercute sobre todas las esferas vitales-. Pero, sin lugar a dudas, lo único que todos comparten irremisiblemente es que temporalmente residen en una unidad de salud mental.

El grupo de AT, por principio, asume los objetivos generales de la unidad.

Llevar a cabo una perfecta rehabilitación psiquiátrica. Maximizar su reinserción en el medio del que provenía. Favorecer la recuperación o adquisición de las habilidades personales y sociales necesarias para el funcionamiento del paciente en la comunidad. Asegurar el bienestar, la calidad de vida de los pacientes y sus familiares, consiguiendo un mayor grado de autonomía del residente.⁷

Y sin embargo, el encuadre del AT y el objetivo rehabilitador de la unidad -según la comprensión de aquello por rehabilitar y las predefinidas líneas de actuación y protocolos para la consecución de dicha rehabilitación asimilados en esa cultura de centro- constituyen dos cuestiones que pueden ser objeto de fricción.

Encuadre

El AT comenzó dentro de una suerte de territorio de nadie, tanto dentro del organigrama del hospital, como en relación a la *cultura* del centro, entendiendo por cultura el ambiente creado, progresivamente instaurado a raíz de las líneas de actuación y principios generales y el modo en el que los diferentes agentes que trabajan dan forma e identidad al lugar.⁸

7 Extracto de su folleto comercial. Se ha intentado en el conjunto del trabajo preservar la confidencialidad del centro y sus profesionales, así como de sus pacientes.

8 Tanto desde un punto de vista legal -en España el AT no forma parte del sistema sanitario-, como formal -aún después de las reuniones informativas con el personal del hospital, la praxis de las sesiones de AT se ve recurrentemente interpelada por la cultura del centro-, el desarrollo hoy por hoy de la AT tiene limitaciones efectivas. En primer lugar, no es asimilable al trabajo que realiza un titulado en psicología. Ni tampoco el planteamiento se ajustaba a lo que habitualmente se comprende como un tratamiento psicológico, cuyas formas de intervención de carácter grupal resultan ejercicios científicamente validados para la restauración y mejora del funcionamiento de las diversas regiones cognitivas y sociales, según algunos parámetros de normalidad psíquica.

Precedido por esta falta de concreción, el AT quedó inicialmente asimilada como una de las actividades terapéuticas del proyecto general de la unidad. En definitiva, extensivamente pasó a formar parte de todas las actividades que, dado el contexto hospitalario, tienen carácter terapéutico. Como consecuencia, fue necesario cierto tiempo y considerable esfuerzo para poder establecer unas mínimas condiciones de encuadre para que el personal -auxiliares, enfermeros, celadores e incluso algunos de los psicólogos- respetaran ciertos límites que conciernen a la especificidad propia del AT.

El encuadre es uno de los aspectos que la práctica totalidad de la literatura de AT aborda de modo prioritario puesto que condensa lo particular y propio del AT frente a otras terapias. De modo esquemático, el encuadre determina los dos límites básicos en los que las sesiones de AT tienen lugar: el espacio y el tiempo.⁹

En lo que concierne al primero, el AT comporta ciertas necesidades materiales. Una sala con espacio suficiente para trabajar. Medios y materiales que puedan ser usados sin que manchar sea problemático. Agua corriente. Un lugar para guardar y proteger el material creado en las sesiones. En última instancia, además de permitir el desarrollo del trabajo de creación, se trata de salvaguardar la intimidad de los usuarios y, por lo tanto, es oportuno que sea un espacio ajeno al tránsito y goce de una cierta independencia.

El criterio temporal fija el o los días de la semana en los que se desarrollarán las sesiones, y acota una hora de inicio y una de finalización. En

Tampoco concuerda con la labor de un terapeuta ocupacional, ni a nivel formal (atendiendo a la titulación requerida para esta práctica), ni en lo que respecta al modo de orientar el trabajo. Incipientemente desde el AT se están realizando estudios validados empíricamente -dónde destaca la mentalización en auge en el contexto británico- y existen orientaciones, técnicas y formas de abordar la praxis que son directivas y se organizan a partir de objetivos concretos, como trabajar la conciencia de enfermedad, afrontamiento del estrés, el manejo de las emociones y otras regiones y aspectos concretos de un modo similar a la psicología institucional práctica. Sin embargo, desde el principio opté por desmarcarme de esta forma de encender el AT, y presenté al centro y al personal la actividad como un espacio en el que también se trabajan estas cuestiones pero sólo derivadamente.

⁹ En realidad, incluso desde la reducción a estos dos elementos, el encuadre exige una aproximación de mayor complejidad en la medida en que se asume una superposición del encuadre físico y el psicológico. A esto cabe añadir las numerosas derivaciones del análisis pormenorizado por cada una de las orientaciones. Por ejemplo, para la literatura de corte psicoanalítico, el espacio se entiende como una extensión de la función contenedora del terapeuta. El espacio no es meramente un lugar sino el lugar en el que lo expresado puede ser contenido.

concreto, en estas sesiones, se ha establecido una periodicidad semanal con una duración de una hora y media por grupo. Dado que tratamos con un grupo abierto, en este caso delimitar y acordar con el paciente la duración total de la terapia no forma parte del encuadre. Además de introducir unos criterios organizativos, el límite temporal proporciona continuidad. Los miembros tienen la certeza de cuándo se dará y cuánto durará la terapia, y esto les permite organizarse y disponer de su autonomía para asistir o ausentarse, llegar tarde o anticiparse.¹⁰

El origen de estos dos límites se remite a uno de los principios más básicos de la psicoterapia en general y proporciona material con el que abordar el trabajo de análisis en torno a las resistencias y la transferencia (por ejemplo, llegar tarde o no, el modo en el que se usa el espacio,...). Al margen de que durante el análisis se haga uso o no del material resultante de estos dos límites, en ellos descansa cierto respeto por la autonomía y la privacidad de cada miembro del grupo. Por otra parte, preventivamente, se anticipan a las posibles interferencias que en el desarrollo de las sesiones puedan ejercer personas ajenas al grupo.

En cualquier institución el encuadre del AT es interdependiente del encuadre más general que la identidad y cultura del centro de antemano conforman. De manera casi estructural al funcionamiento de la unidad de Salud Mental, tanto la privacidad como la autonomía son conceptos puestos automáticamente en suspensión cuando la persona ingresa y se torna un paciente. En este sentido, trabajar por el mantenimiento del encuadre dentro de un centro de estas características supone trabajar con la cultura del centro y del personal que lo conforma. En el momento en el que el AT se mimetiza -según ese sufijo de terapia- con el resto de terapias e intervenciones articuladas por la lógica del hospital, el discutido encuadre de la teoría del AT entra en conflicto con el encuadre más general del centro. Articular ambos constituye una tarea también principal dentro de una unidad.

En este sentido, por ejemplo, cuando existe riesgo de fuga de alguno de los pacientes, no es posible bajar a la sala de AT por razones de seguridad, lo que supone una sustancial transgresión del encuadre espacial. En esas ocasiones, la AT se lleva a cabo en la sala central de la unidad. Otras veces, por diversos motivos, la sala destinada a AT no siempre puede ser usa-

¹⁰ En muchas terapias grupales, los miembros de grupos firman un compromiso de respeto a los límites impuestos por el marco de la sesión.

da. Como alternativa propongo actividades en el patio o en la misma planta: pintar las siluetas de la sombra, dibujos rápidos de elementos del patio, dibujarse unos a otros...

Otra notable muestra de ello aconteció sobre todo en los primeros meses. Buena parte del personal del hospital se sumó puntualmente al grupo de AT. Como era una actividad nueva, muchos mostraron interés por participar. El problema no era tanto que se perdiera cierta privacidad -por otro lado, los residentes tienen asimilado que es relativa-, sino que se desplazara la cultura general de la unidad al interior del grupo, imponiendo así lógicas directivas, limitativas o restrictivas en la comunicación y el propio trabajo de creación plástica: qué puede decirse, qué es tabú, la imposición de criterios para evaluar el rendimiento de los pacientes en el grupo...

Podrían traerse a colación muchos otros casos que ilustran esta, por momentos, difícil convivencia entre dos encuadres no homogéneos. Las exigencias relativas a la seguridad de los pacientes (limitando el uso de ciertos instrumentos), sanitarias (evitando productos que puedan resultar lesivos por ingesta, por ejemplo), de comodidad... conducen por momentos a situaciones difícilmente gestionables desde los parámetros de la AT. Por otra parte, la falta de conocimiento sobre esta terapia por parte del personal, con frecuencia favorece la proliferación de conflictos entre ambos encuadres. Las irrupciones del personal en medio de las sesiones, entrar y salir, comentar las obras, exhortar a los participantes a trabajar, a callarse, a no decir esto o lo otro... son frecuentes y responden exclusivamente al proceder general en otras actividades regladas.

En definitiva, más allá de una cuestión teórica u ortodoxa de la psicoterapia, la consideración por el encuadre en esta unidad y en cualquier contexto ofrece un marco de mínimos, de sentido y respecto por la acción y actividad del otro y, extensivamente, por el otro.



1.

PRAXIS

1.1 CONDICIONES MATERIALES

La sala de AT. Materiales y medios

El espacio destinado a AT es una sala independiente, bien iluminada, en la que en una parte están dispuestas sillas en círculo y al fondo mesas donde se lleva a cabo el trabajo material. Aquellos que han asistido otras veces las ocupan. El resto, por emulación, hacen lo propio. En las raras ocasiones en las que todos son nuevos les pido yo que ocupen el círculo.

En una de las paredes que cierra el espacio dispuse imágenes de obras pertenecientes a la historia del arte y obras de pacientes que, cuando fueron dados de alta, no quisieron llevarse. Al finalizar cada sesión solicito permiso a los pacientes para fotografiar sus trabajos. Les indico que pueden llevarse o dejar sus obras y que pueden optar por colgarlas en la pared. Las obras expuestas en la sala sirven de referencia para pacientes no familiarizados con el arte y que, al ver la variedad de posibilidades y el “todo vale” del arte de los últimos años, así como lo realizado por otros pacientes, puedan liberarse del “bien o mal”, “bonito o feo” o “no sé pintar”, que manifestaban con más frecuencia cuando el espacio estaba vacío.

El material está encima de la mesa, presidida por el papel en el centro. Cuando hay personas nuevas, habitualmente más cohibidos, o aquellos que están muy medicados o apáticos les ofrezco yo hojas y procuro familiarizarles con el material. La caja de material consta de pinturas y medios tradicionales -como acuarelas, temperas, tinta china, carboncillos, etc.-, y materiales de desecho y otros más dispares para trabajar el collage o formas de volumen.

Presentación e introducción de las sesiones

Siempre recojo las líneas generales de lo que cada semana trato de comunicar por medio de las palabras con las que al inicio presento la actividad y al grupo -su sentido, su intención de partida,...-. Las caras de cierto hastío por parte de aquellos menos que han participado en más de, por ejemplo, media docena de sesiones, me esfuerzan semanalmente a introducir matices y algunas variaciones, así como a reconocer abiertamente lo repetitivo que mis palabras pueden resultar para algunos. Otras expresiones dan señales de cierto desconcierto. Muchos, para los cuales es la primera vez que participan en el grupo, se anticipan y, a veces con humor, otras con visible intranquilidad, manifiestan no saber pintar. Entonces me detengo y propongo pensar entre todos, apelando especialmente a aquellos que ya tienen experiencia en el grupo.¹

En primer lugar les pido a todos que nos presentemos y así podemos empezar por conocernos por nuestros nombres y voz. Les explico que AT es un espacio que principalmente se define por el uso que cada uno hace de él. Les explico que el punto de partida es la estructura espacio-temporal que tenemos. Una hora y media es la duración total de la actividad y la fraccionamos en tres momentos o fases.

¹ Dependiendo del nivel general del grupo o de la imagen que durante el trayecto me he formado de este -que por otro lado no siempre es acertado-, predispongo la reflexión conjunta en torno a dos ejes. Por un lado, trato de abrir la discusión en torno a la actitud con la que nos enfrentamos a lo nuevo, a lo que no habitualmente no tiene cabida en nuestras rutinas o cotidianidad. Por otro, trato de explicar que no se trata de saber, sino de hacer. Les animo a que se lo tomen como una oportunidad para utilizar unos medios que quizá no habían usado antes, de ver cómo se relacionan algunos colores, formas, imágenes, y a tirar lo hecho si hace falta. Hago hincapié en que muchas formas de hacer tienen cabida. Si bien sugiero partir de la idea de ocupar un papel, también explico que ojear una revista y seleccionar imágenes que les llamen la atención, escoger palabras y textos, empezar a ensamblar materiales que vayan extrayendo de la caja, comenzar amasando barro... pueden ser alternativas igualmente válidas. Les pongo el ejemplo de los dibujos que delante del teléfono a veces se hacen sin reparar en ello o cómo organizamos un armario, tendemos la colada y los objetos de una estantería muchas veces dejando de lado la mera funcionalidad. También propongo que podríamos llamar a la actividad “un grupo de proceso”, porque más que el resultado nos ocupa el cómo hemos llegado a él, o cómo no hemos llegado a donde queríamos.

Por lo general trato de orientar esta conversación para que se pierda el respeto que creo que inevitablemente la palabra arte trae consigo. Principalmente y sobre todo creo que sirve para aliviar cierta tensión que para muchos supone formar parte de un grupo en el que una actividad desconocida es el motor.

I. Iniciación-presentación

Durante aproximadamente diez o quince minutos, en círculo, los miembros nuevos se presentan. Les introduzco la dinámica y encuadre del grupo, señalo los objetivos y, por último, recojo dudas y sugerencias. Acerca del espacio, aclaro que empezamos en círculo porque es la mejor disposición para vernos todos. El material está en la mesa grande pero pueden usar alguna de las pequeñas que hay en el espacio si se encuentran más cómodos. Para el momento de compartir regresamos al círculo porque podemos ver las obras y vernos. También les explico que, dado que somos tantos, prefijar la distribución de la hora y media que tenemos ayuda a organizarnos. Aun en los raros casos en los que todos los componentes de grupo hayan participado en sesiones anteriores, hago igualmente hincapié en los objetivos y encuadre, y recuerdo la dinámica de la sesión. Este primer momento tiene como principal objetivo involucrar y hacer partícipe al paciente en el proceso terapéutico.²

II. Creación-expresión plástica y visual

El segundo momento -explico- es el tiempo dedicado a la creación plástica y visual. Se prolonga cuarenta minutos con la única consigna de ocupar el papel -bien sea en volumen o en plano-, partiendo de un material o imagen que les llame la atención. Señalo que tienen todo el material que se encuentra en la mesa del fondo a su disposición y les recomiendo que, antes de empezar, miren y curioseen con tiempo lo que hay, sobre todo para los que es la primera vez. Los miembros del grupo trabajan en una mesa común o en mesas aisladas dispuestas en la estancia. No hay una premisa ni directriz respecto a qué o cómo realizar el trabajo de creación.

Comento que lo deseable es trabajar en silencio, sobre todo porque hay personas que trabajan más a gusto de este modo. No obstante, pido que compartan las dudas que les puedan surgir y que pidan ayuda si necesitan consejo o conocer más de alguno de los materiales. Cuando surgen dificultades técnicas o creativas asisto a los pacientes procurando abrir vías y opciones, aunque habitualmente sucede que este asistir al otro se da espontáneamente entre los participantes del grupo.

2 VV. AA. (1994). "Factores terapéuticos en dinámica grupal". *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* Vol. XIV, nº 47- 48, p. 126.

III. Recapitulación-el momento para el nombrar

En la última parte de la sesión, de unos cuarenta minutos también, se retoma la disposición circular. Trato de enfatizar que no existe una estructura u orden predeterminado en este tiempo destinado al trabajo de verbalizar y nombrar: no hay un turno ni una exigencia por comentar ningún aspecto de las obras. Se trata de mirar entre todos lo hecho. Les propongo pensar un título, si le encuentran uno, comentar algo sobre el proceso, si les apetece, y dar cuenta de las ideas a las que sus propias obras y las ajenas les remitan...

Para concluir, y antes de pasarles la palabra, hago hincapié en la doble tarea que tenemos. Trabajar y experimentar individualmente es la primera. La segunda requiere del esfuerzo de mirar con detenimiento las obras, pensar en ellas y verbalizar las reflexiones que sobre las mismas quieran compartir, realizar una escucha activa de lo que el otro tiene que decir sobre su propio trabajo y sobre el de los demás. Insisto en la responsabilidad individual sobre la entidad del grupo, que seamos un grupo que intenta entenderse, que se cuida y escucha; que pueda tolerar el malestar o no, que sea aun grupo amable u hostil, son todas posibles formas que el grupo puede tomar y sobre lo que cada uno somos activamente responsables.

Se trata en todo caso de favorecer el funcionamiento autónomo del grupo y de recuperar algunas de las intervenciones de los miembros (comentarios de obras propias y ajenas), haciéndolas extensivas a otros participantes o abriendo temas de discusión a raíz de las mismas.

Al finalizar las sesiones realizo un *cierre* en el que recojo algunos aspectos destacables de la sesión, resumiendo y valorando positivamente la dinámica creada por el propio grupo, y también apuntando las dificultades cuando se han dado.

1.2 NOTAS DE CAMPO

I. Dos sesiones de grupo

Esta sección recoge el transcurso dos sesiones. La primera la constituyen los integrantes que según la organización de la USM se señalaban como “grupo de bajo rendimiento”. En su mayoría está formado por personas con patologías de origen psicótico, algunos de los cuales han sufrido una crisis reciente. La segunda la forma el denominado como “grupo de alto rendimiento”. Sus integrantes tienen más consciencia de la enfermedad, no tienen mermadas sus capacidades cognitivas y se presupone son más receptivos a la terapia.

Los datos previos de las personas que cada día conforman el grupo, las notas que recojo al finalizar las sesiones y las obras fotografiadas comportan la totalidad del material disponible para presentar aquí cada sesión.

Habitualmente, antes de comenzar, cuando hay miembros nuevos, la psicóloga me facilita una relación de datos de aquellos que formarán parte del grupo: motivo de ingreso, algunos datos biográficos y el diagnóstico inicial tras la valoración psiquiátrica.

Por otra parte, una vez termina la sesión trato de recabar y recapitular irreflexivamente la mayor cantidad de datos; cuestiones que salen antes de comenzar, actitudes y predisposiciones, formas de comenzar a trabajar, titubeos, demandas de ayuda, la predisposición a hablar o no hacerlo, el título que cada uno le da a sus obras, los comentarios iniciales de su autor, las respuestas cruzadas y las conversaciones que se abren... Todo ello realizado, pues, de memoria, con la parcialidad que lo comporta, discriminando y omitiendo otra información pero en la medida de lo posible aspirando a ofrecer una panorámica veraz. En algunos casos acompaño a los registros de la participación verbal del grupo -en ocasiones citas literales y otras que recuerdo por su contenido pero no he retenido su forma exacta- con percepciones acerca del estado de ánimo cuando este es manifiesto: nerviosismo, alegría, indiferencia o aparente ausencia de alguno de ellos. Los silencios, cuando considero que son significativos, también los registro.

Sesión 1

En la unidad de SM hay ese día de once residentes. La psicóloga del hospital es quien me proporciona algunos datos de aquellos que en la semana anterior no habían formado parte del grupo de AT. El equipo formado por esta y el psiquiatra había valorado que dos de ellos no acudieran ese día a AT. Una de ellas es una mujer con una demencia avanzada con movilidad muy reducida. La otra se encuentra bajo contención mecánica en su habitación.

La sala central de la unidad tiene sofás y un televisor. Hace una hora que todos han desayunado en ese mismo espacio y algunos todavía están allí. Otros pasean, yendo y viniendo por el pasillo que va desde esta sala hasta el extremo de la planta. Los hay que han vuelto a las habitaciones. V. duerme en uno de los sofás. Un auxiliar los llama. Mientras se van acercando, nos saludamos aquellos que nos conocemos y me presento a aquellos que no conozco. Pregunto si les apetece venir. Excepto J. que no contesta, y E. que me dice que estaba impaciente, el resto contesta vagamente que sí.

El grupo de ese día lo conforman nueve personas entre los cuales cuatro asisten por primera vez al grupo de AT. Predominan miembros con diagnósticos en las inmediaciones de la psicosis -una trastorno psicótico, un episodio psicótico breve o esquizofrenia, algunos de larga evolución-.

La sala de AT está ubicada en la planta baja del edificio y descendemos en el ascensor.

Una vez sentados en círculo, después de presentarnos y habiendo explicado la dinámica y objetivos del grupo, les doy la palabra y pregunto cómo ven la propuesta. Uno de los miembros nuevos, J. D., aduce que él nunca ha pintado y que lo ve difícil. Le digo que intente dejar de lado la idea de que hay que pintar y que lo vea como una propuesta para ocupar un papel, mancharlo de color, de carbón, lápiz o de cualquier otro material que le llame la atención. Serio, me dice que lo puede intentar. Le digo que no se lo tome muy en serio; que intente jugar. Se ríe y comenta con ironía que tiene sesenta y tres años. F., que lleva muchas sesiones y que además es pintor, le dice que puede hacer lo que quiera. P., otro de los que son nuevos quiere saber acerca de una imagen que está colgada en la pared. Es un grabado de Durero. Pregunta si puede copiarla. J. le pregunta que para qué quiere copiar “eso tan viejo”. P. contesta que le gusta y J. le responde murmurando. F. pregunta si empezamos a trabajar ya.



2015

F., *Abstracto 1. Acuarela, A3*

Notas sobre la sesión:

Centrado en la obra hasta el final. Antes de empezar, F. me pregunta si puede sentarse en una de las mesas pequeñas -separadas de la mesa central-. Trabaja rápido y, de vez en cuando, se detiene a mirar la obra. Sopla la pintura excedente, mueve el papel. Acaba poco antes de la hora prevista. Espera hasta que se seca y lo firma con nombre, apellido y fecha. No viene al círculo hasta que recuerdo que han pasado los cuarenta minutos.

El autor sobre su obra:

Describe el proceso de trabajo recurriendo a palabras técnicas: abstracción, dripping,.. Describe formalmente su obra. Cree que, si hubiera habido agua, la hubiera metido bajo del grifo [no es la primera vez que señala este deseo]; explica que *antes* hacía obras así.

El grupo sobre la obra:

“F. es un artista”, dice A.

F. le sonríe y calla.

Le pregunto si está satisfecho con la obra. La mira de nuevo y, al poco, confiesa que sí; cree que tiene más acción que las obras anteriores. También le pregunto si ha trabajado más a gusto en las mesas pequeñas. Me dice que sí y que, además, al soplar la pintura podría haber molestado a sus compañeros.

Se hace un silencio y F. mira a E. que está sentado a su lado.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 45 años. En paro. Artista plástico.

Ingresa siete semanas atrás derivado de una clínica psiquiátrica.

Es su séptima sesión de AT.

Juicio Clínico: “Esquizofrenia de larga evolución y potofilia. Sin conciencia de enfermedad.”

E., *Los insectos del otro lado*. Técnica mixta, A4

Notas sobre la sesión:

Al iniciar la sesión, E. me cuenta que en la planta está teniendo problemas con S. -uno de los miembros nuevos del grupo- y que no sabe si debería quedarse. Parece nervioso. Le digo que puede quedarse y, si se encuentra mal, subir a planta.

Me pide la cabeza que había encontrado mientras miraba entre el material en su primera sesión de AT y guardado aparte.

Trabaja con calma y concentrado. Pega y despega varias veces las hojas. Acaba poco antes de la hora prevista y se viene al círculo en el que yo ya estoy sentada.

El autor sobre su obra:

La ha titulado “los insectos del otro lado” porque cree que es eso lo que los enfermos mentales son. Dice que viven apartados y que son diferentes.

El grupo sobre la obra:

Nadie dice nada. Yo comento que el personaje de su obra parece espacial pero que no veo por qué tendría que estar aislado. E. cambia a la primera persona y dice que se ve raro igual que un insecto y que prefiere aislarse. Le digo que ahora mismo no lo está y que, en cualquier caso, una enfermedad no tiene porqué suponer aislamiento, puesto que aislarse es una forma reactiva contra algo de lo que uno se sabe parte (contexto familiar, amigos, medio social).

S. interrumpe la conversación tenso; no le gusta la obra ni el título. Él no lo ve así y le molestan sus palabras. E. intenta explicarse. Es una forma literaria de hablar, defiende. Pregunto a S. acerca de cómo ve él la obra. Dice que la cabeza le da miedo. Le pregunto si también le daría miedo si no hubiera escuchado el título que E. le ha puesto. Dice que quizá no, pero, bronco y lento, sigue insistiendo en que no le gusta que utilice la palabra “insectos”. Pregunto a S. si quizá está reaccionando con enfado ante algo que le inquieta. Se queda callado.

P. interviene y dice que la enfermedad da miedo. Se asustó cuando, tras su episodio psicótico, cobró conciencia y le explicaron lo que había pasado.

S. sigue inquieto y ofuscado. Le explico que E. es escritor y que, en cualquier caso, es sólo una forma de ver las cosas, que a veces no coincidimos en el modo en que interpretamos y nos afectan las cosas.



Pregunto a aquellos del grupo que permanecían callados cómo ven la obra. Para J. D. es rara. A F. le parece que la cabeza tiene una expresión divertida. Así opina también A. Yo opino que tiene algo de inquietante y, al mismo tiempo, amable.

Le pregunto a S. que si, además de miedo, podría también coincidir con alguna de las otras formas de ver la imagen. Le pido que la mire bien. Permanece callado.

E. continúa intentando justificar el título, explicando su faceta de. Para tranquilizarle, comento que me parece que se ha entendido.

V. y J. medio ausentes.

Le propongo a S. que nos cuente algo de la suya.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 42 años. Escritor independiente de temática fantástica y sexual.

Ingresa voluntariamente (con presión de su familia y del psiquiatra) tres semanas atrás por comportamiento psicótico. Apenas comía, mucha desmejora física, falta de higiene, problemas de comportamiento. Tercera sesión de AT.

Juicio Clínico: “Trastorno límite de la personalidad desde los 20 años y TOC. Rol de enfermo.”

S., Buda. Técnica Mixta, A2**Notas sobre la sesión:**

Se sienta en la mesa de trabajo y me pide ayuda; no sabe qué hacer. Le digo que empiece mirando materiales y escoja alguno. Le acerco la caja y mira. Parece bastante medicado. Con movimientos muy lentos, va cogiendo distintos materiales y pregunta con interés por ellos. Antes de usar cada uno me pregunta qué son y cómo se usan.

El autor sobre su obra:

Explica que es un buda. Dice que le gustan los budas, que él a veces cree que es uno.

El grupo sobre la obra:

P. le pregunta si ahora también cree que es un buda. Tarda en contestar y finalmente dice que cree que no. Repite que le gustan. P. le dice que está en el hospital por eso. S. calla. P. insiste: es importante saberse con un problema; explica que, de no haber sido atendido, quizá hubiera podido hacer daño a alguien o hacérselo a él mismo.

E. no puede ver la figura del buda y F. se la explica.

J. D. pregunta si puede hablar de su obra.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 28 años. Sin estudios y en paro.

Ingresó por graves conflictos familiares. Primera sesión en AT.

Juicio Clínico: “Delirios con ser Dios. Esquizofrenia de larga evolución.”

J. D., *Dibujo de niño*. Acuarela, A3

Notas sobre la sesión:

J. D es uno de los miembros nuevos y, desde el comienzo, parece incómodo e inquieto. Trabaja verbalizando la dificultad. Con frecuencia me pregunta si es eso lo que hay que hacer. Le digo que la única condición es hacer lo que le parezca.

El autor sobre su obra:

J. D cortó la conversación sobre el buda de S. Con cierta tensión, dice que su trabajo es el peor de todos, que no es creativo. Pregunto si le pondría título. “*Dibujo de niño*”, contesta. Dice que un niño lo hubiera hecho mejor.

El grupo sobre la obra:

Le digo que está siendo muy autocrítico, que ha hecho una primera toma de contacto, ha cogido pinceles, acuarelas... Podía no haber hecho nada.

F. le dice que no está tan mal.

Sin apego ni emoción visible, V. comenta que tampoco le gusta cómo ha hecho su caja.

J.D sigue ofuscado y nervioso. Con el fin de tranquilizarle, le digo que su trabajo se ajusta perfectamente a la tarea. Además, comento, siempre hay una distancia entre lo que nos gustaría y lo que hay. En el caso del trabajo que hacemos con medios plásticos, la materia impone su propia resistencia. Cómo toleramos y tratamos de adaptarnos a esa desadecuación entre lo que hay y lo que nos gustaría es un aprendizaje que todos tenemos que hacer.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 63 años. Militar jubilado. Viudo.

Ingresa remitido desde el Hospital General por un episodio psicótico. Primera y única sesión en AT.

Juicio Clínico: “Trastorno adaptativo mixto, con ansiedad y estado de ánimo depresivo. Trastorno obsesivo compulsivo de la personalidad. Rasgos de personalidad disfuncionales.”

V., Caja. Lápiz, A3**Notas sobre la sesión:**

Parece un hombre muy tranquilo y ausente.

Parado durante mucho rato frente al papel que le he dado.

Pregunto si necesita ayuda. Me dice que está viendo cómo es una caja que hay sobre la mesa. La coge. Pregunta si puede vaciarla.

El autor sobre su obra:

Como había hablado de su obra cuando comentábamos la de J. D., le pregunto sobre su caja. Únicamente dice que no está bien dibujada.

El grupo sobre la obra:

P. le pregunta que para qué es la caja. Le recuerda a un ataúd. V. ríe. Contesta que sólo es una caja, una que estaba en la mesa.

Intento involucrar a J. y a C. y pregunto qué tipo de caja podría ser. C. se ha dormido. “Pues una caja”, contesta J.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 63 años. Profesor de matemáticas recientemente jubilado. Vive solo.

Ingreso involuntario por orden judicial por recomendación de su psiquiatra a quién la familia insta a acudir. Su familia detecta que se ha desorganizado en su cotidianidad. Primera sesión de AT.

Juicio Clínico: “Esquizofrenia crónica tardía. Descompensado en la enfermedad. Estado delirante y con alucinaciones por posible abandono de la medicación.”

J., [No quiere poner título]. Acrílico, A3

Notas sobre la sesión:

Igual que otros días, J. dormita. F. la despierta. Yo también le digo que se duerme. Protesta y dice que no sabe qué hacer, que no sabe pintar. Le digo que ya ha pintado muchas veces. Le recuerdo su obra de la semana pasada -no paró hasta acabarla aún cuando se había acabado el tiempo-. Le propongo que empiece por escoger un color y un material. Como no se mueve, le dejo delante una caja de acuarelas, ceras, lápices y un plato con acrílicos.

Un rato después dibuja la casa y, luego, el toro (motivo recurrente desde hace semanas).

Me llama y me dice que ya está. Le digo que, dado queda un buen rato, puede mirar la obra y pensar si no podría hacer algo más. “Corazones, pero no me salen bien. Házmelos tú”, me contesta. Le digo que empiece y luego vemos qué es lo que no le gusta de ellos. Hablamos de cómo podría tener más forma de corazón y le marco un perfil con lápiz. Luego sigue.

El autor sobre su obra:

Habla con desgana. Dice que no hay mucho que decir, que es una casa, corazones y un toro que señala con el dedo. Varios ríen.

El grupo sobre la obra:

J. D., que no había asistido a otras sesiones, pregunta por el toro. No lo ve. F. se lo señala y, riendo, dice que es “el Toro de J.”. A. también ríe. Les digo que J. ya ha dibujado otras veces ese toro y que ya lo conocemos. F. le dice a J. que lo vemos muchas semanas pero que no sabemos mucho más.

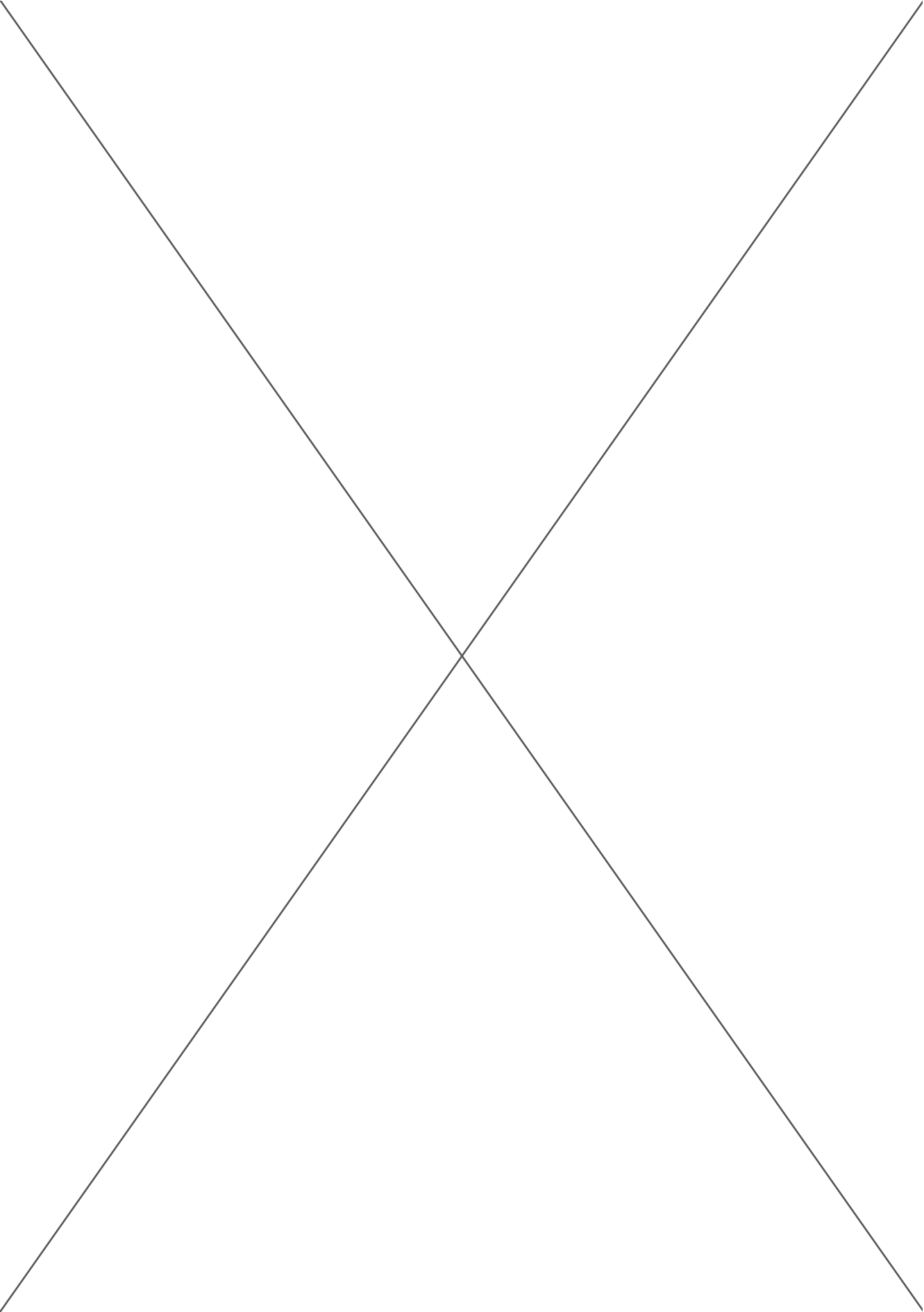
J. dice que no le ha salido muy bien. Le pregunto el porqué. Con aspereza, me contesta que si no veo que parece que se va a caer, que está inclinado hacia adelante. Le digo que es cierto, pero que los toros son animales fuertes. Murmura algo para sí.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 68 años. Ingresada por la familia y en proceso de incapacitación. Vive sola.

Novena sesión de AT.

Juicio Clínico: “Esquizofrenia paranoide. Ingresada en estado productivo. Delirios en torno a la familia, delirio persecutorio. Sin conciencia de enfermedad.”



C., Obra desechada

Notas sobre la sesión:

C. se sienta en la mesa y, en seguida, me pide ayuda. Quiere pintar un paisaje. Habla con dificultad y se le caen los párpados. Muy somnolienta. Le doy acuarelas y un papel.

Al poco de comenzar, me llama y dice que no puede hacer nada, que está muy medicada. Le pregunto si quiere que le acompañe de vuelta a la unidad. Prefiere que no. Se queda sentada dormitando. Antes de sumarse al círculo, tira lo que había empezado.

El autor sobre su obra:

J. -quien, a su vez, había sido despertado por F. durante el proceso de trabajo- ha despertado a C. y le pregunta por su obra. Le contesta que no ha podido hacer nada. Parece avergonzada y se vuelve a disculpar. Le digo que quizá la semana que viene lo hará de otro modo. Me dice que ha solicitado el alta y que espera poder marcharse pronto a su casa. “Anda, ¡y yo!”, comenta J. E. dice que están encerrados. Yo señalo el carácter transitorio de sus ingresos. También pregunto si los demás también se sienten así. V. cree que él está bien; “la comida está bien”, añade. F. dice que él también está bien y que, además, tiene permisos para salir. E., en cambio, no se encuentra cómodo. F. le contesta que lleva poco tiempo.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 61 años. Licenciada en ciencias políticas. Inspectora de trabajo prejubilada. Reside en Paris.

Ingresa por recomendación de la familia (descuido personal, falta de higiene) con el objetivo de ajustar la medicación para la depresión. Cuida a su madre de 90 años. Primera y única sesión en AT.

Juicio Clínico: “Alcoholismo. Depresión de larga evolución. Posible diagnóstico de trastorno de la personalidad. Sólo se quedará una semana por cuestiones económicas y de gestión.”



P., *Crisálida*. Acuarela, A3**Notas sobre la sesión:**

P. copia la imagen de Durero. Cuando pasan los cuarenta minutos y les aviso, P. dice que no ha podido acabar, que es muy poco tiempo. Le digo que si está la semana que viene, si le apetece puede continuarlo. Se queja del poco tiempo. Le digo que es posible que tenga razón y que el tiempo de crear se haga corto.

El autor sobre su obra:

P. explica que le llamó la atención la imagen de la mano. Como no sabía qué hacer la cogió para copiarla. Explica que, al verla ahora, le recuerda a una crisálida y la identifica como una metáfora de su ingreso en el hospital, a donde llegó atado. Habla de la sensación de estar envuelto, atrapado en una cama.

El grupo sobre la obra:

Nadie dice nada. Le digo que me resulta curiosa la metáfora de la crisálida. Dice que así es como lo siente ahora que ha pasado.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 50 años. Sin datos.

Primera y única sesión en AT.

Juicio Clínico: “Episodios depresivos previos. Debuta con un episodio maniaco, ideas megalomaniacas y probables alucinaciones auditivas. Llega del hospital clínico con contención. Desinhibición”.

A., *Buceo*. Collage, A3

Notas sobre la sesión:

Nada más sentarse, me pide ayuda. No quiere pintar. A. estuvo varias semanas sin querer bajar al grupo después de que, en una sesión, se sintiera ofendido por una carcajada de otro miembro (le hizo gracia que A. llamara *arte egipcio* a su trabajo cuando era un collage realizado a partir de una imagen de arte griego). Le digo que puede hacer un collage a partir de imágenes de revistas. Acaba muy rápido y le sugiero que podría buscar un título. No sabe. Le sugiero que mire las imágenes y piense algunas palabras que se le ocurran a partir de ellas.

El autor sobre su obra:

Muy tímido y con esfuerzo, describe lo que hay en las fotos como si se tratase de una historia: “un buceador encuentra unas motos, que están sucias. También hay un cazabombardero...”

El grupo sobre la obra:

Como nadie dice nada, le pregunto sobre lo que le ha llamado la atención para escoger esas imágenes. Contesta que le gustaría bucear. P. dice que el tiene un barco y que antes buceaba bastante. A. le mira impresionado. Le pregunta si es difícil. P. responde que no y que también se puede hacer desde la orilla, sin barco.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 30 años. Convive con una tía incapacitada por cuadro psicótico.

Ingresó animado por familia para valoración. Quinta sesión de AT.

Juicio Clínico: “Deterioro cognoscitivo persistente, inducido por tóxicos. Esquizofrenia simple. Ideación de perjuicio centrada en su madre, que su madre atribuye a las ideas de su hermana -con quién convive-. Se baraja un posible diagnóstico psicótico compartido.”

CIERRE

Les comunico que ya hemos llegado a la hora y media y agradezco a todos su esfuerzo. Señalo la heterogeneidad del grupo, la dificultad que supone en ocasiones explicarnos y entendernos, y la necesidad de seguir intentándolo como parte del grupo y, extensivamente, como parte del ejercicio de la vida.

Les pregunto si quieren llevarse sus obras. Les explico que pueden quedarse en la sala y recogerlas al marcharse: A., F., E. y P. dicen que sí.

Sesión 2

El grupo está formado este día por diez personas. Para casi todos esta es, como mínimo, la cuarta sesión de AT a la que acuden. Tres de ellas han llegado recientemente a la unidad, pero ya habían estado antes ingresadas y conocían el grupo de AT. Otra ya no reside en el hospital, pero solicitó acudir los jueves al grupo de AT.

Cuando llego a la planta, ya están todos en la sala, algunos de pie y otros viendo la televisión en la zona de sofás. Al verme, se acercan, a excepción de dos de los miembros nuevos que están en sus habitaciones. Una auxiliar va a llamarlas.

A diferencia del otro grupo, la mayoría de los miembros parecen tener bastante confianza entre sí y tanto en el trayecto, como en la llegada a la sala se cruzan conversaciones y risas. Los tres hombres y las nuevas se mantienen un poco al margen. Una vez estamos todos sentados en el círculo, el ambiente se va calmando.

Una de ellas [Ll.] coge la palabra y cuenta que esta tarde se marcha. Quiere darme las gracias; “he disfrutado el grupo y aprendido. Me he reencontrado con la pintura”, dice.

Otra [J.] quiere saber si podrá seguir su obra.

M.J. (una de las ya ingresadas con anterioridad) me explica que quiere quedarse, pero que no puede trabajar por culpa del brazo. Se alarga explicando sus visitas a médicos, pruebas y el malestar de las últimas semanas debido a esto. Le interrumpo y le confirmo que puede quedarse y que quizá se atreva a hacer cosas con la mano izquierda. Le digo que luego lo hablamos. Dice que es imposible, quizá la semana que viene... Cuenta que se ve obligada a usar la mano izquierda, pero que es difícil. Y continúa explicando su agenda de médicos de la semana por venir. Le digo que puedo imaginar el malestar que le genera todo eso, pero que podría intentar aprovechar el tiempo en el grupo y que, en cualquier caso, quizá deberíamos avanzar porque se nos echa el tiempo encima. Algunos asienten.

Presento a M. J. al grupo y, como hay más nuevos, les pido que nos presentemos todos. Recuerdo la dinámica y objetivos del grupo.



E., Oposición. Ceras, A3

Notas sobre la sesión:

Viene con gafas de sol y no se las quita. Enseguida se pone a trazar los círculos. Usa una regla de referencia. Acaba pronto y se queda mirando cómo trabajan los demás.

El autor sobre su obra:

P. le pide a E. que comience él hablando de sus círculos. Explica que esta vez ha querido confrontar dos series de círculos [en otras ocasiones en las que había hecho trabajos en una línea similar, hacía una equivalencia entre estos y las emociones). Los describe como una gradación de esferas que va de más y menos que paralelamente va de menos a más.

El grupo sobre la obra:

“Como la vida misma”, empieza M. J.

Yo le comento que son círculos con menos matices que los de los dibujos anteriores; son de colores más planos. Me dice que sí. Se encuentra cansado y no le apetecía mucho trabajar.

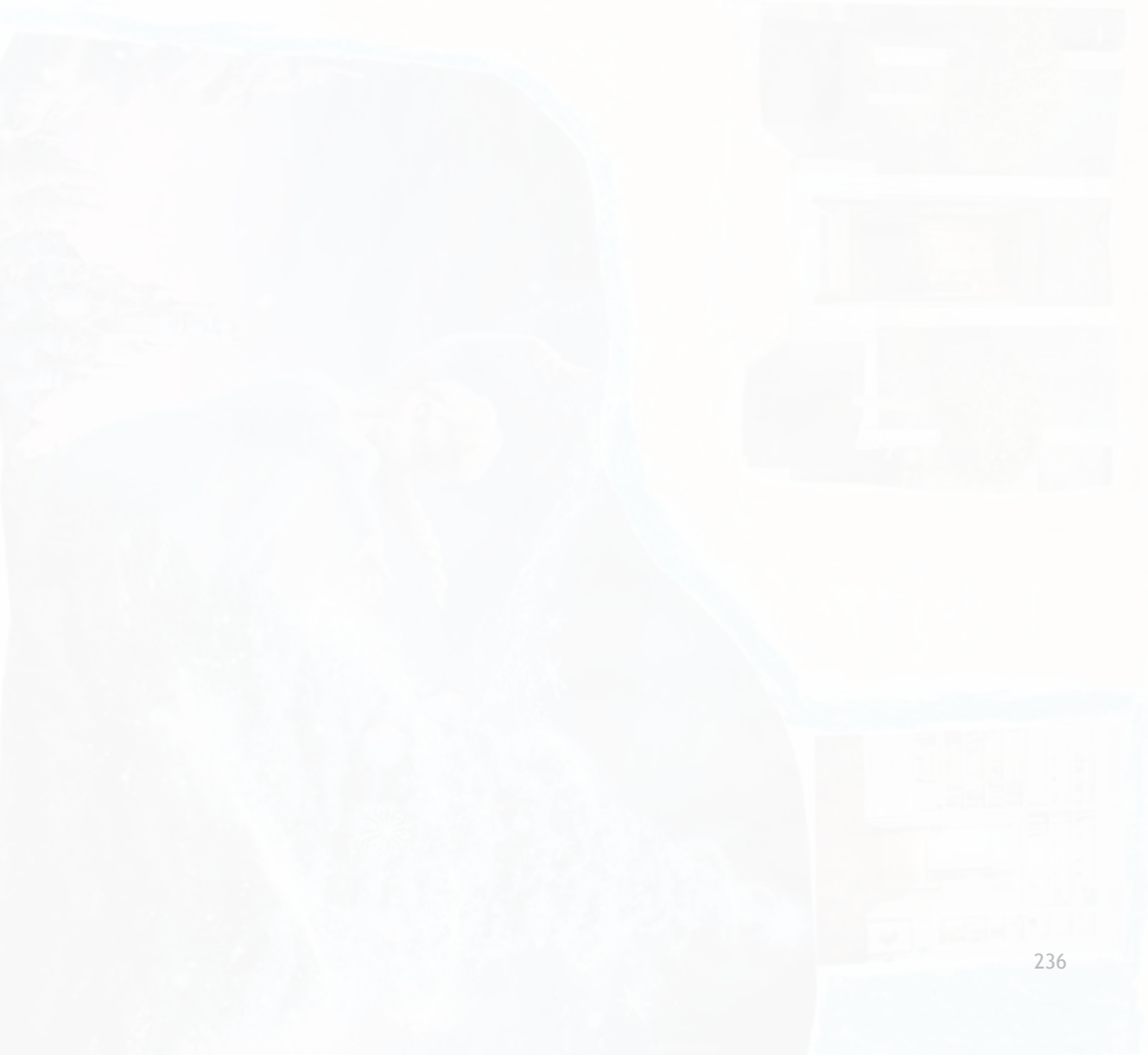
Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 58 años. Profesor de Formación Profesional de electricidad.

Ingreso involuntario. Es su décima sesión de AT.

Juicio Clínico: “Trastorno delirante crónico de perjuicio -supuesto acoso de vecinos y profesores-.”

Reintegración



S., Reintegración. Collage y ceras, A3

Notas sobre la sesión:

Ha traído imágenes consigo. Las pega y se queda mirando. Cuando le pregunto si ha acabado, me dice que está pensando qué decir en el grupo.

El autor sobre su obra:

Al comenzar a hablar, cuenta que él también se irá mañana. Explica que ha llamado “Reintegración” a su trabajo por dos razones. Primero, porque cree que debido a su carácter callado y tímido no se ha integrado bien en la planta. La primera imagen hace referencia al grupo de AT y “es un homenaje”, dice. En segundo lugar, las otras imágenes tienen que ver con lo que tendrá que hacer al salir. Le apetece sobre todo hacer ocio e ir “poco a poco”; quizá volver al trabajo, pero con calma.

El grupo sobre la obra:

E. le dice que él sí cree que estaba integrado en el grupo.

M. J. comenta que tiene mucha presencia, aunque hable poco; intenta explicarse durante un rato y le dice que sus obras han aportado muchas cosas al grupo de AT. S. le da las gracias.

Yo comento que la timidez no impide formar parte de un grupo. Lleva a hacerlo de un modo distinto al que una persona más expresiva y locuaz lo haría. E. dice que él tampoco es muy hablador, pero que sí se siente parte. Vuelve a insistir en que S. lo es.

“Me encanta que la imagen de ocio sea tan grande”, dice M. J.

Yo le señalo que me parece una buena actitud querer afrontar su salida, con calma.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 29 años. Ingeniero. Estudiante de doctorado.

Es su quinta sesión de AT.

Ingresa tras sufrir un brote psicótico.



A., *Color en la vida*. Lápiz y acrílicos, A3

Notas sobre la sesión:

Parece ausente y lenta. Trabaja centrada en su obra hasta el final. Habla muy despacio y parece tener dificultades para seguir conversaciones.

El autor sobre su obra:

Explica que no le ha dado tiempo a acabar, que le tiembla mucho el pulso y que le cuesta. Quería hacer algo con mucho color. Cree que ver la vida con colores ayuda.

El grupo sobre la obra:

P. le dice que es vibrante y que le gusta.

E. le anima; para temblarle el pulso, lo ha hecho muy bien.

Ll. comenta que va en progresión: de dos pétalos a tener una de las flores casi todos; una progresión “cómo lo de E.”, añade. Deja en el aire si es creciente o decreciente, si las flores pierden o ganan pétalos. E. le contesta seco que no tiene nada que ver. A. mira a Ll. desconcertada. Ll. me mira. Digo que no había caído en que cada flor tuviese un pétalo de más o de menos. Pregunto a A. si ha seguido un orden para ir completando los pétalos. Dice que no sabe.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 51 años. Profesión desconocida.

Es la segunda vez que A. ingresa desde que yo estoy en el hospital. En ambas ocasiones por un estado hipomaniaco y sobrecarga de la familia. Es su primera sesión de AT en este ingreso.

Juicio Clínico: “Trastorno bipolar Tipo 2.”

Jn., *Playa virgen*. Lápices y ceras, A3**Notas sobre la sesión:**

Jn. me pide ayuda mientras pinta. Empieza con lápices acuarelables y cree que no le dará tiempo a terminar. Le digo que puede probar a echarles agua y también acompañarlas con acuarelas. Hace pruebas aparte y se decide por continuar el dibujo con ceras.

El autor sobre su obra:

Dice que no estaba inspirado. Lo ha titulado “Playa virgen” porque es un paisaje salvaje.

El grupo sobre la obra:

P. le pregunta si es donde le gustaría estar. Dice que sí.

P. y M. J. piensan que quedan pocos lugares así.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 35 años. Profesor de música.

Ingresa debido a la emergencia de síntomas psicóticos en su patología de base. Es su tercera sesión de AT.

Juicio Clínico: “Trastorno obsesivo compulsivo.”



J., *Paisaje*. Lápices, A3

Notas sobre la sesión:

J. lleva más de cuatro sesiones trabajando en esta obra. Ya en el momento inicial de la sesión la pide. La mira sonriendo y dice que aún le falta.

El autor sobre su obra:

Lo describe como su paisaje de siempre. Dice que está tardando, pero que hoy lo ve más avanzado.

El grupo sobre la obra:

M. J. le repite lo mismo que en la sesión anterior, que su paisaje se parece a ella: tranquilo, suave y alegre.

Le pregunto a J. que si está contenta con la evolución; dice que, de haber tenido una imagen, podría haberlo hecho mejor. Ll. considera que entonces no sería tan suyo.

J. dice que lo ve un poco ñoño. Le pregunto si es la primera vez que lo ve así o también otros días había tenido esa impresión. Contesta que ya le había parecido así en otras ocasiones. Le digo que lo bueno de la pintura es que se pueden ir modificando cosas y que puede hacerlo cuando quiera.

M. J. dice que así está muy bien.

J. lo vuelve a mirar y dice que no sabe.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 42 años.

Es su undécima sesión de AT.

Juicio Clínico: “Esquizofrenia simple. Alucinaciones autorreferentes.”



MELANCONIA

D.C.

Andante

I., *Melanconía*. Rotulador y lápices, A4

Notas sobre la sesión:

Es el primer día de ingreso de I., aunque ya había estado anteriormente. Ha querido bajar. Está muy seria. Trabaja centrada en lo suyo, al margen del grupo.

El autor sobre su obra:

I. dice que no le apetece mucho hablar. La ha titulado “Melanconía” porque es una mezcla de melancolía y agonía. Así es cómo ella se siente. Es músico y dice que es una composición bonita que tiene en la cabeza, pero que la obra es muy fea.

El grupo sobre la obra:

E. le pregunta si hay alguna relación entre la canción y cómo ha representado las partituras gráficamente. Contesta secamente “claro”.

S. le dice que a él le gusta la obra. I. le contesta que no pretendía hacer nada bonito, sino todo lo contrario. Lo único bonito es la música.

Pilar le pide que la cante, pero I. considera que al cantarla se estropearía.

M. J. le dice que reconoce ese malestar y que ella también se siente así. I. empieza a llorar y Ll. le da la mano.

Yo comento que poder identificar un sentimiento es importante y que esto no sería posible si no fuera porque en algún momento hemos conocido otros menos duros con los que convivir, como la alegría por ejemplo. Le digo a I. que me viene a la cabeza el duende que en su anterior ingreso fue evolucionando a medida que pasaban las semanas. Dice que lo recuerda.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 36 años. Profesora de música.

Ingresa voluntariamente por segunda vez al verse desbordada por problemas personales. Verbaliza ideas autolíticas. Es su primera sesión de AT en esta ocasión.

Juicio Clínico: “Trastorno de la personalidad.”



Ll., *Hombre y mujer*. Acuarela, A3**Notas sobre la sesión:**

Ll. se va mañana y parece animada.

El autor sobre su obra:

Ll. dice que su obra es la historia de un reencuentro entre un hombre y una mujer que llevaban tiempo separados; “al mirarse, vieron que todavía quedaba algo entre ellos”, puntualiza.

El grupo sobre la obra:

I. quiere saber quiénes son. Ll contesta sonriente que cualquiera. I. le dice que se parece a ella con los ojos azules, rubia y nariz respingona. De repente I. parece animada.

P. comenta que se miran fijamente y que se nota que se entienden.

M. J., entusiasmada, dice que es muy bonito.

Yo comento que parece el tema de Ll. ha tenido efectos analgésicos en el grupo. Risas. E. comenta que los temas amorosos siempre tienen efectos, y “sobre todo en las mujeres”. I. le contesta que mejor dejar el tema de géneros. S. dice que, además, son pocos hombres.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 68 años. Maestra jubilada.

Es su cuarta sesión de AT.

Juicio Clínico: “Trastorno ciclotímico y deterioro cognitivo.”



F., *Apatía*. Acrílico, A4 [formato apaisado]

Notas sobre la sesión:

Prueba varios materiales y cosas diferentes que va descartando y tirando algunos.

El autor sobre su obra:

Dice que no está creativo y que no le gusta.

El grupo sobre la obra:

Enseguida varios a la vez dicen que no saben porqué, pero que les gusta. F. les da las gracias y mira un poco escéptico la obra.

Le pregunto si le pondría un título; dice que no sabe, igual “Apatía”. “Pues que apatía más productiva”, interrumpe P. F. vuelve a expresar que no está creativo.

Trato de abrir una conversación sobre la creatividad y planteo que yo la entiendo como algo propio del hacer: probar, experimentar, descartar,... en definitiva, acción, igual que F. mientras trabajaba. Le digo que el resultado satisfaga o no es otra cosa, pero sólo haciendo puede darse un resultado. P., M. J. y Ll. siguen la conversación y asienten.

E. le dice a F. que no sabe por qué dice que no es creativo; que le ha observado mientras trabajaba y que le veía muy activo.

Breve nota biográfica del autor:

Hombre. 24 años. Sin profesión.

Ingreso involuntario gestionado por la familia. Es su cuarta sesión de AT.

Juicio Clínico provisional: “Trastorno depresivo.”



P., *El árbol de la vida*. Acuarela y tinta china, A3

Notas sobre la sesión:

P. no reside en el hospital, pero viene al grupo de AT.

Llega un poco tarde y se disculpa. Saluda efusiva a A. La conocía de otro ingreso, pero A. responde un poco indiferente. Nada más llegar me pide el árbol [lleva cuatro sesiones trabajando en él].

El autor sobre su obra:

Ha acabado, “ya no lo toco más”, sentencia.

Comenta que es un árbol expansivo, de crecimiento. Tal y como se encuentra ella en este momento de su vida. M. J. también lo ve expansivo y vital.

Dirigiéndose a mí, dice que no quiere raíces porque ahora necesita libertad [en el hospital había cierta preocupación porque P., uno de los días que vino de visita tres semanas atrás, explicó que había dejado la medicación de golpe. Desde que comenzó su árbol, P. parecía identificarse con él; siempre refería la voluntad de expandirse y la libertad al hablar del árbol. En la última sesión le pregunté por las raíces y contestó que no quería nada que le anclara al suelo. Le dije que lo pensara].

También explica que se siente orgullosa porque de su casa ella es la que no tenía talento para cosas manuales. Esto le gusta. Lo va a enmarcar para recordar su paso por el hospital.

El grupo sobre la obra:

I. empieza a aplaudir y otros le siguen.

P. llora.

Yo también le digo que me alegra que se encuentre bien.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 59 años. Maestra de FP rama sanitaria.

Segundo ingreso por múltiples factores vitales estresantes -laborales y familiares-. Sobrecarga como cuidadora. Frecuentes sobre-ingestas de alcohol que en ocasiones derivan en violencia. Es su primera sesión de AT en esta ocasión.

Juicio Clínico provisional: “Trastorno de la personalidad.”



M. J., *¿Que haces con tus pensamientos? Acuarela y purpurina, A3*

Notas sobre la sesión:

Se sienta un poco aparte. Trabaja callada y seria [a diferencia de la semana pasada].

El autor sobre su obra:

Empieza a hablar con la hoja del revés. Dice que quería expresar cómo se sentía y que la hoja en blanco era lo que mejor lo identificaba. Luego vio las acuarelas que estaba usando P. y empezó a asociar colores -“como suelo hacer”, comenta- con su estado de ánimo. Pensaba en su vida. Quería representar con un río con baches su vida y los estados de ánimo, con el rojo las dificultades, con el amarillo los cambios. Se apetonan al final del dibujo, donde está ella ahora. Durante un buen rato habla acerca de ideas, pensamientos y recuerdos negativos de los que no se puede librar.

Llora.

El grupo sobre la obra:

Yo le digo que muchas veces no se pueden cambiar las circunstancias, sobre todo las que vienen del pasado, pero sí el modo en el que las afrontamos. Le comento que su título me parece un tema interesante para pensar.

A. considera que, pensando en positivo, se pueden cambiar las cosas. P. cree que la actitud es lo primero. S. también asiente.

Yo le digo que me viene a la mente el título de S., “Reintegración”, y que viendo su obra le añadiría un tercer sentido no desvinculable de los que ya le había dado él a su obra: *integrar* como la necesidad de incorporar el malestar y las experiencias negativas a nuestro vivir.

Breve nota biográfica del autor:

Mujer. 50 años. Médico.

Ingresa voluntariamente tras contraer una enfermedad degenerativa en la vista. Es su tercera sesión de AT.

Juicio Clínico provisional: “Trastorno de la personalidad.”

CIERRE

Les digo que ha llegado la hora y les agradezco el esfuerzo, tanto por haber trabajado y experimentado en un medio que muchas veces resulta nuevo -y, a veces, no sencillo-, como por haber compartido con el grupo los resultados y esos cuarenta minutos de intercambio de experiencias y modos de mirar y entender las cosas.

Escucho varios “Gracias a ti.”

I. se levanta y abraza efusiva a M. J.

S., J., LL, y P. se llevan sus obras.

II. Tres casos

A través de las dos sesiones precedentes, he presentado una manera, de entre las muchas posibles, en las que estas se suceden semanalmente. A continuación quisiera recoger una perspectiva más amplia presentando tres casos o procesos individuales desarrollados en el tiempo. El principal criterio para la selección de estos y no otros casos -al igual que ha sucedido con las sesiones- radica en una voluntad por presentar la heterogeneidad en relación a los diferentes modos de participar y formar parte del grupo de AT que estos ejemplos ponen de manifiesto.

El caso de I.

78 años. Maestra de escuela jubilada. Residente de una residencia de ancianos. Casada, aunque su marido, 20 años más joven y homosexual, no quiere que regrese a casa. Al parecer, según lo apuntado en los informes psiquiátricos, para I. es más fácil verse como impedida físicamente que aceptar el dolor emocional que el rechazo de su marido a que regrese a casa le produce.

El día 27 de octubre, I. ingresa en la planta de salud mental derivada por la residencia de ancianos en la que residía. El estudio de valoración del psiquiatra realizado ese mismo día recoge: “paciente femenino de 78 años con antecedentes psiquiátricos de treinta años de evolución” (episodios depresivos y ansiedad generalizada). Además apunta que la paciente refiere ser autónoma, y se muestra tranquila y colaboradora. En el informe realizado por la médico de la residencia de origen se indica: “Síntomas psicóticos como alucinaciones táctiles y visuales... Su manejo es difícil por ser válida físicamente y porque aún mantiene orientación tempo-espacial. Solicitamos valoración para mejor manejo y compensación”. Se baraja además la posibilidad de que sufra E. Parkinson y deterioro cognitivo. Sin embargo, ninguno de los motivos de derivación fueron observados ni detectados por el personal de la Unidad de Salud Mental hasta el momento en el que se le comunica una posible fecha para el alta y el regreso a la residencia. A partir de entonces, empieza a somatizar, aquejándose de numerosos dolores, problemas de vista, mareos, cefaleas, molestias digestivas y una continua obsesión acerca de que se le duerme el cuerpo, sin que nada de ello sea detectado por la exploración fisiológica ni por los numerosos estudios y pruebas médicas que se le realizan. El 5 de noviembre, el psiquiatra anota en el historial clínico: “Continúa en su línea con ‘evidente’ desplazamiento de su angustia de muerte y negación del envejecimiento a sus síntomas físicos bizarros”.

De manera personal, mi primer encuentro con I. fue de cierto desconcierto; en la primera sesión me encontré con una señora de edad muy avanzada, de estatura pequeña y encorvada, ojillos entrecerrados y gesto apenas expresivo, de la que además sabía no oía bien. Cuando en la fase de recapitulación de ese primer día I. comenzó a hablar de su obra, narrando una historia que atrajo la atención de todo el grupo, mi impresión inicial giró radicalmente; I. ya no era, tal y como apuntaban los informes, una persona en proceso de enajenación y aislamiento, sino alguien con mucho que decir, que ponía todo de su parte para realizar su obra y por escuchar al resto de miembros; una mujer con vitalidad contenida y mucha fuerza de voluntad.



Isla. Acuarela, A3

La primera semana [27-10-14]

La primera sesión de I. coincidió con su primer día de ingreso y con un grupo de cinco miembros -heterogéneo en cuanto a edad y diagnóstico- en el que todos, al igual que ella, eran nuevos.¹ Les propuse realizar una isla.

Tranquila en la fase de iniciación y tras un intervalo en el que ya en las mesas de trabajo dice no saber pintar, el resto del tiempo trabajó autónomamente.

De vuelta al círculo (en la fase de recapitulación) explica que le ha costado mucho debido a que no pintaba desde joven y seguidamente cuenta una historia sobre su isla que define como paradisiaca y a la que llegan tres familias, cultivan y viven alejadas del mundo y felices. Otros miembros le dicen que les ha gustado la historia; I. parece alegrarse sinceramente.

La iniciativa propia de I. a la hora de hablar en torno a las obras del resto del grupo fue bastante limitada, pero su predisposición general era ciertamente positiva.

¹ Cuando se da la situación en la que todos los participantes son nuevos y/o recientemente ingresados en ocasiones propongo como tema de trabajo el realizar una isla, con el fin de rebajar el nivel de ansiedad del grupo y de que funcione a modo de presentación metafórica.

El sueño de la mujer



El sueño de la joven. Collage y rotulador, A3

Segunda semana [5-11-14]

La siguiente sesión de I. fue en un grupo igualmente heterogéneo, compuesto por cuatro personas. Sólo ella y otra paciente habían estado en la sesión anterior.

En esta ocasión, I. había sido ya informada de la proximidad del alta y el regreso a la residencia, momento a partir del cual empezó a somatizar su ansiedad, refiriendo numerosos dolores, pérdidas de visión, mareos...

Inició la sesión de AT aquejada de dolores y temblores, y expresó su incapacidad en ese estado para pintar o hacer cualquier cosa. Un tiempo después del inicio de la sesión, le sugerí ojear unas revistas y seleccionar imágenes con las que luego quizá hacer un collage; poco a poco se fue metiendo en el trabajo.

En la puesta en común explicó su obra, de temática muy clara, por otra parte.



Rosa estrella río. Lápiz, cera y acrílico, A3

Tercera semana [12-11-14]

En esta ocasión, y desde la fase de iniciación, I. refiere ahogos, no puede respirar, no puede participar. En la fase de creación, I. se muestra muy angustiada y demandante, y repite de continuo que se encuentra mal, que no puede respirar y que quiere marcharse. Cuando le recuerdo que puede irse cuando quiera, empieza a trabajar -ya en la primera sesión, en la que todavía no tenía estos síntomas somatomorfos, mostró mucha fuerza de voluntad-. Dado que todos finalizaron muy pronto, les propuse un ejercicio grupal que consistía en que cada uno dibujase un camino desde lados diferentes de un mismo papel. En la fase de recapitulación, I. habla de su dibujo; describe lo que ha hecho, lee las frases que ha escrito, intercalando quejas y manifestando no poder respirar. Le digo que está en su mano hablar o no, que no está obligada; pero quiere hacerlo. Otro miembro le dice que oyéndola hablar y viendo su obra se nota que ha sido profesora. I. dice que no sabe si lo ha hecho bien. Otras dos le animan y valoran su esfuerzo.

Después, habla de su participación en el trabajo común -el camino verde en la siguiente imagen- como un “no querer llegar”, como “un rodeo para no llegar a donde...” [dice que no puede decirlo]. El resto del grupo le pregunta y anima. Muy nerviosa finalmente dice que “a la muerte”. Enseguida otra paciente trata de tranquilizarla, diciéndole que no hay que temer. Otro miembro del grupo también intenta tranquilizarla. I. teme ir al infierno. Se abre en el grupo una conversación sobre la religión y la muerte. I. dice que le da miedo la nada, el dejar atrás todo, familia, trabajo... se angustia y dice que se está muriendo, que empieza a no notar el cuerpo. Le recuerdo que ahora está viva y que, de lo contrario, no estaría participando en el grupo. C., una paciente de edad avanzada también repite nerviosa varias veces que no hay que tener miedo a la muerte, que ella no le tiene miedo.

Ante el silencio del grupo digo que el saberse finitos y la perspectiva de la muerte es algo con lo que hay que vivir, y que no es extraño tenerle respeto. A lo que C. contesta “y tanto...”, lo que parece calmarle. [En esta ocasión decido no apelar a los pacientes que no participan en el tema por iniciativa propia]. Al hablar de los otros caminos del ejercicio, salen temas que aportan otros puntos de vista al camino que para I. sólo podría conducir a la muerte; temas más concretos, como el camino a mejorar y recuperarse que señaló el autor del camino en rosa; el camino naranja que explicó como un modo de ir siempre directo a las cosas; el titubeante rojo que también su autor identifica como una manera propia de ser; el camino de color celeste que se abre a muchas direcciones, etc.



Caminos. Ceras, A3 [ejercicio grupal]

***El jardín del descanso.* Acuarelas y bolígrafo, A3 [19-11-14]**

***Un día en el campo.* Collage, acuarela y rotuladores, A3 [26-11-14]**

Cuarta y quinta semana [19 y 26-11-14]

En estas dos semanas, I. inicia las sesiones explicando, como venía haciendo desde el primer día, que no sabe pintar. Pero, al poco de comenzar, se sumerge en su trabajo y no se detiene hasta finalizar. Han disminuido sus dolores -de los que se queja sólo al inicio-. En la fase de recapitulación se expresa con ánimo y dice haber disfrutado con su trabajo; acompaña siempre sus imágenes con historias en las que salen temas referidos a recuerdos familiares, la naturaleza, la protección que proporciona el hogar, etc. I. participa activamente en las conversaciones que se dan en el grupo y, con frecuencia, varios miembros recogen y comentan las obras y palabras de I. positivamente.

Mientras, desde el hospital se han iniciado trámites para encontrar una salida a su situación. El 12 de noviembre, el psiquiatra apunta en la entrevista de esa mañana que I. dice estar “mejor”. Señala que las quejas y síntomas bizarros continúan, pero con menos intensidad.

En las notas del día 26 escribe que insiste en su rechazo a regresar a la residencia pero que rechaza igualmente la posibilidad de volver a casa con argumentos que él señala como contradictorios, pero que, en última instancia, -aduce- tienen que ver con no querer disgustar a su marido.

El día 28, el psiquiatra apunta: “vuelta de tuerca. Acepta volver a casa si intervenimos en medio familiar”.

Finalmente se determina su alta para el día 4 de diciembre. Regresará a su casa.



El jardiner del laboratorio

Handwritten text, possibly a name or title, written vertically on the left side of the page.





[Sin título]. Acuarelas y ceras, A3

Sexta semana [03-12-14] -Ultima sesión-

I. inicia la sesión diciendo sentirse nerviosa. Cuando le pregunto, explica que tiene que organizar muchas cosas. En las notas del historial clínico de ese día, el psiquiatra ha apuntado: “Planificando tareas que tiene que realizar al volver a casa -peluquería, banco...-. Refiere cierto miedo a volver a encontrarse mal en casa y que la lleven a la residencia. Se normalizan temores.”

Durante la fase de creación, I. trabaja desde el inicio hasta el final muy centrada en su dibujo, murmurando acerca de las decisiones tomadas en cuando a qué color debería añadir, qué material, etc. En varias ocasiones, deja su obra para despertar a otra paciente muy medicada e indicarle y animarle a que continúe su trabajo.

Ya en el círculo, en la fase de recapitulación, I. comenta orgullosa que hasta entonces no había sido capaz de pintar, que le cuesta mucho, pero que está muy satisfecha con el resultado.

En esa sesión, y a raíz de lo comentado por otro miembro del grupo que explicó que mientras dibujaba iba encontrando sentido a lo que veía en su obra, los pacientes hablan de la relación entre las obras y lo que estas expresan de uno mismo. También mencionan los conflictos con el personal del hospital e inician una pequeña discusión con puntos de vista discordantes. Hablan asimismo del malestar y la angustia de un paciente: “la comida no sabe, el agua no sabe, la montañas ya no son verdes...” y yo apunto que todos los días no pueden ser idénticos pero que es necesario identificar el malestar y poder ponerle palabras. I. interviene espontáneamente en las conversaciones expresando su opinión y dando cuenta de su experiencia en el hospital y su estado de ánimo actual después de semanas enferma.

Cierro² la sesión de ese día recapitulando algunos temas y señalando la dificultad inherente a la relación, por otro lado ineludible, entre el individuo y el grupo, entre el nosotros y el yo, incluso la complejidad de la relación con uno mismo y recuerdo el transcurso de la sesión en la que han podido expresar cómo se sentían, comunicarlo y generar una situación favorable para el entendimiento mutuo.

2 El grupo de ese día tenía la particularidad de estar compuesto por sólo cuatro miembros, I. incluida, de los cuales dos tenían señalados en sus expedientes clínicos comportamientos asociales.



El caso de M.

La primera sesión de M. tiene lugar en un pequeño grupo formado por cinco mujeres, yo incluida.

Había recibido la advertencia de que M. tenía crisis, durante las cuales se auto-agredía e insultaba [en las notas, recogí: “se bloquea, pero la llamo y regresa. Se trataba de un cuadro disociativo regresivo”, patología propia de lo que antes formaba parte del cuadro clínico de la controvertida histeria, un diagnóstico ya en desuso]. Al igual que otras dos mujeres, M. acaba de divorciarse. Las tres rondan la cuarentena. Desempeñaba un trabajo en el área sanitaria. De nuevo, como las otras dos compañeras, había estado en activo hasta sufrir su primera crisis. La cuarta participante en esta sesión era una mujer de edad más avanzada con una incipiente demencia senil prematura. Sólo una de las cuatro había asistido ya a alguna sesión de AT.

La sesión empezó en un ambiente muy relajado, a la vez que expectante. Durante un buen rato, hablamos al hilo de sus preguntas acerca de la identidad del grupo, el propósito, el fin... Excepto la mujer más mayor, que ya había participado la semana anterior -aunque no lo recordó hasta que le enseñé su obra-, todas hablaban de sus incapacidades para lo manual.

Finalmente se decidió que, si podían escoger, preferían trabajar en torno a un tema. Les propuse una isla. Ya les había comentado durante la conversación que la consideraba una buena forma de empezar un grupo. Acordaron que sería mejor usar barro.



Refugio. Barro, 30x35 cm. aprox.

M. llamó a su isla “refugio”. Es una isla sólo para ella, aislada, con caña para pescar, convertidor de agua potable, refugio y spa de barro. No le ha dado tiempo a hacer el cocotero. M. habla titubeante, muy bajo y con cautela.

Ya durante el trabajo manual y, después, en el momento de reunirnos en círculo, a raíz de otras islas que fueron presentando el resto, salió a la luz con recurrencia el tema de la soledad y la compañía. Espontáneamente, como en un juego, pensaron en barcos, puentes y posibles formas de conectar las islas entre ellas y de abrir y cerrar el acceso a aquellas personas que cada cual decidiera. M. se mantuvo al margen. Cuando C. -otra miembro del grupo- le comentó que le vendría bien tener sus cocos y, bromeando, que tendría que compartir su isla, M. le contesta tímida que su isla es sólo para ella. Yo hablé entonces de la indisociable relación entre autonomía y heteronomía. C. le explica a M. que hay tiempos en los que uno necesita aislarse y otros estar con gente. Se dirige a mí y me dice que la entiende. M. aduce que, en realidad, en la isla viven unos salvajes. Ella aprende de ellos, pero no tienen contacto.

Propongo juntar las islas en el centro y volver a mirarlas.

Eterno Otoño. Acrílico, A3

En la segunda sesión de M., como es frecuente, el grupo cambia y se suman tres miembros nuevos -entre ellos tres hombres-.¹ Pregunté a las cuatro mujeres de la sesión anterior si querían continuar con las islas. Se habían quedado con ganas de pintarlas. Aunque M. dijo inicialmente que sí quería, al escuchar que el resto del grupo decidía no continuar, ella hizo lo propio.

M. está aún más retraída que en la sesión anterior y también parece más afectada por la medicación. Mientras trabaja me pide ayuda varias veces para obtener el color marrón que quiere.

En el momento de compartir, explica que no le ha dado tiempo para pensar un título, “es el árbol que hago siempre”. Dice que le sale cuando está distraída y tiene un bolígrafo o lápiz en la mano. Después de oír a sus compañeros hablar de las obras, comenta que ella no puede ver nada en su obra, que no hay nada que se pueda decir o pensar de ella. Le comento que seguro que a otros les puede sugerir cosas pero que, sobre todo, es cosa suya hacerlo. Dice que no puede porque sólo ve un árbol. Le digo que un árbol puede ser un árbol y nada más si ella quiere. Otro miembro -que ha pintado un motivo natural- le dice que su árbol es triste. M. le mira, pero no le contesta. Luego explica que, en realidad, le iba a poner sol en vez de luna, pero que no sabe porqué en el último momento cambio de idea.

En esa sesión, J. -uno de los hombres recién incorporados al grupo- llamó a su obra “esperanza por encontrar mi paz”. Había realizado una tentativa autolítica y estaba comenzando a asimilar lo sucedido. Intentaba explicar el desasosiego que sentía pensando en el dolor que había causado a su familia. Otro de los hombres le comenta que le ve llorar y que no sabe si acercarse. Otra habla de la empatía, que antes sólo pensaba en ella. J. cuenta su historia. Otra identifica su malestar, porque ella estuvo allí también. Ahora está en otro proceso. Le dice que viendo su obra reconocía eso. Se abre en el grupo una conversación sobre el malestar, la posibilidad de perder el control, de perdonarse, la culpa... M. escucha atenta, pero es la única que se mantiene al margen.

Al terminar la sesión, todos han salido ya y M. viene. Me explica que ella es el árbol, pero no se atrevía a decirlo.

¹ Al llegar al hospital, M. manifestaba un radical rechazo hacia los hombres y, en sus primeros días, se temía que el contacto con los hombres favorecieran el desencadenamiento de sus ataques. Se intentó evitar en la primera semana. Progresivamente remitió su animadversión o, al menos, no era un problema manifiesto.

En Busca de mis manos libres...



En busca de mis manos libres, en busca de mi yo. Carboncillo, A3

En la tercera sesión, M. trabaja muy concentrada en su obra. Explica que no sabía qué hacer y, al ver su mano, se le ocurrió trazar la silueta. Al verla en el papel pensó en el título y continuó. El puño es como es ella, “cerrada”. Tiene expectativas de poder cambiar. Le hago notar que las manos abiertas ocupan casi toda la superficie.

En general vuelve a estar un poco retraída respecto al resto del grupo pero, en esta ocasión, interviene cuando J. -quién había hablado de su desasosiego la semana anterior- vuelve a pensar en lo sucedido y a derrumbarse pensando en su familia.

M. le dice que todos están allí para superar cosas y hace por transmitirle ánimo -no recuerdo las palabras-.

J., Quiero encontrar mi paz interior y no lo consigo. Ceras, A3





Salir del pozo. Barro, 20x20 aprox.

M. me pide barro. Sabe qué quiere hacer, pero no sabe cómo. Me pide consejo: desea modelar un cilindro. Barajamos diferentes formas de hacerlo. Por momentos parece perder la paciencia; le tiemblan mucho las manos y la forma es muy frágil, así que tiene que reconstruirla varias veces.

Cuando pasa el tiempo programado para trabajar se lo anuncio y, poco a poco, se suman todos al grupo. J.L. se retrasa y M. parece molesta. Resopla y le llama varias veces. Verbalizo la situación desde ambas posiciones, esperar y la presión de ser esperado. M. se anima y directamente le dice a J.L que ella también hubiera seguido. Otro miembro se suma a la queja. M. comenta que hay que cuidar al grupo.

En el momento de hablar de su trabajo, alguien le pregunta si la cuerda va de dentro hacia fuera o al revés. Paramos a hablar de ello. M. dice que hay una persona que está tirando de ella para sacarle del pozo en el que ha estado muchos años.¹ Le digo que, sobre todo, tiene que ser ella quien haga por salir. Se habla metafóricamente sobre el tema durante un buen rato. Principalmente uno de los miembros del grupo pregunta a M. y esta trata de responderle, tímida y un poco nerviosa, hasta que otro coge la palabra. A él, igual que a M., también le cuesta expresarse en palabras -replica-. M. le da las gracias.

M. interviene en varias ocasiones respecto a obras de otros miembros del grupo. Sin apelar a la primera persona, en un nivel metafórico, se interesa por el sentido de algunos elementos. Por poner un ejemplo, pregunta si el mar del paisaje de otro miembro está agitado.

1 Esa misma semana, la psicóloga del centro le había animado a contar su historia por escrito.



Estallido. Ceras, A3

M. entra un poco más agitada que en otras ocasiones. En el momento inicial del grupo se tensa ante la insistencia de otro miembro con el momento de fumar. Es J. L., el mismo que la semana anterior también había molestado a M. por su retraso a la hora de incorporarse al grupo. Yo verbalizo que ese primer momento de reunión es para eso; para resolver cuestiones que atañen al grupo. Le comento a M. que parece molesta y pregunto si quiere compartirlo. Dice que J. L. actúa como un niño pequeño interrumpiendo para repetir que quiere salir a fumar. Se abre una discusión entre M., J. L. y el resto del grupo.

Durante el momento de trabajar, M. me pregunta en varias ocasiones cuestiones técnicas y me pide consejo.

A la hora de explicar su trabajo cuenta que va a estallar, que lo siente. Le pregunto si no cree que podría ser un estallido controlado. Dice que no lo sabe. Otro miembro del grupo comenta que a veces es necesario explotar. Yo inicio una conversación sobre los diferentes significados y modos de “estallar”. Tras la conversación trato de poner atención en la necesidad de reflexionar en torno a aquello que precede a esa necesidad y también en sus consecuencias.



Roturas y heridas. Ceras, A3

M. continua su obra *Estallido* y luego dibuja el corazón.

Nada más juntarnos en el círculo, un miembro le pregunta si finalmente estalló. M. contesta afirmativamente. Explica que más que estallar fue decir lo que pensaba, algo que necesitaba. Habla de su trabajo *Roturas y heridas*; explica que tiene que dejar cosas atrás. “Alguien especial” le ha visitado y, ahora que están las cosas claras, ella tiene que superarlo. Otro miembro del grupo cuenta que acaba de divorciarse; le habla a M. de la necesidad de darse tiempo y la dificultad para cerrar etapas.

Estallido II. Ceras, A3





[No quiere poner título]. Técnica mixta, 30x30 aprox.

M. trabaja enérgica, aunque parece no tener claro lo que quiere. Coge varios materiales y luego los deshecha. Prueba diferentes modos de unir y dar forma al papel con la cinta de carroceros. Muy experimental y concentrada.

Explica al grupo que no sabe lo que ha hecho. “Quería probar cosas.” Otro miembro del grupo le dice que no sabe por qué, pero le gusta. Otro dice que es “cálido”, otro que “un poco misterioso”. M. les mira sonriente. Yo le felicito. Le comento que su forma de trabajar en esa sesión me ha parecido valiente y que lo asocio al tema de la semana pasada; le digo que mientras la veía trabajar identificaba decisión, un modo de enfrentarse a las cosas desde una actitud abierta y al mismo tiempo centrada.



Tortuga y martillo. Pasta de modelar, 15x15 apox

A M. le han comunicado que es posible que, por problemas con su seguro, tenga que coger el alta. Lo explica al inicio del grupo nerviosa y se abre un tema sobre la salida del hospital. La ansiedad que les produce a algunos estar dentro frente al miedo que produce a otros el alta resultan las posiciones predominantes de la conversación.

A M. le tiemblan las manos y le resulta difícil modelar; me pide ayuda. Le dije que mejor o peor tanto la tortuga como el martillo empiezan a parecerlo; le doy una herramienta para los planos del martillo y ella sigue mejorando las formas hasta agotar el tiempo.

Cuenta al grupo que su trabajo es un símil con cómo se siente y una retrospectiva de su paso por el hospital y el grupo de AT. Ella se ve como una tortuga, resguardada y protegida en su caparazón, que es obligada a sacar la cabeza. Un miembro le comenta que su tortuga tiene la cabeza fuera.



Aprendizajes, miedos. Lápices acuarelables, A3

En esta sesión en la que participan siete miembros, cuatro de ellos tienen ya prevista una fecha para el alta médica. M. entre ellos. Curiosamente, el motivo de la derecha del dibujo de M. se repite o es similar en varios de ellos. Uno de ellos lo achaca a la alegría que siente por irse. En otro tiene más la condición de metáfora de la vida, según explica. M. comenta que quería dibujar el aprendizaje que ha supuesto para ella su paso por el hospital.

Al otro lado de la representación de la puerta de la unidad de salud mental, están las dudas, los interrogantes que se le abren al pensar tras salida, y el miedo que le produce. Buena parte del tiempo de verbalizar discurre en torno a estos temas. Dos personas del grupo son tutelados por el estado y su paso por la unidad es transitoria hasta que se abran plazas en residencias de carácter permanente; ellos permanecen callados y a mí me resulta un poco incómoda la situación. Participo en la conversación tratando de acentuar que, además del espacio en que habitamos, es relevante el modo en el que lo hacemos y también los vínculos que mantenemos con aquellos que nos rodean; familiares, amigos, vecinos o compañeros y el personal si estamos en una institución. M. y otro de los miembros que también se marchará explican que haber conocido y compartido tiempo con algunos de sus compañeros es una de las experiencias que les alegra llevarse.

El caso de V.

El que suscribe [...] médico especialista en psiquiatría, colegiado en el Ilustre Colegio Oficial de Médicos [...], emite:

Que D.V. es paciente mío desde 1981 padeciendo una esquizofrenía crónica de comienzo tardío (26 años). Hasta hace poco se ha mantenido estable con la medicación, pudiendo realizar las actividades de la vida cotidiana y su trabajo con normalidad.

Desde hace unas semanas la familia me comunica que se ha descompensado de su enfermedad, estando delirante y con alucinaciones, también irritable, siendo inaccesible para ellos y para realizar una consulta médica. No sabiendo si toma el tratamiento correctamente o no.

Cursando el trastorno, cuando se descompensa, con falta de conciencia de enfermedad (anosognosia), informo que en caso de continuar en esta situación y no estar bajo tratamiento y seguimiento médico, habrá que valorar su ingreso hospitalario.

[Informe del 24 de enero, dos meses antes del ingreso]

V. dibujó en la sesión de grupo presentada [S. 1] una caja. En realidad, ese fue su segundo día de trabajo en el grupo. El primero tuvo lugar un día después de su ingreso. En las notas del personal de guardia consta:

Ingresó hombre de 63 años acompañado por la policía local. Ingresó por orden judicial. Viene acompañado por sus hermanos. Nos informan de que va a intentar fugarse. Extremamos medidas de seguridad... tembloroso y débil.

Muy somnoliento, se queda en las zonas comunes, eso sí aislado y en silencio. Tranquilo.

Debido al riesgo de fuga, en vez de la sala habitual de AT, esta sesión tiene lugar en planta. En esos casos, en vez de una sesión habitual opto por proponer alguna actividad tipo taller, en la que participan libremente. Suele ser muy desorganizado porque van y vienen, la televisión está encendida, el personal del hospital pregunta y comenta. En esta ocasión se trataba de hacer una silueta.



Caja. Lápiz, A3 [S.2]

3-0. Acrílico, A3 [S.3]





La hierva se come al árbol. Carboncillo, A3 [S.4]

La proporcionalidad en las dimensiones. Carboncillo, A3 [S.4]





Mesa en la calle. Carboncillo, A3 [S.5]



Palmera mal ubicada. Carboncillo, A3 [S.5]



Chimenea reforzada. Carboncillo y ceras, A3 [S.6]

Cable. Carboncillo, A3 [S.6]





Fantasma/yo (o monstruo de la lepra). Carboncillo, A3 [S.7]

[Causó gracia en el grupo el segundo fantasma y a V. también parecía hacerle gracia. A la pregunta del grupo acerca de haber puesto “yo” en el primer fantasma, V. le constestó que no sabía, sin darle importancia.]

Fantasma (de las montañas). Carboncillo, A3 [S.7]





Horizontal y vertical. Carboncillo, A4 [S.8]

Ejercicio al aire libre; bocetos sobre el espacio del patio. [V. parece más animado y presente que otros días. Acompaña el título de la obra con más palabras intentando explicar la división que ha hecho entre objetos horizontales y verticales. Por primera vez quiere llevarse su dibujo.]

Horizontal y vertical. Carboncillo, A4 [S.8]





Gran Bretaña conquistada en futbol. Barro y acrílico, 25x15cm [S.9]

[Quería reproducir la cordillera de GB, pero no se acuerda. Tampoco está seguro de si es así la forma. Pero también parece satisfecho y explica varias veces lo que ha hecho.] [A raíz de las banderas, menciona su paseo semanal con su hermano. En el último paseo las vieron por primera vez.]

Banderas entre puerto y playa. Carboncillo, A3 [S.10]





Chapa. Carboncillo y acuarelas, A3 [S.11]

[Dice que se encontró la chapa en el patio. No le gusta cómo le ha quedado, pero sí las acuarelas. “Las he dibujado también”, comenta.]

Acuarelas. Carboncillo y acuarelas, A3 [S.11]





Tintero. Carboncillo, A3 [S.12]

[Dice que el bote de tinta le recordó a la tinta del colegio. Acabó pronto y dibujó su reloj, del que dice que también tiene muchos años. La hora que marca el reloj corresponde al momento en el que lo dibuja.]

Reloj. Carboncillo, A3 [S.12]





Radiador o escalera

***Radiador o escalera.* Carboncillo, A3 [S.13]**

[“El radiador de la planta que no funciona porque hace calor”, dice. Se dio cuenta de que también parecía una escalera.]

[Es el crucifijo que veía de cuando paseaba por su pueblo; no está seguro de si es así.]

***Crucifijo.* Carboncillo, A3 [S.13]**



Crucifijo



Papel. Carboncillo y cera, A3 [S.14]

[Dice que le han dado un laxante y está a la espera... tímido.]

Orinal. Carboncillo y cera, A3 [S.14]





Sol. Carboncillo y cera, A3 [S.15]

[Al terminar, se queda un rato jugando con los papeles, superponiéndolos en varias posiciones.]

Luna. Carboncillo, A3 [S.15]





Madroño. Carboncillo y cera, A3 [S.16]

[Explica que son elementos del patio. Ese día despierta la curiosidad de otros miembros del grupo y se abre una conversación sobre lo que hay o no hay en el patio que V. tiene dificultad para seguir.]

Ciprés. Carboncillo, A3 [S.16]





Coche. Carboncillo, A3 [S.17]

[Me cuenta que está nervioso, a la espera de que vengan a recogerle para la venta de su coche. Termina pronto y le sugiero que igual dibujar hace la espera más corta. Le propongo que dibuje a su hermano; me contesta que lo ve muy difícil pero que lo puede intentar. No se queda satisfecho.]

Pepe. Carboncillo, A3 [S.17]





Reja de la ventana. Carboncillo, A3 [S.18]

[Vista desde el patio de una ventana del hospital.]

[Entrada al hospital desde el exterior del patio.]

Puerta patio. Carboncillo, A3 [S.18]





***Puerta del patio.* Carboncillo, A3 [S.18]**

[Como también acaba muy pronto los dos primeros dibujos, le ofrezco otro papel por si le apetece seguir. Me pregunta qué puede hacer. Le digo que ya que está tratando con puertas, quizá pueda hacer la de su casa. Pasa un rato y vuelve a dibujar; duda mucho mientras la hace y verbaliza las dificultades mientras la dibuja. Es el patio de su casa; explica que le cuesta recordar la



Retrete. Carboncillo, A3 [S.19]

[Al acercarme a ver su obra me explica un poco apurado que sigue con problemas para ir al baño. Dice que no le han quedado bien, que quizá si lo tuviera delante podría. Le doy la razón; viendo las cosas es más fácil representarlas.]

Retrete. Carboncillo, A3 [S.19]





Silla. Carboncillo y lápiz, A3 [S.19]

[Como ha vuelto a terminar muy rápido le pregunto si quiere seguir. Dice que hoy está muy dormido por la medicación. Al de un rato continúa.

Explica que le ha resultaba complicado dibujar la silla porque estaba muy cerca y que ha empezado con lápiz. Piensa que quizá así los retretes “hubieran salido mejor”, pero murmura que sería “hacer trampa”. Pregunto por qué, pero no entiendo su respuesta muy breve. Otro miembro del grupo dice que la silla le transmite soledad. V. le mira callado. A otro le recuerda a “muerte y destrucción”; a la silla eléctrica. Vicente ríe y dice que sólo es una silla.]



***Silla abandonada.* Carboncillo, A3 [S.20]**

[Explica que es la silla de J., un miembro del grupo que hacía unos días había dejado de usarla y V. se la encontró por el pasillo. Dice que está a medias pero que tampoco le estaba saliendo muy bien. En esta ocasión usó de modelo la silla de otro miembro del grupo, hasta que esta quiso irse a fumar y V. tuvo que parar. Me llamó y dijo que ya no podía terminarla. En el momento de reunirnos, planteo la cuestión como un tema para el grupo -la incidencia incluso material del otro en nosotros-, pero V. se desvincula enseguida de la conversación del grupo.]



Retrete. Carboncillo, A3 [S.21]

[Por primera vez habla de su obra aludiendo directamente e incidiendo en la relación de su dibujo con la referencia: un cuenco que un paciente había hecho y dejado en la unidad. Explica que el cuenco se usa para dejar tapones de botellas y reitera que Pilar tuvo mucha paciencia al hacerlo. Le pregunto por su paciencia; dice que no sabe si él tiene paciencia. Le digo que ha perfilado con delicadeza el cuenco y que para eso hace falta al menos un poco. Me mira y sonrío.]



Revisteros

1/1

Revisteros, Carboncillo y ceras, A3 [S.22]

[Mientras trabaja me pregunta cómo puede conseguir un verde más parecido al de los revisteros que quiere hacer. Me dice que los ha estado observando durante un rato antes de venir para no equivocarse con la perspectiva. Le doy algunas opciones para juntar colores, pero lo cierto es que la calidad de las ceras no dan mucho de sí.

V. explica que son los revisteros que tienen arriba. Hace unos días que se han quedado sin revistas ni periódicos.]



CAJA VACIADA

V.

Caja vaciada, Carboncillo y pasteles de color, A3 [S.23]

[Al subir a recoger al grupo, V. me dice que se marcha esa misma tarde. Le pregunto si está con ganas; me contesta que llevaba ya casi cinco meses. Está intranquilo porque el equipo médico está reunido y teme que se posponga su salida. Me explica que ha habido una confusión con una cita médica que tenían acordada y que, por eso, igual no puede salir de momento. Le comento que confiemos en que se resuelva.

Ya en el espacio de AT, V. parece animado. A la hora de trabajar dibuja decidido la caja de materiales. Cuando acaba le pregunto qué título le pondrá. “Caja vacía”, dice. Se corrige: “caja vaciada”, y lo escribe.

Le digo que echaré de menos sus dibujos en el grupo. Sonríe. Me dice que el dibujo es para mí. Explica al grupo con pocas palabras su trabajo. Al finalizar, se acerca a despedirse y me da dos besos.]

Algunas notas acerca de V. en AT

En las primeras dos sesiones (sin contar la silueta del taller que realizamos en la planta), V. terminaba su trabajo enseguida y, después, se dedicaba a hurgar en la caja de materiales. Se ocupaba cogiendo las espirales de los cuadernos que con mucho cuidado quitaba y luego volvía a meter, las pastillas individuales de acuarelas que sacaba de su caja para después también ponerlas en su lugar, alineaba los carboncillos... Después de removerlos, volvía a ordenarlos y disponerlos tal y como estaban, creo.

Comenzaba esas primeras sesiones estático frente al papel durante largo rato, hasta que me acercaba y le ofrecía y ponía materiales a su alcance y le animaba a escoger alguno. Me decía entonces que no sabía qué hacer. La primera vez dibujó la caja que ya le había llamado la atención. La segunda le sugerí probar a manchar con acrílico el papel y se decantó por los colores de la bandera española. De la caja de gomas cayeron varias. Trajo el papel con tres de ellas y dijo que España había quedado tres-cero en el partido de la noche anterior.

Después de esas dos semanas iniciales, comenzó a realizar un segundo dibujo en la misma sesión, casi siempre conectado con el primero (o al menos aparentemente): puerta-ventana, ciprés-madroño, orinal-papel higiénico, sol-luna, tintero-reloj (conectados por el recuerdo del pasado); incluso creo que la cruz y el radiador pueden relacionarse por el material (ambos función).

En las ocasiones en las que lo percibía algo inquieto o especialmente apagado me acercaba y hablábamos de su trabajo. Le interesaba formalmente. Siempre con muy pocas palabras me comentaba cuánto se ajustaba o no al objeto que quería representar y me señalaba los fallos que veía.

Progresivamente fue poniendo cada vez más atención en sus obras. Se detenía más a mirar entre trazo y trazo; en ocasiones descartaba dibujos que no le satisfacían y los tiraba a la papelera. Al finalizar se quedaba mirándolos largo rato y, al terminar, cogía casi siempre otro papel que dejaba delante de sí. A veces continuaba dibujando y otras acababa de este modo, mirando su o sus dibujos ya hechos y el papel en blanco hasta que llegaba la hora de juntarnos todos.

La participación de V. en la parte de puesta en común de los trabajos era, por lo general, distante. Explicaba su trabajo descriptiva y sintéticamente. La presencia de V. en el espacio de reunión del grupo resultaba ambivalente: estaba presente -diría que sus dibujos y objetos tenían mucha

presencia- y, al mismo tiempo, estaba ausente durante buena parte de esos cuarenta minutos.

Parecían incomodarlo las preguntas y las respuestas que daba resultaban crípticas muchas veces. No siempre respondía o tardaba en hacerlo porque se había ausentado. Entonces contestaba, pero parecía hablar casi para sí, muy cerca del cuello de la camisa.

A partir de la sexta sesión [horizontal y vertical] empezó a mostrar más interés en hacernos entender al grupo el contenido de sus dibujos. Hasta entonces sólo había señalado el título pero, progresivamente, sus objetos y la forma de referirse a ellos fueron resultando más accesibles.

En la última sesión en un momento dado tomó la iniciativa comentando una obra de F. Confirmó, igual que el autor había dicho, que había varias capas de color superpuestas.

V. en la unidad

El estar de V. en la planta se asemejaba bastante a su estar en AT. En las anotaciones del personal destacan las palabras tranquilo y triston. En el turno de noche constan anotaciones que recogen sus paseos nocturnos por el pasillo, en los que tiene conversaciones y soliloquios. Apenas hay variaciones. Su evolución en el hospital es casi imperceptible. El asilamiento, la apatía, alogía y cierta desorientación característicos de V. constituyen los síntomas residuales de la esquizofrenia con la que convive desde hace más de treinta años.

V. es uno de esos casos que ingresa en la USM con el fin de normalizar, en la medida de lo posible, los síntomas de su patología. No se espera poder tratar esos síntomas residuales o negativos -que se presuponen crónicos-, sino aquellos que resultan difíciles de casar socialmente y que, en última instancia, son imprevisibles. No se puede saber en qué desencadenarán, ni siquiera si pueden resultar dañinos para su integridad física.

Tras su jubilación como profesor de matemáticas apenas un año antes de su ingreso, V. se había ido progresivamente aislando, incluso de su familia. Vivía sólo. Sobre todo durante los últimos cinco meses su cotidianidad se había trastocado. La familia se encontró con que había ido desmontando muebles, soltado tornillos, pomos y empuñaduras de puertas y ventanas. Las quejas de los vecinos y la preocupación de su familia y del psiquiatra referente forzaron su ingreso. Una vez estabilizado el comportamiento desorganizado, desde el hospital y junto con la familia se acordó que V. volviera a su cotidianidad con la atención de una persona que residiría con él.



2.

“SER EN EL MUNDO”. HACIA LA SINGULARIDAD DEL ARTETERAPIA

Juego, broma, cultura, afirmamos, son lo más serio para nosotros los hombres.

Platón¹

Tal y como se había enunciado en los últimos capítulos de la sección primera de este trabajo, lo que en el terreno de la filosofía se desarrolla en un plano, con frecuencia puramente abstracto, en torno a la discusión académica de conceptos, recuperación, revisión o cuestionamiento de la tradición y de algunos de los autores referentes, visto a la luz de un contexto, situación o caso efectivo presenta un nuevo cariz. Más allá, o quizá *además de* las repercusiones que en el ámbito teórico tiene de partida, la analítica de la existencia del Dasein y/o la elucidación que de la existencia hace Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, predispone a una forma de pre-comprensión que atañe a la existencia individual y concreta.

En el terreno de la terapéutica, probablemente más que en un ningún otro ámbito, este punto de partida entra en el dominio de la ética.²

1 Citado en OTEGA Y GASSET, José (2012), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Espasa-Austral, p. 129 [Leyes, Libro VII, 803c].

2 “El estar bajo la pretensión de la presencia es la mayor pretensión del ser humano, es ‘la ética’”, HEIDEGGER, Martin y BOSS, Medard (2007), *Seminarios de Zollikon*, México: Red Utopía, A.C. Jitanjáfora, Mº Relia Editorial, p. 292. La filosofía del Heidegger de *Ser y tiempo* ha sido acusada de desatender el terreno ético o, incluso, de cancelar cualquier aproximación ética a la misma. La estructura ontológica de “ser con” y la descripción de los modos de “ser con el otro” - también “*procurarse por*”- abocan a la posibilidad de un contenido ético implícito en la analítica.

Recuperar este planteamiento filosófico en torno a la existencia y/o el Dasein no comporta el elaborar una teoría en el sentido de “una suposición que hace posible el cálculo de una cosa” tal y como señala Heidegger,³ sino que se trata de proyectar una mirada hacia lo que somos ya siempre nosotros mismos. Eso que somos nosotros mismos y que se despliega, en un contexto grupal se convierte en el tema-objeto-meta de la terapia.

La caracterización de la existencia, recogida y trazada en la sección anterior, se diferenciaba de la mera existencia de lo “ante los ojos” y su alcance se hacía manifiesto según la fórmula del *existir* o *ek-sistitir* [*ek-sistieren*].⁴ La existencia, el Dasein, comporta en su misma fundamentación un estar-hacia-fuera, ser ámbito y apertura para el sentido. Lejos de un mero juego retórico de filósofo, retener que el hombre no es un “ente” más entre otros entes, sino su existencia, es una cuestión de largo alcance que atañe de manera radical al modo en que se pre-concibe el contexto terapéutico.

De la incursión que en la sección anterior se había hecho en el terreno de la ontología -por momentos árido, por momentos aparentemente ajeno-, había resultado una significativa consideración por el existente: su ser es un constituirse a *sí mismo*. Y precisamente el mismo proceso de auto-constitución existencial resultaba el espacio en el que el hombre puede gestar un ámbito de inteligibilidad en función del cual pueda comprenderse a sí mismo, y a su situación con el otro en el mundo en el que *ya* se haya sumido. Estas consideraciones del orden del sentido común, con aquello que de partida uno trata, allanan el terreno para la aproximación fenomenológico-existencial a la AT.

Sin olvidar esa premisa de que el “ser en el mundo” constituye un todo estructural indisociable en sí mismo -recordando lo expuesto,

Como señala Olafson, cuando la presencia es existencia, Dasein, “entities that can recognize one another as bearers of truth and relate to one another in a manner that in one way or another presupposes this fact”. La verdad se torna el espacio de apertura que los Daseins comparten unos con otros. Véase OLAFSON, Frederick (1998), *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge University Press.

³ HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 292.

⁴ Como se había recogido en la sección anterior, dar cuenta del uso que Heidegger hace del concepto de existencia o Dasein en alemán reviste cierta complejidad. En la traducción de Gaos, “existencia” se reserva para el Dasein. Para el concepto habitual de existencia -que Heidegger denuncia haber sido convertido por la tradición en un concepto meramente óptico- utiliza “ante los ojos”. Jiménez propone el término “existencia”. Ángel Xolocotxi, en la traducción de los *Seminarios de Zollikon*, utiliza la forma Ek-sistencia cuando quiere enfatizar eso que únicamente el Dasein es, apertura.

“mundo”, “ser en” y el quién tácito resultan inseparables-, a continuación se tratará de recoger lo trazado en la analítica reproduciendo la misma estructura que su exposición en la primera sección había tomado. De cada una se irán recogiendo algunas de las repercusiones que tiene para una orientación fenomenológico-existencial en el AT. Sobre todo se tratará de verlas desde la proximidad, mediante la recuperación de algunas situaciones, haciendo especial hincapié en la imagen.

El primero y quizá más rotundo aspecto inherente a este *existenciario* había quedado de antemano apuntado según ese marcado carácter ético que se enuncia a la hora de desplazarlo a la praxis: “ser en el mundo” constituye la estructura que existencialmente da cuenta del cómo de esa existencia y poco más. El lugar del que parte y en el que se mantiene la terapia contempla esa condición estructural de “ser el mundo”. Parece necesario insistir en el hecho de que, tomado como punto de partida, siempre y en todo momento, lo que se plantea como una terapia viene precedido por un principio de mutuo respeto. Guía la voluntad tanto por encontrar, como de crear un espacio de comprensión y sentido compartido entre un terapeuta y unos usuarios, cuyas existencias son comprendidas según esta disposición de “ser en el mundo”.

Es decir, por principio, y en la misma línea a la que apunta Cohn,⁵ la terapia no se dirige hacia esa interioridad y regiones representadas por un órgano-psyque al que se le presupone una disfunción de orden biológico, sino que por el contrario comprende el *mundo*; el mundo compartido, siempre con el otro, el mundo que habitamos y que habitando conformamos. El *mundo* que, en ocasiones, se nos vela y del cual el Dasein enfermo puede verse privado. En definitiva, el *mundo* entendido como ese contexto en donde tiene también lugar la experiencia de perturbación, deficiencia o privación de “ser ahí”.

Por lo demás, en un espacio cuyo núcleo de acción e interacción consiste en la creación plástica y visual, merece especial atención el lugar que estos objetos ocupan: (es obligado reflexionar en torno al lugar que estos ocupan si de lo que se trata es de desentramar lo que resulta específico del AT frente a otras terapias). Una exégesis del fenómeno *mundo* allana el camino para situar la cuestión.

5 COHN, Hans (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, Bloomsbury Academic, p. 31.

2.1 EL MUNDO: LA REFERENCIA Y LA SEÑAL

Es el canto que canta la garganta
 El premio más cabal para el que canta
 Goethe⁶

Uno de los primeros aspectos que había quedado expuesto en la sección anterior era la imposibilidad de entender la estructura de “ser en el mundo” según una continuidad del “ser ahí” respecto del fenómeno del mundo. La exégesis que de este hacía Heidegger despejaba la tentativa de que el mundo pudiese ser tomado como un ente, *frente al que* o *en* el que está el “ser ahí”. El ente al que le es inherente el “ser en” había quedado caracterizado como el ente que *en* cada caso soy yo mismo; “habito”, “me detengo cabe...”⁷ ese mundo que ya me es familiar. Se eludía así la posibilidad de que el *en* pudiera ser aprehendido como una mera proposición que designa una relación espacial. “Ser” como la forma infinitiva de ese *yo soy* (“ich bin”) significaba entonces “ser familiarizado con...”, “habitar cabe...”. “Ser cabe” en el mundo supone absorberse en el mundo como el modo existencial de “ser en”.⁸

La cotidianeidad y facticidad de este *ya “ser en el mundo”* venía dada por una multiplicidad de modos de “ser en”: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, usar algo, indagar, exponer, abandonar y dejar que se pierda algo, examinar...⁹ Todas estas formas, así como aquellos modos *deficientes* del dejar, omitir, renunciar..., quedaban comprendidas por la forma del “curarse de”. Constituyen modos ónticos que designan el posible ser de un “ser en el mundo”.¹⁰ En el cotidiano “ser en el mundo”, “andar” por el mundo, “andar” con los entes intramundanos -aquellos que no tienen la forma del “ser ahí”- salía al paso una mul-

6 Citado en ORTEGA Y GASSET (2012), *op. cit.*, p. 130.

7 El “bin” alemán (forma verbal traducida en español por “soy”) tiene que ver con la preposición alemana “bei” (traducible por la española “cabe”). Véase HEIDEGGER, Martin (2005), *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), Méjico: Fondo de Cultura Económica, p. 67.

8 En alemán, la forma infinitiva del verbo ser -indiferenciado de ser y estar, al contrario de lo que sucede en castellano-, ya daba lugar a una temporalización irreconciliable con un presente clausurado. Y tampoco se trataba de la acción de su sujeto que resulta doblemente implícito y al mismo tiempo ausente al ser. “Ser en” resultaba temporalizado.

9 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 69.

10 La “cura” entendido existencialmente, designa por lo demás “el ser de un posible ‘ser en el mundo’”. Recordamos que la analítica tenía como mira la exégesis del modo fáctico de un Dasein, y las condiciones estructurales que hacen posible su existencia. Sólo porque el Dasein es el ente al que le va en su ser su ser, *son* fenómenos del “ser en”.

tipicidad de modos de “curarse de”. Manipular, usar, manejar... constituían modos peculiares de conocimiento -un conocimiento previo, ateorético, que por otro lado se eleva a la condición de posibilidad de todo conocimiento-. En su morar y habitar el mundo, el Dasein se relaciona -es con- cosas (entes), útiles (instrumentos), “a la mano”.

De ahí resultaba lo peculiar de lo inmediatamente “a la mano”: retraerse, en su ser “a la mano”, para ser justamente eso, “a la mano”. La estructura fenoménica de estos entes “a la mano” quedaba determinada por las “referencias”; habíamos intentado visualizar esta referencialidad inherente de lo “a la mano” con la imagen de un mapa atestado de vectores en el que participaba, comparecía silenciosamente, la totalidad del mundo circundante y, en última instancia, el otro. En lo producido -e incluso negativamente, en eso no producido; piénsese en la naturaleza- hay una referencia al portador y al utilizador, al productor, al material, al proceso que ha dado lugar a ese material, al dónde ha sido producido,...¹¹ que en definitiva remite la *mundo público o publicidad*.

En la conducta práctica, se había también expuesto, este halo de referencialidad es esencialmente pasado por alto; “el plexo de útiles no destella como un todo aún nunca visto, sino como un todo avistado constantemente ya con anterioridad en el ‘ver en torno’”. El mundo queda anunciado. La “referencia” es pasada por alto, no constituye objeto de consideración hasta el momento en que se interrumpe el hacer y nos detenemos en ello, como cuando se hecha en falta algo “a la mano” o, en el caso del útil, se estropea y pierde su para qué. En una *perturbación de la referencia* -dice Heidegger-, en la inempleabilidad para... se vuelve “la referencia” expresa.¹² Luego, el hilo conductor que articulaba la exégesis hasta aquí trazada venía dada por el útil que es “a la mano” y, en este sentido, inempleable suponía que la referencia que le es constitutiva, del “para” de “esto”, está perturbada.

Pero el “útil” que parecía acotado por ese *para algo*, no agota ni mucho menos la totalidad de lo ente. Con el fin de permitir el acceso al fenómeno de la referencia y la referencia misma en un múltiple sentido, Heidegger recurre al concepto de *señales*. Señales, dice, son empero ellas mismas útiles cuyo carácter específico consiste en señalar.¹³ Este señalar de la señal es radicalmente heterogéneo pero lo que en definitiva se encarga de señalar

11 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 83.

12 *Ibid.*, p. 88.

13 *Ibid.*, p. 91.

“es siempre algo de ‘que’ hay que ‘curar’ en el ‘ver en torno’ de la cotidianidad”.¹⁴ “La huella, la reliquia, el monumento, el documento, el testimonio, el símbolo, la expresión, la apariencia, la significación forman parte de estas señales.”¹⁵ El modo en el que en el “ser ahí” primitivo coinciden la señal y lo señalado, por ejemplo en los amuletos y los fetiches, ilustra el papel eminente que para la comprensión del mundo y lo cotidiano “curarse de” tienen las señales. En las señales, antes de toda consideración o constatación teórica, es en cada caso ya abierto el mundo; la vida tal y como es vivida, sin la distancia de un supuesto espectador respecto de sí, inmediatamente, en el mundo relativamente al cual se conduce ya siempre el “ser ahí”.

No es necesaria por lo demás esta remisión a un lejano estadio primitivo para aventurar cómo el carácter del señalar de la señal cancela cualquier intento de escisión entre el mundo y el “ser en” estructural del *Dasein*. En el referirse del señalar de la señal, aún silenciosa y ateoréticamente, comparece el fenómeno del mundo. La señal constituye, en definitiva, algo ónticamente “a la mano” donde se gana una orientación dentro del mundo circundante.

Para Heidegger, y este es el aspecto que interesa retener, la exégesis ontológico-existencial de estas relaciones “contribuye a integrar la comprensión del ser inherente al ‘ser ahí’”. Esta posibilidad, continúa, “puede empuñarse tan pronto como el ‘ser ahí’ mismo se plantea el problema de hacer una exégesis original de su ser y de las posibilidades de este o, más aún, del sentido original del ser”.¹⁶

Encontramos (topamos) aquí esa doble remisión óntico-ontológica que se sucedía con una alternancia por momentos difícil de apresar a lo largo de toda la analítica.

Situemos de nuevo la cuestión en el terreno de esta investigación. Si la analítica desarrollada en *Ser y tiempo* tenía como problema de fondo la cuestión del ser y cómo elucidar una ontología fundamental, en el ámbito que aquí nos ocupa, la cuestión adquiere otros matices. Como la terapia de orientación fenomenológico-existencial había puesto de manifiesto,

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵ *Ibid.*, p. 91. No pretende, por lo demás, abarcar la totalidad de “señales” posibles, pero sí enuncia una serie de aspectos diferenciales. Las señales pueden ser anunciadoras, prospectivas, retrospectivas, indicadoras, distintivas, y la manera de señalar es diversa en cada caso, más allá e incluso prescindiendo enteramente de para lo que en cada caso sirva la señal.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

la totalidad de la situación terapéutica está orientada a la comprensión de la existencia particular, a la clarificación de la experiencia de relacionarse y comunicarse. Se trata de un trabajo compartido, experiencial o apoyado en la experiencia fáctica, que ya tiene lugar en la sesión entre terapeuta y usuarios, mediante el cual abordar la complejidad inherente a nuestra condición existencial, las dificultades inseparables que el vivir cotidiano comporta sin poder perder de vista que es a un ente a quien le va su ser, a quien principal y fundamentalmente atañe ese trabajo.

En AT, este trabajo viene además mediado por un objeto creado que ha de considerarse señal y, tal y como aquí se defiende, no otra cosa. Aquello que resulta del trabajo de cada persona involucrada en las sesiones -huellas, reliquias, monumentos, documentos, testimonio, símbolos, expresión... según este breve inventario que realiza Heidegger y que, por lo demás, no vuelve a retomar de manera pormenorizada- constituyen el espacio específico del AT. Si bien cada una de estas y otras posibles formas de la señal responden singularmente según cada una de las divisiones de lo ente en las que se dan -piénsese en el carácter público de monumento, su espacialidad inherente, su materialidad, su carácter rememorativo...- en AT se trata de aprehenderlas según ese rasgo que esencialmente las caracteriza: su referencialidad.

El *comprender*, que junto con el *encontrarse* y el *habla* constituían los rasgos distintivos del cómo del “ser en” del “ser en el mundo”, tal y como señala Heidegger, “se deja referir en y por estas relaciones”. Y eso que puede ser considerado como el carácter de estas relaciones del referir propio de la señal es un significar: en su familiaridad con estas relaciones, “significa’ el ‘ser ahí’ mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su ‘ser en el mundo’”.¹⁷ En cuanto tal, ya es en cada caso. La significatividad se abre en ese todo de relaciones del significar. Y se abre albergando la condición ontológica de esa posibilidad más propia del “ser ahí” que comprende, que puede, como “ser ahí” que interpreta, abrir las significaciones de lo que se dice desde la palabra y el lenguaje.

En definitiva, la señal, el señalar intrínseco a esta, la referencialidad y la significatividad -el significar que atañe al Dasein como fundante del posible ser de la palabra y el lenguaje- libera el horizonte de lo que se dice mundo, y con ello de esa condición estructural de “ser en el mundo”.

La relevancia que para la terapia tienen estas consideraciones atañe directamente al lugar que la obra ocupa en el transcurso de las sesiones. En eso creado se abre mundo y, con ello, el acceso al mundo de un ente cuyo espacio existencial se juega en un debate -casi siempre mudo- entre el *uno* y el *sí mismo*, siempre escurridizo, entre la falta de un sentido pre-dado y la necesidad inherente de conquistarlo, entre la inefabilidad de lo emocional y las exigencias de la razón y la conciencia... Este debate concierne a cada persona singular. Y depende también de cada persona singular salir a su encuentro. Se trataría ahora de penetrar desde la imagen en este concepto de *mundo*, cuya exégesis ha permitido avanzar para aprehender una lectura de lo producido en las sesiones de AT.¹⁸



Mundo es eso que, semana tras semana, J.¹⁹ designa con el título de “heterogeneidad” y al que parece siempre hacer referencia como algo ajeno aunque luego, en el momento de hablar sobre ello, defiende encarnizadamente esos personajes, valores y acciones a los que remiten cada fotografía por él escogida. También es el caso de A., presentado en la Sesión.1, al realizar un trabajo realizado de colecta de imágenes y descripción. Igualmente, en esa sesión, tuvimos ocasión de tratar con una aproximación al concepto de mundo desde las obras de S. y de E. En el primer caso, S. acude a la sesión con una serie de imágenes pre-seleccionadas, por medio de las cuales quiere explicarnos -anticipándose- lo que se encontrará a su salida del hospital como algo próximo. En el segundo caso, E. recoge y hace suya la cabeza precolombina para dar

18 No se trata de un mero teorizar de eso que son o no son las imágenes, sino que, por el contrario, se trata de mostrar de qué modo y hasta qué medida resulta un punto de partida operativo en la praxis de AT.

19 J. es un paciente diagnosticado de esquizofrenia crónica con una compleja situación familiar. No ha aparecido en las sesiones presentadas ni en los casos individuales. Semana tras semana trabajaba de la misma manera; buscando imágenes en revistas, explicando el resultado y participando con mucho interés en las conversaciones que se abrían a raíz de las obras de sus compañeros.

cuenta de un modo de ver y vivir su experiencia personal con la enfermedad.

Son estos modos de apropiación de las referencias contenidas en estas imágenes, a veces asimiladas directamente y otras con rodeos, con las que su autor ofrece una mirada muy particular o a las que, simplemente, incorpora a su mirar. Nunca es meramente un mirar, un algo espontáneo y desprovisto de dinámicas internas. Todas, desde el mismo momento en que son recogidas, intervenidas, dejadas tal cual, y expresamente por mediación del título y la posible conversación a las que dan pie, mantienen un vínculo con quien las ha elaborado. Es la perplejidad de J. frente a la heterogeneidad del mundo, lo desconocido del mundo submarino que atrae a A., las expectativas que respecto a su salida tiene S. o el magnetismo que para el mundo de fantasía de E. tiene la imagen de esa cabeza modelada.

Es decir, incluso en los casos de este tipo de trabajos -como el collage o la mera selección de una imagen que se pega y titula, a veces sin intervención alguna, a veces con un orden nuevo- no es posible entender que eso visto, apropiado, es ajeno a quien ha realizado la acción. Y de seguro tampoco puede entenderse que todas estas imágenes de pinturas, dibujos, barro... que han ocupado las páginas precedentes puedan verse como algo ajeno, verdaderamente independientes de quien les dio origen. Lo que inmediatamente se encuentra “ante los ojos”, como esos objetos de V. -a veces presentes en el momento de dibujarlos y otras no-, un paisaje en el recuerdo -deformado, o más o menos literal-, una serie de círculos tomados como símbolos -en un momento símbolos de las emociones, en otros no-, o aparentemente meros gestos -como la luego titulada “Apatía” de F.-, resultan todos ellos susceptibles de participar de este halo de referencialidad que el señalar de la señal tiene.

El cómo sean apropiados, a dónde sea que apunte este señalar, qué sea eso que señala y si en un momento dado resultan

o no interesantes para su creador o para el resto del grupo, constituyen las cuestiones propias del espacio de *juego* que se abre en cada sesión. Un juego a veces sencillo, otras complejo y enrevesado, por momentos arduo, otras cargado de jovialidad -alegre y apacible-, como ese estado de ánimo en el que decía Ortega suele estar Jove-Júpiter, y que en ocasiones viene incluso acompañado de risas.

2.2 “SER EN”

I. Encontrarse

el sentimiento, el cuál por su naturaleza misma es ciego, y es ciego, no por enfermedad o accidente sino de nacimiento. La alegría o la tristeza, el entusiasmo o la angustia, el amor o el odio, son ciegos porque no tienen ojos, como no los tienen ni la piedra ni la planta.

Ortega y Gasset¹

Tal y como había sido expuesto, en el encontrarse o temple anímico, el “ser ahí” quedaba situado fácticamente en su “ser en el mundo”. El ente entregado a la responsabilidad de su ser es entregado en primera instancia a la responsabilidad, con o sin anuencia, de haberse encontrado ya en un estado de ánimo. Decía Heidegger que, con inexorable carácter enigmático, el estado de ánimo colocaba al “ser ahí” ante su “ahí”, haciendo por primera vez posible un “dirigirse a...”.² Y sin embargo, el temple anímico o el mero estado de ánimo “abre” el “ahí” con más originalidad, al mismo tiempo que paralelamente lo “cierra” con más tenacidad.³ Lo abre porque, aún sin un determinar cognoscitivo, el Dasein se *encuentra* en el mundo. Lo cierra como por ejemplo muestra el mal humor, en el que el “ser ahí” se torna ciego para sí mismo; el mundo circundante adquiere en su integridad la pátina del estado de ánimo. Y es que, tal y como se ha venido apuntando, el temple o estado anímico cae sobre el “ser ahí” precisamente en su irreflexiva entrega al “mundo” de que “se cura”. Cae sin detenerse mente en ello, sin necesidad de hacerse presente para el pensamiento.

Lo producido en las sesiones, en ocasiones, adquiere la condición de señal-*expresión* de este *encontrarse* o temple anímico inherente a nuestro “ser en el mundo”.



En primer lugar, el señalar de estas señales, puede tener el carácter de la manifestación de una posibilidad de “ser ahí” dominada por tal o cual estado de ánimo, o incluso por la ausencia de un definido estado de ánimo que, como señalaba Heidegger,⁴ a menudo se sostiene largo tiempo tornando el “ser ahí” insufrible para sí mismo”; insufrible

1 ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 134.

2 Pero si este encierra un cierto determinar cognoscitivo, no puede confundirse lo que constituye una descripción ontológico-existencial con una entrega óptica al sentimiento.

3 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 154.

4 *Ibid.*, p. 151.

porque se vuelve patente como una carga, “porque no se *sabe*”. Y esto es algo que se hace evidente en las sesiones de AT. En la segunda de las sesiones de grupo presentadas en el capítulo anterior, uno de los miembros llamaba a su trabajo *Melanconía*. El título, como ella explicaba, expresaba un estado de ánimo entre la melancolía y la agonía. I., mientras trataba de hablar, parecía sumida, literalmente hundida, abismada, en ese sentir.

O el personaje dibujado por M., quien hasta ese día había participado en el grupo siempre con mucha contención y cierta distancia, hasta que en su cuarta sesión se derrumba mientras explica su trabajo y lo que de ella reconoce en él.

M. Agonía. Ceras, A3



INTRANQUILIDAD



Ed. *Intranquilidad*. Rotuladores, A3

Ed. *Amalgama*. Ceras, A3

AMALGAMA



Entiendo que la *Apatía* de F. -imagen recogida en el epígrafe anterior y también en la p.248-, muestra, negativamente, la preeminencia que puede tener este temple de ánimo o la ausencia de un estado de ánimo definido. Queda registrada en la obra y así lo expresan las palabras de su autor y el título al compartirla con el grupo, esa impasibilidad de ánimo de su autor, consolidada por años de depresión que ya forma parte de su encontrarse en el mundo. También estas obras de la página adyacente recogen el estado de cierto desasosiego -sin un estado de ánimo concreto- con el que Ed. participaba en el grupo, dibujaba y luego daba cuenta de ellas tratando de encontrar palabras para nombrar y hacer inteligible su estar.

Si los casos apuntados constituyen de manera frecuente en los grupos un modo en el que las obras y sus autores expresan ese temple anímico, por momentos del todo desbordante y por otro casi paralizante -cuando este se manifiesta negativamente, de modo impreciso o indefinido-, también se dan situaciones en las que eso emocional se torna espontáneamente o por voluntad de su autor tema de reflexión sosegada.

Luego, en segundo lugar, este señalar de la señal con intermediación directa del temple anímico también puede constituirse como una oportunidad, recogida explícita y decididamente por su autor, quien puede encontrar en ello una vía para saber de sí mismo: por medio de estos, el “ahí” que caracterizan al existente puede saber de su “ahí”. Tal y como señala Heidegger, “el poder, deber y necesitar un ‘ser ahí’ hacerse con su saber y querer fácticamente dueño del estado de ánimo puede significar una primacía de la voluntad y del conocimiento en ciertas posibilidades del existir”.⁵

Es el caso de la obra de Ll.
-Sesión 2-, desde la que explica un encuentro entre dos personas, en el que el afecto entre ellas se torno objeto de atención por parte de su autora. También el trabajo de M. J., presente en esa misma sesión, opera de este modo; el resultado de sus creaciones es interpretado a la luz de lo emocional.

Tanto en la obra de esta sesión, como en la primera en la que M. J. tomó parte, esta trabaja atendiendo a los materia-



⁵ *Ibid.*, p. 153.



les -sin inicialmente saber a dónde le conduce este trabajo, como ella apuntaba-; después reconoce y lee las obras de acuerdo con su sentir inmediato, pero también articulando una reflexión más amplia entre sus experiencias pasadas y lo por venir.

Trayendo a colación estos ejemplos he tratado de poner el acento en dos modos diferentes que atañen a posibles modos del señalar de la señal-expresión cuando esta viene orientada (mediada-comparece) por el temple anímico.

M. J. “Se puede”. Técnica mixta, A3



En el primero de los casos, entiendo que la referencialidad inherente a las obras materiales parece cerrada sobre sí misma. La totalidad del mundo resulta velada o reducida a un sentimiento o, incluso, al reconocimiento de la patente ausencia de sentimiento. El significar que es propio del señalar de la señal queda prácticamente agotado en una doble y continua dirección de ida y vuelta entre esta y su creador, en el que sólo parece comparecer lo emocional. En ello parece prevalecer única y exclusivamente un *encontrarse*, vuelto en contra de este “ser en el mundo”. En todos ellos parece traer consigo una limitación de las posibilidades, de cerrazón que deja fuera el mundo... Deja fuera al otro; el grupo no puede acceder.

En el segundo de los modos, he querido mostrarlo a través de dos casos opuestos de emociones. El malestar de M. J. y el afecto entre dos personas que expresa LL., no funciona así. Aún en la prevalencia de lo emocional, su autor tiene la voluntad de integrar, de incorporar. El sentimiento de malestar o el del amor en el segundo, son incorporados a la primera línea del mirar en torno al mundo. Saber de uno mismo a través del acontecer de lo emocional es saber del “estar en el mundo”.

Si bien y como señala Heidegger,⁶ la serena ecuanimidad, la velada melancolía, el deslizarse de aquella a esta y viceversa, el tornar hacia el mal humor, resultan fenómenos inadvertidos, como lo más fugaz y en apariencia indiferente del “ser ahí”, lo cierto es que la preeminencia y peso de estos sobre la existencia concreta se hace expresa en casos como los señalados. La sintomatología de la enfermedad aboca con frecuencia a la experiencia de verse uno superado por la manifestación de estados de ánimo en los que ese *encontrarse* inherente se hace problemático.⁷ Los rangos de intensidad, frecuencia y duración⁸ en cuanto a su pervivencia resultan por momentos insufribles para quien los experimenta, para quien tiene que *con-vivir* con ellos y para los otros que comparten su vida.

Negativamente, como por ejemplo sucede con los síntomas resi-

6 *Ibid.*, pp. 151-160.

7 Es un caso muy señalado en algunas de las patologías que forman parte de los *trastornos del estado de ánimo* y de los *trastornos de la personalidad*, en tanto que diagnósticos habituales entre los miembros del grupo.

8 Como se verá en el apartado final, que en forma de excursus cierra este trabajo, la transformación de la intensidad, duración y frecuencia de algunas vivencias -incluido el fenómeno de lo emocional- permite hablar de falta de salud mental y de la experiencia individual de sufrimiento mental.

duales del espectro esquizofrénico,⁹ también se da una interrupción -al menos aparente- de los mismos. La pérdida de contacto emocional es uno de los aspectos que significativamente alteran la cotidianidad de quien padece estos síntomas: uno de esos rasgos que hacen que, desde la orientación fenomenológico-existencial, entiendan la enfermedad como un estado de privación.

Las técnicas que la psicología aplica, algunas de las cuales son enunciadas en el apéndice como intervenciones que el hospital tiene en su programa, parten del reconocimiento de la dificultad frente a la cual la persona es situada con el advenimiento de estas: “manejo de la ansiedad y la ira”, “entrenamiento en regulación emocional”, “identificación de emociones en imágenes de interacción social” -orientado al entrenamiento en la identificación de lo emocional en el otro como una capacidad que también se deteriora-... En el AT, aún sin un programa pre-establecido en torno al tema, también se realiza un trabajo en este sentido, pero desde la experiencia: se vive miedo, angustia y desazón, alegría... y en el tiempo en el que duran las sesiones, uno se ve impelido a confrontarse con ello; bien directamente y en primera persona, bien sea desde esa tercera que como veíamos no es posible desvincular de la constitución del sí mismo, ni de la seguridad con la que decimos yo.

Sintetizo a continuación las conclusiones que pueden extraerse respecto del señalar de la señal-expresión en su relación con lo emocional y la terapia.

insufrible.

1. adj. Que no se puede sufrir.
2. adj. Muy difícil de sufrir.

- I. Si bien en ningún momento presento la terapia al grupo como un espacio para la descarga de emociones, ni siquiera para la reflexión en torno a lo emocional, lo cierto es que con frecuencia lo favorece. De hecho, para algunas personas, como he tenido ocasión de escuchar en algunas conversaciones del grupo o como han hecho saber a la psicóloga del hospital, esta posibilidad constituye uno de los factores positivos que

⁹ Por su complejidad y la dificultad intrínseca que en ocasiones los síntomas comportan a la hora de realizar un trabajo con aspiraciones terapéuticas con personas con este diagnóstico, también es recogida una breve incursión en la esquizofrenia en la última parte del trabajo. Cabe adelantar no obstante que los síntomas residuales de la esquizofrenia comprenden una serie de fenómenos que generalmente, desde la literatura científica, se entienden en su mayoría de carácter crónico, como alogía, abulia, aplanamiento general y otros.

extraen del grupo de AT.

- II. Los trabajos que hacen referencia a un estado de ánimo como rasgo más distintivo -bien sea determinado, bien indeterminado, pero intenso y/o expreso- constituyen una materialización de la inefabilidad inherente a lo emocional. La condición material, visual y tangible de las obras soslaya lo que en ocasiones resulta inenarrable o indecible. En ocasiones quizá parece no dar pie a hablar o decir mucho más que el mero nombrar esa emoción. La indicación e insistencia que a veces pongo en pensar un título tiene como meta esta necesidad de hacer inteligible lo que por momentos parece fuera; una palabra sale al encuentro.
- III. La imagen señal parece permitir un doble juego de cercanía y lejanía de su creador con ella. A partir de la imagen, se puede hablar directamente de esa emoción que afecta a la persona o indirectamente, mediante metáforas, mediante alusiones meramente contenidas en el señalar de la señal y la misma señal que es la imagen. En cualquiera de los casos ese yo -con frecuencia fragilizado por la experiencia de la enfermedad- tiene la posibilidad de regresar al segundo plano, justo detrás de lo que ha realizado sin tener por qué identificarse con ello ni con la emoción en ello contenida. A su vez, y desde fuera, es posible acceder a ese mundo que ahora tiene la pátina de las emociones: en la obra se dan señales que dan pie a moverse a otro lugar, es posible forzarlas.
- IV. En los casos en los que la emoción es desbordante por su intensidad, entiendo que lo que resulta interesante del grupo es que posibilita la apertura de eso que yo entendía como un señalar cerrado sobre sí mismo, como esa cerrazón entre un sentir y quien lo siente que, por momentos, parece no permitir que nada más tenga cabida en el horizonte existencial de esa persona. En el contexto de grupo, de repente otros recogen, atienden, comparten lo allí visible y referido, también les concierne. En el discurrir de la sesión, la cerrazón de eso emocional, la estrechez que en ocasiones deviene un clausurarse de las posibilidades fácticas, de estar con el otro, de hablar y comunicarse, de la apertura temporal que nos caracteriza -no somos un mero presente inmediato- tiene la oportunidad de mudar: “Nunca nos hacemos dueños de un estado de ánimo librándonos de todo estado de ánimo sino sólo desde un estado de ánimo diferente”.¹⁰
- V. En el caso extremo opuesto es interesante contar con el potencial que estas señales-expresión tienen para el grupo. Cuando lo emocional parece desaparecido del horizonte existencial de la persona, como sucede con esos modo de existencia limitada de algunas enfermedades -y de manera muy manifiesta en la esquizofrenia, con sus síntomas negativos-, entiendo que el formar parte de un contexto cuyo tema tiene con frecuencia la experiencia emocional y la reflexión conjunta en torno a la misma obliga a vivir y, en ocasiones, a reparar en la convivencia y/o dificultad de tal convivencia que para la existencia general supone lo emocional. En ese mundo compartido que se genera semanalmente en torno al AT, lo emocional pasa a formar parte del mundo de esta perso-

na.¹¹ Como desde aquí se comprende, el mundo y el “ser en” el mundo no atañen a una persona individual, sino que es una existencia siempre compartida.

- VI. En un caso intermedio, lo que señalan las imágenes constituyen aspectos y emociones rechazados. Si en la existencia cotidiana o durante el grupo, en el trabajo propio, es posible esquivar aspectos emocionales, como el malestar, el grupo obliga a tener que verse con ello. Ello es especialmente notorio entre los pacientes que sistemáticamente niegan el malestar. Inevitablemente se despliega una parte de lo que existencialmente nos constituye. Se ven abocados a hacer experiencia a través del otro, pero delante, ante ellos. La vivencia y ulterior reflexión en torno a ello resulta un ejercicio en el que están involucrados; lo tomen o no.
- VII. La dicotomía razón-emoción, con el privilegio otorgado al raciocinio, corre el riesgo de subestimar y eludir un aspecto constituyente de nuestra existencia. Como se verá en la última sección de este trabajo, algunos psiquiatras y especialistas en psicopatología entienden que es en la desavenencia, en la fricción o ruptura entre el imperativo de la razón y la naturaleza en ocasiones ininteligible de lo emocional donde se encuentra la raíz de numerosas patologías.
- VIII. En última instancia, las emociones resultan inherentes a nuestro vivir. Si la tristeza comporta un sufrimiento que, por momentos, hace la vida insufrible, uno de los aspectos que entiendo resultan centrales es entender que es inherente. Contra la idolatría a la felicidad y el bienestar de nuestra sociedad.

Aunque se escape del caso concreto descrito desde mi práctica terapéutica, es importante señalar, para finalizar, que una terapia individual o incluso grupal (si sus miembros tuvieran continuidad) permitiría poder avanzar mediante un análisis más exhaustivo haciendo acopio de las situaciones concretas en las que por ejemplo, ese desbordarse emocional acontece. Si bien en ocasiones el compromiso y la continuidad de algunos miembros favorecen un trabajo de más calado, por lo general, en una terapia de este formato se trata más bien de romper esa referencialidad acotada entre un sentirse de tal manera y el señalar de una señal exclusivamente dirigida a este. Se trata, así lo entiendo, de verbalizar la apertura del señalar de la señal.

11 La separación de los grupos en trastornos psicóticos y trastornos de la personalidad en ocasiones supone una limitación para el trabajo. Y, sin embargo, entre la heterogeneidad que conforman los grupos se encuentran experiencias de la enfermedad muy diferentes que da siempre pie a que convivan en el grupo personas que, por ejemplo, acaban de debutar con un brote psicótico junto a otras con años de evolución de una esquizofrenia y las consecuencias que los largos tratamientos farmacológicos implican en lo que respecta a la capacidad de vincularse, de ser afectado emocionalmente...

II. Comprender y habla

El ser humano habla. Hablamos en la vigilia y en el sueño. Hablamos sin parar, incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra, sino que escuchamos o leemos; hablamos tanto si nos dedicamos a una tarea o si nos abandonamos en el ocio. Hablamos constantemente de una u otra forma. Hablamos, porque hablar es connatural al ser humano. El hablar no nace de un acto particular de la voluntad. Se dice que el hombre es hablante por naturaleza. La enseñanza tradicional dice que el hombre es, a diferencia de la planta y de la bestia, el ser vivo capaz de hablar. Esta afirmación no significa que el hombre posea junto a otras facultades, la capacidad de hablar. Más bien quiere decir que es el propio lenguaje lo que hace al hombre capaz de ser el ser vivo que es en tanto que hombre. El hombre es hombre en cuanto que es capaz de hablar.

Heidegger

Tal y como pudimos mostrar en la aproximación de la primera sección al *comprender* elucidado por Heidegger, esta estructura existencial resultaba directamente ligada al hacer. Y al mismo tiempo y por este mismo motivo, *comprender* quedaba ligado al “poder”: poder nadar, poder caminar, poder manejar útiles... que en última instancia afectaban al poder ser. El “poder ser” resultaba la estructura de la propia acción en cuanto realización de posibilidades.

Según este modo del “ser en” dado por el *comprender*, se haya ya el “ser ahí” sumido en sus posibilidades. Dice Heidegger que el “estado de abierto”¹² del “ser en el mundo” “conciérne siempre el *comprender* el todo del ‘ser en el mundo’. O dicho de otro modo, el *encontrarse* y *comprender* caracterizan ese ‘estado de abierto’ original del ‘ser en el mundo’”. Y más adelante prosigue: “En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa...”.¹³

El comprender, tal y como también había sido expuesto, está directamente ligado al interpretar y al enunciado en cuanto a su forma. Interpretar constituía una forma de apropiación de lo que ya se ha comprendido. El habla, indisociable de la apertura constitutiva de la existencia, “es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el ‘encontrarse’ del ‘ser en el mundo’”.¹⁴ En el cotidiano discurrir el “ser ahí”, el habla, en tanto que constitución ontológica que se expresa y se ha expresado ya siempre, es

12 Recordamos que “estado de abierto” aludía en un sentido último a esa condición existencial de un ente al que le va su ser; el único que se pregunta por su propio existir.

13 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 170.

14 *Ibid.*, p. 181.

lenguaje. Las *habladurías*, la *avidez de novedades* y la *ambigüedad* constituían las tres determinaciones enunciadas por Heidegger en lo que respecta al lenguaje como expresión del habla.¹⁵ Merece la pena rescatar algunas cuestiones que resultarán relevantes.

En primer lugar, ninguna de estas tres expresiones lo son en un sentido despectivo.¹⁶ Por el contrario, resultan fenómenos positivos en tanto que no son sino la forma de ser del comprender e interpretar del “ser ahí” cotidiano. Caracterizan el modo en el que el “ser ahí” es cotidianamente, el “estado de abierto” del “ser en el mundo”; “contribuyen a constituir su ser”.¹⁷ Estas, como señala Heidegger “dan al ‘ser ahí’ que es así, la seguridad de una presuntamente auténtica ‘vida viva’”.¹⁸

En segundo lugar, resultan determinaciones existenciales de esa forma fundamental del ser en la cotidianidad que había sido denominada como la “caída” del “ser ahí”. No se trata, de nuevo, de ninguna valoración negativa o peyorativa. Pretende antes bien significar lo que ya había sido enunciado con anterioridad: “el ‘ser ahí’ es inmediata y regularmente cabe, el ‘mundo’ de que se cura”.¹⁹

En tercer y último lugar, se desprende de estas consideraciones que en el absorberse en el mundo, el “ser ahí” es absorbido en la publicidad del uno, es absorbido en el “ser uno con otro”. El lenguaje, quedaba directamente vinculado a ese otro existencial que, ya desde el comienzo de la analítica, había salido a la luz: la condición de “ser con” del “ser en el mundo”.

Más allá, o quizá, además del trasfondo ontológico al que este y

15 Por no perder de vista algunos aspectos referentes a estas tres formas expuestas en la parte primera: “Las habladurías abren al ‘ser ahí’ el comprensor ‘ser relativamente a su mundo, a otros y así mismo’, pero de tal manera que este ‘ser relativamente a’ tiene el modo de un flotar sin base. La avidez de novedades abre todas las cosas y cada una, pero de tal manera que el ‘ser en’ es en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del ‘ser ahí’, pero sólo para hundir el ‘ser en el mundo’ en el desarraigo de ‘todas partes y ninguna’”, *ibid.*, p. 196. Por lo demás, respecto a la ambigüedad, observa Heidegger que dista mucho de resultar algo provocado por el “ser ahí” singular, de un propósito expreso de disimulo y desfiguración de las cosas, más bien “está implícita ya en el ‘ser uno con otro’ en cuento *yecto* ‘ser uno con otro’ en un mundo”, *ibid.*, p. 194

16 “está muy lejos de ser una crítica del ‘ser ahí’ cotidiano bajo el punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una ‘filosofía de la cultura’”, *ibid.*, p. 186.

17 *Ibid.*, p. 195.

18 *Ibid.*, p. 192.

19 *Ibid.*, p. 195.

el resto de existenciarios apuntan a lo largo de la analítica de *Ser y tiempo*, la cuestión es relevante porque efectivamente el ámbito en el que nos movemos se sostiene según una prelación del hacer; pintar, modelar, ensamblar... La prioridad que a la conducta práctica²⁰ le otorga el pensamiento de Heidegger atañe directamente a la praxis en AT porque, de partida, resulta su espacio natural. Esto es, es la prelación del hacer sobre la ulterior posible reflexión - interpretación, voluntad por significar...- el aspecto cardinal del AT. Es en este sentido como -entiendo ya ha sido atisbado- descansa su latente cualidad de constituir un espacio para la apertura del sentido. Con el hacer, el manejo y trato con las cosas se abre una comprensión. El señalar de la señal que resulta del hacer plástico y visual concierne al “ser en el mundo”. La interpretación de este señalar se funda en un encontrarse previo. Si, como se había visto en el apartado anterior, el temple o estado anímico puede ser objeto de una exégesis o indagación a partir del señalar de la *señal-expresión*, esto no agota ni mucho menos su potencial.

Ejercicio, *huellas*

Quisiera ahora profundizar en cuanto atañe al día a día del trabajo en AT. Tomo con ese propósito una sesión del grupo rotulado como de alto rendimiento. De los ocho miembros que en esta ocasión participaron, seis habían asistido en al menos ya dos sesiones de AT. Para dos de ellos era su primer día.

Todos aquellos que conocían el grupo estaban preparados a la hora en la que subí a recogerles en la planta. Fue necesario que el personal insistiese a una de los nuevos para convencerla a salir de la habitación. El otro, acababa de ingresar tras un intento autolítico y parecía realmente extenuado.

En el trayecto, uno de entre aquellos que conocían el proceder de las sesiones de AT comenta que baja, pero que no tiene ánimo para hacer nada. Me pregunta si puede sólo observar. Se le suma otra voz. En este caso,

²⁰ Para ser consecuentes con el planteamiento de Heidegger es necesario recalcar que en lo que concierne a la “cura” del “ser ahí” no ha lugar, desde un punto de vista ontológico-existencial, a una distinción entre una facultad teórica y la práctica. “Mas la cura, en cuanto ‘procurar por’ ‘curándose de’, abarca el ser del ‘ser ahí’ tan original y totalmente, que es necesario presuponerla en cada caso ya como un todo en la distinción de la conducta teórica y la práctica, sin que se pueda construirla con estas facultades y la ayuda de una dialéctica necesariamente sin base por existencialmente infundada”, *ibid.*, p. 327.

aduce que ha pasado la mañana dormida en un sofá y todavía se siente muy adormilada. Una tercera tiene problemas con las gafas y cree que tampoco podrá hacer nada.

Al sentarnos en el círculo doy cuenta de mi impresión de que hay cierto ambiente de abatimiento en el grupo. El momento inicial de la sesión se prolonga durante un rato con un intercambio de malestares personales -los efectos de la medicación, apatía, el clima...- por parte de una buena parte del grupo, y silencios por parte del resto. Les hago una propuesta que pueden tomar o no. Se trata de un ejercicio que gira en torno a la *huella* pero que, sobre todo, tiene un carácter que puede ayudar -pienso- a desviar o alejar las circunstancias inmediatas que por momentos nos pesan tanto.

Cada uno partiría de un pedazo de barro *adaptado* al tamaño de sus manos. Un trozo que pueda ser acogido entre ambas manos. Después de percibir su peso, volumen, consistencia y tacto manipulándolo durante unos minutos, el ejercicio consiste en hacer una esfera. Sin prisas, sin fuerza, con la palma de la mano abierta apoyada en el barro y trazando círculos sobre el papel. Al acabar se trataría de imprimir la huella digital sobre esta. A continuación, podríamos observar con tiempo las huellas que por el movimiento ha dejado el barro sobre el papel y de la huella digital en la esfera. A partir de ahí, habría que decidir si apetece ir más allá; registrando otras partes de la mano en la esfera, más dígitos, nudillos, horadando el barro con el puño... intentando no perder de vista las huellas también registradas en el papel.

Esta segunda parte del ejercicio, también a libre disposición, enlazaba con el modo de trabajar habitual en las sesiones. En este caso se interviene un espacio, en vez del habitual papel en blanco: aquel que constituye una esfera y el registro de su formación en el papel sobre el que se modeló. Finalicé la explicación haciendo hincapié en que se trataba de un ejercicio de contacto directo del cuerpo con el material, de mera experiencia de tocar y observar un material tan peculiar como el barro. Con cierta expectación todos se sumaron al ejercicio tras hablar un rato sobre ello. Al finalizar el ejercicio, antes de comenzar a hablar acerca del objeto resultante, quise saber y pregunté por la experiencia del proceso. Había cierta excitación en el grupo. R., An. y A. comentaron que la propuesta les había sentado muy bien. Se sentían de otro humor. A. agradeció varias veces la propuesta. C. estaba sorprendida porque había dejado de lado lo que llamó su "lado controlador" y hecho algo sin saber a dónde le conducía. J. se había fijado en las texturas; la forma del barro le remitía a un sofá y la huella a una tela de seda. E., que normalmente es siempre muy racional en sus comentarios, explicó que tocar el barro le



parecía que conectaba con algo primitivo. M. J. explicó que se había ido progresivamente tensado al querer tener una esfera perfecta y ver cómo esta no terminaba de formarse. Luego vio al resto del grupo, que ya había empezado a intervenir sus esferas, y entendió que no era tan importante.

Recogí y sintetiqué algunos aspectos que creí que eran relevantes acerca sus experiencias y su trabajo como, por ejemplo, la capacidad de superación que muchos había mostrado al aventurarse a trabajar frente a la inicial desmotivación, la concentración en una experiencia sensible sin tener presente el horizonte de un fin que no fuera el mero hacer atento a eso concreto, el flexibilizar las exigencias de perfección del caso de M.J., etc. Sobre todo traté de enfatizar que es desde la experiencia directa con las cosas

De izda. a dcha y de arriba a abajo: A. *El volcán con truenos*; E. *Nebulosa de arcilla*; J. [sin título]; M. J. *Grito de socorro*. Arcilla sobre A3

cómo podemos juzgarlas y también juzgarnos. Además, señalé que el gesto de imprimir una huella sobre el barro podía ser tomado como una imagen de esa relación entre cada uno de nosotros con nuestro entorno, en la medida en que no sólo pertenecemos a un lugar o contexto social, familiar... sino que activamente, en pequeñas gestos, a veces imperceptiblemente, formamos y configuramos eso que nos rodea.

Después, una vez terminada mi introducción, cada uno fue explicando el objeto que había resultado de su intervención en el barro. Tras el proceso de modelar la esfera habían ido reconocido e interpretando símbolos, formas, texturas y expresiones. En algunos casos las habían enfatizado o completado con pintura. Otros habían dejado las piezas como estaban y, al pensar un título a partir de lo que les remitía la esfera intervenida y su registro en el papel, pudieron verbalizar qué es lo que interpretaban.

Desde los objetos concretos y el halo de referencialidad que cada uno recogió mediante palabras se abrieron temas de discusión. Entre todos tratamos de reflexionar, de tender puentes entre lo verbalizado y el resultado de esos cuarenta minutos de ocupación física.

Todo el grupo se aplaudió al finalizar.

Actividades dirigidas como esta son necesarias en ciertas ocasiones. En otras, ayudan a interrumpir la rutina que semanalmente puede ir gestándose, sobre todo para aquellos miembros que llevan mucho tiempo ingresados. Directa o indirectamente pone a los miembros del grupo bajo un modo de funcionar que predispone a la prelación del hacer sobre el pensar, que obliga a estar, y también a descansar y tomar distancia cuando la intensidad de lo emocional nos domina; la apatía, la tristeza, el desasosiego... Hay una forma de *comprender* en la acción -en cualquier acción- que nos informa inteligentemente de nuestro existir. Cuando en un segundo momento recurrimos al lenguaje, nombrando lo que sucede, recogemos las posibilidades que, en el hacer mismo, ya se nos habían abierto. La posibilidad, en última instancia, de que la apertura constitutiva de nuestro “ser en el mundo” no quede cancelada por un modo deficiente -en el sentido de limitado- de “ver en torno”.

Pero, más allá de las sesiones dirigidas, esta referencialidad de la señal desde el lugar de estos modos del *comprender* y *habla* puede ejemplificarse con algunos de los casos presentados en las sesiones del primer capítulo. Esto ayudará, así, a situar esta idea de la referencialidad en tanto que posibilidad última para construir un sentido compartido desde el lenguaje.



La accesibilidad de la señal

En la primera y única sesión de P., le llama la atención una imagen de Durero colgada en la pared y decide copiarla. Al mirar y explicarnos al grupo su título y proceso, identifica en ella la forma de una crisálida y pasa a constituirse como un retazo de la opresiva experiencia de haber sido inmovilizado mecánicamente a su ingreso.

Tras su salida del hospital, Pi. continuó asistiendo al grupo de AT. Desde entonces, inmediatamente después del alta, Pi. Comenzó a dibujar un árbol. Tuvo ocasión de recoger en la Sesión 2 el momento en el que Pi. dio por finalizado su árbol tras haber trabajado en él a lo largo de varias sesiones.

Tanto en P. como en Pi., se da una manera particular de operar de las señales; estas salen al encuentro de sus creadores, de manera directa e inequívoca para ellos. Se apropian del señalar de estas imágenes como imágenes de una experiencia, de un estado, de una historia...



Pi. *El árbol de la vida* [cuatro sesiones]. Tinta china y acuarela, A3





La inaccesibilidad de la señal

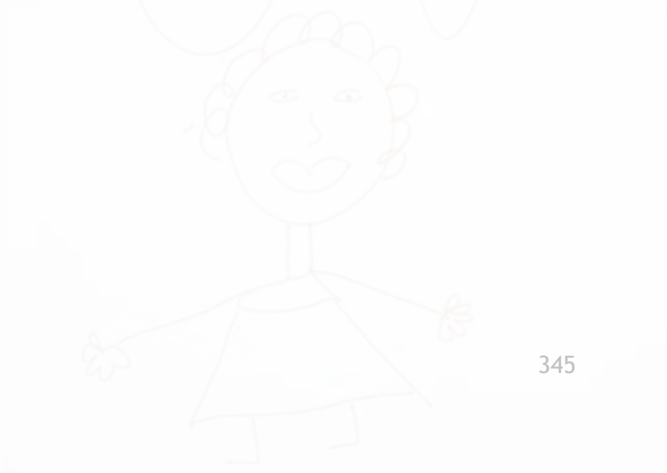
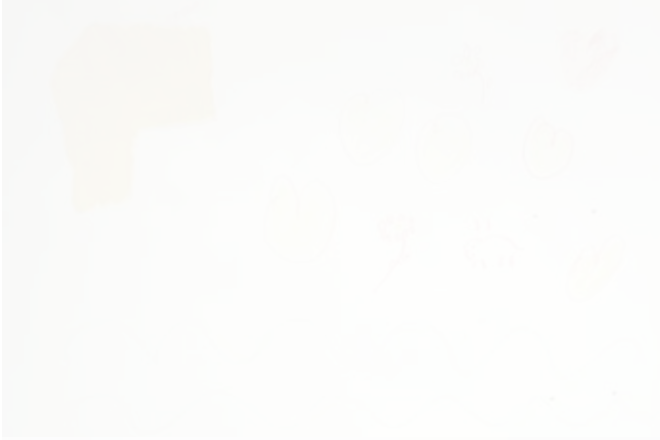
Un caso opuesto, casi al otro extremo de estos ejemplos anteriores, es el de las obras cuyo señalar resulta difícilmente accesible. El acceso a un mirar el mundo a través de ellas, a ese “ser en el mundo” de su autor, resulta intrincado tanto para el creador como, por ende, para el resto del grupo. Son estos casos en los que, durante el trabajo de verbalizar que se hace en el grupo, no hay en las palabras de su autor atisbos de capacidad de conectar esas señales. Es el caso, por ejemplo, de J. A excepción de las dos primeras sesiones, durante la totalidad de su ingreso, J. ha venido realizando motivos similares -que no iguales-. No hay un “me gustan los toros”, “las casas”... Y apenas respuesta a las preguntas y comentarios del resto del grupo que permita acceder al mundo de J. El señalar de estas señales resulta parcialmente cancelada; no parece abrirse ninguna distancia posible entre los datos que a la vista ofrecen las imágenes y una potencial referencialidad de estas con el mundo.

No obstante, incluso en los casos en los que el autor parece desapegado tanto su trabajo como su modo de expresarse y participar en el grupo, desde la distancia, se dan momentos en los que se principian derivaciones que conducen desde las imágenes hasta ese “ser en el mundo” de su creador. En J., por ejemplo, en escasas ocasiones parecía incumbirle lo que sobre su obra se comentaba, o al menos eso manifestaban sus reacciones. Y sin embargo, en una de las sesiones, además de la casa, corazones y el toro habituales J. dibujó un personaje. Otro miembro le dijo que parecía ella y cayó en la cuenta de que no tenía brazos. Entonces, y por primera vez, J. se mostró casi escandalizada por haberse olvidado de los brazos. Su dibujo, que otro miembro había relacionado con ella, tenía una referencia directa hacia ella. Y ella la recogía. En la sesión siguiente repitió esta misma figura, con brazos. Por primera vez expuso al grupo su dibujo con afección.

En casos como J. D., que como se había recogido al presentar la S.1, esta era la primera ocasión en la que formaba del grupo AT, la cuestión



pueden plantearse desde otro punto y quizá entenderlo con mayor claridad. Sería caer en error pretender que, según el modo de trabajo que trato de propiciar semanalmente -esto es, el trabajo manual libre de la primera parte de la sesión, de ocupar un papel, sin pensar en su resultado y procurando librarse de una idea



concreta preestablecida que querer plasmar-, las imágenes resultaran señales que señalan siempre algo susceptible de un sentido lógico, narrativo e inteligible y que además concierne inequívocamente a su autor.

No obstante, con seguridad, no es posible eludir que son el resultado de una acción, de un *sí mismo* involucrado, que en el momento de puesta en común se ve impelido a incorporar al otro, al resto de miembros del grupo que miran lo realizado y escuchan a su autor hablar sobre ello. Al presentar al grupo el *Dibujo de niño* de J. D. y su malestar, lo más relevante no es esa señal sino hacia lo que apunta. Cierta fragilidad y vulnerabilidad de su autor queda anunciada. Y no sólo él la recoge, sino que no puede evitar hacerlo al verse en un contexto grupal, porque eso es lo que le señala la obra. No es tan relevante que sea un pez, el garabato de una casa, formas poco claras y pinceladas de diferentes colores, sino esa recepción que de estos hace su autor en su exponer la obra y exponerse al grupo.

En cualquier caso, al hilo de estos ejemplos, es necesario contar con dos aspectos especialmente relevantes. En primer lugar, resulta difícil discernir si, cuando vemos cierto aislamiento y clausurarse de esta latente referencialidad, concierne a una lacra que atañe a la capacidad de la persona para participar en este juego o cultura que se favorece en el grupo o si, por el contrario, es un acto volitivo, singular y decidido, de mantenerse al margen, de desvincularse del trabajo grupal y de lo realizado. En segundo lugar, el tiempo es un factor muy presente. Con el trascurso de las sesiones puede transitarse con mayor seguridad por este señalar de las imágenes. Su autor adquiere confianza porque ya ha incorporado otras experiencias y el carácter de novedad ya no se impone sobre la situación y porque, transcurrido el tiempo tras su ingreso, se ha podido gestar cierta familiaridad con el centro y el resto de pacientes con los que convive y que forman parte del grupo de AT. También para el grupo y para mí es así; la referencia de obras y sesiones anteriores colaboran en propiciar un ambiente de trabajo más abierto.

El potencial de la señal

En un punto intermedio de estos modos presentados como antitéticos -aún reconociendo que no sea posible trazar una delimitación excluyente-, se ubican una buena parte de las obras que se producen durante las sesiones. Si a un lado se habían presentado tres ejemplos de un señalar que conecta con la intimidad del sí mismo, y al otro, el ejemplo de J. y de D., como casos en los que no sólo el sí mismo sino el mundo parece velado de su

mirada, un grueso de obras creadas durante las sesiones y la mirada sobre estas de sus autores exponen otros eventuales modos de señalar. Aquí es dónde la orientación fenomenológico-existencial resulta singularmente valiosa. Son estos casos para los que es relevante contar con este “ser en el mundo” y con el carácter intrínsecamente revelador de este señalar de la señal desde una mirada general.

Un ejemplo recurrente de ello son los paisajes. Es bastante habitual que de los trabajos resulten paisajes. A veces, estos forman parte de un recuerdo presente en la memoria y otras carecen de una referencia concreta. Pero siempre ha lugar a que, desde el grupo, se piense si es un paisaje susceptible de ser habitado o tiene el carácter de una naturaleza primigenia, por ejemplo, y entonces se abre la oportunidad de pensar en la ineludible condición relacional de nuestro transcurrir diario. En otras ocasiones, este pensar en grupo se plantea negativamente: cuando buscamos soledad y esta

A. Paisaje. Acuarela, A3



es comprendida como un refugio. Desde los paisajes se abren asimismo temas vinculados a la dicotomía naturaleza-cultura. En todos los casos, se reflexiona en torno a la necesidad individual frente a la colectiva, lo que entendemos como ideal, nuestra búsqueda de bienestar... y, en última instancia, ha lugar a la reflexión sobre nuestra existencia, tanto si se da desde el yo, como si se mantiene el debate en esa tercera persona de la condición humana.

Otro ejemplo también frecuente es la elaboración de ceniceros de barro. Son ceniceros que en ocasiones modelan para uso común en la sala de fumadores, para el patio en donde en ocasiones también se fuma, pensados para llevarselos consigo tras su salida del hospital o para usarlos individualmente dentro de la unidad de salud mental. Objetos que en ocasiones lleva días realizar a sus autores, que se hacen con sumo cuidado, o con total despreocupación. Un trabajo que en ocasiones conlleva frustración y otras sa-

E. *Cenicero. Barro*

tisfacción. Objetos a los que siempre cabe interrogar por su lugar de destino, sentido y uso, por el gesto que conlleva ofrecer algo a un espacio común, por la acogida que los fumadores y el personal hacen al mismo... Un mero cenicero se torna un tema para explorar en el grupo, en donde ineludiblemente su creador es movilizado a cierto compromiso con su acción y al pensar en torno a la misma.

Se dan, por supuesto, casos en el que un bloqueo para llevar a cabo una mera acción parece inicialmente insoslayable. Pero, incluso en estas situaciones extremas, por medio de la asistencia se pueden encontrar resquicios y promover la actividad; realizar un trabajo conjunto conmigo, como por ejemplo un *cadáver exquisito* o ocupar el papel entre ambos con mejores trazos o manchas... Y es que lo cierto es que hay personas para las que la cualquier mínima toma de decisión resulta una ac-



D. [obra inacabada]. Acuarela

ción que no logran realizar autónomamente y el enfrentarse a esa limitación resulta especialmente duro. Bajan al grupo, algunos incluso aparentemente motivados, y en el momento de coger un material se bloquean. También los temblores de manos, o la somnolencia que provocan algunas medicaciones aumentan una inseguridad que deviene limitante. Buscamos entonces posibilidades para que el temblor no resulte problemático, por ejemplo incorporándolo al trabajo. Y trato de enfocar el trabajo desde la gestualidad, apuntando a la despreocupación desde la que se puede manipular materiales y medios plásticos y visuales. En estos casos, verbalizar el logro -más allá del resultado- que supone el paso de la inacción a la acción y la superación de la incapacidad inicial creo que constituye una parte valiosa del potencial del grupo.

Ha lugar a recapitular algunos aspectos significativos apuntados al hilo de algunos casos y situaciones:

- I. El énfasis, y también en ocasiones la insistencia, que al presentar la dinámica del grupo pongo en el mero acto de hacer, probar un material, escoger una imagen, modelar una bola de barro, parte de la confianza de que es en el trato con las cosas dónde se manifiesta la condición de “ser posibilidad” del Dasein. La ocupación con las cosas es sumergirse en el mundo del que el “ser ahí” se cura. La acción es un modo de comprensión inherente al “ser ahí”. En el *comprender* estamos ya, antes de toda reflexión, inmersos en el mundo, y también lo conformamos; corporalmente manejamos cosas, tomamos decisiones cognitivas, se revela un modo de encontrarse... Y previamente a estas distinciones es la propia *existencia* la que se ve involucrada en toda actividad.
- II. “El lenguaje es la casa del ser”.²¹ Con el título dado a las obras y el ejercicio de compartir en grupo lo realizado, se hace expresa esta condición *a priori* de la existencia. Retomamos ese movimiento circular según el cual toda interpretación que implique comprensión tiene que haber ya entendido algo de lo que pretender interpretar. Salir al encuentro de la referencialidad es posible porque esta ya antes ha salido a nuestro encuentro. Decía Heidegger que no oímos un puro ruido si no es forzando una actitud en cierta manera compleja y complicada; oiremos aviones cruzar el cielo, el viento que agita un árbol, coches y motos, pájaros matinales...²² Esto es así también para la imagen y lo es incluso en esos casos en los que el sentido individual parece enajenado del colectivo o parece reluctantante a incorporar al otro. Haciendo, observando, imaginando, creamos sentido, creamos mundo, formamos parte de mundo.
- III. La referencialidad del señalar de la señal sale al encuentro. No es sólo su creador, es también el otro quien recoge aspectos, remisiones, formas... Por lo demás, en las sesiones, es el grupo y yo también, quienes ponemos en marcha un ejercicio hermenéutico de esta referencialidad; observando, preguntando, nombrando posibles conexiones dirigidas a su autor, quien las incorpora o las rechaza...
- IV. No se trata, por lo demás, de tener que pararse en cuestiones trascendentales, si lo entendemos como aquello que es de gravedad e importancia. Antes bien, se trata de rescatar un segundo sentido de trascendental. Entenderlo como aquello que se comunica o extiende a otras cosas: la posibilidad de transitar libremente a partir de ese señalar de la señal-obra. 1. Sin el apremio o la imposición de qué nombrar, decir y hablar sobre lo producido por uno mismo o por el otro. 2. Sin restricciones. 3. Sin una jerarquía que guíe qué es relevante o qué no lo es. He hecho, he podido hacer, no me gusta, me agrada, me remite a, me recuerda a, me asusta,... este material, color, textura o forma... resultan en ocasiones precisos de ser articulados, resultan manifestaciones que nos impelen a salir del aislamiento en el que es posible caer.

21 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 243.

22 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 203.

V. Por último, recordemos que al recoger los tres modos -las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad- en los que el habla inherente a nuestra existencia se manifiesta en el lenguaje, se hizo presente la observación de Heidegger de cómo estos modos daban al “ser ahí” *“la seguridad de una presuntamente auténticamente ‘vida viva’”*.

Sin que intervenga juicio alguno sobre la misma, podemos reconocer que, siendo o no auténtica, la vida, es. Más, cuando, como en el caso de muchas de las personas que asisten al grupo, esa vida se ha visto mermada, reducida a lógicas hospitalarias, aislamiento cotidiano prolongado y fricción con el entorno familiar, social y laboral... es necesario poner en valor esa experiencia inmediata, a veces trivial, y otras veces no, de compartir un espacio y tiempo con un grupo, de intercambiar experiencias, miradas, y modos de ver en torno. Resulta en todo caso el preludeo para poder saber de sí mismo en primera persona.

2.3 EL QUIÉN

El que acostumbremos reservar este nombre para forcejeos superlativos y menos frecuentes que emergen sobre aquel nivel, como las montañas sobre el nivel del mar, no es razón para que ahora, al reobrar contra la habituación que nos embota para percibir ese fondo cotidiano de nuestra convivencia con los demás, no le llamemos con la única expresión adecuada: lucha.

Ortega y Gasset¹

Además del “mundo” (I.) y el “ser en” (II.), según los modos expuestos del *encontrarse* (a), *comprender* y *habla* (b), que constituían los fenómenos explícitos de esa estructura indivisible “ser en el mundo”, un tercero comparecía, tácitamente y prudentemente, en ese modo infinitivo de “ser”: el quién.

La analítica, en la necesidad de otorgar unidad al “ser ahí” en medio de los ya mencionados modos de posibilidades de su ser, contaba con que sólo es él mismo en medio de sus posibilidades “si en cada caso este ente soy yo”.² Y sin embargo, el análisis había tropezado con que en el modo de la cotidianidad, inmediata y regularmente, no es el “ser ahí” él mismo sino que es perdido en el uno, en la publicidad. El “ser ahí” resulta ese ente que en cada caso *soy yo mismo*, tomando la forma del “yo” como la forma habitual del “sí mismo” y, a su vez, este “ser ahí” únicamente es “propiamente él mismo en la singularidad original del ‘estado de resuelto’ silencioso y presto a la angustia”. Es decir, cuando silente, cuando no dice “yo”, cuando “es”, “en la silenciosidad el ente yecto que él puede ser propiamente”.³

Por otro lado, se había expuesto que la angustia desproveía al mundo de toda familiaridad y referencia estable, donde tampoco ninguna interioridad de “sí mismo” resultaba asible para el sujeto angustiado. A raíz de la experiencia de angustia, quedaba desvelada una falta o ausencia constitutiva: el mundo como plexo de referencias objetivas y eso que “yo soy” ya no se revelaba como algo, sino como la posibilidad de que algo sea.

Con arreglo a todo ello, interesa ahora retener, destacar, tres cuestiones antes de avanzar:

En primer lugar, la pregunta por el quién de la existencia, por ese “sí mismo” y el yo inapresables, no puede responderse si no es desde el todo de la estructura de “ser en el mundo”. “Yo” mienta “el ente que en cada

1 ORTEGA Y GASSET, José (2013), *El hombre y la gente*, Madrid: Alianza, p. 165.

2 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 345.

3 *Ibid.*, p. 350.

caso soy yo como un ‘yo soy en el mundo’”.⁴ Es en la publicidad y a través de ese existenciario “ser uno con otro” desde donde resulta obligado situarse si tal cuestión quiere apresarse.

En segundo lugar, ese “sí mismo” irreductible a una sustancia-yo, irreductible a un “sujeto”, es leído existencialmente según la forma de la acción, del “poder ser sí mismo”, esto es, en la propiedad del ser del “ser ahí” como “cura”.

En tercer lugar, la relación propiedad-impropiedad, autenticidad-inautenticidad, no supone un juicio, no pretende una valoración positiva frente a una peyorativa que parecería desprenderse cuando se mienta un modo impropio, inauténtico. Propia o impropriamente, en la “cura” y el cómo de la existencia de la estructura de “ser en el mundo” se desenvuelve el “ser ahí”, es. Y sin embargo, no se puede pasar por alto que “El ser sí mismo propio se define como una modificación existencial del uno que hay que acotar existencialmente”.⁵

Sin perder de vista estas tres cuestiones, por lo demás ya enunciadas en la primera sección, es posible ahora transitar por el fenómeno de la conciencia.

Sobre la estructura de la existencia ya revelada resulta posible aprehender la conciencia en tanto que atestiguación de ese “sí mismo”. El fenómeno de la conciencia de Heidegger se asemeja al planteamiento de Freud, quien lo denominaba “hecho sin parangón sobre el que poco cabía declarar”. Para Heidegger es un *factum*. Constituye la atestiguación de un “poder ser propio” que, sin embargo, tilda de “elección perdida”. Perdida, pero elección a fin de cuentas. El “ser ahí” perdido en el uno tiene que hallarse y el fenómeno de la conciencia muestra, halla, al “sí mismo” peculiar en “cuanto la posibilidad que es en cada caso”.⁶ Pero -decíamos- es un poder ser irremediable e ineludiblemente atravesado, de parte a parte y estructuralmente, por el límite que la propia existencia es. Topábamos, pues, con una condición originariamente negativa y finita de la existencia.

Habíamos recogido también que es esta certeza o condición existencial y estructural que aboca al “ser ahí” a estar irremisiblemente ligado a

4 *Ibid.*, p. 348.

5 El “ser sí mismo” del “ser ahí” se definió como formalmente como un *modo de existir*, es decir, no como un ente ante los ojos. El quién del ‘ser ahí’ no soy regularmente ‘yo mismo’ sino que es el ‘uno mismo’. *Ibid.*, p. 291.

6 *Ibid.*, p. 292.

la culpa-deuda (en alemán se traduce indistintamente por *Schuld*), a un modo de ser constitutivamente afectado por una negatividad. “Definimos, pues, la idea existencialmente formal del ‘deudor’ así: ser el fundamento de un ser determinado por un ‘no’ -es decir, ‘ser el fundamento’ de un ‘no ser’-”.⁷

El encuadre que ofrecen las anteriores consideraciones es susceptible de ser recuperado ahora para el ámbito que aquí nos ocupa, atendiendo a dos aspectos en torno a los que es posible reflexionar si de nuevo situamos en un segundo plano la mira dirigida hacia una ontología fundamental de la analítica.

En primer lugar, la forma del “estado de abierto” que caracteriza al “ser en el mundo” comprende, ineludiblemente, al “ser uno con otro”. Es este el fondo de nuestra vida diaria -dice Ortega⁸- que es puro sernos habitual y constante sin percatarnos de ello, como quien tiene una catarata próxima y termina por no oír su estruendo.

La otra cuestión concierne no sólo a este encuentro con el otro, con varios otros, que el grupo de AT supone semanalmente, sino también al trabajo material en torno al cual se organiza este. Para Heidegger, la ambigüedad del público “estado de interpretado [...] hace pasar el hablar por anticipado y el sospechar ávido de novedades por el efectivo suceder y estigmatiza de secundario e inimportante el realizar y el obrar. Por ende, en el ‘uno’ el comprender del ‘ser ahí’ ‘ve mal’ constantemente sus proyecciones respecto a las genuinas posibilidades de ser”.⁹ Las obras, su materialidad fáctica, el campo potencial de referencialidad que inauguran, son susceptibles de constituirse como momentos en los que se puede “reparar en” y articular esta tensión inherente al “sí mismo” y al “uno mismo”. Las obras, apropiadas y compartidas mediante el lenguaje, involucran al otro, lo hacen partícipe. A través de estas, se mide su creador con el otro que está a la escucha -o que no quiere escuchar-, que comparte su mirada o que disiente de ella, el otro que le conforta o que le turba, el otro que se acaba de incorporar al grupo o el otro ausente que ya no formará parte del mismo... En todas y cada una de las posibles formas resulta impracticable no reparar en la condición, por momentos problemática y por momentos amable, de estar abocados a ser siempre “con el otro”.

7 *Ibid.*, p. 308.

8 ORTEGA Y GASSET (2013), *op. cit.*, p. 165.

9 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 194.

La conciencia del sí mismo

Al hilo de esto, quisiera ahora recoger la segunda sesión de M. en el grupo de AT. M. es un hombre de 43 años, militar. Tras el divorcio con su mujer, lleva a cabo un intento de suicidio.

Comenzó su participación en las sesiones de AT con una cierta inquietud; comentó que el arte era un ámbito totalmente ajeno a él y parecía un poco desconcertado tras la propuesta de trabajo y dinámica del grupo de

M. [sin título]. Serie. Acrílico, tinta china y ceras



AT tal y como yo lo presentaba al inicio. Por mi parte, traté de hacerle entender que podía tomarse la actividad de crear como algo experimental; manchar el papel podía ser una forma de proceder.

Según explicó en el momento de compartir, al comenzar a pintar, había visto su brazo con cicatrices [dibujo de tinta negra]. Quiso seguir pintando porque visualmente le había gustado el resultado de la forma, y el azul y el verde le recordaron a su afición a salir con la moto [azules, y verdes]. Al verlos juntos, pensó en él mismo antes y en su intento de suicidio. Quiso pintarlos en grande y cayó en la cuenta de que ahora estaba comenzando a reconocerse también junto con otras personas.

Después explicó al grupo que a raíz de su experiencia -primero el divorcio y luego el intento de suicidio- se había dado cuenta apenas había tenido interés en los demás, hasta ahora que se sentía vulnerable. Relaciona el dibujo grande en el que hay varios elementos con esta idea. M. explicó que sin duda a consecuencia de su carrera profesional, su vida se rige por el orden y según concepciones que le hacen difícil asimilar su situación actual. Se ha dado cuenta de que apenas tiene capacidad de empatía y que carece de recursos para afrontar situaciones inesperadas.

Al terminar de hablar dice que cree que ni escribiendo ni hablando encontraría un reflejo tan certero de sí mismo que el que las imágenes le ofrecen.

En un sentido diferente en lo que respecta a esta relación del sí mismo y el otro que las obras permite abordar, se había recogido al hilo de la segunda sesión el paisaje de Jn.

En el modo en que estaba realizado, el grupo encontraba rasgos que identificaban con ella: suave, dulce, tranquila, alegre... Jn. podía verse reconocida a través del otro. Y si al inicio la agradaba, después de varias sesiones, ya casi al finalizarlo, ante esta relación que con ella misma tenía su obra según le decían varios miembros del grupo, Jn. consideró que el paisaje era ñoño. Que podría ser de otra manera.

Un caso similar es el de Ds., una mujer de edad avanzada que se expresaba siempre en un tono muy bajo y solía mantenerse un poco al margen del grupo. Desde la primera sesión, su trabajo comenzó a ser recibido con agrado por el grupo. También a ella parecía gustarle lo que hacía, y apuntaba



pensativa. A veces devolvía un gracias.

con satisfacción que nunca había pintado ni dibujado. En algunos de sus trabajos, sus compañeros encontraban una correspondencia entre ella y lo que consideraban su personalidad -delicada pero también fuerte-, y lo que hacía. Ds. escuchaba atenta a los comentarios y parecía quedarse

Ds. Árboles [ejercicio dibujo al natural en el patio]. Lápiz, A5

Ds. Ramo de rosas. Acuarela, A3



Un caso también oportuno para ahondar en esta cuestión del sí mismo a raíz de lo producido en la sesiones, es el de A. Uno de sus trabajos ya había sido recogido en la sesión primera. A. era un chico joven muy retraído y visiblemente inseguro, que trabajaba imitando el modo de proceder de otros miembros y para quien la crítica que un compañero hizo a uno de sus trabajos conllevó que no quisiera formar parte del grupo en AT durante varias sesiones. Fue el suyo un progresivo trabajo de superación del respeto que los otros y el grupo mismo le infundían (A. había vivido prácticamente aislado, conviviendo con su tía y sin contacto con el resto de familia, amigos o cualquier actividad social). Sobre todo fue un trabajo de ganancia en la confianza en sí mismo. En la primera y última sesión en AT, A. copió imágenes de una revista. En la última, sus compañeros coincidieron que la imagen resultante se parecía mucho a

A. [sin títulos]. Lápices de colores y carboncillo (respectivamente)



él. Al mirar el dibujo, A. estuvo de acuerdo con ellos. Se habló de qué rasgos de personalidad identificábamos en el retrato, forzando indirectamente a que A. se posicionara sobre aquello que se verbalizaba indirectamente sobre él. A que pensara sobre sí mismo, a raíz de la descripción y proyección que con alternancia se hacía en el grupo entre el retrato y él mismo.

La desconexión del sí mismo

En el caso de personas con delirios activos y/o en ocasiones, de patologías como la esquizofrenia, esa mirada y participación del otro que sucede en las sesiones, comporta una doble consecuencia. Parece abrirse una distancia por momentos insalvable entre el yo y el otro debido al quiebro de los códigos habituales que más o menos compartimos o podemos reconocer. Por otro lado, el otro desaparece o parece desdibujarse del horizonte de configuración de la realidad que hace el sujeto delirante.

Ya en *Expresiones de la locura*, obra de referencia para los comienzos del AT, Hans Prinzhorn señalaba casi al término de la misma, que la última diferencia, “quizá la única verdaderamente concluyente”, entre la configuración “típicamente esquizofrénica y la que no lo es” radicaba en que en la naturaleza de la obra de arte está el encontrar eco en las personas, ser comprendida conforme a su intención. Por el contrario, la persona que padece un trastorno esquizofrénico se ha desasido de este contacto con el otro y, “por su propia manera de ser, no tiene disposición ni capacidad para restablecerlo. Si pudiera hacerlo se curaría”.¹⁰ No es propósito de este trabajo resolver qué hace que se cure la esquizofrenia, como sugería Prinzhorn, pero sí de reconocer que siendo el mundo siempre un mundo compartido, la enajenación con el otro y la imposibilidad de encontrar un lenguaje común, constituye una dificultad para la existencia cotidiana.

Por lo demás, aún cuando cierto enajenamiento del mundo y de esa condición de “ser con el otro” se imponga sobre la existencia, en las sesiones cursa un modo en el que el otro participa. El otro mira lo producido, opina, pregunta.. se interesa por.

Como veíamos en el caso del buda de S., esta imagen constituía una referencia a su delirio. Gracias a que este era materializado y pasaba a

¹⁰ Incluso la actitud negativa más distorsionada hacia el público y hacia la humanidad en general viene de la mano de este vínculo entre el creador, la obra y el otro: “hasta el más solitario sigue viviendo, en virtud de su percepción del mundo, en contacto con la humanidad, aunque sólo sea a través del deseo y la nostalgia”, PRINZHORN, Hans (2012), *Expresiones de la locura*, Madrid: Cátedra, p. 368.



ser objeto público se podía hablar y contrastar una idea delirante expresada por su autor desde la seguridad de la imagen; sin confrontar directamente a su autor, es posible abordar el tema desde el espacio común que encarna la obra y el uso de la tercera persona.

Cuando M., presenta su trabajo al grupo, lo llama “Dibujo abstracto” y cuenta que ha puesto su nombre. Un miembro del grupo le pregunta si lo ha escrito en árabe. M. le responde que no, que es otro idioma. Varios se acercan a mirar y dicen que no compren-

M. *Una idea.* Técnica mixta, A3



den. Le vuelven a preguntar qué idioma es ese y M. inventa una palabra. Un compañero interrumpe la conversación y dice que es un idioma inventado por M. En estos casos y en un contexto como el dado, parece que nombrar la diferencia entre el mundo imaginario, personal, y el mundo compartido puede ser suficiente.

Recapitulando:

- I. El grupo de AT, puede entenderse ahora como el despliegue de la posibilidad de la cura o el cuidado del Dasein en un doble sentido. En primer lugar, y como el apartado anterior ya había puesto de manifiesto, en el manejo y trato con las cosas de hacer una cosa y no otra, de lograr o fracasar,... Se abre la posibilidad y, al mismo tiempo, el límite intrínseco a este ser posibilidad. En segundo lugar, como ahora interesa retener, el grupo constituye la experiencia, casi paradójica de nuestra condición de “ser uno con otro”. El otro es la condición de posibilidad de “sí mismo” y a su vez el límite.
- II. La enfermedad puede suponer una abismal distancia entre la posibilidad de “ser en el mundo”, perdido, sumergido, en el uno frente a un modo estructuralmente deficiente de ser enajenado del uno que, en última instancia, acarrea la imposibilidad misma del “sí mismo” (fuera, incapaz de penetrar en él, relacionarse con el otro, participar de las habladurías, dejarse sorprender ávido de novedades, ambigüedad...). Medard Boss, Hans Cohn y otros terapeutas de orientación fenomenológico-existencial consideran que lo que se conoce como perturbaciones psicológicas son perturbaciones intrínsecas a la condición de “ser con” del Dasein. Son perturbaciones del orden relacional y comunicativo que se despliegan en el grupo y en el grupo mismo pueden encontrar la posibilidad de cambio. Otro modo diferente al habitual de relación puede así ser experimentado.
- III. En las obras, en esa referencialidad que decimos es inherente, está siempre el otro, aunque sea bajo la forma negativa de estar ausente. Las obras, antes que nada, constituyen un puente entre yo y el otro, forman parte del mundo compartido de ese “ser en el mundo”.
- IV. La mirada del otro proyecta posibilidades, abre el espacio común que, intrínseco al “ser en el mundo”, constituye un límite. Esto es así notablemente en el caso de las personas con delirios activos, pero también cuando de lo que se trata es esa dificultad de existir más general e inherente a muchas de las personas ingresadas. El otro siempre está involucrado; el otro -abstracto- se concreta en esos otros miembros del grupo en una relación entre el yo y el otro.

2.4 TIEMPO E HISTORIA

Y el tiempo es una situación, el elemento que da vida al alma humana, en el que el alma está en el hogar como la salamandra en el fuego.

Tarkovski¹

La temporalidad constituía el fenómeno que ponía término a *Ser y tiempo*. La totalidad de la exposición de la analítica expuesta en la primera parte se recoge en la segunda al hilo de la temporalidad. Si bien no ha sido objeto de consideración expresa en este trabajo, la propia estructura de “ser en el mundo” se desvela continuamente al hilo del fenómeno del tiempo. Tal y como había sido recogido en la primera sección, el encontrarse, el comprender y el habla habían sido interpretados según la *facticidad* (el estar ya siempre en una situación), *existenciarmente* (el poder ser que se abre ante mí bajo determinadas posibilidades que me obligan a elegir) y la *caída* (como la situación en el que me encuentro embargado por lo que sucede y hay a mi alrededor) respectivamente. Dicho de otro modo, “ser en el mundo” resultaba ontológicamente caracterizado por la forma del “pre-ser-se”: ya “en el mundo” y cabe (junto, con) otros entes que están en el mundo. El Dasein, en tanto que ente al que en su ser le va su ser, es un “ser posibilidad” que anticipadamente tiene su “ser ya” en el mundo. El sentido del ser del “ser ahí”, dice Heidegger, “no es *otra* cosa, que flote en el vacío y ‘fuera’ de él mismo, sino el ‘ser ahí’ mismo, que se comprende a sí mismo”.² Y el sentido que se hace posible según la estructura del cuidado está íntimamente ligado a la *temporalidad*.

Conviene ahora reparar en dos aspectos intrínsecos a estas cuestiones que encuentran cabida de modo manifiesto en el ámbito en el que se mueve este trabajo.

En primer lugar, la temporalidad [*Zeitlichkeit*] a la que se está haciendo referencia comprende una fusión originaria de futuro, presente y pasado. La temporalidad es el sentido del ser de la existencia en tanto que hace posible la unidad del “cuidado”; facticidad, existenciaridad y caída. La existencia no transcurre en el tiempo, sino que es tiempo. No se trata de una vivencia de tiempo, sino la propia estructura del existir en el mundo. El carácter extático de la existencia, esa apertura constitutiva a la que se había aludido con recurrencia, consiste en que “cualquier momento del tiempo es

1 TARKOVSKI, Andrei (2005), *Esculpir en el tiempo*, Madrid: Rialp, p. 77.

2 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 352.

pura referencialidad”.³ Pasado, presente y futuro comparecen *ya*, siempre y en todo momento. Esta concepción de la temporalidad resulta íntimamente ligada a la *historicidad* de la existencia. Tal y como Heidegger plantea, el “ser ahí” no sólo es real en la vivencia actual, no existe a modo de una suma de experiencias que desaparecen una tras otra después de haber sido reales durante un momento. El “ser-ahí” está constituido por la historicidad, tiene en cada caso fácticamente su historia: “Histórico es el modo y manera como yo me comporto en relación con lo que me adviene, y con lo que es presente, y en relación con lo sido. Cada poder-ser en relación con algo es un enfrentamiento determinado con lo sido a la vista de algo que adviene, hacia lo que me resuelvo”.⁴

Tal y como se había apuntado en el capítulo tercero de la primera sección, en terapia, la orientación fenomenológico-existencial hacia suya esta concepción de la temporalidad en discusión con el fenómeno de la transferencia.⁵ A raíz del hallazgo freudiano, la psicoterapia había adoptado el llamado *aquí y ahora*⁶ como un fenómeno susceptible de ser incorporado como herramienta y técnica terapéutica. De manera esquemática, este “resulta un enfoque ahistórico que *desenfatiza* el pasado y la historia del paciente y los eventos de su vida fuera de la terapia”.⁷ Es decir, supone una tentativa de mantener la atención centrada en la situación inmediata y efectiva de la terapia, en un intento por mantener un puro presente.⁸ Desde la orientación fe-

3 RODRÍGUEZ, Ramón (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, p. 11.

4 HEIDEGGER y BOSS (2007), *op. cit.*, p. 221.

5 Frente a la proyección sobre el terapeuta de eventos, experiencias y vínculos que el psicoanálisis freudiano localizaba en la primera infancia, Boss abrió el fenómeno a la totalidad de las experiencias que informan la existencia actual. Aún asumiendo con el psicoanálisis tradicional o clásico que el pasado prevalece en el presente, es en función de los tres éxtasis temporales desde donde el trabajo terapéutico ha de abordarse.

6 Incluso psicoterapias refractarias a los fundamentos psicoanalíticos han hecho suyo este fenómeno y lo han adoptado como una técnica y herramienta central para el trabajo terapéutico. Esto es así con terapias de orientación tan dispar como las cognitivo-conductuales o la gestalt, por señalar dos casos paradigmáticamente dispares que tienen como nexo el uso del *aquí y ahora*.

7 YALOM, Irvin D. (2002), *The gift of therapy. An open letter to a new generation of therapist and their patients*, Londres: Harper Collins e-books, p. 69.

8 El grado en el que se excluye lo que está fuera de la sesión es relativo. En una terapia clásica freudiana se retoma lo que sucede en el *aquí y ahora* de la sesión de manera complementaria a los sucesos pasados y/o las expectativas futuras del relato del paciente. Es un doble movimiento continuo que tiene como fin contrastar lo que se dice con lo que sucede. Por ejemplo, el relato de desapego y despotismo de un paciente frente a la manifestación de una dependencia y sumisión que muestra respecto al terapeuta. En la terapia grupal y especialmente en el grupo-análisis,

nomenológico-existencial, esta distinción carece de fundamento en tanto que no es posible entender la situación actual si no es desde las tres dimensiones temporales. Las experiencias pasadas y expectativas futuras se informan e influyen mutuamente. Por lo demás, a nivel efectivo, según esa voluntad de que la terapia devenga en un espacio que el analizado hace suyo no se impone u orienta hacia otro tiempo verbal.

La otra cuestión a retener es ese privilegio del futuro en el que desembocaba la analítica. Invocar cierta autenticidad de la existencia supone también la aceptación de la finitud que comporta el “estar arrojado” en el mundo. Una existencia *siempre es habiendo ya sido*: “es el precursor ‘estado de resuelto’ el ‘ser relativamente al’ más peculiar y señalado ‘poder ser’”. Y sin embargo, lo crucial es que en cuanto siendo, el “ser ahí” adviene. Como se ha recogido, “adviene” no mienta lo que aun no ha sido, lo que aun no se ha vuelto real, pero será en algún momento, “sino el venir en el que el ‘ser ahí’ adviene a sí ya siempre en su más peculiar ‘poder ser’”.⁹ El futuro, se entiende, no es ese modo habitual de tiempo que aún no ha llegado, sino que es la misma existencia. La asunción del arrojamiento, el *haber sido*, es, y es en la medida en que lo hacemos nuestro, aceptamos e incorporamos como parte constitutiva del futuro. Dice Heidegger que el pasado surge en cierta medida del futuro; o, como apunta Rodríguez, incluso “el mero recordar es una *posibilidad que tengo ante mí*”.¹⁰

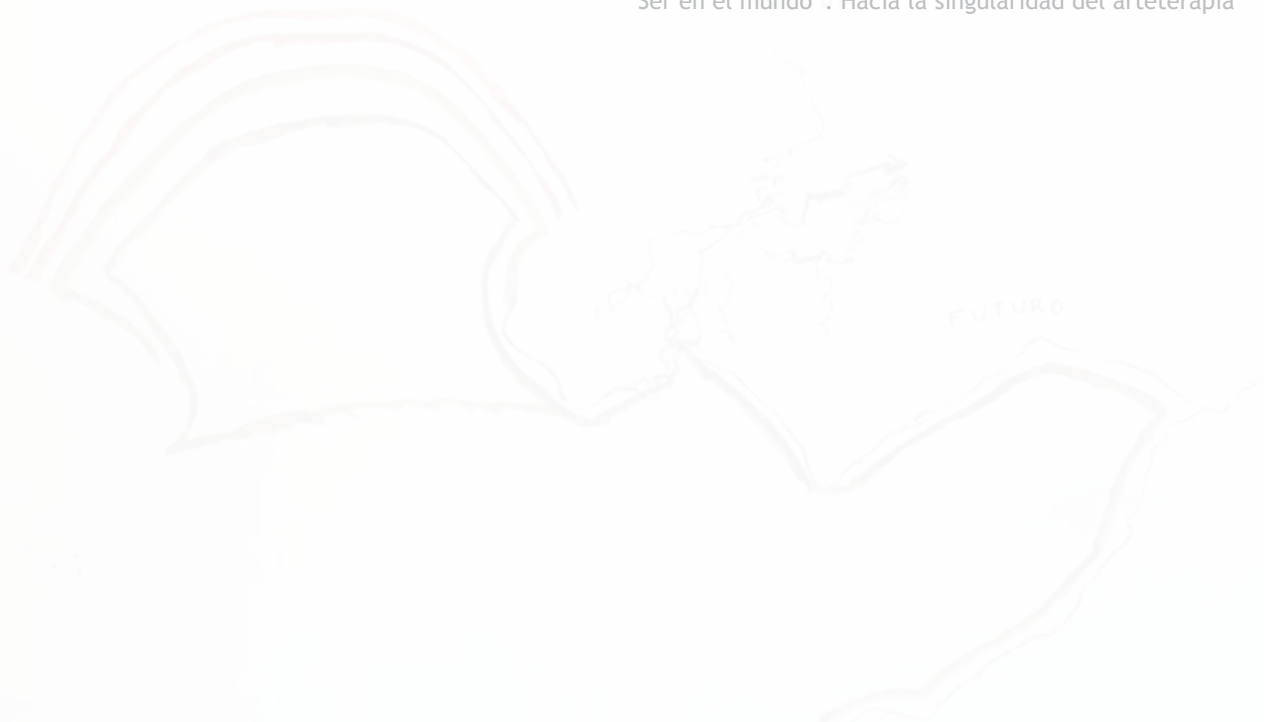
En el ámbito terapéutico, el pasado es el tiempo verbal al que el psicoanálisis atiende de manera preeminente, mientras -como acusa Hans Cohn-¹¹ el futuro es desatendido. Por principio, se da en ambos planteamien-

se trata de mantener la totalidad de la situación terapéutica en el *aquí y ahora* y, en un muy segundo plano, los eventos exteriores a cada sesión.

9 HEIDEGGER (2005), *op. cit.*, p. 353. La exégesis que del privilegio del futuro trazaba Heidegger, como ya se había expuesto en la primera parte, quedaba referida a esa condición de “ser para la muerte” del Dasein. La muerte, en tanto que posibilidad de la imposibilidad de “ser posibilidad” ponía de manifiesto el más peculiar y señalado “poder ser”. La existencia auténtica resultaba proyección hacia la muerte que la anticipa como su posibilidad más propia; su posibilidad y límite. Es a su vez el limitado espacio en el que nuestra existencia individual queda acorralada entre el nacimiento y la muerte, donde nos gesta con claridad nuestra responsabilidad con nosotros mismos y para con los demás.

10 RODRÍGUEZ (2006), *op. cit.*, p. 110.

11 COHN, Hans (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, Londres: Bloomsbury Academic, p. 68. Los eventos, hechos, palabras del pasado son ahora parte de un presente, de un momento distinto al de entonces, que está formado por diferentes posibilidades; incluso el sentido que se debe a un contexto puede adquirir ahora un sentido diferente. *Ibid.*, p. 69.



Pasado, presente, futuro. Técnica mixta, A3

tos el reconocimiento de la pervivencia que en el presente tiene el pasado y ambos arropan la necesidad individual de atender esta condición de historicidad de la vida individual -a la necesidad de regresar a él, de aceptarlo, como espacio en el que presente y futuro están en juego-. Y sin embargo, en esta orientación la voluntad por comprender, como la percepción de los eventos pasados, es enteramente afectada por cómo nos encontramos en el presente, así como por las expectativas y vínculo que con el futuro mantenemos. En última instancia, desde la apertura al porvenir -abierto en el mismo presente- puede enraizar la posibilidad del cambio, si este es necesario.

Y si bien, son estas las consideraciones desde las que partimos, de nuevo, en el trato con imágenes, señales habíamos dicho, puede iluminarse esta cuestión desde otros punto de vista. En su condición de señal que señala, que se refiere a, en su relacionar, apunta Heidegger, “las hay anunciadoras, prospectivas, retrospectivas, indicadoras...”.¹² Las imágenes producidas operan como portadoras de tiempo. Su referencialidad tiende puentes desde experiencias y recuerdos pretéritos hacia el presente actual, anticipan lo por venir. De resultados de ello, podemos afirmar que las sesiones comportan porciones de tiempo. Pongamos varios ejemplos para ilustrarlo.

El de arriba es un dibujo realizado entre Pi. y yo poco después de su segundo ingreso en el hospital. Me comentó que no se sentía bien, le propuse hacer algo común. Yo comenzaba interviniendo el papel, ella continuaba y así sucesivamente hasta que lo diésemos por terminado. Cuando

decidimos que estaba finalizado le pedí que buscara ella un título. A la hora de comentar al grupo el trabajo explicamos que habíamos empezado a dibujar cada una en una parte del papel y que en las siguientes intervenciones ambos trazos se habían ido progresivamente relacionando. Pi señaló que la imagen le había sugerido el título *Presente pasado futuro*; en las líneas de carboncillo del centro que yo había trazado encontraba representado el pasado. El presente en su primera intervención a la izquierda. El futuro resultaba ese suerte de camino esbozado por ambas en la parte derecha del papel.

Otro ejemplo de esta explícita participación de la triple temporalidad en el mismo presente de la sesión es el trabajo de M. titulado “Primer día en la fábrica”. M., ingresado a causa de un episodio depresivo, representa e identifica su primera sesión en el grupo de AT con su primer día en la fábrica en la que inició su vida laboral. M. se enfrenta así a una situación nueva como participar en una terapia grupal, el trato con materiales plásticos y visuales, el ingreso en el hospital... desde una experiencia pretérita. Explica que le vino a la mente ese primer día. El no saber dibujar que manifiesta antes de comenzar, enlaza con una parte de su historia o experiencia que se vuelca en la situación presente. Comparece el pasado en el presente en la forma de resolverse hacia el futuro en tanto que advenimiento contenido ya en el propio presente.

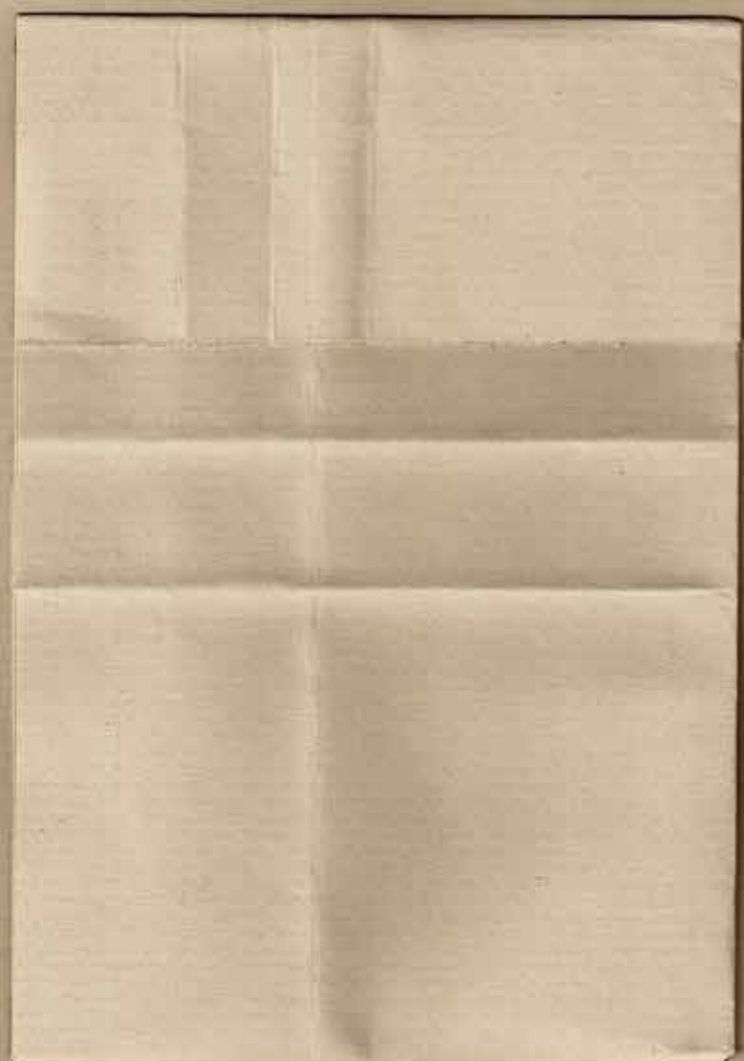
Es por otro lado habitual que los objetos, lugares o situaciones representadas adquieran la identidad de recuerdos. En muchos casos resultan estas obras vías de acceso para elaborar duelos. También, como anteriormente había salido a la luz, es usual que las expectativas, y en ocasiones ansiedades que representa el futuro para algunas personas, quedan recogidas en las obras y se tornen tema para pensar en el grupo.

Para finalizar, de la participación de la temporalidad en el curso de las sesiones cabe extraer las siguientes consideraciones:

- I. El señalar de la señal desde donde abordamos las imágenes en el grupo está directamente vinculado con la noción de temporalidad del Dasein. Pasado, presente y futuro comparecen en cada experiencia y también forman parte de la referencialidad que se abre con cada obra.
- II. En ocasiones, los autores recogen alguna de las líneas temporales que se abren; recuerdos pretéritos o expectativas futuras. En ambos casos parece necesario no abandonar ninguna de las otras dimensiones. Se trata de recoger el pasado para lo por venir, de contar con lo por venir para afrontar lo pasado.
- III. La inmediatez de las experiencias, sobre todo cuando corresponden a la manifestación de estados emocionales desbordantes, es susceptible de

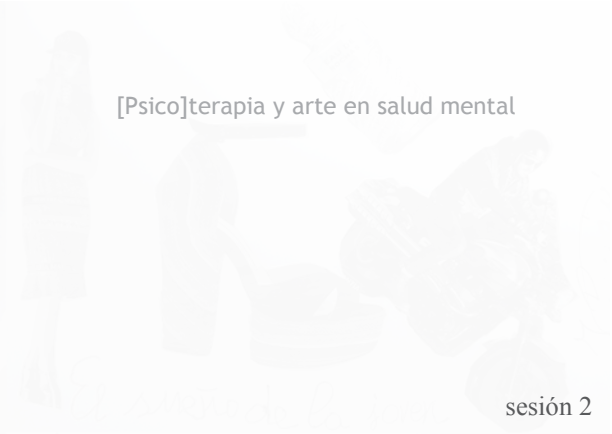
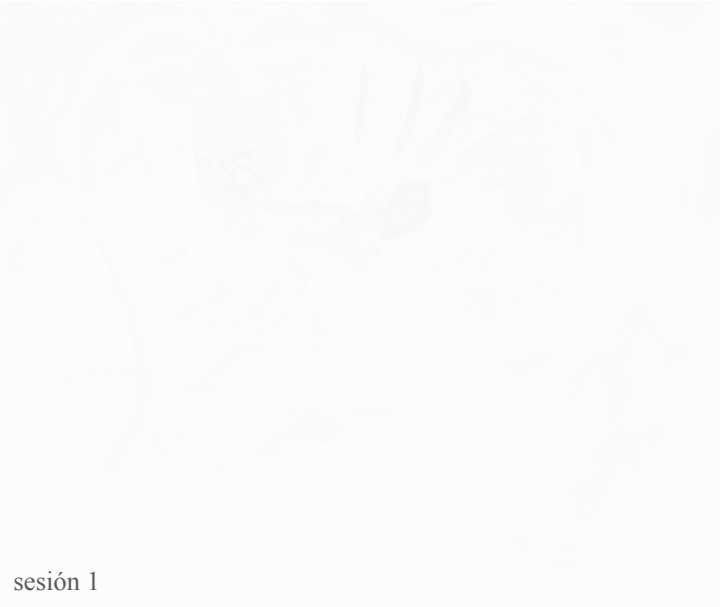
ser articulada temporalmente. No son en ningún caso fenómenos inmediatos. Las obras pueden ser leídas proyectando lo que no está en ellas y podría estar, o lo que estará. Desde el trabajo de creación y la mirada compartida sobre el resultado es posible mantener abierta la posibilidad de transformación. Lo que es así puede ser modificado en otra ocasión; el mal estar, fracaso disgusto...

- V. En última instancia, la conciencia, como atestiguación del “sí mismo” - reconociendo y sin perder de vista la dificultad de comprenderlo ajeno al “uno mismo”-, requiere incorporar la dimensión temporal, la condición de historicidad que nos caracteriza. Esto afecta tanto a la interpretación de las obras, como al momento de verbalizar.



3.

SÍNTESIS: TEORÍA Y PRAXIS



sesión 1

sesión 2



sesión 3

sesión 4



sesión 3



sesión 5

sesión 6

3.1 TRES CASOS A LA LUZ DE LA ANALÍTICA

El proceso de I.;¹ del *no puedo* al *poder ser*

Mediante la proposición que encabeza esta reflexión en torno al proceso de I. en el grupo de AT, he querido dar cuenta del curso que semanalmente tomaban para I. las sesiones. En el primer sintagma, “no puedo”, es el sujeto -yo- el agente de la acción proyectada como imposibilidad. En el segundo, “poder ser”, es la propia acción el núcleo de la oración que arrastra a *ser*, en el que tácitamente participa el yo. Tal y cómo quedaba recogido en la presentación del caso, desde el comienzo, I. iniciaba las sesiones expresando una limitación que quedaba cuestionada y rebasada por las propias capacidades y disposición fáctica; el “no puedo”, “no sé pintar”, resultaba superado cuando esta se involucraba en el trabajo y compartía con el grupo el resultado de ese proceso.

A raíz de que el alta en la unidad de Salud Mental y el consiguiente regreso a la residencia de ancianos en la que residía se tornaran próximos, esa autoconcepción de sí misma según una imposibilidad se radicaliza. El *no puedo* se torna casi estructural, hasta el punto que domina la totalidad de la experiencia vital de I.; se encuentra, comprende y habla inicialmente mediada por este límite para ella axiomático.

Examinado en su conjunto, el proceso y paso de I. por AT es susceptible de ser interpretado como ese paso del *no puedo* al *poder ser*.

Según uno de los aspectos nucleares de la orientación fenomenológico-existencial, la enfermedad -o falta de salud- se considera un estado de

1 Datos biográficos: 78 años. Maestra de escuela jubilada. Vive en una residencia de ancianos. Casada. Contexto personal y familiar complejo: su marido, 20 años más joven y homosexual no quiere que regrese a casa. Al parecer, y según señalaba la psicóloga del hospital, para I. es más fácil verse como impedida físicamente que aceptar el dolor emocional que el rechazo de su marido a que regrese a casa le produce. En el informe realizado por la médico de la residencia de origen se apunta: “Síntomas psicóticos como alucinaciones táctiles y visuales... Su manejo es difícil por ser válida físicamente y porque aún mantiene orientación tempo-espacial. Solicitamos valoración para mejor manejo y compensación”. Se baraja además la posibilidad de que sufra E. Parkinson y deterioro cognitivo. Sin embargo, como también se había recogido, ninguno de los motivos de derivación fueron observados ni detectados por el personal de la unidad de salud mental hasta el momento en el que a I. se le comunica una posible fecha para el alta y el regreso a la residencia. A partir de entonces, empieza a somatizar, aquejándose de numerosos dolores, problemas de vista, mareos, cefaleas, molestias digestivas y una continua obsesión acerca de que se le duerme el cuerpo,... sin que nada de ello sea detectado por la exploración fisiológica ni por los numerosos estudios y pruebas médicas que se le realizan. El 5 de noviembre, el psiquiatra había recogido en el historial clínico: “Continua en su línea con ‘evidente’ desplazamiento de su angustia de muerte y negación del envejecimiento a sus síntomas físicos bizarros”.

privación. Se entiende como una limitación de la condición de ser-posibilidad que de forma más propia le pertenece al Dasein humano: una pérdida radical de la confianza en la posibilidad de ese sí mismo, de las capacidades propias, en definitiva, el apagamiento de las expectativas y posibilidades de ser con el otro, de estar y configurar mundo.

En general, I. parecía instalada durante las sesiones de AT en la idea de saberse impedida y, en este sentido, la tercera sesión fue especialmente difícil para ella dado que se encontraba espacialmente angustiada. Desde el inicio, I. aquejaba mareos, sentía que no podía respirar, sentía ahogarse. En el trabajo conjunto que realizaron todos los miembros del grupo de ese día, I. se enfrentó al tema de la muerte. Interpretó su participación en la obra conjunta en el momento de verbalizar como un rodeo, un no querer llegar a la muerte, cuando sólo pronunciar la palabra desataba para ella mayor angustia. De acuerdo con las notas del psiquiatra del hospital, los síntomas de I. eran resultado del desplazamiento de su angustia de muerte.

El trabajo de ese día, el camino trazado en el papel, había irrumpido como un tema ante el que ya no podía mantenerse evasiva. Si la caracterización de la propiedad y la impropiedad de la analítica desarrollada en *Ser y tiempo* atendía a la muerte como esa *posibilidad de la imposibilidad de la posibilidad* que de modo más propio nos pertenece, a nivel efectivo es obligado reconocer que encarar esa condición de finitud requiere del despliegue de esas otras posibilidades que conforman la cotidianidad más inmediata. Cuando la existencia concreta de alguien como I. se ve comprometida por la reclusión en una residencia de ancianos, para hacer valer su autonomía en ese contexto únicamente es posible plantear esa autenticidad a condición de que ese horizonte y límite último dialogue con el presente, se abra atendiendo a la existencia fáctica en la que tenga la capacidad y posibilidad de ser, estar y conformar mundo. Es decir, únicamente a condición de mantener la apertura constitutiva al “ser en el mundo” puede articularse existencialmente la muerte o, de lo contrario, esta anula la cotidianidad y existencia, se anticipa hasta cancelar la realidad efectiva del Dasein humano. Si el poder nombrar la muerte, la angustia y el miedo que infiere esta, y reconocerla como algo que inevitablemente acompaña al vivir es necesario, entiendo que resulta insuficiente si no viene de la mano de un trabajo que subraye el cómo de ese vivir.

Se comprenderá mejor esta cuestión si progresamos en el análisis. Al reflexionar en torno al paso de I. por el grupo al hilo de la analítica, se impone el reparar en ese privilegio otorgado a la conducta práctica. Entiendo

el caso de I. como un ejemplo que principalmente evidencia las posibilidades fácticas que se despliegan en el hacer. Se pone de manifiesto la oportunidad que comporta una forma de terapia apoyada por medios alternativos a la palabra; trabajar, manejar medios plásticos, imaginar, relatar, cuando además se hace partícipe al otro -en este caso el grupo durante el momento de puesta en común- implica incorporar algo que no formaba parte del horizonte de autocomprensión del sí mismo. El otro devuelve una mirada que conlleva cierto quebrantamiento de la cerrazón en la que nos comprendemos.

Semanalmente, I. podía verse y saberse a través del grupo de otro modo; capaz de pintar, de imaginar una historia que atraía la atención del grupo, de dar cuenta de la juventud -y con ello de su propia vejez- como parte del proceso natural de la vida, del tiempo de ocio y el disfrute de la naturaleza, de pensar en la protección que proporciona el hogar, su propio pasado como profesora (cuando así lo relacionaron otros miembros del grupo a raíz de la tercera sesión, en la que descriptivamente señaló las formas que había dibujado), y también, como se había recogido, de la muerte.

Quisiera ahora plantear esta primacía de la conducta práctica atendiendo al carácter específico de las imágenes, que fueron ya planteadas en el capítulo segundo de este trabajo en función de su carácter de señal y el señalar propio como una apertura de la referencialidad. En los temas que se abrían por medio de las obras de I. y su carácter de señal participaban dos aspectos intrínsecos a esa condición de “ser en el mundo” que, sin lugar a dudas, permiten entender ese salto que va desde el *no puedo* al *poder ser*. Si concedemos que el privilegio por la conducta práctica constituye en el caso de I. una oportunidad para corregir una autocomprensión clausurante, no es posible dejar de lado que esta viene de la mano del tiempo y esa condición de “ser con el otro”. En ambos casos resultaba posible la articulación de estos por mediación de la referencialidad de las imágenes.

En lo que respecta a esta condición de “ser con”, había quedado apuntado cómo, desde la primera sesión de I., las imágenes (y la presentación que de las mismas esta hacía) y los temas encontraban resonancia en el grupo. En el mundo recreado por I. por mediación de las obras, todos éramos partícipes; nuestra mirada, escucha, comentarios.. Creo que no es necesario insistir en el peso que el otro comporta para *uno mismo*.

En cuanto a la dimensión temporal, al incorporar a nuestro existir más inmediato esa triple temporalidad o éxtasis se da el lugar desde donde es posible la emergencia del sentido. El “ser ahí” que se comprende

a sí mismo, decíamos, no es algo que flote en el vacío y fuera de sí mismo, sino en el propio sí mismo a la luz de la temporalidad. Es esa condición de historicidad que hace que el pasado informe nuestro presente y se anticipe al futuro, no como eso por venir, sino donde se resuelve el momento presente. Dicho en otras palabras, el presente inmediato -aparentemente clausurado en el caso de I.- se resquebraja cuando emerge el recuerdo y el futuro se torna presente, en el que I. efectivamente está pintando, hablando, compartiendo. El señalar de las señales rescataba el *mundo*, algo que sólo es posible gestar porque participa el recuerdo, porque se anticipa en el mismo presente lo que será. Por otra parte, el futuro no es eso por venir, eso que en el caso de I. parecía clausurado por el horizonte de la muerte; si tal y como se había planteado, la constatación de la condición finita, supone el límite en función del que es posible aprehender ese sí mismo de manera más propia, la muerte -como lo único que todavía no es y cuando sea no será más- es siempre y en todo caso una oportunidad para el trato con la apertura de la posibilidad del “ser ahí”.

Tal y como yo lo entiendo, a raíz del trabajo -tanto individual durante el momento de crear como el grupal en el tiempo de compartir y verbalizar durante las sesiones- y de la referencialidad constitutiva de las obras es posible articular eso que “me gusta”, “me emociona”, “me asusta”; eso que hacía y era en el pasado y todavía soy, eso que todavía puedo ser... se abre, en última instancia, la apertura temporal que de manera más propia nos caracteriza. Queda asimismo y en todo momento incorporado el otro como condición de posibilidad para el sí mismo.

sesión 1



sesión 4



sesión 7



sesión 8

sesión 2



sesión 3



sesión 5

RO
TU
RAS
X
HE
RE
DAS



sesión 6



sesión 9

El saber de sí misma. El caso de M.¹

La penúltima obra de M., que lleva por título *Tortuga y martillo*, resume en cierto modo su paso por el grupo de AT. Tal y como se había recogido al presentar su caso, M. dio cuenta de este trabajo expresando sentirse como una tortuga, siempre con la cabeza oculta, mientras que su estancia en el hospital y el grupo de AT eran interpretados como un martillo que le forzaba a sacar la cabeza. Explicó ese día al grupo que estaba aprendiendo a sacar la cabeza.

Quisiera reflexionar en torno al proceso de M. en el grupo de AT a partir de tres cuestiones, que por otro lado entiendo indisociables.

En primer lugar, durante las sesiones M. era interpelada por las señales que ella misma abría a partir de los objetos e imágenes producidas. Vistas en conjunto se desprenden de prácticamente todas ellas una condición de símbolo, en tanto que señal asociable, directamente vinculable, a una realidad que por convención se asocia a otra [como el otoño, bomba, el corazón roto o el pozo]. A partir de estas señales-símbolos, M. exponía semanalmente en primera persona al grupo sus experiencias, necesidades, miedos y expectativas. Se apropiaba de ellos, en definitiva. Significativamente, *la tortuga y el martillo* de su penúltima semana, adquieren un carácter retrospectivo, a partir del cual sintetiza y compendia cómo ha vivido su paso por el hospital y también por AT. La última obra abre esa dimensión de incertidumbre que la perspectiva del futuro tras su alta trae consigo para ella. Expresa el miedo y la ansiedad de lo por venir, mientras que también ha lugar lo que ella llama el “aprendizaje de los últimos meses”. Retrospectivamente y/o anticipadamente, M. da cuenta del cómo del momento presente: M. se encuentra y comprende, habla y comparte con el grupo una forma de conocimiento de sí misma.

¹ Datos biográficos: 42 años. Profesión dentro de la rama sanitaria. Divorciada. M. ingresó a raíz de sufrir accesos agudos de crisis de duración variada, durante los cuales perdía la consciencia, se golpeaba e insultaba así misma, con conductas y actitudes regresivas; síntomas propios de la histeria, aún cuando el diagnóstico esté actualmente en desuso. Había entre el personal cierta desconfianza sobre si los síntomas eran fingidos o emulados, por ser el suyo un cuadro clínico tan *de manual*. Progresivamente, la psicóloga identificó conductas manipulativas en M.; los ataques coincidían con la el final del turno de esta, o con momentos en los que demandaba atención y no podía ser atendida. Sólo cuando la proximidad del alta estaba cerca M. sufrió una de estos accesos delante de su madre, lo que también despertaba sospecha. M. dio cuenta de episodios de abusos sexuales que no era capaz de verbalizar lo que motivo que la psicóloga le animara a relatarlos por escrito.

En segundo lugar, y vinculado a esta cuestión, al momento y condición de referencialidad de la señal, de los objetos e imágenes producidos es obligado añadirle la dimensión del otro, del grupo; en definitiva, el contexto en el que estas, desde el nombrar, pasan a formar parte de la publicidad constitutiva a nuestra existencia. En este sentido, es posible identificar un cambio entre la mujer retraída y apocada de las primeras dos sesiones, para la que verbalizar o el mismo pronunciarse parecían comportar una dificultad, frente a alguien que a partir de la obra de la tercera sesión comienza a utilizar la primera persona. Expresa con ello un modo de ser familiar para ella, el ser cerrada y retraída, al mismo tiempo que se encuentra ante una búsqueda, la de sí misma, y así lo expresa al grupo. Yo lo interpreto como una ganancia en la confianza de que es posible compartir algo de sí mismo con el otro, que es en el otro en donde se demarca el límite de lo que somos y podemos ser.

Inversamente y en relación a esta cuestión de *ser con*, se da un progresivo interés y apertura hacia las obras ajenas y el resto del grupo. Si en la isla de la primera sesión había cierta resistencia a que otro pudiera formar parte del reducto que imaginariamente constituía esa idealización, ya en aquella sesión tercera recoge el malestar de otro miembro; le devuelve una mirada acerca de la necesidad de superar cosas que parte de su propia experiencia. Se da en M. un equilibrado modo de vincularse con el grupo. Aun con visible esfuerzo, M. avanza participando activamente, cuida del otro, aprende a plantear límites en esa relación nunca sencilla entre las necesidades propias y las del otro.

En último lugar, creo que resulta también interesante atender al proceso de trabajo. Era habitual en M. demandar mi ayuda mientras trabajaba. Mi intervención, como con el resto de miembros, pasaba por abrir posibilidades pero dejarla a ella al frente de las decisiones. Era ella quien estaba obligada a afrontabalas y quien, semana tras semana y con persistencia, conseguía resolver lo que se proponía, que con frecuencia se resistía y desmoronaba materialmente.

En la sesión séptima, M. produce un objeto rojo. Trabaja intensamente, haciendo y deshaciendo formas hasta llegar a la definitiva. Al presentarla, no sabe lo que es y no sabe lo que significa. Es este un claro ejemplo de cómo el objeto señala del mismo modo hacia un proceso, al modo de enfrentarse con el material hasta dominarlo. Resulta esta obra también singular en tanto que es la única en la que M. no recoge una relación de símbolo en esa señal, aunque quizá podría aventurarse especulativamente que ella sí le

encuentra una relación de símbolo tras finalizar y que, sin embargo, decide que no quiere compartirla, hacerla pública. Es en todo caso un ejemplo de aquello que en el momento de nombrar es importante rescatar: no se trata de recuperar únicamente el contenido temático que potencialmente abren estas señales, sino también el proceso y su ejecución, el modo de afrontarlas, de la actitud, dificultades y logros.

Por lo demás, el caso de M. resulta singular, y este es uno de los motivos que han contribuido a seleccionarlo como caso de estudio, porque debido a las circunstancias² que motivaron su alta, resultó conveniente realizar un *cierre*³ con ella, pudiendo así recoger su propia mirada retrospectiva respecto a la experiencia en el grupo. Un día después de su última sesión, M. y yo nos encontramos en el espacio de AT con todos sus trabajos dispuestos sobre la mesa. Lo primero que M. manifestó es que, al ver sus obras juntas, se le representaba con claridad cómo habían sido sus últimos casi tres meses: los cambios que había sufrido, su *aprendizaje*. Mirándolas, estaba además sorprendida de haber sido capaz de poder llevarlas a cabo. Verlas le obligaba a pensar en su salida y eso le asustaba.

M. me explicó su caso. Tras su separación, había comenzado a sufrir crisis, de las que ella luego no recordaba nada, pero de las que recibía noticia por medio de aquellos que las presenciaban. Le seguía sucediendo y temía la salida del hospital, porque allí se sentía protegida. Yo le comenté que era importante que se llevara e incorporara las experiencias -tanto las positivas como las negativas- y ese aprendizaje del que ella misma había dado cuenta en el grupo, y de los que éramos testigos tanto la psicóloga del hospital, por el trabajo individual que habían realizado juntas, como yo y el resto de sus compañeros que habíamos visto su proceso en el grupo. M. me contó que había pasado gran parte de su vida cuidado de los demás, pendiente de

2 El ingreso de M. se interrumpió, como por otro lado sucede en no pocas ocasiones, debido más a una cuestión económica y de convenio de la aseguradora que se hacía cargo de los costes de su estancia que por el criterio del equipo médico. En estas circunstancias había cierta preocupación ante la reacción de M. frente a su retorno a casa. Dado que en la última sesión de M. en el grupo de AT la fecha de alta estaba próxima, ofrecí a esta vernos al día siguiente para poder revisar su paso por el grupo y que decidiera si quería llevarse las obras. Semanalmente había querido que tras las sesiones se quedaran en el espacio hasta su alta.

3 En psicoterapia, el cierre constituye la oportunidad para, como el propio término indica, cerrar un proceso o una etapa. Pese a que este trabajo final es comprendido como necesario, y así lo entiendo yo, dada la dinámica de la unidad de Salud Mental no es frecuente que pueda llevarse a cabo.

las necesidades ajenas, y que se había olvidado de ella misma. Con los años se había ido cerrando y apagando; creía que lo que ahora le estaba pasando tenía que ver con eso.

Le pregunté por cómo se había encontrado al hacer un trabajo en grupo como el que AT implicaba. Al principio se sintió incómoda e insegura. Me explicó que progresivamente se había ido relajando y viendo AT como una oportunidad para pensarse. Me habló de los roces que tuvo con uno de los miembros porque este se retrasaba en el momento de incorporarse así como por su actitud infantil; yo también lo recordaba y me parecía un buen ejemplo de asertividad. Tal y como yo lo veía, expresar el malestar que le generaba la actitud de él era un modo de abrirse; en este caso, por un lado había dado cuenta de una necesidad suya -para ella el respeto de los horarios era importante- y, con ello, también había favorecido y cuidado al grupo. Por otro lado, había identificado el malestar que le producía determinada actitud del otro, y lo había verbalizado. M. dijo que eso era justamente lo que no sabía hacer. Y sin embargo, más positiva, M. creía que semanalmente se había ido encontrando con que ella también tenía necesidades, y sobre todo, la necesidad de expresarse y comunicarse; creía que el estar en el grupo le había permitido darse su propio espacio, algo que no había sabido ni podido hacer en mucho tiempo.

Hablamos un rato sobre la dificultad que a veces supone encontrar un equilibrio en la relación con el otro, entre nuestras necesidades y las de los demás, sobre todo cuando son personas cercanas. Al preguntarle si destacaría alguna obra, señaló *En busca de mis manos libres, en busca de mi yo*, y la identificó como un momento en el que, a raíz de ver su mano dibujada en el papel, había tomado conciencia de que necesitaba cambiar y modificar dinámicas que se habían instalado en su relación con los otros y consigo misma; se le había hecho patente que necesitaba encontrarse a sí misma.

Pensando en los últimos meses, estaba satisfecha de lo que identificaba como un progreso y, al mismo tiempo, no podía evitar sentirse asustada; yo expresé que quizá ahora que había hecho experiencia de que ella también podía ser frágil y encontrarse mal, podía dejar de lado el atribuirse la capacidad de ser siempre un apoyo a disposición de las necesidades de los demás. Quizá ahora podía tratar de reequilibrar sus vínculos, demandar ayuda cuando sea necesario e incluso continuar en una terapia, y cuidarse más a sí misma. Al igual que hacía durante las sesiones, valoré sinceramente lo que denominaba como “su aprendizaje”, en tanto búsqueda de sí mismo que parte del reconocimiento de que es un tarea por hacer, que a todos y cada uno nos

corresponde llevar a cabo.

M. estaba muy agradecida de la ayuda que tanto yo como la psicóloga le habíamos dado; yo le recordé (como ya le había expresado el día que al hablar de la obra del pozo expuso que había una persona tirando de ella) que sobre todo era un mérito y trabajo suyo tener la voluntad por salir de ese “pozo” en el que se veía. En el caso del grupo de AT, había sido ella la que semanalmente se había enfrentado con materiales que a veces se resistían, y había sido ella la que había encontrado espacio para expresarse, estar y compartir con el grupo sus expectativas y también miedos. Ella había decidido cómo usar el grupo de AT y era merito suyo que le hubiera resultado positivo. La tarde después de nuestro encuentro, M. volvió a sufrir una crisis, de nuevo antes del final del turno de la psicóloga.



sesión 12

TINTERO



sesión 12

Reloj



sesión 13

Cruz



sesión 13

Rebordo de muro



sesión 14

ROLLO DE PAPEL



sesión 17

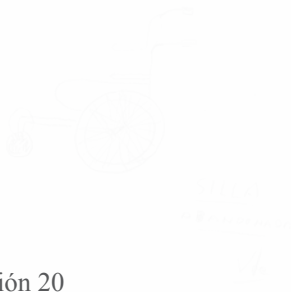
COCHE

Vh



sesión 14

COPAL



sesión 20

WHEELCHAIR



sesión 19

WILETOS

Vh



sesión 21

CUENCO DE PLEXI

Vh



sesión 19



sesión 22

mesa

Vh



sesión 23

V.;¹ un mundo de objetos

De los tres casos expuestos, el de V. es sin lugar a dudas el más singular y el que también acarrea mayor complejidad a la hora de trazar una panorámica sobre su paso por el grupo de AT. De su participación en veintitrés sesiones -lo que supone casi cinco meses de ingreso en la unidad de salud mental- han resultado treinta y siete obras que constituyen la principal, y prácticamente exclusiva, fuente de estudio a la hora de arriesgar una reflexión en torno a cómo ha podido repercutir esta terapia para V., y cómo es posible comprender este proceso desde la analítica. Y es que, dada la escasa participación verbal de V. en las sesiones, y los casi imperceptibles cambios y variaciones en su estado de ánimo y su actitud para con el grupo, y en general -como se recogía al presentar su caso- en su estancia en la unidad, son las propias imágenes y la sutil variación en la relación de V. con estas y con el grupo a través de estas, lo que funciona como el documentos más representativo.

Quisiera comenzar destacando tres sesiones que a mi modo de ver permiten entrever el sentido que para V. fue tomando el grupo de AT:

La primera de ellas es la serie de *Horizontal y vertical* [S. 8] que realizó en el patio del hospital. Se trata de un ejercicio de observación y dibujo del espacio exterior al edificio que planteé como propuesta al grupo. Resultó esa la primera vez en la que V. puso interés en explicar al grupo su

1 Datos biográficos: 63 años. Profesor de matemáticas recientemente jubilado. Vive solo. Ingresó involuntario por orden judicial por recomendación de su psiquiatra referente. Su familia detecta que se ha desorganizado y alterado su cotidianidad. Esquizofrenia de larga evolución. Fragmento del historial completo realizado por psiquiatra para poner a disposición del psiquiatra de la Unidad de Salud Mental:

“Síntomas heterónimos alucinatorios y delirantes siendo diagnosticado en 1981 de esquizofrenia simple, comienzo tardío, con conservación suficiente de la praxis para poder realizar actividades laborales:

Síntomas alucinatorios: alucinaciones auditivas. ‘Palabras sueltas que oye en el entorno de la habitación’. A veces las alucinaciones son funcionales (unidas a otros ruidos como el de coches, etc.). Estas alucinaciones no están estructuradas o son muy bajas de intensidad y a veces no consigue entenderlas. También alucinaciones táctiles.

Síntomas delirantes: delirios de significación alusiva, también sonorización del pensamiento o de interceptación.

Risas inmotivadas

Alteraciones perceptivas como plagiopsia (alargamiento de objetos) y metacromías (cambio de colores)

Retracción autística: ensimismado, apenas habla o lo hace monosilábicamente, no sale de su cuarto, sin contacto social espontáneo.”

trabajo, mientras daba cuenta de la división que había hecho entre objetos horizontales y verticales que se encontraban a su vista. Fue esa la primera vez que quiso llevarse su trabajo. La siguiente vez fue en la sesión 12, *Tintero y Reloj*. Desde entonces comenzó a llevarse siempre sus trabajos. Cuando vi que semanalmente tenía interés por guardarlos, pregunté a V. si quería también llevarse el resto de obras que había realizado en otras sesiones; se llevó todas menos *Gran Bretaña conquistada* -la isla realizada en barro- y *3-0* -las manchas en acrílico con los colores de la selección española- que había realizado un día después de un partido de fútbol en su segunda sesión de AT.

En una ocasión, al finalizar la sesión se acercó y me comentó que la semana anterior no le habían dado su dibujo.²

Una semana después ofrecí a V. echar fijador a sus trabajos.³ Bajó todas las obras, dobladas por la mitad y me las entregó con mucho cuidado, señalando que había tenido que doblarlas porque no tenía espacio para guardarlas en la habitación.⁴

La siguiente sesión que conviene destacar es la 19, en la que realiza los dos dibujos que llevan por título *Retrete* y un tercero, *Silla*. En esa sesión encontró serias dificultades para dibujar los retretes. Ninguno de los dos le convence porque la perspectiva no es correcta -en el revés del papel hay dos intentos descartados-. Explica que, al no tenerlos delante, le cuesta representarlos tal y como son. Prueba a dibujar la silla, que sí tiene delante. Está muy cerca y comienza inseguro con lápiz.⁵ Al hablar de ello en el grupo comenta que los retretes quizá le hubieran salido mejor si, como hizo con la silla, hubiera tenido la opción de modificarlos al poder marcar primero con lápiz -y quizá borrar si hiciera falta-. Pero también comenta que trabajar de este modo sería *hacer trampa*. En la siguiente sesión [s.20] dibuja con

2 Tras fotografiar las obras, subo a la planta aquellas de quienes quieren tenerlas en sus habitaciones. Como ese momento coincide con el horario de comida, las dejo en el despacho de enfermería para que el personal del hospital se las haga llegar después; en esa ocasión se olvidaron. El dibujo de V. apareció semanas después entre papeles y el trazo de carbón se había corrido.

3 Dado que las ventanas de la sala de AT no pueden abrirse y el fijador tiene un olor muy fuerte, no podía hacerse uso de él en el interior. A partir de entonces compré uno y empecé a salir a la calle a echarlo sobre las obras que podían degradarse.

4 Bajó todas las obras excepto la figura humana que representaba a su hermano [no caí en preguntarle porqué no estaba].

5 Cuando me comenta la dificultad de dibujar la silla por la cercanía le propongo alejarse o empezar con lápiz.

carboncillo prensado la silla de ruedas⁶ de una compañera del grupo. Esta se marcha del grupo antes de tiempo y V. pierde la referencia, por lo que se queda a medias y ya no continúa dibujando en esa sesión. En las siguientes, s. 21 *Cuenca de Pilar* y s. 22 *Revisteros*, V. llega a la sesión tras haber observado con detenimiento en la planta estos dos objetos. En ambos hay detalle y trata de acercarse al objeto original también desde el color.

La tercera sesión que quiero apuntar es la última. Dibuja la caja que contiene los materiales de trabajo y que todas las semanas se encuentra en medio de la mesa de la sala de AT. Le pone el título de *Caja vaciada*. Representa la caja, vaciada, con todos los elementos; bisagras, cierre, diferenciando interior y exterior con el color. Me regala la obra.

He sacado a colación estas tres sesiones -y los lazos que estas mantienen con otras- porque entiendo que dan cuenta de un progresivo vínculo de V. con su trabajo; se desprende de estas una conciencia por el trabajo que semanalmente realizaba en las sesiones. Entiendo que refleja una aproximación estética; V. utiliza el grupo para realizar una tarea y un ejercicio de representación sobre el que progresivamente va poniendo más interés, y también más cuidado. El guardarlas en su habitación bien dobladas, el que antes de su partida decidiera regalarme su último trabajo, da cuenta de que estas comportan para V. un valor singular.

Al reflexionar en torno a la hipótesis que guiaba la segunda sección de este trabajo, esto es, el entender las obras, objetos e imágenes resultantes del trabajo individual como señales en donde lo que es esencial a estas es su señalar, la referencialidad que se abre a partir de las mismas, con el trabajo de V. topamos con una suerte de peculiaridad. La primera cuestión que salta a la luz al observar la totalidad de las obras producidas por V. es su carácter concreto. Los objetos parecen cerrados sobre sí mismos en su referencialidad. Cada objeto y elemento dibujado es ese elemento y objeto, y nada más. Así, cuando *Silla* [S. 19] evoca soledad en otro miembro del grupo, o que otro conecta con la muerte y destrucción de una silla eléctrica, ninguna de estas referencias parecen encontrar resonancia en V. La silla es una silla, representa a esa silla que estaba delante cuando la dibujó. Y lo mismo sucede con el resto de dibujos que a la mirada de V. parecen reluctantes a una exte-

6 [El título de esta obra, *Silla abandonada*, hace referencia a una silla que V. se encuentra en el pasillo porque su dueña ya no la necesita. La referencia que toma es otra silla, la que sí utiliza un miembro del grupo presente ese día.]

rioridad, a provocar una emoción o a conectar con una idea que no sea la que inmediatamente está contenida. La condición de ser objetos -en su mayoría sin entorno, sin una localización específica- transmite también la impresión de una relación inequívoca entre un objeto presente y su representación, aislado o enajenado de su vínculo con el mundo que las contiene.

Y sin embargo, son objetos presentes, sin que por fuerza esa presencia tenga lugar en el momento presente. Muchos de los objetos resultan ser eso inmediatamente a la mano, en la mesa de trabajo misma, en el espacio de AT. Y también objetos o elementos que forman parte de la unidad de salud mental o de su entorno,⁷ y que dibuja aun cuando en el momento de dibujar no los tenga a la vista.

Tal y como se había recogido en las páginas finales al presentar su caso, es posible establecer un vínculo semántico entre los objetos realizados en la misma sesión. En este sentido, encontramos objetos que vienen dados por la referencialidad que se abre a raíz del primer objeto, como sucede con el caso del *Tintero* (objeto inmediatamente ante los ojos, en la mesa) al que le subsigue *Reloj* (objeto en su mano). Entre ambos hay una conexión dada por el pasado de V.; el bote de tinta le remite al colegio, su reloj también tiene muchos años [explica al grupo]. Un caso similar puede platearse con *Radiador-Escalera* (objeto en desuso que observa en la unidad) y *Crucifijo* (el crucifijo que -explica- veía al pasear por su pueblo). Creo, aunque sólo puede ser especulativa esta afirmación, que ambos mantienen una conexión a través de su material: la forja [conozco el crucifijo al que hace referencia]. Por otra parte, *Silla abandonada* y *Cuenca de Pilar* son objetos que mantienen una directa correspondencia con un otro, con otros residentes del hospital en este caso. La última obra, *Caja vaciada*, funciona además inversamente: la imagen deviene un medio a través del cual se vincula conmigo mediante el gesto de regalármela.

Así, es posible interpretar que el trabajo de V. en el grupo de AT tiene el carácter de un ejercicio, que podía incluso ser interpretado como estético, pero que a su vez comportaba una relación con el entorno y donde también se abría la posibilidad de que compareciera un otro en ese potencial horizonte de referencialidad. Se puede efectivamente considerar como un

⁷ Las imágenes del comienzo, todas ellas son elementos que se encuentran en el entorno del hospital; palmera, cable, chimenea... no lo señala así porque en esas primeras sesiones apenas habla o expone con palabras sus obras, pero creo que es posible afirmar que son referencias del entorno.

ejercicio, pero conviene matizar que no es un *mero* ejercicio, sino que involucra mundo. Los objetos de V., progresivamente, van adquiriendo una entidad particular: un objeto no es cualquier objeto, sino uno particular, con sus rasgos y particularidades. No son tampoco lo que meramente está ahí, fuera, sino que de manera más o menos directa, hacen participar a su autor del mundo. Constituyen señales que contienen la mirada de V. sobre el mundo.

De hecho, otro aspecto que creo resulta interesante destacar es el vínculo que estos objetos mantienen con el estar de V.

Los objetos relacionados con su necesidad fisiológica, s.14, s.19, el coche que dibuja a la espera impaciente de que llegue su hermano para proceder a su venta en la s. 17, o las puertas y ventanas,⁸ parecen atestiguar que esa aparente distancia que parece abrirse entre V. y sus obras no es tal. Si parecen comportar falta de afección, por el modo en el que los presenta, estos resultan señales que, casi a modo de documento, dan cuenta de una manera propia de ser, de mirar, estar y participar del mundo, más allá de que pueda ser juzgado como un modo privativo de “ser en el mundo”.

Además de estas cuestiones quisiera poner en valor el hecho de formar parte durante una hora y media de un espacio en el que otros, además de atender a sus obras y palabras, también enseñan y comentan las propias, expresan preocupaciones, comparten risas y también disgustos. Esto supone una experiencia, en un sentido amplio aunque quizá impreciso, para alguien como V. que vivió los últimos meses antes de su ingreso en completa soledad y lidiando con los síntomas positivos de su enfermedad. V. es alguien que al margen de ese episodio de agravamiento que motivó su ingreso, ha forjado en el tiempo su “sí mismo” en convivencia con una serie de secuelas que tanto la esquizofrenia como la mediación para esta acarrearán para quién la padece. Los parámetros habituales con los que se decide nuestra condición de sujeto, según el primado de la conciencia, resultan problemáticos como ventana desde la que pensar en V. Reflexionar acerca del paso de V. por AT sólo puede hacerse reconociendo lo incierto de su mundo, un mundo del que el dibujo formó parte durante cinco meses de su *existencia*.

⁸ Sobre esta sesión en la que dibuja una puerta y ventana del hospital y la puerta de su casa, me parece significativo que sea la del hospital una puerta abierta y cerrada la su casa cerrada que además dice, le resulta difícil recordar.

3.2 TRAZOS: ARTETERAPIA COMO UNA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

otro fui
extraño a mí mismo
de mí mismo evadido
Nietzsche¹

El recorrido tanto teórico como práctico, recogido en las páginas precedentes, transitaba desde las experiencias de algunas sesiones y situaciones -y la información visual que aportaban las imágenes resultantes- hacia algunos aspectos que del análisis y la analítica del Dasein se habían venido rescatado a lo largo de la totalidad de este trabajo. En este sentido, la analítica operaba como un marco de comprensión desde el cual adentrarse en la situación concreta de las sesiones. O como se señalaba en la introducción, el pensamiento de Heidegger había supuesto en el curso del trabajo semanal con el grupo un horizonte para el trabajo y la praxis de esta disciplina que utiliza medios plásticos y visuales como herramientas para la terapia.

El punto de partida venía dado por la configuración concreta y las posibilidades y límites que, para la constitución de un grupo de AT, venían de suyo según las condiciones de la unidad de salud mental descrita. Además de los dos aspectos concretos que marcaban la identidad del grupo -la intermitencia y falta de continuidad del grupo, y la heterogeneidad de sus miembros- no puede perderse de vista que la fragilidad, la inestabilidad, el malestar o la ruptura con aspectos que, en tanto que seres humanos -sociales, culturales, hablantes, sensibles...- nos pre-determinan. Ni tampoco es posible omitir que el ingreso en la unidad comporta una serie de dinámicas que ponen en suspensión la exigencia dialéctica entre autonomía y heteronomía, entre el yo y el otro, que concierne al vivir.

En este sentido, de lo recogido y expresado, ha lugar abandonar definitivamente el terreno teórico para sintetizar y trazar algunos de los aspectos que significativamente han formado parte de la reflexión a raíz de la praxis.

El señalar de la señal: las obras y la significatividad

Habíamos caracterizado lo producido en las sesiones como señales a raíz de su específico carácter de señalar. Decíamos que la huella, la reliquia, el monumento, el documento, el testimonio, el símbolo, la expresión, la apariencia, la significación... resultaban concreciones o configura-

¹ Fragmento de un poema de Nietzsche, citado por OTEIZA, Jorge (2003), *Ahora tengo que irme*, Txalaparta: Tafalla, p. 111.

ciones posibles que adquieren estas señales. Además estas podían tener un carácter prospectivo, retrospectivo, anticipador y ser, por ende, susceptibles de articular tiempo. Pero significativamente, lo que resultaba interesante era su condición de señalar. Este señalar constituía un referir a, un relacionar. Encontrábamos que, en el curso de las sesiones, las obras se constituían como señales que señalan en muchas direcciones, ámbitos y regiones de lo ente, y en última instancia, comportaban un vínculo indisoluble con nuestra condición existencial, de *existentes* si retomamos la dimensión que el concepto de existencia de Heidegger proponía.

Señales opacas, claras, encubridoras, reveladoras... que a través del nombrar y el lenguaje se hacen partícipes de ese modo de ser, a priori, del “ser en el mundo”. En última instancia, fenómenos portadores de un sentido, que en ese señalar de las señales resulta irreductible a un unívoco significado lógico-lingüístico. Se trata antes bien, del sentido como eso que sustenta la comprensibilidad de algo, de lo que nos rodea, de nuestra propia experiencia de ser.

Así, estas señales que se producen, ocupan el lugar central del que se parte y al que se retorna en el curso de las sesiones. Son objeto de la acción y el proceso de trabajo, y ulteriormente inauguran una reflexión compartida a partir de esa su referencialidad. Se nombran; se hacen inteligibles algunos aspectos que su autor presenta al verbalizar, que otros encuentran o reconocen; en torno a ellas se discute, disiente, se encuentra consenso... Constituyen, en definitiva, una entidad material que diferencialmente caracteriza al AT frente a otras terapias.

El lugar y la tarea del terapeuta

Partiendo de este principio, el lugar del terapeuta en relación a las obras y objetos creados en las sesiones y sus autores tiene la forma de un movimiento que va desde el *no saber* hacia el *querer saber*. Un querer saber que se orienta hacia qué ha sucedido en el proceso de trabajar, qué encuentra o hecha en falta su autor en la obra, qué hay que quisiera fuera de otro modo, qué pueden aportar las otras miradas... La manera en la que se dispone el trabajo hacia este pensar compartido se hace patente desde la praxis. La actitud del terapeuta se nombra como tarea y dinámica del grupo al comienzo de la sesión, pero es también un aprendizaje vicario que en su ejercicio es comprendido, recogido y puesto en práctica por los otros miembros del grupo.

En este sentido, la tarea primera del terapeuta consistiría en favorecer cierto compromiso y responsabilidad por parte de todos y cada

uno de los asistentes para el desarrollo de este trabajo que sobre todo tiene la forma de una búsqueda. Conciérne al *qué* y al *cómo* de la sesión en sí, al sentido que individualmente supone ese espacio-tiempo compartido que tiene como rótulo el término de terapia. Visto negativamente, se trata de no cancelar la emergencia de las particularidades o conflictos que frente a la terapia -definida como el doble ejercicio de un trabajo manual individual y ulterior reflexión conjunta- manifiesten algunos miembros. Se entiende entonces como algo necesario el incorporar y, si cabe, alentar a nombrar aquellas posiciones exceptivas, apáticas o de malestar que surgen en torno al mismo a propósito de estar reunidos y participar en una sesión de AT.

Por último, el terapeuta es un miembro más del grupo con una tarea específica: asistir en el proceso de clarificar tanto las alteraciones o perturbaciones como las potencialidades en las esferas de la existencia, que se manifiestan en el grupo. Reafirmando, cuestionando, sintetizando y destacando aspectos que van saliendo en las sesiones, siempre desde una posición abierta y flexible al intercambio de opiniones, nunca sancionadora, el terapeuta genera una cultura en la que tanto la escucha como la manifestación de miradas individuales son protagonistas. Queda por lo tanto cancelada cualquier pretensión de contar con una relación de objeto-sujeto o de un terapeuta que sabe, conoce, frente a aquellos miembros del grupo que serían el objeto de este supuesto saber. De hecho, en vez de un espacio y tiempo orientados a un fin, ajustados a unas reglas en función de las cuales lo que sucede se desarrolla en un marco controlado y mediado por aquello que se espera obtener o con una de antemano dirección establecida en torno al curso de la sesión, la terapia queda abierta a la experiencia de lo por suceder.

La doble tarea del grupo

La totalidad de la dinámica y estructura de las sesiones tiene como mira la consecución de esta tarea grupal que se ha venido recogiendo en los puntos precedentes y que puede dividirse en el doble trabajo individual -el de creación y trabajo plásticos, y visual- por un lado, y por otro el colectivo -en el momento de reflexión compartido-.

En primer lugar, y como se veía en las sesiones presentadas, el modo en el que se plantea la tarea del grupo en relación al trabajo con medios plásticos-visuales y que constituye el hilo conductor de trabajo general, da cabida a que cada miembro del grupo se involucre en ello de la manera más propia. Incluso se pueden involucrar desde la inactividad. Al no haber una premisa firme para empezar el trabajo manual, cada persona está impelida a

actuar de forma que una parte de sí mismo participe de ello. Irrenunciablemente, de partida, la tarea requiere de una toma de decisiones: recoger la propuesta tal cual y aventurarse a *simplemente manchar un papel*; pegar materiales sin saber a dónde conduce; copiar una imagen preexistente; apropiarse de varias imágenes en un collage; representar una imagen de la memoria; hacer lo que el de al lado está haciendo; repetir lo de la semana anterior... Todas y cada una de estas opciones tiene cabida. Tal y como yo lo entiendo, apropiarse, hacer suya la relación y trato con medios y materiales plásticos y visuales que durante un tiempo tiene lugar en el grupo, obliga a tomar decisiones y, el última instancia, constituye ya una forma de trato en primera persona con eso que Heidegger denominaba la *mundanidad del mundo*.

En segundo lugar, la estructura de cada sesión está marcada por la segunda parte del tiempo, los cuarenta minutos destinados a reunirnos en círculo. Dado que al comienzo se explica el encuadre de la sesión, reunirse en el grupo después de trabajar conlleva ya el conocimiento de que ese es el momento en el que cada uno verbalizará aquello que considere sobre su proceso de trabajo y sobre su obra. En el momento en el que yo o algunos de los miembros del grupo anunciamos que ha pasado el tiempo y que deberíamos juntarnos de nuevo, existe cierta presión grupal, tácita y en ocasiones explícita, que hace que a medida que el grupo se va sentando cada cual vaya dejando su trabajo, en ocasiones sin finalizar, y se sume al círculo. En los casos en los que alguno omite esta suerte de tendencia del grupo hacia el mantenimiento del límite temporal -uno de los pocos límites que tiene el grupo-, sucede con frecuencia que alguien le llama la atención directamente. Derivar hacia la impaciencia o paciencia de cada uno, la ansiedad que a algunos les provoca el saberse esperados o el tener que esperar a otros... La relación entre las necesidades individuales y las colectivas al formar parte de un grupo constituye un tema que abre a colación de estas frecuentes situaciones. El trabajo empieza ya en ese mismo momento.

Es también un tema potencial la decisión o reticencia por hablar de las obras. El nerviosismo que manifiestan algunos miembros del grupo ante la exposición pública se puede nombrar y normalizar como una sensación comprensible en situaciones públicas. También la impaciencia por querer hablar y explicar las imágenes u objetos puede tornarse objeto de reflexión. Lo que además entiendo que resulta positivo es la posibilidad de tender puentes con otras situaciones o contextos cotidianos en los que también experimentamos estas mismas sensaciones, sentimientos y dificultades o necesidades.

Sucede habitualmente que a la hora de hablar, unos miembros se van señalando a otros siguiendo el orden del círculo, cuando obras les llaman la atención, a veces con el objeto de desviar las miradas sobre sí mismos.

Por otro lado, cuando soy yo la que inaugura el momento individual para nombrar, la indicación parte siempre desde el *te apetece* decir algo, sobre el proceso, el título que ahora mirando el resultado te sugiera.. En raras ocasiones la respuesta es un no rotundo, pero sí es frecuente que meramente señalen el título.

Por lo demás, en vez de un marco de seguridad generado por ejercicios cerrados o pre-establecidos en función de ciertas reglas, esta propuesta cuenta y contempla la multitud de variables que resultan de esta forma de trabajo y que ulteriormente pueden ser nombradas. En cada sesión, sean los mismos o personas diferentes quienes componen el grupo, los hallazgos y las dificultades con las que se enfrenta cada uno resultan singulares. Es por esto que, además del contenido de las obras expresado mediante el título o la descripción-*interpretación-explicación* que cada uno le da -bajo la mirada del otro y con frecuencia, bajo también la *interpretación* del resto del grupo-, el modo de enfrentarse al trabajo y el proceso mismo de trabajar pasan efectivamente a constituirse como temas en torno a los que ha lugar reflexionar. Lo mismo sucede cuando, por circunstancias excepcionales, además de la propuesta de ocupar el papel planteo un posible ejercicio al que se pueden sumar.

En definitiva, la referencialidad de la obra no es meramente temática -siguiendo el señalar al que remite su contenido-, sino que atañe a las circunstancias generales de su creación y de su lugar dentro de un contexto grupal.

Hermenéutica y facticidad

El pensamiento hermenéutico, en cambio, es también y quizá más legítimamente aquel saber que se despliega hoy en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis, el cual más bien debe ser explícitamente asumido desde el punto de vista hermenéutico en su alcance de modelo metódico de un 'análisis infinito', liberándolo de toda tentación de valer como simple instrumento de una 'toma de conciencia' todavía subjetivista y metafísica. En una perspectiva de pensamiento hermenéutico como análisis infinito de los fondos que sostienen todo contexto de significado, caen también las distinciones rígidas entre pensamiento 'reflejo' y el pensamiento que se ejercita en la producción del arte: el arte -sobre

todo en la forma que asume después de la experiencia de las vanguardias de nuestro siglo- es un modo eminente de análisis infinito; y puede darse que en esto haya que buscar uno de los sentidos del diálogo, del que habla Heidegger, entre pensar y poetizar.

Vattimo²

El trabajo en el grupo de AT había sido descrito como un salir al encuentro de esa referencialidad de la señal-imagen. En su conjunto, constituyen fenómenos cuyo valor no reside en que expliquen algo, sino que su recepción por parte de los miembros del grupo ayuda a los miembros y también al terapeuta a comprender lo que se trata de explorar. Aumenta la posibilidad de comprensión sin pretender clausurarla. Se trata de un proceso progresivo. En tanto que el concepto de interpretación carga con el peso de la historia del psicoanálisis, aún cuando ya Freud y sus contemporáneos repensaran críticamente el lugar y los límites del mismo, se puede pensar que este ejercicio toma la forma de una hermenéutica, de un continuo proceso de clarificación. La hermenéutica sale, así, al paso con la voluntad de matizar la acepción de “interpretación” en tanto que explicación y/o declaración del sentido de algo.

Apropiándose de la resolución de Heidegger por formular una ontología fundamental, en este trabajo he intentado postular que esta debe darse partiendo de una *hermenéutica* del modo en el que cotidiana y regularmente somos. En este sentido, el trabajo terapéutico consiste en la mirada y voluntad por trazar una hermenéutica en torno al cómo de nuestra existencia, en el modo en el que fácticamente somos, en la apropiación de la experiencia de las sesiones; una *hermenéutica de la facticidad*, en definitiva.

Si en la teoría freudiana la cura -por otro lado con el tiempo sabida como un trabajo infinito- se sustenta y supone franquear las resistencias mediante un progresivo trabajo de empoderamiento del *yo* a través de la ganancia de conocimiento y saber necesarios para hacer valer su campo de influencia y poder sobre los reclamos del *ello* y el *superyó*, o como decía Freud, “nuestro camino para fortalecer al yo debilitado parte de la ampliación de su conocimiento de sí mismo”. Desde la orientación fenomenológico-existencial y en el modo en el que este trabajo la ha hecho suya para el AT, la cuestión no difiere radicalmente de esto. Y sin embargo, desde el cuestionamiento de ese

2 VATTIMO, Gianni (1998), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Juan Carlos Gentile (trad.), Barcelona: Península, p. 10.

“sí mismo” como garante del dominio del yo, la *cura* o *cuidado* -ahora en un sentido Heideggeriano- cuenta con la estructura de “ser en el mundo” y sobre todo, con ese existencial de “ser con”. Necesita apropiarse del despliegue fáctico, experiencial, de la situación concreta. La terapia se mueve entonces en la constatación de la desfundamentación del sujeto y el yo que lo garantiza y, al mismo tiempo, con el horizonte de la necesidad de abrazar esta posibilidad de “sí mismo” de antemano perdida.

EXCURSO.

**PSICOPATOLOGÍA Y EXISTENCIA.
MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMIA ENTRE ENFERMEDAD
Y SALUD MENTAL**

I. Hacia un cambio de paradigma. La DCP

En Mayo del 2013, la *Division of Clinical Psychology* (DCP) de la *British Psychological Society* (BPS) hacia público un comunicado donde defendía la necesidad de un cambio de paradigma en el ámbito de la salud mental.¹ Bajo el título “Position Statement on the Classification of Behaviour and Experience in relation to Functional Psychiatric Diagnoses - Time for a Paradigm Shift”, la DCP hacía un llamamiento internacional para el abandono del modelo de “diagnóstico y enfermedad” manejado por la psiquiatría y la psicología clínica -y nunca libre de controversia- mediante los actuales manuales de diagnóstico referentes: el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV, aunque actualmente está ya disponible su quinta versión) y el *International Classification of Diseases: Classification of Mental and Behavioural Disorders* (ICD- 10). Cinco puntos ahora resumidos componen el núcleo temático de conceptos y modelos preestablecidos hacia donde se dirige la crítica:

- I. La interpretación presentada como un hecho objetivo. El diagnóstico psiquiátrico a menudo se presenta como una declaración objetiva de los hechos, cuando es, en esencia, un juicio clínico basado en la observación y la interpretación de la conducta y el auto-informe y, por lo tanto sujetos a variación y sesgo.
- II. Limitaciones en la validez y credibilidad. Como consecuencia de lo anterior, numerosas voces críticas testifican los problemas resultantes de la validez y credibilidad, cuestiones que continúan siendo abordadas superficialmente en el proceso de desarrollo del DSM- V.
- III. Restricciones en la utilidad clínica y funciones. Las limitaciones anteriores disminuyen la utilidad de diagnósticos funcionales para fines tales como la determinación de las intervenciones, el desarrollo de guías de tratamiento, el servicio y la investigación sobre la base de estas categorías.
- IV. Énfasis Biológico. El predominio de un modelo de enfermedad física reduce al mínimo los factores causales psicosociales en la angustia, la experiencia y el comportamiento de las personas, mientras que so-

1 Calificado en varios medios de comunicación como “una acción atrevida y sin precedentes para un colegio profesional”, el llamamiento de la División de Psicología Clínica de la BPS ha causado un gran revuelo en el campo de la medicina y ha sido portada de una de las publicaciones de mayor impacto en el Reino Unido, *The Observer*, un suplemento de la revista *The Guardian*, a través de una serie de artículos: “Medicine’s big new battleground; does mental illness really exist?” y, “Psychiatrists under fire in mental health battle”.

<http://www.guardian.co.uk/society/2013/may/12/psychiatrists-under-fire-mental-health>

<http://www.guardian.co.uk/society/2013/may/12/medicine-dsm5-row-does-mental-illness-exist>

Véase http://www.infocop.es/view_article.asp?id=4575 [18-06-2014]

- bre-enfatiza las intervenciones biológicas tales como la medicación.
- V. La descontextualización. El diagnóstico psiquiátrico oscurece los vínculos entre las experiencias de la gente, la angustia y el comportamiento y su contexto social, cultural, familiar y personal histórico.
 - VI. Sesgo etnocéntrico. El diagnóstico psiquiátrico está incrustado en una visión del mundo occidental. Como tal, hay evidencia de que es discriminatorio para una amplia gama de grupos y negligente en áreas como la etnia, la sexualidad, el género, la clase, la espiritualidad y la cultura.

Desde la perspectiva del impacto sobre los usuarios de los servicios de psicología, otros seis puntos constituyen la base de los presuestos críticos de la DCP. Tal y como recoge el texto, se trata de enfatizar la centralidad de las necesidades de las personas por encima de cualquier sistema de clasificación. Mientras algunos usuarios señalan que el diagnóstico resulta útil, en tanto que pone nombre a su malestar y ayuda al manejo de sus dificultades, para otros, por el contrario, el diagnóstico es experimentado de un modo negativo y doloroso.

- I. Discriminación. La investigación ha demostrado discriminación debido a actitudes sociales negativas hacia las personas con un diagnóstico psiquiátrico. Esto puede crear, así como fomentar, exclusión social.
- II. Estigmatización y el impacto negativo sobre la identidad. El lenguaje o terminologías habituales de “desorden” y “déficit” pueden dar forma negativa a la perspectiva de una persona en la vida, su identidad y autoestima.
- III. Menosprecio del conocimiento de la experiencia vivida. Los usuarios del servicio suelen hacer hincapié en la importancia primordial de lo material práctico, los aspectos interpersonales y sociales de sus experiencias, que sólo subsidiariamente se constituyen como factores en el actual sistema de clasificación.
- IV. Toma de decisión. Las decisiones acerca de cómo clasificar el comportamiento y experiencia de las personas son habitualmente impuestas como hechos objetivos, en vez de ser compartidas en un modo abierto y transparente. Por ejemplo, la disconformidad de los usuarios de los servicios con sus diagnósticos es susceptible de ser etiquetada como una falta de insight, pasando por alto las limitaciones del actual sistema.
- V. Falta de empoderamiento. El actual sistema de clasificación sitúa a los usuarios como necesariamente dependientes de consejo y tratamiento por parte de expertos, lo cuál puede tener el efecto de disuadir y desalentar la búsqueda y la activa toma de decisiones para su recuperación y el mejor modo de alcanzarlos. Muchas narrativas de rehabilitación comportan el rechazo del diagnóstico.
- VI. Tal y como se había señalado, el diagnóstico puede descansar en una sobre-confianza en el medicamento, cuando el impacto de la medicación y sus consecuencias físicas y psicológicas son menospreciadas.

[todos los puntos vienen referidos a los autores e investigaciones que los respaldan]

Mientras que los actuales sistemas de clasificación resultan menos controvertidos cuando la etiología es claramente de raíz biológica - tal y como sucede en los hallazgos del campo de la neuropsicología con las demencias o las discapacidad intelectual moderada o severa-, la crítica de la DCP se orienta principalmente a lo que concierne a diagnósticos como el de la esquizofrenia, el trastorno bipolar, trastorno de la personalidad, desorden hiperactivo de déficit de atención, desordenes de la conducta, etc. Debido a la escasa fiabilidad y cuestionable validez de los hallazgos, proporcionan una base errónea para la práctica fundamentada en la evidencia, la investigación, las directrices de intervención y los diversos usos administrativos y clínicos a raíz del diagnóstico.

En definitiva, en el comunicado defienden que existen bases y razones suficientes para un cambio de paradigma en lo que respecta al modelo hegemónico de diagnóstico-intervención: “it argues for an approach that is multi- factorial, contextualises distress and behaviour, and acknowledges the complexity of the interactions involves in all human experience”.²

Atendiendo tanto al marco institucional dominante que rige la psicopatología contemporánea, las variaciones, matices -y en definitiva, las dificultades- a la hora de consensuar y centrar de modo inequívoco el diagnóstico, como a las voces críticas que desde el interior de la psicopatología exigen una mirada alternativa, resulta oportuno destacar dos cuestiones:

En primer lugar, la frontera que delimita la *enfermedad mental* de lo que no es, resulta verdadera y extremadamente frágil. Basta una rápida lectura de los citados ICI y DSM para comprobar que los síntomas y manifestaciones de las catalogadas como enfermedades mentales - trastorno mental, desorden mental, psicopatía, o cualquiera que sea la categoría en uso-, presentan rasgos de base comunes y/o intrínsecos a todas las personas. En efecto, la línea que separa lo que se considera patológico de lo que no lo es viene dada por grados de intensidad, duración y frecuencia de lo que se denominan síntomas -positivos y negativos-, definidos asimismo por los rangos con los que la ciencia médica los ha venido clasificando y/o encuadrando.

2 VV.AA (2013), “Position Statement on the Classification of Behaviour and Experience in relation to Functional Psychiatric Diagnoses - Time for a Paradigm Shift”, Londres: The British Psychological Society. <<http://www.bps.org.uk/networks-and-communities/member-microsite/division-clinical-psychology>> [03- 06- 2013], p.4

En segundo lugar, es manifiesto que el marco de lo que se considera salud mental está sujeto a aspectos relativos al devenir histórico y al orden de lo social y lo político. La “enfermedad mental” con demasiada frecuencia es y ha sido uno de los mecanismos sociales, regulado y determinado por la psiquiatría, para patologizar la heterogeneidad humana, su carácter antinómico y su singularidad. O, en términos de Foucault, es esa *verdad trivial* “a la que ya es tiempo de volver ahora: la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo. Para la conciencia occidental, la locura surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, transforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad. Sentido siempre fracasado.”³

II. El caso paradigmático de la esquizofrenia

miraba, por ejemplo, una silla o un jarro, ya no pensaba en su utilidad, en su función: para mí ya no era un jarro que servía para contener agua o leche, o una silla hecha para sentarse. ¡No! ¡Habían perdido su nombre, su función, su significado y se habían convertido en “cosas”! Las personas me parecían como vistas en un sueño: no distinguía su carácter particular; eran ‘humanos’ y nada más.

Renée⁴

La esquizofrenia, forma estereotipada de la *locura* en el imaginario colectivo, constituye uno de los cuadros clínicos más emblemáticos de la psiquiatría del último siglo. Y esto no sólo porque a día de hoy aun arrastre una suerte de indeterminación en lo que respecta tanto a su nosología como a su etiología, sino porque también ha constituido uno de los pilares centrales de investigación y discusión en torno a la enfermedad mental.⁵ Si bien es

3 FOUCAULT, Michel (2006), *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo II, Barcelona: Fondo de cultura económica de España, p. 3.

4 SECHAYE, M. A. (1994), *La realización simbólica y diario de una esquizofrénica: exposición de un nuevo método psicoterapéutico*, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

5 Ya desde los años 60 y 70, la esquizofrenia se enarboló como el caballo de batalla del movimiento antipsiquiátrico, adquiriendo así un estatuto de resistencia para algunos sectores de la sociología. Desde entonces ha sido objeto de intensos estudios por parte de la neurología y la investigación genética, ampliando por tanto las disciplinas implicadas en su dilucidación y, en igual medida, ampliando la indeterminación de su naturaleza. En este sentido, la falta de pruebas definitivas en torno a su fundamento ha reforzado la esquizofrenia en su estatuto de resistencia frente a la lógicas de tratamiento psiquiátrico.

cierto que el debate en torno a esta última cuestión aparece sólo tácitamente elaborado en este apartado, en adelante se tratará de enunciar una aproximación inicial asumiendo como referencia el diagnóstico como tal.

Es necesario que quede claro de antemano, tal y como señala Vallejo, que la clasificación psiquiátrica se supedita hoy en día a la clínica, es decir, está centrada en signos y síntomas, basados en el curso, “pero no etiopatogénicas (causales) o anatomopatológicas (de localización del trastorno)”.⁶ Ello implica que el conocimiento en torno a la esquizofrenia viene articulado por una serie de manifestaciones externas y no la evidencia de procesos fisiopatológicos claros.⁷ Desde el punto de vista del terapeuta, cuando se trata con pacientes así diagnosticados, no se puede presuponer una anomalía que de una vez por todas pueda localizarse fisiológicamente, sino que a la ambigüedad propia del diagnóstico se le suma el manifiesto desconocimiento de su causa, de la función y sentido en y para la persona que la experimenta. Y es que, tal y como sostiene Louis Sass,⁸ pese a la ingente cantidad de datos empíricos puestos de relieve por la investigación, lo cierto es que se está cada vez más lejos de formular una concepción unitaria de la esquizofrenia.⁹

6 Citado en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Ángel (1998), *¿Has visto como llora un cerezo?: Pasos hacia una antropología de la esquizofrenia*, Barcelona: Universidad de Barcelona, p. 17.

7 “No se han identificado hallazgos de laboratorio que sirvan para el diagnóstico de esquizofrenia. Sin embargo, hay datos de laboratorio que son anormales en grupos de sujetos con esquizofrenia en relación con sujetos normales. En los sujetos con esquizofrenia como grupo se ha demostrado consistentemente la existencia de anomalías estructurales del cerebro; las anomalías estructurales más frecuentes son el ensanchamiento del sistema ventricular y el aumento de los surcos de la corteza. También se han citado varias anomalías más, utilizando técnicas de imagenología estructural (p. ej., disminución del tamaño del lóbulo temporal y el hipocampo, aumento del tamaño de los ganglios basales, disminución del tamaño cerebral). Las técnicas por imagen funcional han indicado que algunos sujetos pueden tener un flujo sanguíneo cerebral anormal o una anormal utilización de la glucosa en áreas específicas del cerebro (p. ej., la corteza prefrontal). Las evaluaciones neuropsicológicas pueden mostrar un amplio espectro de disfunciones (p. ej., dificultad para cambiar las pautas de respuesta, focalizar la atención o formular conceptos abstractos). Los hallazgos neuropsicológicos incluyen un entecimiento de los tiempos de reacción, anomalías en el seguimiento ocular o deterioro de la transmisión sensorial.”, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-IV*, p. 286.

8 Louis A. Sass es hoy uno de los investigadores en psicopatología y psicología avanzada más destacados en el ámbito norteamericano a la hora de tender puentes con la filosofía, y significativamente con la fenomenología, para abordar el tema de la enfermedad mental desde una perspectiva alternativa.

9 Véase SASS, Louis A. y otros (2010), “La hora de la fenomenología en la esquizofrenia”, en *Clínica y Salud*, v.21 n.3, Madrid, p. 1.

Diagnóstico institucional de la esquizofrenia

La *Clasificación Internacional de Enfermedades* de la OMS, versión número 10, conocida por las siglas *CIE-10* (OMS, 1992), y el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (el *DSM-IV*) a cargo de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA, 1995) son los referentes que nacional e internacionalmente se manejan para el diagnóstico y clasificación de las denominadas enfermedades mentales, similares en muchos aspectos pero no idénticos. Constituyen¹⁰ una fenomenología descriptiva en términos de forma y frecuencia, realizada a partir de investigación tanto cualitativa como cuantitativa. Aunque existen variaciones en el establecimiento de los criterios de diagnóstico,¹¹ no existe una etiología clara, ni puede hablarse de una causa biológica evidente, en ambos manuales queda recogida una suerte de taxonomía, referente en la actualidad para el ámbito psiquiátrico.

Utilizando de marco de referencia el *DSM-IV*, el apartado que encabeza el epígrafe, “Esquizofrenia y otros trastornos psicóticos”,¹² incluye una serie de trastornos en los cuales los síntomas psicóticos constituyen su característica más definitoria.¹³ La problemática que el término “psicótico” trae

10 “La utilidad y credibilidad del *DSM-IV* exigen que se centre en objetivos clínicos, de investigación y educacionales, y se apoye en fundamentos empíricos sólidos. Nuestra prioridad ha sido la de proporcionar una guía útil para la práctica clínica. Mediante la brevedad y concisión en los criterios, la claridad de expresión y la manifestación explícita de las hipótesis contenidas en los criterios diagnósticos, esperamos que este manual sea práctico y de utilidad para los clínicos. Otro objetivo de este documento, aunque adicional, es el de facilitar la investigación y mejorar la comunicación entre los clínicos y los investigadores. Hemos intentado asimismo que sirva de herramienta para la enseñanza de la psicopatología y para mejorar la recogida de datos en la información clínica hasta ahora vigente.” Asociación Estadounidense de Psiquiatría (2000), *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, “Introducción”, p. XV.

11 “Los criterios diagnósticos de la *CIE-10* y del *DSM-IV* son similares en muchos aspectos, pero no idénticos. Los Criterios Diagnósticos de Investigación de la *CIE-10* proponen dos caminos distintos para llegar a cumplir los criterios diagnósticos de la esquizofrenia: la existencia de un síntoma de Schneider de primer rango o delirios extraños, o presencia de al menos dos de los otros síntomas característicos (alucinaciones acompañadas de delirios, trastorno del pensamiento, síntomas catatónicos y síntomas negativos). La definición de esquizofrenia de la *CIE-10* tan sólo exige una duración de los síntomas de 1 mes, abarcando de esta forma las categorías diagnósticas del *DSM-IV* de esquizofrenia y trastorno esquizofreniforme. Además, la definición de la *CIE-10* no requiere afectación de la actividad del individuo.” *DSM-IV*, p. 290.

12 *DSM-IV*, p. 279.

13 Esquizofrenia, trastorno esquizofreniforme, trastorno esquizoafectivo, trastorno delirante, trastorno psicótico breve, trastorno psicótico compartido, trastorno psicótico debido a enfer-

consigo se pone de manifiesto en el propio manual por la falta de consenso a la hora de establecer una definición. Tal y como se señala, por psicótico se entiende “una pérdida de las fronteras del ego o un grave deterioro en la evaluación de la realidad”. Pero esta definición no ha evitado que, en los diversos trastornos de la sección, el énfasis recayera en los diferentes aspectos de las varias definiciones del término psicótico.¹⁴

De este modo, continúan prevaleciendo las definiciones del término psicótico basadas en los síntomas. La más restrictiva es aquella que se refiere “a las ideas delirantes y a las alucinaciones manifiestas”, con el añadido de que deben presentarse en ausencia de conciencia de su naturaleza patológica. En segundo lugar, una menos restrictiva incluye las alucinaciones manifiestas, aún cuando estas sean reconocidas como experiencia alucinatoria por el sujeto. Una tercera definición aún más amplia incluye, además de las ideas delirantes y las alucinaciones, otros síntomas positivos de la esquizofrenia como son, por ejemplo, el lenguaje desorganizado o un comportamiento gravemente desorganizado o catatónico.¹⁵

En lo que respecta a la esquizofrenia, un conjunto de criterios estipulan el cuadro fenomenológico con referencia al cual se establece el diagnóstico, haciendo de nuevo hincapié -y por tanto, dejando de nuevo abierta la problemática que encierra el propio diagnóstico en lo que respecta a la siempre compleja relación que la enfermedad mental ha mantenido tanto

medad médica, trastorno psicótico no especificado (incluido con el objetivo de clasificar las presentaciones psicóticas que no cumplen los criterios para ninguno de los trastornos psicóticos anteriores, así como para aquellos casos en los que la información respecto de la sintomatología psicótica de la que se dispone resulta insuficiente o contradictoria). Quedan fuera de esa sección los trastornos que, aunque también pueden presentarse con síntomas psicóticos, no es esta su característica más definitoria y en la mayoría de los casos tienen un fundamento neurobiológico demostrado. Sería este el caso, por ejemplo, de la demencia tipo Alzheimer y el delirium inducido por sustancias.

14 En la esquizofrenia, el trastorno esquizofreniforme, el trastorno esquizoafectivo y el trastorno psicótico breve, el término *psicótico* se refiere a las ideas delirantes, a cualquier alucinación manifiesta, al lenguaje desorganizado o al comportamiento desorganizado o catatónico. En el trastorno psicótico debido a una enfermedad médica y en el trastorno psicótico inducido por sustancias, *psicótico* se refiere a las ideas delirantes o únicamente a aquellas alucinaciones en las que no hay conciencia de patología. Finalmente, en el trastorno delirante y en el trastorno psicótico compartido, *psicótico* es equivalente a delirante. Véase *DSM-IV*, p. 279.

15 Por el contrario, la definición utilizada en clasificaciones anteriores, como es el caso del *DSM-II* y el *CIE-9*, se fundamentaba en la dimensión funcional. De esta manera, un trastorno mental se denominaba psicótico si comportaba un “deterioro que interfería en gran medida con la capacidad para responder a las demandas cotidianas de la vida”. Véase *DSM-IV*, p. 279.

con lo social como con lo cultural- en el hecho de que ningún síntoma aislado es patognomónico de la esquizofrenia. Tal y como se señala, el diagnóstico “implica el reconocimiento de una constelación de signos y síntomas asociados a un deterioro de la actividad laboral o social”.¹⁶

Estos criterios se organizan en seis ejes, entre los cuales cabe destacar los tres primeros, dado que son aquellos que recogen los síntomas que de manera más representativa caracterizan la esquizofrenia. El primero (A) enumera los síntomas característicos. El segundo (B) hace referencia al grado de disfunción social y laboral asociado a estos síntomas.¹⁷ El tercero (C) especifica la duración o pronóstico del trastorno.¹⁸ Por su parte, el cuarto y quinto (D y E) remiten respectivamente a una cuestión diferencial¹⁹ estableciendo los criterios para la exclusión de los trastornos esquizoafectivo y del estado del ánimo, por un lado,²⁰ y la exclusión de consumo de sustancias y en-

16 *DSM-IV*, p. 280.

17 “Durante una parte significativa del tiempo desde el inicio de la alteración, una o más áreas importantes de actividad, como son el trabajo, las relaciones interpersonales o el cuidado de uno mismo, están claramente por debajo del nivel previo al inicio del trastorno (o, cuando el inicio es en la infancia o adolescencia, fracaso en cuanto a alcanzar el nivel esperable de rendimiento interpersonal, académico o laboral).” *DSM-IV*, p. 291.

18 “Persisten signos continuos de la alteración durante al menos 6 meses. Este período de 6 meses debe incluir al menos 1 mes de síntomas que cumplan el Criterio A (o menos si se ha tratado con éxito) y puede incluir los períodos de síntomas prodrómicos y residuales. Durante estos períodos prodrómicos o residuales, los signos de la alteración pueden manifestarse sólo por síntomas negativos o por dos o más síntomas de la lista del Criterio A, presentes de forma atenuada (p. ej., creencias raras, experiencias perceptivas no habituales).” *DSM-IV*, p. 291.

19 Téngase en cuenta en todo momento las inconclusas diatribas a las que el mismo diagnóstico está sometido desde sus comienzos hasta la actualidad. “Actualmente es común cuestionar la validez de la distinción psiquiátrica tradicional entre esquizofrenia y los desórdenes afectivos (Allerdyce *et al.*, 2007; van Os, 2012). Algunas investigaciones empíricas contemporáneas sugieren que muchos de los síntomas, o incluso grupos de síntomas, son insuficientes para distinguir entre estos trastornos (e.g., Taylor, 1992; Kendell and Jablensky, 2003; Dutta *et al.*, 2007; van Os, 2009). Esto no es propiamente un problema nuevo: tanto la ubicación como la misma existencia de la delimitación entre estos desórdenes han sido disputadas por más de cien años.” SASS, Louis A. y PIENKOS, Elisabeth (2014) “Variedades en la experiencia de sí mismo: Una fenomenología comparativa de la melancolía, la manía y la esquizofrenia”, Melissa Dixon (trad.), en *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, vol.14 n° 28, p. 41.

20 “Exclusión de los trastornos esquizoafectivo y del estado de ánimo: El trastorno esquizoafectivo y el trastorno del estado de ánimo con síntomas psicóticos se han descartado debido a: 1) no ha habido ningún episodio depresivo mayor, maníaco o mixto concurrente con los síntomas de la fase activa; o 2) si los episodios de alteración anímica han aparecido durante los síntomas de la fase activa, su duración total ha sido breve en relación con la duración de los períodos activo y

fermedad médica, por otro.²¹ El último de ellos (F) establece los criterios para el diagnóstico adicional de esquizofrenia en el caso de un diagnóstico previo de trastorno generalizado del desarrollo. De entre ellos, cabe atender al primero de estos ejes (A), dado que son *ideas delirantes* (1), *alucinaciones* (2), *lenguaje desorganizado* (3) *comportamiento catatónico o gravemente desorganizado* (4) y *síntomas negativos* -aplanamiento afectivo, alogia, abulia- (5) los que representan los síntomas distintivos de la esquizofrenia. Dos o más de estos *síntomas*, señalados como *característicos*, son requeridos para el diagnóstico, presentes durante un mes (o menos si han sido tratados con éxito). Sólo se requiere un síntoma del Criterio A si las ideas delirantes son extrañas, “o si las ideas delirantes consisten en una voz que comenta continuamente los pensamientos o el comportamiento del sujeto, o si dos o más voces conversan entre ellas”.²²

Crítica y autocrítica institucional

Recurriendo de nuevo a la DCP, en tanto que institución referente para el campo de la psicología clínica contemporánea, la reciente publicación *Understanding Psychosis and Schizophrenia*²³ plantea una serie de puntos nucleares en torno al tema que merecen ser citados.

Hearing voices or feeling paranoid are common experiences which can often be a reaction to trauma, abuse or deprivation. Calling them symptoms of mental illness, psychosis or schizophrenia is only one way of thinking about them, with advantages and disadvantages.

There is no clear dividing line between ‘psychosis’ and other thoughts, feelings and beliefs: psychosis can be understood and treated in the same way as other psychological problems such as anxiety or shyness. Significant progress has been made over the last twenty years both in understanding the psychology of these experiences and in finding ways to help.

Some people find it useful to think of themselves as having an illness. Others prefer to think of their problems as, for example, an aspect of their personality which sometimes gets them into trouble but which

residual”, *DSM-IV*, p. 291.

21 “El trastorno no es debido a los efectos fisiológicos directos de alguna sustancia (p. ej., una droga de abuso, un medicamento) o de una enfermedad médica”, *DSM-IV*, p. 291.

22 *DSM-IV*, p. 292.

23 DIVISION OF CLINICAL PSYCHOLOGY (2014), *Understanding Psychosis and Schizophrenia. Why people sometimes hear voices, believe things that others find strange, or appear out of touch with reality, and what can help*, Anne Cooke (ed.), Londres : Canterbury Christ Church University, p. 6.

they would not want to be without.

In some cultures, experiences such as hearing voices are highly valued.

Each individual's experiences are unique - no one person's problems, or ways of coping with them, are exactly the same as anyone else's.

For many people the experiences are short-lived. Even people who continue to have them nevertheless often lead happy and successful lives.

It is a myth that people who have these experiences are likely to be violent.

Psychological therapies - talking treatments such as Cognitive Behaviour Therapy (CBT) - are very helpful for many people. In the UK, the National Institute for Health and Care Excellence recommends that everyone with a diagnosis of psychosis or schizophrenia should be offered talking therapy. However most people are currently unable to access it and we regard this situation as scandalous.

More generally, it is vital that services offer people the chance to talk in detail about their experiences and to make sense of what has happened to them. Surprisingly few currently do. Professionals should not insist that people accept any one particular framework of understanding, for example that their experiences are symptoms of an illness.

Many people find that 'antipsychotic' medication helps to make the experiences less frequent, intense or distressing. However, there is no evidence that it corrects an underlying biological abnormality. Recent evidence also suggests that it carries significant risks, particularly if taken long term.

The British Psychological Society believes that services need to change radically, and that we need to invest in prevention by taking measures to reduce abuse...

De la esquizofrenia a la experiencia esquizofrénica

We are vulnerable because we care about being the persons that we are. And we can only become who we are through the otherness that we are.

Stanghellini²⁴

Si algo pone de manifiesto lo recogido, es que la serie de síntomas que, en función de un cuadro, definen la esquizofrenia genera un entendimiento limitado de la enfermedad. Si bien constituye una herramienta que establece un lenguaje común necesario a la hora de elaborar índices, estadísticas y estudios respecto a la prevalencia, curso..., corre el peligro -tal y como señalaba el comunicado de la BCP- de que, en tanto que cuadro abs-

24 STANGHELLINI, G. (2004), *Disembodied spirits and deanimated bodies. The psychopathology of common sense*, Oxford: Oxford University Press, p. 309.

tracto, sustituya o anule la complejidad que acarrea la experiencia individual esquizofrénica.

Aunque este trabajo se haya mantenido al margen de la discusión y debate con la psicopatología contemporánea, parece interesante a modo de conclusión apuntar algunas cuestiones que también atañen a la psicoterapia.

Por principio, es importante tener presente que las prácticas clínicas, lejos de ser neutras, se organizan en función de cierta construcción de la enfermedad.²⁵

Por otra parte, la experiencia de la esquizofrenia en primera persona resulta inseparable de la realidad exterior y el modo en el que, por ejemplo, desde las instituciones se aborda y trata. Tal y como señala Porter, “lo que las narraciones de los pacientes subrayan de modo especial son los demonios de fuera, entre los que puede figurar, como ejemplo definitivo, el propio psiquiatra... con sus técnicas y su entorno”.²⁶ Como recogen Pérez Álvarez y García Montes, se cuenta con estudios que muestran que el proceso de “*llegar a ser un esquizofrénico* comporta un doble juego de papeles”. A un lado, se da lo que se define como desenrolamiento social -esto es, la disminución o ruptura con los vínculos sociales y laborales- y, por otro, el enrolamiento clínico²⁷ -la inmersión de la persona en un contexto donde la esta es susceptible de ser subsumida al rol o categoría médica de *paciente*-. Si por “enrolamiento clínico” se entienden en un sentido lato las prácticas médicas y terapéuticas vinculadas a los procesos de tratamiento médico hospitalario, resulta evidente el lugar determinante de la mera consideración por la experiencia esquizofrénica. Se trata de un paciente y *enfermo* sometido a un tratamiento orientado a la remisión de unos síntomas de etiología desconocida o es una persona con la complejidad propia de una persona, que puede estar viviendo una experiencia de derrumbamiento de algunas de las esferas vitales más elementales.

En este sentido, con el objetivo de corregir las lógicas cosificantes a las que con frecuencia están sometidas estas personas, un significativo espectro de profesionales del ámbito de la psiquiatría tratan en la actualidad de generar formas de conocimiento y comprensión de la esquizofrenia irreductibles a cierta “idolatría del sujeto epistemológico anónimo que es fuera de su situación, intentando señalar hacia cierta recuperación de lo concreto,

25 Véase para mayores referencias PÉREZ ÁLVAREZ y GARCÍA MONTES (2006) *op. cit.*, p. 18.

26 PORTER, R. (1987/1989), *Historia Social de la locura*, Barcelona: Crítica.

27 PÉREZ ÁLVAREZ y GARCÍA MONTES (2006) *op. cit.*, p.18

de la restauración de la experiencia personal e integrada”.²⁸

Además de los psiquiatras y psicoterapeutas comprometidos con la filosofía de Martin Heidegger citados a lo largo de esta investigación, cabe señalar el trabajo de Giovanni Stanghellini²⁹ el cuál proporciona un punto de vista y comprensión de la psicopatología y etiología de la enfermedad mental adyacente y complementario a algunos de los planteamientos ya recogidos al respecto. Situado dentro de la estela del diálogo entre psiquiatría y la filosofía contemporánea, Stanghellini aborda la enfermedad mental partiendo de los cuatro principios de los que parte el modelo dialéctico³⁰ iniciado en los albores del siglo pasado. El primero es la *naturaleza parcial* de la alienación que comporta la enfermedad. Ninguna persona es enteramente totalizada por la esta y sus síntomas sino que se preserva siempre una distancia entre el enfermo y su enfermedad. Algunos o muchos aspectos de la personalidad quedan fuera y permiten hacer frente a algunos de sus síntomas. El segundo punto lo constituye la *plasticidad* de la enfermedad. La personalidad de la persona imprime su propio sello. Cada caso particular de patología es el resultado de la relación entre la vulnerabilidad intrínseca y la persona singular. El tercero es el principio del continuo *nosodrómico* de los síntomas mentales. Los variados síndromes psicopatológicos no son entidades diferenciadas, sino que constituyen pasos individualizados de un continuo. La persona sufre puede estar afectada por diferentes formas de alienación a lo largo de su curso psicopatológico. El cuarto y último sostiene que los resultados pueden ser diferentes entre los múltiples pacientes dependiendo del carácter de vulnerabilidad y de los recursos que la persona pueda movilizar contra ella.³¹ Stanghellini lleva a cabo una hermenéutica apoyada en la fenomenología y clínica de la esquizo-

28 STANGHELLINI (2004), *op. cit.*, p. 11.

29 Giovanni Stanghellini es un psiquiatra, profesor de Psicología dinámica y Psicopatología en la Universidad italiana de Chieti y Doctor Honoris Causa en Filosofía y Psicología. Ha sido coeditor de la colección *International Perspectives in Philosophy and Psychiatry* (Oxford University Press) y editor asociado de la revista *Journal of Psychopathology*. Ha fundado (con K.W.M. Fulford y J.Z. Sadler) la International Network for Philosophy and Psychiatry. Es codirector de la World Psychiatric Association (WPA), Section on the Humanities y director de la Association of European Psychiatrists (AEP), Section on Philosophy and Psychiatry.

30 El modelo dialéctico de la enfermedad mental se arraiga en los orígenes de la investigación psiquiátrica. Su fundador fue Philippe Pinel, pero suponen referentes en este terreno: Bleuler, Wyrsh y de Clérambault. Véase STANGHELLINI (2004), *op. cit.*, pp. 252-253.

31 Al final del siglo pasado, estos principios fueron reafirmados por Gladys Swain, autor de *Le sujet de la folie*.

frenia que parte siempre de una pre-comprensión de la existencia.³² Es decir, su aproximación trata de aprehender la enfermedad en función del proceso transformador que, para la existencia individual, suponen algunos de los síntomas más característicos. De la *esquizofrenia* resulta, sobre todo cuando es de larga evolución, un tipo de existencia privada de la pertenencia al mundo. Desde su perspectiva, se trataría de verla como un proceso en el que participa la totalidad de la existencia y en el cuál el aura de familiaridad del mundo, el yo y el otro se desdibujan progresivamente. En sus propias palabras: “In schizophrenia, we find the switching off of the dispositive that makes us feel that we belong to the world, our ‘primordial *in esse*’ -as Ricoeur calls it. If this basic sense of belonging to the world, this very possibility to be bodily affected, through feelings, is switched off, then a hyper-rational form of existence may arise, characterised by morbid rationalism and hyper-reflexivity. Self, body, others, and world are experienced as devitalised and objectified, and the source of one’s volitions, movements, and actions may be experienced as an anonymous mechanism, external to one’s self.”³³

El espacio vivido, el tiempo, el cuerpo, la fisionomía de los objetos y cosas, las otras personas que constituyen el mundo compartido, son los principios a partir de los cuales el psiquiatra indaga en torno a la experiencia de la enfermedad en general y también, de forma particular, en la esquizofrenia. En lo fundamental, su comprensión de la etiología se entiende como “el colapso de varios polos” que participan en la fragilidad estructural de la personalidad y la identidad en la que esta trata de sostenerse con mayor o menor acierto. Porque, de partida, la identidad -ese “sí mismo” reluciente en la analítica de Heidegger- se forja sobre una fragilidad y vulnerabilidad intrínseca al existir. En vez de un hecho, la identidad resulta una tarea nada sencilla de lograr a través de la ineludible presencia de eso otro que no soy yo. “What oppresses or destroys us is not simply an otherness expressed in the norms of the ‘majority’; it is an otherness that we feel in ourselves and which can become a source of reflective discomposure ‘a-past the sanity or

32 Los principios que rigen esta *pre-comprensión* provienen del ámbito de la fenomenología y la hermenéutica, en general, pero muy particularmente alineados con la aproximación de Heidegger, Carl Jaspers, M. Ponty y, sobre todo, la hermenéutica de la subjetividad de Paul Ricoeur. Son muchas y no siempre evidentes las referencias filosóficas de las que bebe la aproximación de Stanghellini. En el ámbito de la psiquiatría, son referentes explícitos Eugene Minkowski, Blankenburg y Binswanger.

33 STANGHELLINI (2004), *op. cit.*, p. 303.

the insanity’”.³⁴ Personalidad y otredad, pathos y logos, la racionalidad que parece que consensuadamente nos caracteriza como especie y la inefabilidad de lo emocional, son algunas de las antinomias a las que nuestra condición existencial tiene que hacer frente. La incapacidad para integrar estos pares y, sobre todo, el colapso del binomio pathos y logos³⁵ se encuentra, según el planteamiento de este autor, en el núcleo de la esquizofrenia.

La crisis de sentido³⁶ común que externamente se evidencia en las fases delirantes de la enfermedad, no es sino la parte visible o sobresaliente de un proceso que comienza ya en la fase prodrómica de la enfermedad. Como se anunciaba, Stanghellini apunta hacia un núcleo emocional. Es la *perplejidad* [Ratlosigkeit] la disposición emocional que acompaña y, sobre todo, precede a esa pérdida de sentido común que caracterizaba algunas de las fases más complejas y características de la enfermedad. Este progresivo aislamiento se inicia en las primeras fases y se caracteriza por cierta extrañeza que gradualmente va cortando el lazo que nos vincula al mundo, el mundo en cual somos.

Orientando su investigación, tal y como se apunta, hacia el desarrollo patogénico, Stanghellini identifica tres momentos que se inician durante los pródromos de la enfermedad y se instalan en las fases más avanzadas de esta.

En primer lugar, señala a una desvinculación o desenredo mutuo [disentanglement] entre la racionalidad y las emociones, de la que resulta una extraña metamorfosis del mundo vivido. En segundo lugar, acontece un fallo en la tarea hermenéutica de hacerse cargo de la transformación del mundo vivido. Y, por último, concurre la fijación de un mundo patológico vivido en el que colapsa la dialéctica entre mismidad y otredad.³⁷

³⁴ *Ibid.*, p. 301.

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

³⁶ Es una idea extendida el pensar la esquizofrenia como una crisis de sentido común. La obra de Stanghellini es una referencia en este sentido, aunque su originalidad no radique en abordar la enfermedad mental en relación al sentido común -algo ya existente, como señala el propio autor-, sino más bien en profundizar en las implicaciones de esta consideración para la comprensión de la enfermedad. Véase especialmente STANGHELLINI, J. (2004), *Disembodied spirits and deanimated bodies. The psychopathology of common sense*, Oxford: Oxford University Press. Para un planteamiento antropológico véase MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Ángel (1998), *¿Has visto como llora un cerezo?: Pasos hacia una antropología de la esquizofrenia*, Barcelona: Universidad de Barcelona.

³⁷ “(1) a disentanglement of emotions and rationality from each other, bringing about an uncanny metamorphosis of the life-world, (2) a person’s miscarried hermeneutics of the transformed life-world, (3) the fixation in a pathological life-world in which the dialectic of selfhood and otherness

emotional problems involved in these disorders cannot be understood in isolation from the normative challenges particular to the dramatic transformation of the patients' life-worlds. Their experience of body, time, space, and other people are disturbed in the sense that the dialectic of selfhood and otherness is severely disrupted, and so they lose their sense of being a self. We suggested understanding this loss of self as a problem of feeling. Their interpretation of who and what they are is seriously troubled by the drastic changes of their emotional life. In other words, their miscarried hermeneutics of their own self (e.g. ontological delusions in persons with schizophrenia and ontic ones in borderline persons) is inescapably connected with how they feel about their body, the world, and other people.³⁸

Son las dos principales líneas argumental de Stanghellini lo que aquí interesa retener.

En primer lugar, de su hipótesis se desprende la consideración por otorgarle un rol principal y activo al sujeto. Enlazando con el tema de este trabajo, podríamos sustituir al sujeto por la noción de Dasein, tal y como ha sido defendida a lo largo de la exposición; la existencia, que tal y como se había apuntado, fundada en los modos de *encontrarse, comprender y habla*. El Dasein, que tiene como rasgo más propio el constituir el espacio de apertura para el sentido, apertura para su misma *existencia*. Y es que en la línea en la que apunta Stanghellini, la diversidad de las manifestaciones, síntomas, evolución y curso del espectro de la esquizofrenia está directamente ligado al modo en el que cada persona interpreta, vive y experiencia el modo o estado de ánimo de perplejidad característico de los inicios de la esquizofrenia y la transformación del mundo vivido que resulta de él. Bien puede entenderse como si el sujeto, o Dasein humano, fallara o fracasara en el ejercicio de integración y moderación de las capacidades reflexivas y la interpretación a raíz de la disposición anímica según esa condición de existir en un mundo compartido.³⁹

En segundo lugar, Stanghellini afirma que la vulnerabilidad del

collapses”, *ibíd.*, p. 310.

³⁸ *Ibíd.*, nota a pie, p. 308.

³⁹ En el caso más llamativo de los delirios, el fracaso a la hora de articular esos polos dialécticos es sustituido por una realidad desencarnada, en la cual el sujeto reconstituye una nueva realidad. Frente a la amenaza de la desintegración y colapso total emerge una realidad paralela. El problema radica en que esta nueva realidad choca constantemente con la realidad compartida, también con el llamado “sentido común” y parece imposible que la articulación de ambas no genere fricción. Coincide llamativamente con la hipótesis de D. Winnicott según la cual es el miedo y la amenaza de derrumbe lo que hace aflorar lo que se denominan síntomas.

ser humano frente a la enfermedad mental se forja en la misma fragilidad inherente a la existencia, y en especial, en la problemática inherente al papel que juega lo emocional en esta. La enfermedad mental supone un desorden del orden de lo racional que, más bien, apunta al modo en el que racionalmente hacemos frente a la experiencia emocional.

De manera expresa, su raíz se encuentra en el espacio dialéctico de la mismidad y la alteridad; “being the self-interpreting animals that we are, we continuously strive to make a *logos* of our *pathos*. This dynamic relation of *logos* and *pathos* is the engine which drives the dialectic of selfhood and otherness at the core of personal identity. A collapse of this dialectic, due to an excess of one or the other, reduces our identity to an identity of immutable sameness”.⁴⁰

En definitiva, reparando en concepciones no hegemónicas que la investigación desde la psiquiatría y la psicopatología contemporáneas plantean en torno a la etiología de la enfermedad mental, se desprende que por encima de otras consideraciones, los denominados *síntomas* de la enfermedad mental requieren de un trabajo hermenéutico que pasa por abordar la experiencia concreta. Desplazo al ámbito terapéutico, se trata, en última instancia, de la exigencia, repetida con insistencia a lo largo de todo este trabajo, de partir del cómo de la existencia, de situar en el centro de la reflexión a la existencia singular, con sus límites, pero también sus potencialidades intrínsecas.

CONCLUSIÓN

La realización de este trabajo tenía como meta presentar un modo de comprensión no explorado en la literatura de esta forma de terapia que ya hace más de medio siglo identificó en los medios plásticos y visuales una fuente de apoyo para el trabajo terapéutico. Se trataba, como se apuntaba desde el mismo comienzo, de dar cuenta de la experiencia con un grupo de arteterapia ubicado en el ámbito de la salud mental, articulando de modo paralelo teoría y praxis por mediación del marco conceptual de la fenomenología existencial. Y sin embargo, dado que el desarrollo de este trabajo está en origen y meta comprometido con el ejercicio y la praxis de una profesión, parece obligado anexionar una interpelación a esta voluntad por *dar cuenta*; dar cuenta, ¿para qué, por qué? Una justificación conceptual, oportuna para una investigación en humanidades, resulta insuficiente. El valor de lo nuevo, de lo todavía no explorado, es válido en un territorio teórico, pero resulta difícil de justificar a modo de conclusión cuando el objeto de reflexión tiene un carácter eminentemente práctico. Si la falta de literatura propia del AT que aborde esta orientación resultó el *leitmotiv* de esta tesis, ahora que sus fundamentos han sido expuestos, se impone responder por el resultado. Por otra parte, ceñirnos al alegato -también planteado en la misma introducción- según el cual se reconocía y exponía una justificación personal, no basta si de lo que se trata es de una conclusión, en ese doble sentido implícito de poner fin a algo, terminar, pero también como requerimiento de extraer un resultado o consecuencia a raíz de un desarrollo previo.

En este sentido, la pertinencia de este modo de comprensión que ha guiado mi trabajo como arteterapeuta, parece que únicamente podría ser ratificado a partir del testimonio de los propios miembros que formaban parte del grupo de AT. Aquellos que en este trabajo escrito son presentados por una inicial, pero también los que no han tenido espacio. Aquellos que semanalmente hacían el esfuerzo de llevar a cabo un trabajo con medios plásticos y visuales, con los que raramente estaban familiarizados. Que se implicaban en un trabajo de reflexión compartida, cada cual en la medida de sus posibilidades, y también de su voluntad y deseo. Entiendo que, en última y primera instancia, el resultado de esta investigación, el para qué y el por qué de esta orientación terapéutica, podría únicamente asegurarse por mediación del relato personal de quienes formaron parte del grupo de AT de la unidad de salud mental. Al renunciar a recoger por medio de algún análisis las consecuencias del trabajo terapéutico realizado o a recurrir a que un método de validez empírica -según los estándares científicos- dé crédito a este trabajo, resta señalar dos cuestiones:

La primera de ellas es susceptible de presentarse ya en forma de conclusión. Si algo ha quedado evidenciado tras la presentación, tanto de las dos sesiones grupales, como de los tres procesos o casos individuales, es la multiplicidad de modos de participar y formar parte del grupo de AT por parte de sus miembros. La libertad y falta de restricción a la hora hacer uso individual del espacio de AT, la falta de condicionantes a la hora de decidir a qué nivel implicarse, cómo y qué expresar o de qué modo formar parte del grupo de terapia semanalmente, es el primer mérito de esta orientación. Y aunque a primeras resulte una cuestión sin fondo, entiendo que nunca es suficiente insistir en ello. Pone en evidencia la coherencia con el marco conceptual que la recoge, y de modo preliminar sitúa en el centro de la cuestión su fundamento ético. Una terapia, aun en una unidad de salud mental, no debería supeditar los medios a ningún fin; el restablecimiento de la salud mental no puede revocar la exigencia de respeto hacia las necesidades del otro, siempre propias e intransferibles. En consonancia con este axioma y de modo general resulta oportuno subrayar, aunque sea informalmente, esa multiplicidad de modos de entender las sesiones de AT por parte de los mismos.

Casi un año después de que el grupo estuviera en funcionamiento, la última de las psicólogas que se incorporó a la plantilla del hospital me comentó que en una de las sesiones del taller de convivencia había hecho entre los pacientes un pequeño sondeo con el fin de saber más sobre AT. Le había conmovido escuchar que, para algunas personas, el grupo representaba el “único espacio en el que no tenían la sensación de ser pacientes”. Otras respuestas habían ido más en la línea de encontrar en las sesiones de AT una oportunidad para expresar sus sentimientos o un momento para “pensar sobre la vida”. A otros, trabajar con materiales de arte les entretenía y relajaba. También yo recibía espontáneamente comentarios y hechos que mostraban esta diversidad en el modo de experimentar el grupo y el propósito del mismo. Reconociendo la falta de seguridad a la hora de medir el peso de una experiencia en el curso vital de una persona, es posible concluir que los encuentros semanales resultaban un momento singular en el que personas ajenas al trabajo con medios plásticos y visuales exploraban y se enfrentaban a sus posibilidades y resistencias. Miraban y verbalizaban los resultados. Escuchaban e intercambiaban impresiones con el resto de miembros que formaban parte de esos encuentros. Y también, en ocasiones permanecían en posiciones distantes con el propio grupo y su dinámica.

Así, aún sin contar con pruebas fehacientes de la validez o no de la fenomenología existencial para el trabajo en AT, ha lugar a responder a ese

¿para qué? destacando la primera de las conclusiones que podría esperarse de una tesis que se desarrolla atendiendo a la praxis y orientada a ella: la orientación fenomenológica existencial proporciona un marco de trabajo que hace de la terapia un espacio y una experiencia susceptible de ser apropiada por aquellos que forman parte de la misma de un modo no preestablecido.

Se había apuntado a lo largo de la exposición que situarse en las inmediaciones de una u otra orientación conceptual era una cuestión más de sensibilidad, casi ideológica. Se trata del convencimiento de que el ejercicio de la vida, la reflexión en torno a la misma, así como su *cuidado* en un contexto terapéutico, atañen de manera más propia a cada persona, sana o enferma. La confianza en las posibilidades y la conciencia de las limitaciones estructurales que acompañan a la existencia, con las que forzosamente, sanos y precedidos por un diagnóstico psiquiátrico, cada uno de nosotros estamos obligados a lidiar. Entiendo, aun dejando abierta la cuestión, que este constituye el aspecto y la conclusión más relevante de desplazar el proyecto de *Ser y tiempo* al AT; la clarificación de una forma de trabajo que antes que nada deja abierto el espacio para que cada cual atienda singularmente al trabajo realizado durante el curso de la terapia. La posibilidad o no de aprehender la propia vida, de reconocer que merece ser vivida o no, de uno u otro modo, es el trabajo individual e intransferible de cada cual. La terapia por la que he apostado no es terapia si no es para quien, de manera individual, quiera hacerla terapia: es un trabajo con materiales, es un intercambio de impresiones, es habla y escucha. El que pueda esto considerarse terapéutico o no -aunque este trabajo parta de este supuesto- le atañe y concierne a cada uno.

En un segundo plano, es posible responder al porqué de esos dos interrogantes que interpelan a esta exposición ahora en su término, reiterando algo también ya expresado. Ha quedado recogida una experiencia de trabajo de arteterapia en grupo que con franqueza muestra y revela tanto el potencial como las limitaciones de un trabajo llevado a cabo según las condiciones impuestas. Condiciones, que aunque particulares, habitualmente forman parte de la identidad de unidades de salud mental para la atención en crisis, y en donde heterogeneidad y discontinuidad de los miembros que participan en las terapias resulta un rasgo característico. De este modo, en la segunda de las conclusiones, coinciden también la motivación con el resultado. Con la mayor sinceridad posible se ha tratado de recoger y exponer una experiencia que puede ser juzgada, apropiada o referente en algunos puntos para terapeutas que desarrollen su trabajo en unas condiciones similares, o

descartada para quienes identifiquen sus limitaciones antes que sus logros. Pero, en cualquier caso, una experiencia que puede ser analizada desde la proximidad.

La actualidad de una discusión conceptual

Adentrarse en el terreno de la ontología, en tanto que requisito para entender con rigor el ámbito natural de *Ser y tiempo*, ofrece una vía de acceso a aquello que compete a la condición humana y al ejercicio del discorrir cotidiano; “como si el relámpago fuera ahora algo más cotidiano o menos asombroso que hace dos mil años” -que señalaba Wittgenstein en sus aforismos-, ni la ciencia ni la epistemología pueden sustraernos de la necesidad del contar con la existencia, territorio frágil y delicado, tanto en su acontecer cotidiano como cuando se quiere trazar en un plano teorético una reflexión. Visto desde Heidegger, la tradición filosófica y científica, al representar el ser, se había visto obligada a acotar eso que puede ser pensado, explicado, dejando fuera lo que se sustrae a serlo. No se trata de denostar el modo de conducirse científico pero sí de no perder de vista la problematicidad, tan inherente como ineludible, que esto conlleva cuando lo que está en juego es la existencia individual y concreta. También en el terreno de la psicopatología.

De hecho, al desplazar al ámbito de la terapia el doble registro, ontológico y existencial, en el que se desenvuelve *Ser y tiempo*, cobraba una nueva dimensión la crítica a la tradición del pensamiento occidental -de la que bebe y parte la ciencia contemporánea- trazada por Heidegger. Quedaba así socavada la seguridad, y cualquiera de las certezas con la que las ciencias de la psique -donde por derecho propio se incluye la psicoterapia- responden a los problemas inherentes al existir del Dasein -el Dasein que somos nosotros mismos, que es el otro, terapeuta y usuario...-. Su denuncia contra el dominio calculador de lo ente en tanto que consolidación del pensamiento post-cartesiano -del que sin lugar a dudas somos deudores- aboca a un permanente examen de los límites desde los que entendemos el vivir. La exégesis de la nada llevada a cabo por Heidegger desvelaba la condición de la existencia como pura posibilidad; resultaba el reconocimiento de una ausencia constitutiva, de una falta estructural de fundamento y suelo firme. Con arreglo al existenciario de “ser en el mundo”, la existencia humana se constituye como el espacio privilegiado para la apertura del sentido, forjada por la exigencia de constituirse y constituir mundo, cuando el mundo ya es, y el sí mismo sólo puede entenderse en tensión con el *uno mismo*.

En el otro polo, Freud, aunque desde un lenguaje ciertamente

dispar y desde una disciplina científico-natural como es la medicina, ya en los comienzos del siglo XX reformaría subversivamente el modo de aprehender al sujeto enfermo por parte de la psiquiatría, y paradigmática y extensivamente, la comprensión del sujeto moderno. Desde Freud, es *vox populi* que el yo ya “no es amo en su propia casa”. Más aún, el modo en el que realizó su investigación en torno a la psique humana horadada por el inconsciente, constituyó un hallazgo de largo recorrido que -como se veía- tenía validez más allá, o además de, su proyecto de metapsicología. La psicoterapia freudiana, todavía referente en la comunidad psicoanalítica -sometida a crítica y revisión, pero todavía referente- constituye un método de trabajo terapéutico por medio del cual se trata de poner en libertad los subterfugios con los que la conciencia, y la propia dinámica psíquica, responde y reprime todos esos avatares y material intrincado que acompaña al ser humano desde el mismo nacimiento. Ya la propia técnica de la libre asociación, en tanto que herramienta fundamental del análisis, constituye un perturbador y sedicioso modo de aprehender la psique, cuando se reconoce que el sujeto de la conciencia y la razón resulta un modelo hegemónico en una sociedad fuertemente deudora de los presupuestos ilustrados y la moral cristiana.

En el balance entre Heidegger y Freud, una cierta negatividad resulta intrínseca a su labor conceptual. En el pensamiento de ambos queda en suspensión la primacía y docilidad del sujeto de la conciencia -aunque Heidegger denunciara cierta falta de radicalidad en el planteamiento freudiano respecto a este tema-. En ambos, se encuentra ya perfilada esa fragilidad del yo y el sí mismo, en relación al medio, la cultura y la sociedad, que tan prolífica sería para la posmodernidad. Y sin embargo, aun contando con esa negatividad inherente a ambos planteamientos, comparten asimismo cierta confianza en la posibilidad de una existencia auténtica en el caso del filósofo; en la liberación del sujeto de las ataduras e influjo de las instancias psíquicas y dinámicas que el *ello* y el *superyo* ejercen sobre el *yo*, en el caso del médico. En el ámbito de la praxis, en ambos planteamientos se da la exigencia de salir al encuentro del sentido, bien sea aquel que el material inconsciente esconde, bien sea aquel que el propio discurrir cotidiano encubre y a la vez demanda.

Por otro lado, la contradicción entre teoría y praxis que Heidegger supo identificar en Freud, la crítica a su adscripción y compromiso con la ciencia, entiendo que tiene aun más validez cuando, casi un siglo después, reconocemos los derroteros que la psicoterapia ha tomado. Pese a que esta

cuestión se escape a este trabajo, parece necesario apuntar una de esas paradojas que el paso de los años traen consigo: fue la insuficiencia a la hora de sistematizar la técnica y cuantificar los resultados de la praxis freudiana lo que la relegaría a ocupar un espacio secundario en la institucionalización de la psicología. Una ciencia que, por otra parte, cada vez se acerca más a una disciplina teleológica y a la cual le concierne cada vez menos la indagación en torno a la existencia concreta. En efecto, no puede pensarse sin asombro que Freud y el psicoanálisis, flancos de la crítica desplegada en los años 60 durante los Seminarios de Zollikon, resultan desde nuestra perspectiva contemporánea uno de los modelos de psicoterapia que comporta mayor consideración hacia el otro. Habida cuenta del imperio de la psicofarmacología y otras terapias que abiertamente trabajan atendiendo a una suerte de mecánica de la conducta humana desde el compromiso blindado con las categorías que la teoría de la personalidad y la psicopatología ofrecen. Aun dejando de lado estos otros caminos que tomaría la psicoterapia moderna inaugurada por Freud, la fuerza del planteamiento de Heidegger radica en que opera como un correctivo estructural.

Todavía hoy, y quizá más que entonces, nuestro tiempo esta dominado por el imperativo de la certeza que la ciencia parece encargada de proporcionar. Tanto en la psicoterapia verbal, como en el ámbito del arteterapia, resulta obligado contar con el peligro de que en una terapia el terapeuta sustraiga al otro su *cuidado*, se erija como un referente que alberga la verdad, que sabe qué es lo que el otro necesita e identifica la causa de su malestar y su solución. En definitiva, hay que mantenerse alerta frente a la posibilidad de que el terapeuta desatienda al otro en un sentido existencial, interprete, reduzca el contenido fáctico que sale a la luz durante la terapia a un aparato conceptual, o en el peor de los casos, resulte enturbiado por los axiomas y valores del propio terapeuta y su tiempo.

El nexo indisoluble entre teoría y praxis

Como ha quedado expuesto, una de las conclusiones que resultan de confrontar el terreno conceptual que ofrece el psicoanálisis -tal y como fue iniciado por Freud- y la filosofía de Heidegger -en su desplazamiento al ámbito terapéutico- es la constatación de la compatibilidad de ambos a la hora de abordar la praxis terapéutica. Y sin embargo, el cuestionamiento y la flexibilización de las reglas que rigen el psicoanálisis son y han sido objeto de debate desde sus mismos comienzos, algunas en una línea similar a la que sugerían tanto Medard Boss como Hans W. Cohn, y como de la exposición de la

propia praxis con el grupo de AT se ha podido desprender. A la hora de esclarecer el ejercicio de una terapia, ¿cuál es entonces el valor de un giro tan radical en el plano conceptual como el que aquí se propone?

En primer lugar, no es posible obviar que el dominio conceptual en el que nos desenvolvemos condiciona, decidida o involuntariamente, la intelección que de la realidad hacemos. Nuestro pacto con las cosas, el mundo y el otro, no surge espontáneamente; decidirse por atender en el curso de una terapia a la existencia desde la reflexión que en torno a la misma proporciona *Ser y tiempo*, frente a los avatares de la psique, compromete sin lugar a dudas el trabajo terapéutico.

En segundo lugar, la orientación fenomenológico existencial, aún asumiendo la validez de algunos de los hallazgos de la praxis psicoanalítica, parece reclamar la suspensión de la ortodoxia y de límites autoimpuestos ajenos a la experiencia inmediata de las sesiones. Anticipo siguiendo este razonamiento una duda razonable. ¿Qué pasa si renunciamos a toda ortodoxia durante la praxis? ¿Cuál es la consecuencia de una terapia que traspasa aquellas reglas de las que ella misma parte? Tal y como yo lo entiendo, es esta una cuestión significativa, anunciada tácitamente, pero presente a lo largo del texto y que creo que llegados a este punto merece ser atendida.

Al desalojar del espacio terapéutico una técnica y metodología de trabajo cerradas, lo que queda es un encuentro espacio-temporal entre varias personas. Eso y nada más, si radicalizáramos esta posibilidad. Y sin embargo, no es posible omitir que por razones obvias el terapeuta es un miembro del grupo con un lugar preeminente. Sus intervenciones, palabras y silencios tienen un peso simbólico específico por el mero hecho de ser quien ha dispuesto y organizado la terapia. Máxime si se trata de ámbitos de salud mental. En este sentido, tal y como aquí se defiende, uno de los valores de esta orientación radica en que al mismo tiempo que favorece la autonomía de los miembros del grupo y su responsabilidad para con la terapia, se anticipa a posibles malentendidos que puedan surgir de esta posición de flexibilidad respecto a las reglas originales de la psicoterapia psicodinámica. El “buenismo”, las ganas de ayudar y *curar* al otro, muchas veces necesidades más o menos conscientes, en ocasiones ciertamente oscuras, por parte de los terapeutas, así como la delegación en el otro-terapeuta por parte del usuario, no tiene cabida en una orientación cuyas máximas parten de la exégesis del *Dasein*, tal y como aquí se ha venido exponiendo. No obstante, es necesario subrayar que flexibilizar no es renunciar a principios, aunque sean estos mínimos que quizá

podrían ser denominados como “de sentido común”, pero que dado el frágil estatuto de este sentido colectivo, hacen de esta orientación una garantía de que el terapeuta no sustraerá al otro su cuidado.

Hans W. Cohn apuntaba que el terapeuta es un miembro más del grupo con la tarea de clarificar el discurrir de la sesión. Clarificar, llamar la atención acerca del hecho que de antemano estamos comprometidos con nuestra propia existencia, con una existencia que es siempre compartida, que nos gusta o disgusta... Señalar, estimular la apercepción de que en el curso de una terapia se abre la posibilidad de tratar con nosotros mismos así como de analizar aspectos susceptibles de ser modificados o la disposición hacia el mudo desde el siempre precario yo...

De nuevo tal y como señalaba Cohn, en última instancia se impone que las intervenciones del terapeuta, desde el yo, el nosotros o dirigiéndose hacia la tercera persona, sean actos tamizados, medidos, reflexivos, aunque sean incondicional e ineludiblemente mediados por la propia subjetividad. La espontaneidad y la inmediatez que parecen saludar esta orientación no son sinónimos de arbitrio del terapeuta.

De modo general, aunque parece una cuestión a resolver *in situ*, es atendiendo al mantenimiento de una dialéctica entre el yo y el otro, el nosotros del grupo y cada miembro individual, desde donde debería nacer la reflexión en torno a los límites.

Heidegger y AT

Transita buena parte de este trabajo por una suerte de territorio común a la hora de abordar la filosofía de Heidegger. Se trataba de defender cómo algunos aspectos nucleares elaborados en *Ser y tiempo* proporcionan un marco de comprensión y discusión teórica directamente extrapolable al trabajo en AT, válidos asimismo a la hora de pensar y reflexionar con posterioridad en torno a la complejidad de las experiencias que acontecen durante las sesiones. La analítica desarrollada en *Ser y tiempo* constituye una exégesis de la estructura de la existencia o, como el propio Heidegger denomina, tenía la forma de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* cuyo punto de partida es la cotidianidad. Reivindicar el espacio terapéutico como una *hermenéutica de la facticidad* es una tentativa por situar como núcleo del trabajo el mismo ejercicio de vivir. De este excéntrico vínculo entre Heidegger y el AT, se desprenden tres conclusiones que enlazan con la tesis de este trabajo.

La primera cuestión tiene que ver con el hecho de haber integrado en la praxis de arteterapia algunos de los existencialistas revelados en la

exposición de la analítica. Examinando el lugar de estos durante las sesiones de AT, se revelaron como una herramienta desde la que reflexionar en torno a eso que somos, ya, siempre nosotros mismos. El *encontrarse, comprender y habla* propios del modo de “ser en”, la condición existencial de “ser con el otro” y la temporalidad resultaban el cómo de una existencia que resultaba y se erigía como objeto y tema en el pensar compartido del grupo. Habida cuenta del formato grupal y la comprensión de la tarea de los grupos propuesta por Hans W. Cohn, el énfasis recaía del mismo modo en atender al vínculo y los encuentros y desencuentros entre el yo y el otro, entre el yo singular y el nosotros plural conformado entre los miembros del grupo.

La segunda cuestión viene también dada por esta voluntad de desplazar la estructura denominada “ser en el mundo” al ámbito del AT. Por un lado, según el *cuidado o cura*, en tanto que aserción de que la existencia transcurre, *es*, antes de toda reflexión y apercepción teórica, se ponía al descubierto la fuerza de una forma de terapia respaldada por la prelación de la conducta práctica. El mismo hacer, la experiencia, manejo y trato con las cosas, proporcionaba el material objeto de reflexión durante el momento de trabajo común del grupo.

La tercera cuestión, y principal tesis de este trabajo, tiene que ver con el lugar y estatuto de eso creado en las sesiones que la lectura de *Ser y tiempo* permitió inferir. En el morar y habitar mundo del Dasein se vio cómo este se relaciona -“es con”- cosas, útiles y entes inanimados. Y, en este sentido, un tipo particular de entes eran aquellos cuya relevancia consistía en *señalar*; señales, que en una exposición sumaria Heidegger reconocía en la huella, la reliquia, el monumento, el documento, el testimonio, el símbolo, la expresión, la apariencia o la significación... y cuya característica más singular era la de constituir una orientación en el mundo circundante. Teniendo presente que la misma analítica cancelaba cualquier tentativa de escisión entre el “mundo” y el “ser en”, a estas señales se le otorgaba un papel eminente en la constitución existencial del Dasein en el cotidiano *curarse de*. Al entender cómo las imágenes y objetos producidos durante las sesiones son susceptibles de ser vistos según esta condición de señal cuyo carácter más esencial resulta el señalar, la tarea del grupo queda enunciada. Lo creado durante las sesiones resultaban entes de índole y naturaleza referencial. Mediante la exposición de las dos sesiones y, de modo más claro, al recuperar el proceso de tres miembros que habían tomado parte en el grupo de AT, resultaban expuestos diferentes modos de salir al encuentro y relacionarse con la referencialidad inherente a estas producciones plásticas y visuales, ahora nombradas como

señales. Aun en la radicalmente fragilizada constitución del *sí mismo* que con frecuencia acompaña a la enfermedad mental, los objetos e imágenes creados abrían y descubrían *mundo*. Constituían fenómenos a disposición de sus creadores y el resto del grupo que salían a su encuentro por mediación de una tarea hermenéutica que se trataba de favorecer como parte de la cultura del grupo. Una tarea que se juega en el orden del mismo proceder hermenéutico y donde, más que un qué, lo que resulta significativo es el cómo. Las imágenes y objetos, en su contenido particular de metáfora, representación, documento, símbolo, testimonio, expresión... abarcan todo un campo de referencias donde acontecen modos de hacer frente al mundo en el que somos, de mirar e interpretar, de vincularnos con el otro, y con los límites y dificultades inherentes a la existencia de la que inevitablemente formamos parte.

En definitiva, por encima de otras consideraciones, la analítica existencial de Martin Heidegger participa de este trabajo como el garante para que el otro-usuario y su *existencia* -sólo proyectante desde la existencia fáctica y concreta- ocupen un lugar central en el curso de una terapia.

Límites, déficits y proyección de este trabajo

Una doble cuestión autoimpuesta guiaba la elaboración de este trabajo: por una parte, plantear con solvencia el pensamiento de Freud y de Heidegger para posteriormente poder incorporar con seguridad la discusión en el territorio de AT, por otra, mantener un doble carácter teórico-práctico, según el cual además de presentar aspectos conceptuales, estos pudiesen revertir de manera efectiva en el ejercicio y la praxis de AT. Estos dos aspectos y cometidos han implicado, indirectamente, cierta renuncia a la hora de plantear cuestiones que, aunque de interés, sólo tangencialmente tendrían cabida aquí.

En primer lugar, el debate entre el concepto de angustia en Freud y en Heidegger obliga a un despliegue histórico-conceptual que no ha encontrado lugar en el desarrollo de esta argumentación. En efecto, como ha sido trabajado tanto desde la disciplina filosófica como desde la literatura de psicoterapia, es posible tender puentes entre el concepto de *angustia neurótica*, según esa condición en ocasiones inefable que parecer tener origen en el mismo nacimiento, y el carácter estructural de la angustia, tal y como es pensada por Heidegger.

En segundo lugar, aunque tratando con objetos, imágenes, obras..., se ha renunciado a incorporar la reflexión que en torno a la creación, el arte y la *poiesis* elabora Heidegger. En este sentido, resulta oportuno

señalar que a lo largo de este escrito se ha recogido acríticamente el vocablo “arte”, en tanto que forma parte del nombre de esta disciplina, aun cuando decididamente el arte, o la reflexión en torno al hecho artístico, no haya tenido cabida.

En tercer lugar, ha sido deliberadamente desatendido un análisis comparativo entre la comprensión del trabajo en grupo del arteterapeuta Mc Neilly, frente al que apunta y esboza Hans W. Cohn a raíz de la filosofía de Heidegger. En ambos autores, resulta también clave el grupo-análisis y su elucidación por parte de S. H. Foulkes. Dado que comparten este referente, quizá hubiera sido apropiado hacer explícitos los puntos de divergencia, aunque en última instancia, en lo fundamental, el enfrentamiento atañe al marco conceptual que acoge los planteamiento de ambos, y esta cuestión sí ha sido tratada.

Estas tres cuestiones, que quizá resultan las ausencias más significativas, han sido desestimadas como objeto de discusión en tanto que supondrían cierta desviación en el desarrollo conceptual de este trabajo, mientras entiendo que no tenían cabida en lo relativo al planteamiento práctico del mismo.

Por otra parte, a la hora de apuntar el potencial recorrido de esta investigación, entiendo que sería interesante poder contrarrestar en qué medida también resulta oportuna esta orientación en contextos terapéuticos distintos al aquí planteado. Es decir, sería positivo poder considerar si lo que se ha señalado como el principal mérito de la misma radica más en una cuestión diferencial, mediada negativamente por los condicionantes concretos de los grupos y la identidad intrínseca a esta unidad de salud mental. O por el contrario, si independientemente de las circunstancias impuestas también esta orientación puede proporcionar un espacio terapéutico de interés para sus usuarios.

APÉNDICE I

PLAN DE TRATAMIENTO PACIENTES CON TRASTORNO PSICÓTICO TERAPIAS GRUPALES

Lunes: entrenamiento en actividades de la vida diaria

- Sesión 1 y 2: El hexágono vital: vida saludable y organización del tiempo.
- Sesión 3: Higiene del sueño e higiene personal.
- Sesión 4: Manejo de la ansiedad y la ira: entrenamiento en respiración diafragmática, tiempo fuera y distracción.
- Sesión 5: aprender a movernos por la ciudad (a través de búsquedas por internet).
- Sesión 6 y 7: El manejo del dinero. Simular compras con materiales y dinero real. Presupuesto del mes. El manejo del banco.
- Sesión 8: aprender a lidiar con temas administrativos y burocráticos (utilizando internet).
- Sesión 9 y 10: Alimentación y compra.

Martes: rehabilitación cognitiva

Todas las sesiones tendrán un formato común: iniciamos con una tarea de cancelación para trabajar la función básica de la atención.

- Sesiones 1 y 2: Atención. Tareas de búsqueda a través de un power point y puesta en común de las estrategias más útiles.
- Sesiones 3 y 4: Percepción. Figuras superpuestas, imágenes ambiguas (falta parte de la imagen), recuento de cubos, ilusiones ópticas a través de power point y puesta en común de las estrategias más útiles.
- Sesiones 5 y 6: Lenguaje. Deletreo, formación de palabras a partir de sílabas, lectura de textos (se pone un título y se cuenta un resumen), tareas de categorización, reconocer la palabra que no encaja en el grupo, ordenar párrafos.
- Sesiones 7 y 8: Memoria a corto plazo. A través de power point. Al inicio se presentará una frase que tendrán que recordar al finalizar la sesión. Imágenes complejas que observarán durante 15 segundos y que después serán retiradas. Entre todos tratar de recordar los elementos que la componían.
- Sesiones 9 y 10: Funciones ejecutivas. Laberintos (estos días se suprime la tarea de cancelación y se hará en formato individualizado). Ordenar secuencias de tareas de la vida cotidiana, proponer los pasos para lograr un objetivo, tareas deductivas (matrices del WAIS, quién es quien).

Una vez finalizado se vuelve a comenzar a trabajar en las mismas áreas cognitivas pero con otros materiales.

Miércoles: emociones y percepción social

- Sesión 1: explicar diferencias entre lenguaje verbal y no verbal. Listado de señales no verbales a las que prestar atención. Trabajo con emoticonos en power point.

- Sesión 2: a través de imágenes sencillas identificar las emociones básicas. Mímica de las emociones básicas.

- Sesión 3: identificar emociones en imágenes de interacción social. Equeño corto sobre asertividad (La vida es bella).

- Sesión 4: Cortometraje Señales. Visionado del cortometraje, comentario común sobre la importancia del lenguaje no verbal. Comentario común sobre la personalidad que podemos deducir que tienen los personajes. Visionado del corto de forma fragmentada para apreciar en profundidad la expresión de emociones.

- Sesión 5: Videoforum de la película Del revés.

Jueves: arteterapia

Viernes: grupo de convivencia y planificación de objetivos

PLAN DE TRATAMIENTO CON PACIENTES NO PSICÓTICOS TALLERES GRUPALES

Lunes: estrategias de afrontamiento del estrés

- Sesión 1: Estrategias breves de afrontamiento del estrés: respiración diafragmática, autoinstrucciones, distracción, planificación de actividades.
- Sesiones 2 y 3: Inicio a la Reestructuración Cognitiva: criterios y precriterios de Sevilla y Pastor.
- Sesiones 4 y 5: Profundizando en la reestructuración cognitiva: ABC.
- Sesiones 6 y 7: Resolución de problemas de D’Zurilla y Golfried.
- Sesión 8: Autoestima: Los pilares de la autoestima y el florero.

Martes: terapia motivacional y estrategias de regulación emocional

- Sesión 1: ¿Qué es la motivación? Motivación = motor, movimiento. Lectura de la fábula de Walt Disney y las de dividir el problema y conocer el sentido (de cada una de ellas se irá extrayendo el lenguaje motivacional). Como tarea se pide a todos los asistentes que para la próxima semana registren momentos motivacionales.
 - Sesión 2: Motivación; repaso de los momentos motivaciones y lectura de la fábula “El león y el ratón” (extraer de nuevo mensajes motivacionales). Introducción al entrenamiento en regulación emocional: página cuídate.
 - Sesión 3: Objetivos del entrenamiento en regulación emocional.
 - Sesión 4: Entrenamiento en acción opuesta a la emoción.
 - Sesión 5: Entrenamiento en regulación emocional, explicación de la técnica y puesta de un ejemplo.
 - Sesión 6: Entrenamiento en regulación emocional, comprobar la tarea de cada uno de los participantes.
 - Sesión 7: Plantear con tiempo el afrontamiento de situaciones emocionales.
 - Sesión 8 Lectura El impermeable maravilloso y extracción de conclusiones en formato grupal.
- Todas las sesiones se terminarán con una breve práctica de mindfulness.

Miércoles: habilidades sociales

- Sesión 1: Introducción a la asertividad. Los derechos asertivos.
- Sesión 2: El lenguaje no verbal.
- Sesión 3: Iniciar, mantener y finalizar una conversación.
- Sesión 4: Pedir cambios de conducta.
- Sesión 5: Rechazar una petición.
- Sesión 6: Hacer una petición.
- Sesión 7: responder asertivamente a las críticas.
- Sesión 8: Conflictos interpersonales.

Jueves: arteterapia

Viernes: grupo de convivencia y planificación de objetivos

BIBLIOGRAFÍA

- VV. AA. (2003), *Handbook of Art Therapy*, Cathy A. Malchiodi (ed.), Londres: The Guilford Press.
- VV.AA. (2002), *Art, Psychotherapy and Psychosis*, killick, katherine, schaverien, Joy (eds.), Londres: Taylor & Francis Library.
- VV. AA. (1998), *Art Psychotherapy groups*, Skayfe, S. y Huet, V. (eds.), Londres: Routledge.
- VV. AA. (1988), *Heidegger and Psychology*, Keith Hoeller (ed.), Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry, Vol. 9.
- VV.AA. (1995), *Psychosis: Understanding and treatment*, J. Ellwood (ed.), Londres: Jessica Kingsley.
- VV. AA. (s/f) *Cartografía de la psicología contemporánea. Pluralismo y modernidad*, Adriana Kaulino y Antonio Stecher (eds.), Brasil: Lom, Serie Universitaria.
- ABSE, David (1974), *Clinical notes on group-analytic psychotherapy*, Londres: University Press.
- ALMENTA, E., GARCIA, M^a. P., GÓNZALEZ, E. (1994), “Factores terapéuticos en dinámica grupal”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol. XIV, nº 47- 48, pp.83- 97.
- ARISTÓTELES (1975), *Metafísica*, Francisco de Azcárate (trad.), Madrid: Espasa Calpe.
- _ (2007), *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*, Barcelona: Acantilado.
- ASKAY, Richard (2006), “La filosofía de Heidegger y sus implicaciones para la psicología, Freud y el psicoanálisis existencial”, en *Gaceta Universitaria*, pp. 178-186.

- ASOCIACIÓN ESTADOUNIDENSE DE PSIQUIATRÍA (2000), *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, DSM-IV, (4^a ed., Trad.), Barcelona: Masson.
- ASSOUN, Paul-Laurent (2002), *La metapsicología*, México D.F: Siglo XXI.
- BOSS, Medard (1957), *Psicoanálisis y analítica existencial*, Barcelona: Editorial Científico Médica.
- _ (1963) *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, Londres: Basic Books.
- _ (1977), *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, Londres: Jason Aronson.
- BEHR, Harold & HEARST, Lieser (2008), *Group-analytic psychotherapy: A meeting of minds*, Londres: John Wiley & Sons.
- BETENSKY GITLIN, Mala (2005), *What do you see? Phenomenology of Therapeutic Art Expresion*, Londres: Jessica Kingsley Publishers.
- BINSWANGER, Ludwig (1973), *Artículos y conferencias escogidas*, Madrid: Gredos.
- BION, W. R. (1940), "The war of nerves", en VV. AA. (1940), *The Neuroses in War*, Crichton-Miller (ed.), Londres: Macmillan, pp. 180-200.
- CARNIEL WAGNER, Luciane (2005), *Necesidades existenciales de personas con trastornos esquizofrénicos de larga evolución: Un estudio cualitativo multicéntrico*. (Tesis doctorado), Universidad de Granada, Facultad de medicina, Departamento de medicina legal, toxicología y psiquiatría.
- CASE, Caroline y DALLEY, Tessa (2006), *The handbook of art therapy*, Londres: Routledge.
- CATTANACH, Ann (1999), *Process in the arts therapies*, Londres: Jessica Kingsley publishers.
- CODERCH, Joan (2010), *La práctica de la psicoterapia relacional. El modelo interactivo en el campo del psicoanálisis*, Madrid: Ágora Relacional
- COHN, Hans (2002), *Heidegger and the Roots of Existential Therapy*, Londres: Bloomsbury Academic
- _ (1997), *Existential thought and therapeutic practice: An introduction to Existential psychotherapy*, Londres: SAGE.
- COOPER, Mick (2003), *Existential therapies*, Londres: SAGE.
- DALLEY, T., CASE, C., SCHAVERIEN, J., WEIR, F., HALLIDAY, D., HALL, P. N., & WALLER, D. (2013), *Images of Art Therapy (Psychology Revivals): New Developments in Theory and Practice*, Londres: Routledge.
- DERRIDA, Jaques, (1971), *Tiempo y presencia: Ousia y Grammé*, Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- DIVISION OF CLINICAL PSYCHOLOGY (2014), *Understanding Psychosis and Schizophrenia. Why people sometimes hear voices, believe things that others find strange, or appear out of touch with reality, and what can help*, Anne Cooke (ed.), Londres: Canterbury Christ Church University.

- FERRATER MORA, José (1964), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Montecasino.
- FOUCAULT, Michel (2006), *Historia de la locura en la época clásica*, Barcelona: Fondo de cultura económica de España.
- FOULKES, Sigfried Heinrich (1981), *Psicoterapia grupo-analítica. Método y principios*, Barcelona: Gedisa.
- _ (1973), "The group as matrix of the individual's mental life", *Group Therapy: An Overview*, New York: Intercontinental Medical Books.
- _ (1948) *Introduction to Group Analytic Psychotherapy: Studies in the social integration of individuals and groups*, Heinemann: Londres
- _ (1946a), "Principles and Practice of Group Therapy" en *Bull. Menninger Clin.*, 10, pp. 85-89.
- _ (1946b), "Group Analysis in a Military Neurosis Centre", en *Lancet*, 1, pp. 303- 310.
- FOULKES S. H. y LEWIS E. (1944), "Group Analysis: Studies in the Treatment of Groups on Psycho-Analytic Lines", en *B.J. Med. Psychol.*, 20, pp. 175-184.
- FREUD, Sigmund (1993), *Textos fundamentales del psicoanálisis*, Ana Freud (ed.), Barcelona: Altaya.
- _ (1991-1992), *Obras completas*, James Strachey y Ana Freud (ed., n. y c.), Buenos Aires: Amorrortu.
- Vol. IX (1900) "La interpretación de los sueños" (primera parte).
- Vol. X (1900- 1901), "La interpretación de los sueños"(segunda parte), "Sobre el sueño".
- Vol. XIV (1914- 1916) "Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico", "Trabajos sobre metapsicología", y otras obras.
- Vol. XIX (1923- 1925), "El yo y el ello" y otras obras.
- Vol. XX (1925- 1926), "Presentación autobiográfica", "Inhibición síntoma y angustia", "¿Pueden los legos ejercer el análisis?", y otras obras.
- Vol. XXIII (1937- 1939), "Moisés y la religión monoteísta", "Esquema del psicoanálisis" y otras obras.
- _ (1981), *Psicoanálisis del arte*, Madrid: Alianza editorial.
- GEERTZ, Clifford (1999), "El sentido común como sistema cultural", en *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona: Paidós, pp. 93-116.
- GILROY, Andrea, MCNEILLY Gerry (2000), *The changing shape of art therapy: New Developments in theory and practice*, Londres: Jessica Kingsley Publishers.
- GÓMEZ PIN, Víctor (1982), *El psicoanálisis. Justificación de Freud*, Barcelona: Montesi-nos.
- GRAVES, Robert (2009), *Los mitos griegos*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- GRUPO DE TRABAJO DE LA GUÍA DE PRÁCTICA CLÍNICA SOBRE LA ESQUIZOFRENIA Y EL

- TRASTORNO PSICÓTICO INCIPIENTE (2009), Forum de Salut Mental, coordinación, *Guía de Práctica Clínica sobre la Esquizofrenia y el Trastorno Psicótico Incipiente*, Madrid: Plan de Calidad para el Sistema Nacional de Salud del Ministerio de Sanidad y Consumo. Agència d'Avaluació de Tecnologia i Recerca Mèdiques. Guía de Práctica Clínica: AATRM. No 2006/05-2.
- GUTTMANN, Joseph, REGEV, Dafna (2004). "The phenomenological approach to Art therapy", en *Journal of Contemporary Psychotherapy*, Vol. 34, No. 2.
- HARDY LEAHEY, Thomas (1998), *Historia de la psicología. Principales corrientes del pensamiento psicológico*, Madrid: Prentice Hall.
- HEIDEGGER, Martin (2000), *Tiempo y Ser*, Félix Duque (trad.), Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin y BOSS, Medard (2007), *Seminarios de Zollikon*, México: Red Utopía, A.C. Jitanjáfora, Mº Relia Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (2009), *Tiempo e historia*, Jesús Adrián Escudero (ed. y trad.), Madrid: Trotta.
- _ (2007), *Hitos*, Elena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte (trad.), Madrid: Alianza Editorial.
- _ (2006), *Introducción a la investigación fenomenológica*, Juan José García Norro (Trad.), Madrid: Síntesis.
- _ (2005a), *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- _ (2005b), *¿Qué significa pensar?*, Raúl Gabás (trad.), Madrid: Trotta.
- _ (2000), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Jaime Aspiunza (Ed.), Madrid: Alianza.
- _ (1963), *¿Qué es metafísica?*, Xabier Xubiri (trad.), Madrid: Cruz del Sur.
- _ (s. f.), *Ser y tiempo*, Manuel Jiménez Redondo (trad., intr. y n.), obra inédita.
- HINSHELWOOD, R. D (2007), "Bion and Foulkes: The group-as-a-whole", *Group Analysis*, 40(3), 344-356.
- _ (1987), *What happens in groups: Psychoanalysis, the individual and the community*, London: Free Association.
- HINZ D., Lisa (2009), *Expressive therapies continuum*, Londres: Routledge.
- HOGAN, Susan (2001), *Healing Arts. The History of Art Therapy*, Londres: Jessica Kingsley Publishers
- HUSSERL, Edmund (2002), *Renovación del hombre y de la cultura (1922-1937)*. México: Anthropos.
- JASPERS, Karl (2001), *Genio artístico y locura. Strinberg y Van Gogh*, Barcelona: Acanalado.
- JONES, Phil (2005), *The arts therapies. A revolution in healthcare*, Nueva York: Routledge.

- KILLICK, Katherine (1995), "Working with psychotic processes in art therapy" J. Ellwood (ed.), *Psychosis: Understanding and treatment*, Londres: Jessica Kingsley.
- KLEIN, Jean- Pierre (2006), "La creación como proceso de transformación", *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, Vol. 1, pp.11-18.
- LACAN, Jaques (1981), *Las psicosis, 1955- 1956*, Libro 3, Barcelona: Paidós.
- _ (1973), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, Libro 11, Barcelona: Paidós.
- LACAN, Jacques (1985), *Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954, Seminario 1*, Barcelona: Paidós.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Madrid: Paidós.
- LEYTE, Arturo (2006), *Heidegger*, Madrid: Alianza.
- LIEBMANN, Marian (2005), *Art Therapy for groups. A handbook of themes and exercises*. Londres: Routledge.
- LÓPEZ, M^a D. (2009), *La intervención arteterapéutica y su metodología en el contexto profesional español* (Tesis Doctoral inédita), Departamento de Expresión Plástica, Musical y Dinámica. Universidad de Murcia.
- LOZANO DÍAZ, Vicente (2006) , *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger Gadamer*, Valencia: Edicep.
- MARCUSE, Herbert (1968), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Juan García Ponce (trad.), Méjico: Joaquín Mortiz.
- _ (1969), *Psicoanálisis y política*, Barcelona: Ediciones Península.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Ángel (1998), *¿Has visto como llora un cerezo?: Pasos hacia una antropología de la esquizofrenia*, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- MAY, Rollo (1988), *Libertad y destino en psicoterapia*, Bilbao: Desclée.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, (1993), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-De Agostini.
- MCNEILLY, Gerry (2005), *Group analytic art therapy*, Londres: Jessica Kingsley Publishers.
- MOLLOY, T. (2002), "Art psychotherapy and psychiatric rehabilitation", en; *Art, Psychotherapy and Psychosis*, Killick, K., Schaverien, J., Londres: Taylor & Francis Library, pp. 155-163.
- MOON, L. Bruce (2009), *Existential Art Therapy; The canvas mirror*, EEUU: Charles C. Thomas Publisher.
- MORA, Ferrater, (1964) *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana

- NAUMBURG, Margaret (1967), "Dynamically oriented art therapy", *Current psychiatric therapies*, vol. 7.
- _ (1958), "Art therapy: Its scope and function", *The clinical application of projective drawings*, p. 511-517.
- OLAFSON, Frederick (1998), *Heidegger and the ground of ethics. A study of Mitsein*, Londres: Cambridge University Press.
- OTEIZA, Jorge (2003), *Ahora tengo que irme*, Txalaparta: Tafalla.
- OTEGA Y GASSET, José (2012), *¿Qué es el filosofía?*, Barcelona: Espasa-Austral.
- _ (2013), *El hombre y la gente*, Madrid: Alianza.
- PARDO, José Luis (2006), *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia: Pre-textos.
- PARMÉNIDES (2007), *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Alberto Bernabé (ed. y trad.) y Jorge Pérez de Tudela (intr., n. y c.), Madrid: Istmo.
- PÉREZ ÁLVAREZ, Marino y GARCÍA Montes, José M. (2006), "Entendimiento filosófico de la esquizofrenia", *Apuntes de Psicología*, vol. 24, nº 1-3, pp. 11- 29.
- PORTER, R. (1987/1989), *Historia Social de la locura*, Barcelona: Crítica.
- PRINZHORN, Hans (2012), *Expresiones de la locura. El arte de los enfermos mentales*, Madrid: Cátedra.
- REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (2001), *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919- 1923)*, tesis de doctorado, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2006), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis.
- RUDDY, R., MILNES, D. (2008), "Arteterapia para la esquizofrenia o las enfermedades similares a la esquizofrenia" (Revisión Cochrane traducida), Oxford: La biblioteca Cochrane Plus, nº 4.
- SAÍNZ B. Francesc, CABRÉ S., Víctor (2012), "La experiencia terapéutica con un analista suficiente e insuficientemente bueno. Una contribución de Winnicott al Psicoanálisis Relacional", en *Clínica e Investigación Relacional*, 6 (3), pp. 570-586.
- SASS, Louis A. y PIENKOS, Elisabeth (2014) "Variedades en la experiencia de sí mismo: Una fenomenología comparativa de la melancolía, la manía y la esquizofrenia", Melissa Dixon (trad.), en *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*, vol.14 nº 28.
- SASS, Louis A. y otros (2010), "La hora de la fenomenología en la esquizofrenia", en *Clínica y Salud*, v.21 n.3, Madrid.
- SCHAVERIEN, Joy (1991), *The revealing image: Analytical art psychotherapy in theory and practice*, Londres: Routledge.

- SECHEHAYE, M. A. (1994), *La realización simbólica y diario de una esquizofrénica: exposición de un nuevo método psicoterapéutico*, Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- SPINELLI, Ernesto (2005), *The interpreted world*, Londres: Sage.
- STANGHELLINI, Giovanni, ROSFORT, René (2013), *Emotions and personhood. Exploring fragility- making sense of vulnerability*, Oxford: Oxford University Press
- _ (2004), *Disembodied spirits and deanimated bodies. The psychopathology of common sense*, Oxford: Oxford University Press
- TARCOVSKI, Andrei (2005), *Esculpir en el tiempo*, Madrid: Rialp.
- TIZÓN, J.L. (1992) “Una propuesta de conceptualización de técnicas de psicoterapia”, en *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiquiatría*, Vol. XII, Nº 43.
- ULMAN, Elinor, KRAMER Edith, KWIATKOWSKA, Hanna (1978), *Art therapy in the United States*, Craftsbyury Common: Art therapy publications.
- VAN DEURZEN, Emmy (2002), *Existential counselling & Psychotherapy in practice*, Londres: SAGE.
- VATTIMO, Gianni (2002), *Introducción a Heidegger*, Madrid: Gedisa.
- _ (1998), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Juan Carlos Gentile (trad.), Barcelona: Península.
- WALLER, Diane (1991) *Becoming a profession. History of Art Therapy in Britain, 1940-1982*, Londres: Routledge
- WINNICOTT, Donald Woods (2008), *Realidad y juego*, Buenos Aires: Gedisa, 1972.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel (2008), “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, en *La Lámpara de Diógenes*, Vol. 9, Núm. 16-17, enero-diciembre, pp. 7-23.
- YALOM, Irvin D. (2002), *The gift of therapy. An open letter to a new generation of therapist ann their patients*, Londres: Harper Colins e-books.
- _ (1983), *Inpatient group psychotherapy*. Nueva York: Basic Books.
- _ (1980), *Existential Psychotherapy*, EEUU: Basic Books, A Division of Harper Collins Publishers.

Recursos electrónicos

- VV.AA. (2013) “Position Statement on the Classification of Behaviour and Experience in relation to Functional Psychiatric Diagnoses - Time for a Paradigm Shift”, Londres: The British Psychological Society
<<http://www.bps.org.uk/networks-and-communities/member-microsite/division-clinical-psychology>> [03- 06- 2013]
- VV. AA. (2012), “Efectos de un programa de arteterapia sobre la sintomatología de pacientes con esquizofrenia”, *Rev. Arteterapia: Papeles de arteterapia y*

educación artística para la inclusión social, vol. 7

<http://revistas.ucm.es/index.php/ARTE/article/view/40771> [05-04-2015]

HEIDEGGER, Martin (1984), “Carta-Prólogo a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* de William Richardson (1967)”, Pablo Oyarzun Robles (trad.), edición electrónica de [www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS](http://www.philosophia.cl/Escuela-de-Filosofia-Universidad-ARCIS) [02-06-2014]

MONTANÉ, Montse (s/f), “Reflexiones acerca del modelo existencialista en arteterapia”.

<<http://ateinspira.wordpress.com/about/divulgativos/i-jornada-de-arteterapia-y-cancer/>> [15-05-2014]

WINNICOTT, Donald Woods (s/f), *Obras completas*, www.psicolibro.tk [10-08-2014]

ZLACHEVSKY OJEDA, Ana María (2009), *El lenguaje -visto desde Ortega y Heidegger- y la fundamentación filosófica de la terapia conversacional* (Tesis de doctorado), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2009/zlachevsky_a/html/index-frames.html [15-05-2015]

