

Kenneth J. Gergen



El ser relacional

Más allá del Yo
y de la Comunidad



biblioteca de psicología



DESCLÉE DE BROUWER

KENNETH J. GERGEN

EL SER RELACIONAL
Más allá del Yo y de la Comunidad

BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA
Desclée De Brouwer

Título de la edición original:
RELATIONAL BEING
Beyond Self and Community

© 2009 Oxford University Press, Inc., New York, USA

Traducción: Mònica Castell

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2016

Henao, 6 – 48009 Bilbao

www.edesclée.com

info@edesclée.com



[EditorialDesclee](https://www.facebook.com/EditorialDesclee)



[@EdDesclee](https://twitter.com/EdDesclee)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-330-3781-7

Adquiera todos nuestros ebooks en
www.ebooks.edesclée.com

Primero a Mary,
mi inspiración relacional sin igual.
A mis amigos y colegas del *Taos Institute*
por abrir puertas inimaginadas.
A Anne Marie Rijsman y Regine Walter
por sus joyas fotográficas y gráficas.
A Bernard Stehle
por su cariño y su consejo catalítico.
A mis amigos, familia y colegas de todo el mundo
por sostener el flujo generativo.
A todos esos académicos –del pasado y del presente–
que me invitaron al diálogo.
Y a Julian, mi perro, por ser un osito de peluche.

Prólogo:

Hacia una nueva ilustración

¿Cómo tendría que describirme para usted en este preciso instante? Seguramente no le sorprenda si le digo que me encuentro en mi escritorio, absorbido por mis propios pensamientos, y que contemplo una idea, considero sus deficiencias, juego con otra, amplío sus posibilidades y lentamente me veo abocado a escribir. De vez en cuando intento transformar ese estado mental efímero en palabras con la esperanza de que estas páginas le permitan, lector, entender mis pensamientos. ¿No le parece razonable?

Piense otra vez: ¿cómo me define en tanto que escritor ese tránsito común? Y al definirme, ¿qué nos dice en cuanto a nuestras concepciones de ser humano? En muchos aspectos lo que aquí encontramos es una imagen de mí mismo como pensador individual; alguien que habita en un mundo interior de conciencia que me es completamente propia. Y por implicación, ¿no querría decir todo ello que estamos solos en nuestros propios mundos interiores? No tenemos acceso directo a los pensamientos de los demás y a menudo resulta difícil traducir los pensamientos en palabras. Es un mundo en el que usted nunca podrá ahondar en las profundidades de mi mente; nunca me entenderá por completo, del mismo modo que su mundo particular siempre será un misterio para mí. Efectivamente, esta realidad común es la que nos define en términos de seres alienados.

“¿Y qué?”, podría usted responder. “Es simplemente que somos individuos distintos y que cada uno vive en una conciencia particular. Es la vida”. ¿O no? Si aceptamos esa visión de nosotros mismos como seres delimitados, el “yo” fundamental que vive detrás de mis globos oculares, tendremos que afrontar continuamente problemas de separación. Debo permanecer siempre alerta, de lo contrario los demás verán los fallos de mi pensamiento, los pozos ciegos de mis emociones y los motivos molestos que se hallan detrás de mis acciones. También es un mundo en el que tengo que preocuparme por las comparaciones con los demás y por si se me juzga como inferior. Es una visión que impregna nuestras escuelas y nuestras empresas, en la que la evaluación individual sigue nuestros pasos desde el momento en el que entramos en un aula hasta el retiro definitivo. Y nosotros competimos, con uñas y dientes, por ascender por encima de los demás. La autoestima está continuamente en el aire y la posibilidad de fracaso y de depresión, a la orden del día. Bajo esas condiciones ¿qué valor tienen los demás? ¿No son principalmente instrumentos para nuestro propio placer o nuestro provecho? Si no contribuyen a nuestro bienestar, ¿no tendríamos que evitarlos o abandonarlos? Si interfieren activamente con nuestro bienestar, ¿acaso no estamos justificados para

castigarlos, encarcelarlos o incluso eliminarlos? Esa misma actitud del yo contra tú se insinúa también en nuestras opiniones, naturalezas y otras culturas. En definitiva siempre se trata de ver de quién es el bienestar que está en juego.

Quizás se resista: “Sí, veo que hay problemas y en ocasiones hacemos algo para corregirlos. Sin embargo al mismo tiempo la competición también tiene cierto valor, y ganar es uno de los grandes placeres de la vida. Además aquí estamos hablando de la naturaleza humana, así que deje de quejarse y arremánguese”. En definitiva, ¿no es así la naturaleza humana, después de todo? Como apuntan los historiadores, la visión del individuo como entidad singular y aparte, cuya capacidad para pensar y sentir es fundamental en la vida, y cuya capacidad para llevar a cabo acciones voluntarias es muy apreciada, es algo reciente. Es una concepción de la naturaleza humana que se arraigó hace cuatro siglos solamente, durante un periodo que ahora vemos como la Ilustración. Fue durante ese periodo que el alma o el espíritu, como ingrediente central del ser humano, fue en gran parte sustituido por la razón individual. Dado que cada uno de nosotros posee el poder de la razón, se mantuvo (y se mantiene) que podemos desafiar el derecho de cualquier autoridad –religiosa o de otro tipo– a declarar lo que es real, racional o bueno para todos. Es precisamente esta visión de la Ilustración la que desde entonces se ha utilizado para justificar a las instituciones de democracia, educación pública y procedimientos judiciales, entre otros. Es cuando vivimos en esas instituciones que llegamos a aceptar la concepción como “la condición natural de ser humano”.

Los antropólogos están muy de acuerdo con esta conclusión y como Clifford Geertz, decano de la disciplina, escribió:

La concepción occidental de la persona como un universo de motivación y cognitivo delimitado, único y más o menos integrado; un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un todo distinto y al mismo tiempo contrapuesto a todos y contra un trasfondo social y natural es, aunque pueda parecernos incorregible, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo.^[1] (Traducción de la traductora, TdT).

Efectivamente esta visión común de un ser delimitado y de su materialización en formas de vida individualistas la hemos creado colectivamente y si esta construcción es delimitadora, opresiva y destructiva quizás también creemos alternativas^[2].

El presente libro pretende buscar más allá de las tradiciones de la Ilustración. Mi objetivo es generar una narración de la acción humana que pueda sustituir la presunción de que somos seres delimitados por una visión de relación. No quiero decir con ello relaciones entre seres que de otro modo estarían separados sino que me refiero a un proceso de coordinación que precede al concepto mismo de yo. Espero poder demostrar

que casi toda acción inteligible surge, se sostiene y/o se extingue en el proceso continuado de relación. Y desde este punto de vista no existe el yo aislado ni la experiencia completamente personal sino que existimos en un mundo de constitución conjunta. Siempre estamos emergiendo de una relación, de la que no podemos salir; incluso en nuestros momentos más privados nunca estamos solos. Además, y como sugeriré más adelante, el futuro bienestar del planeta depende en gran medida de la manera en que podamos nutrir y proteger no a los individuos, ni siquiera a los grupos, sino a los procesos generativos de relaciones.

Si bien el objetivo central es aclarar la visión de la realidad de las relaciones, no concibo esta obra como un ejercicio teórico. No me interesa crear un manual para su uso académico sino que mi idea es vincular esa visión de las relaciones a nuestras vidas cotidianas. En definitiva el concepto de ser relacional debería adoptar su significado a partir de las maneras en las que continuamos juntos. Al fundamentar el concepto sobre formas de acción espero invitar también a la transformación de nuestras instituciones – aulas, empresas, laboratorios de investigación, consultas de terapia, talleres profesionales y despachos gubernamentales. Lo que está en juego es el futuro de nuestras vidas juntos, tanto local como globalmente.

El lector queda advertido. Esta propuesta de una alternativa centrada en las relaciones para la visión tradicional del yo puede resultar incómoda; un reto crítico para el yo tiene amplias ramificaciones. Solemos proponer, por ejemplo, que las personas tienen un efecto sobre los demás. Como suele decirse, los padres moldean la personalidad de sus hijos, la escuela tiene un efecto en la mente de los alumnos y los medios de comunicación repercuten en la actitud y en los valores de la población. No obstante, esa idea común de causa y efecto coincide plenamente con la tradición del ser delimitado; es decir, se basa en la concepción de entidades fundamentalmente separadas y relacionadas las unas con las otras como la colisión de miles de millones de pelotas. En esta obra propongo que vayamos más allá de la causa y del efecto para entender las relaciones. Tampoco pretendo, al restringir la idea de causa y efecto, celebrar la alteración del determinismo, en concreto, la libre voluntad. La visión de un agente que elige libremente también sostiene la tradición de un ser delimitado. La idea de un ser relacional nos invitará a alejarnos de la oposición libertad/determinismo y a considerar el mundo en términos de confluencia relacional.

No quiero decir con ello que desee destruir las visiones tradicionales del yo, de la causalidad y de la voluntad. No propongo que esas ideas tradicionales sean falsas ni que nuestras tradiciones sean fundamentalmente erróneas. Se trata de ideas que no son ni ciertas ni falsas, son simplemente construcciones humanas en torno a las cuales

organizamos nuestras vidas. Por ejemplo, no podemos preguntar si el concepto de justicia es cierto, pero sí podemos vivir o morir dependiendo de si creemos que una ley es justa o injusta. Es el hecho de vivir con la idea de seres independientes, libertad y determinismo lo que las hace dignas de una reflexión profunda. Y si la conexión humana puede volverse tan real para nosotros como el sentido tradicional de separación individual estaremos enriqueciendo nuestro potencial para vivir. Nuestras tradiciones tienen un valor y vale la pena sostenerlas. Sin embargo tales tradiciones deberían tratarse como algo opcional, en contraposición a definir los límites de nuestro mundo. Este libro se dedica al desarrollo de una nueva alternativa.

Dicho lo cual, el lector quizás quiera reflexionar conmigo también sobre la utilidad de otras ideas y prácticas coherentes con la tradición del ser delimitado. En las siguientes páginas también abordaré la cuestión de la realidad de la enfermedad mental, el papel que desempeña el cerebro a la hora de determinar la conducta humana, la presunción de Verdad y la importancia de educar nuestras mentes. También se plantearán preguntas sobre el valor de la comunidad, de la democracia y de la responsabilidad individual. Y repito, mi intención no es juzgar si esas tradiciones son ciertas o falsas sino solamente ver su implicación en nuestras vidas a día de hoy. Pero hay algo que debemos considerar: si presumimos que las personas están “enfermas mentalmente” destruimos interpretaciones más esperanzadoras; si presumimos que el cerebro determina nuestras acciones no vemos que el cerebro es un asistente en nuestra búsqueda de una vida con sentido; si abrazamos la Verdad eliminamos las voces de todos aquellos que no ven el mundo de la misma manera; si destacamos la educación de las mentes individuales eclipsamos la dependencia del conocimiento en las relaciones. Además cuando valoramos la comunidad abrimos la puerta a rupturas entre comunidades; cuando vemos al individuo como la base de la democracia eliminamos la importancia del diálogo a la hora de potenciar la deliberación crítica; y cuando responsabilizamos a los individuos ocultamos nuestra propia contribución a resultados no deseados. Podemos hacerlo mejor.

Compañeros textuales

Debería dejar claro que no emprendo este viaje a través del ser relacional como un pensador solitario. El mío no es el primer intento por articular una alternativa centrada en las relaciones a la tradición del ser delimitado. De hecho este trabajo debe su existencia a una serie de compañeros textuales. Llevo conmigo un sinfín de voces de apoyo, desafiantes e inspiradoras. Corresponde reconocer la deuda y con ello la ubicación histórica del trabajo se tornará más aparente. Igual de importante es que esta síntesis iluminará las principales maneras en las que este trabajo se desvía del pasado.

Académicos de las ciencias sociales y de la filosofía han sido compañeros especialmente importantes.

El legado de la ciencia social

De enorme importancia entre mis “amigos textuales” se encuentra una familia de teóricos sociales innovadores cuyos escritos se extienden más allá de un siglo. En mis años de universitario las conversaciones imaginarias con la obra clásica de William James^[3], Charles Horton Cooley^[4] y George Herbert Mead^[5] fueron especialmente importantes. Cada uno de esos teóricos dibujó un retrato de la persona cuya comprensión de sí mismo dependía de las visiones de los demás. Conceptos como “el yo social”, el “yo espejo” y la interacción simbólica supusieron un desafío enorme para la visión dominante de la mente como entidad autocontenida. Para ellos el sentido que se tiene de uno mismo no era tanto una posesión personal como un reflejo de la propia existencia social. En mis últimos años como universitario tuve la inmensa fortuna de trabajar con el psicólogo social John Thibaut para quien el mundo mental tomaba un cariz más robusto con la maximización de la ganancia personal vista como principal objetivo. Sin embargo, y tal como proponían Thibaut y Kelley^[6], la maximización individual no puede separarse de la relación en la que se ha generado. Nuestros logros están íntimamente relacionados con los procesos de negociación. El mundo mental y los mundos sociales están íntimamente ligados.

Tras la Universidad tuve la enorme suerte de impartir clases en la Facultad de Relaciones Sociales de Harvard, donde descubrí el revolucionario trabajo del desarrollista ruso Lev Vygotsky, cuya obra también ponía en cuestión la visión dominante de las mentes aisladas^[7]. Según proponía, para los procesos mentales superiores por lo menos todo lo que está en la mente lo está primero en el mundo social. Para Vygotsky el funcionamiento psicológico individual es una derivada cultural. Esas mismas ideas también fundamentan el trabajo de muchos otros teóricos cuyo trabajo ha sido profundamente enriquecedor. Con John Shotter he tenido la oportunidad de compartir diálogos durante muchos años y son pocos los elementos de este libro que no se ven beneficiados de alguna manera por esta queridísima relación^[8]. De un modo similar Jerome Bruner^[9], Rom Harré^[10], Richard Shweder^[11], Jaan Valsiner^[12] y Michael Cole^[13] también me han brindado su conversación además de sus estimulantes escritos sobre psicología cultural. En todos esos trabajos el contexto cultural se celebra por su impacto en la función mental.

La Facultad de Relaciones Sociales también me brindó la buena suerte de trabajar con el sociólogo Chad Gordon, a través del cual empezó a interesarme mucho la obra de Harold Garfinkel y de otros teóricos etnometodológicos^[14]. Esas obras resultaron

enormemente estimulantes ya que desplazaban el foco del mundo psicológico hacia los procesos interactivos responsables de las atribuciones mentales. Además la presencia de Erving Goffman en Harvard y en la Universidad de Pennsylvania dio lugar a una enriquecedora relación de colegas que se extendió hasta su muerte en 1982. La obra de Goffman también cambió el enfoque del actor individual hacia el plano de la relación. Para él la acción humana era ante todo rendimiento social y por eso el yo era un producto derivado de las condiciones teatrales del momento^[15]. Gran parte de esos primeros trabajos fueron recogidos en un volumen editado con Chad Gordon, *The self in social interaction*^[16].

Quizás el siguiente hito importante en cuanto a deliberaciones sobre el ser relacional proceda de la teoría feminista. Personalmente debo gran parte de mis conocimientos en la materia a mi esposa y experta feminista Mary Gergen^[17]. Nuestra amistad con Carol Gilligan^[18] también fue importante, y su crítica a la visión cognitiva de la decisión moral de Kohlberg fue protagonista de muchas conversaciones interesantes. En este caso se podían discernir claramente las implicaciones políticas de pasar de una concepción individualista a una concepción relacional de la persona. El trabajo de Jean Baker Miller^[19], Judith Jordan^[20] y sus colegas del Stone Center de la Universidad de Wellesley ampliaron mucho la visión relacional. Desde su perspectiva existe un deseo natural para las relaciones y a fin de colmar ese deseo la persona tiene que experimentar relaciones que fomenten el crecimiento y en las que la empatía y el empoderamiento mutuos son fundamentales.

También me han servido de estimulación continuada los escritos de la tradición terapéutica. El trabajo de psiquiatras de orientación social como Erich Fromm^[21] y Karen Horney^[22] siempre me ha parecido más relevante para mi vida que la concepción más bien hermética de Freud de los procesos psicológicos. Ambos veían la cultura y la mente como elementos profundamente interdependientes; los trastornos mentales eran el reflejo de nuestras instituciones sociales y, a cambio, nuestras instituciones eran productos derivados de nuestras necesidades y deseos personales. Son ideas que aparecen también en el enfoque interpersonal de la psiquiatría de Harry Stack Sullivan y en la teoría y la práctica humanista de Carl Rogers^[23]. De un modo parecido al de las feministas del Stone Center, ambos vieron que el desarrollo del bienestar individual depende plenamente de las relaciones. Por su parte, el grupo del Stone Center también se basaba en gran medida en los escritos de teóricos de relaciones entre objetos en psiquiatría^[24]. Abandonando el énfasis de Freud por la búsqueda de placer, este se situaba en los apegos del individuo con los seres queridos. Así, los patrones tempranos de apego (y de rechazo) asentaban pistas que tendrían consecuencias a lo largo de toda la vida. Un trabajo, este, que se ha ampliado gracias al fascinante trabajo de Stephen Mitchell y de sus colegas para ofrecer

una responsabilidad relacional del proceso terapéutico. Bajo ese punto de vista la reunión de paciente y terapeuta constituye el hermanamiento de dos historias relacionales complejas y dinámicas^[25].

Este enorme historial de trabajos de ciencia social plantea un reto importante para la tradición individualista. ¿Por qué es necesario añadir otro tratado más? ¿Qué ofrece el presente trabajo que no exista ya? Para mí la principal agitación procede de la incapacidad de la mayoría de esas formulaciones de separarse lo suficiente de la tradición individualista. Son tres los principales residuos que pueden encontrarse en una u otra forma en la mayoría de esas formulaciones. En primer lugar para muchos está el enfoque continuado en un mundo mental, un mundo que funciona en definitiva como origen de la acción individual. Se trata en mayor o menor medida de un mundo de símbolos, experiencia, cognición, emoción, motivos y/o procesos dinámicos. En cada caso la atención se dirige a una región interior muy influenciada por el entorno social pero que es significativa por derecho propio. El sentido potente de un centro de acción psicológico permanece sólido. Con este libro pretendo eliminar la realidad de un mundo mental o interior claramente diferenciado. La idea no es sustituirlo por una visión conductivista de “todo está en la superficie” sino intentar eliminar la distinción entre interior y exterior y sustituirla por una visión de acción encarnada relacionalmente.

En segundo lugar existe una fuerte tendencia en muchos de esos trabajos a teorizar en términos de unidades separadas: yo y el otro, la persona y la cultura, el individuo y la sociedad. En ese sentido las relaciones son el resultado de entidades distintas que entran en contacto y derivadas de unidades fundamentalmente separadas. Mi intención aquí es invertir el orden y tratar lo que consideramos unidades individuales como derivadas de un proceso relacional. Estrechamente relacionado con eso existe una fuerte tendencia en muchos de esos escritos a aplicar una plantilla causal a la hora de explicar la acción humana. Así, existe la tendencia a hablar de la cultura, la sociedad, la familia o los seres queridos como “influyentes”, “que tienen un efecto” o que “determinan las acciones” del individuo. De nuevo, esa postura analítica sostiene la idea de seres independientes y define las relaciones como derivadas de los mismos.

No obstante y dicho lo cual hay pasajes, metáforas y reflexiones en esas tradiciones que podrían encajar en el presente trabajo. Lo que pretendo no es abandonar esa obra rica e importante sino prolongar sus implicaciones hasta el punto en que pueda producirse un cambio de paradigma más fundamental. Como decía Brent Slife, muchos de los intentos existentes representan una relacionalidad o interacción social débil; lo que intento es generar una “fuerte relacionalidad” en la que no haya ninguna condición de independencia^[26]. En ese sentido encontramos otros eruditos y profesionales de las

ciencias sociales cuyos escritos coinciden más con las propuestas del presente libro; escritos, y a menudo conversaciones, que desempeñan un papel integral en las tesis emergentes y que serán reconocidos más tarde.

Herencia filosófica

Desde los primeros escritos de Descartes, Locke y Kant hasta las discusiones contemporáneas de mente y cerebro los filósofos han brindado un fuerte apoyo a la realidad del ser delimitado. En muchos sentidos el sello de la filosofía occidental era su presunción de dualismo: mente y mundo, sujeto y objeto, yo y el otro. Aun así el campo de la filosofía también se nutre de la disputa y mientras la visión individualista del funcionamiento humano ha sido dominante, existen desertores significativos, varios de los cuales se han convertido en compañeros textuales al desarrollar las propuestas para el ser relacional. Mi encanto temprano por el existencialismo me llevó hasta la obra de Maurice Merleau-Ponty que aunque situaba la conciencia individual en el centro de sus escritos, también postulaba una conciencia profundamente habitada por el otro^[27]. Según Merleau-Ponty, la percepción que tenemos del otro contiene en sí misma una conciencia de ser percibido por el otro. Cuando observamos al otro durante una conversación, por ejemplo, también somos conscientes de ser observados y ambas formas de conciencia son inextricables. O, en esa misma línea, la conciencia de tocar a otra persona encarna en sí misma la conciencia de ser tocado por otro. Cuando acariciamos a alguien también somos conscientes de lo que es ser acariciados por otra persona.

La obra de Martin Heidegger está íntimamente relacionada. Igual que para Merleau-Ponty, gran parte del análisis de Heidegger trata el mundo fenomenológico de la conciencia y al mismo tiempo este último intentó subvertir la dicotomía de sujeto/objeto tradicional, en la que los sujetos conscientes contrastan con un mundo aparte de objetos “exteriores”^[28]. Para Heidegger la conciencia siempre es conciencia de algo. Si se eliminan todos los objetos de la conciencia, no hay conciencia; si se elimina toda la conciencia los objetos dejan de existir. Así pues, sujeto y objeto son fundamentalmente coexistentes y la inserción de guiones entre las palabras de su concepto fundamental, estar-en-el-mundo, funciona como ilustración visual de la ruptura conceptual del modelo binario tradicional. Aunque procedente del terreno del pragmatismo americano, el trabajo de John Dewey y Arthur Bentley concuerda con la innovación de ruptura del modelo binario de Heidegger. A su modo de ver existe una relación mutuamente constituyente entre la persona y el objeto (mente y mundo)^[29] y ambos estuvieron de acuerdo en sustituir la visión de interacción tradicional (objetos independientes en relación causal con la experiencia) por el concepto de transacción.

Aunque me fascinan esos intentos, no logran llevarme mucho más allá. Como ya he

dicho, empiezan presumiendo un espacio privado de conciencia y mediante varias estrategias analíticas intentan escapar. Mi esperanza, en cambio, es empezar con un proceso relacional y derivarlo hacia una concepción de conciencia individual. Además, para apreciar el trabajo de esos filósofos uno tiene que bucear por un exótico y complejo mundo de palabras cuyos conceptos más importantes adquieren su significado sobre todo por cómo se utilizan en los textos filosóficos, con poca salida para la práctica social, preocupación fundamental de mis esfuerzos.

También me he inspirado mucho en varios filósofos morales cuya obra desdibuja los límites entre el yo y el otro. *Personas en relación*^[30] de John MacMurray fue una de las primeras obras que me interesó. En ella la principal preocupación era el valor preeminente de la relación o la comunidad en contraposición al bienestar personal. MacMurray hace especial hincapié en el sacrificio individual por el bien común y en asonancia con esta visión encontramos la obra fenomenológica mucho más conocida de Emmanuel Levinas^[31], para quien la subjetividad individual no es independiente de los demás sino que la conciencia personal está constituida por la existencia del otro (metafóricamente “la cara del otro”). En ese sentido uno es básicamente responsable del otro y ética y conciencia son coincidentes. Quizás la contribución más significativa al libro que tiene entre las manos sea el volumen de Martin Buber titulado, *Yo y Tú*^[32], en el que el autor distingue entre dos modos de conciencia (estados fenomenológicos), en términos de la relación de uno mismo con el otro. En el modo más común (Yo-Ello), el otro es un objeto fundamentalmente separado del yo. No obstante, algo sagrado para Buber es la relación Yo-Tú en la que el otro se encuentra sin límites y en ese sentido existe una unidad mutuamente absorbente y la distinción conceptual entre personas desaparece.

Aunque esas obras me hayan inspirado, siguen reteniendo lo que para mí son vestigios problemáticos de la tradición individualista y si bien la comunidad es algo muy valorado por MacMurray, se consigue mediante los actos voluntarios de agentes individuales. En lo que a toda su preocupación por la relación se refiere, las obras de Levinas y de Buber permanecen aliadas con la tradición fenomenológica o centradas en la subjetividad. La acción moral depende en última instancia de la decisión voluntaria del actor y además no está claro en esos casos qué tipo de acción implica. En el caso de Levinas se pone mucho énfasis en el auto-sacrificio y sin embargo el panorama de acción relevante nunca se hace patente. Para Buber el encuentro Yo-Tú es la excepción a la condición común de separación Yo-Ello. Sin embargo, aunque el análisis de Buber nos lleve a adoptar la postura sagrada del Yo-Tú, no queda claro qué viene a continuación en términos de acción. ¿Qué es exactamente encontrar al otro como Tú? En cambio, espero vincular la visión de ser relacional con formas concretas de práctica social.

Otra importantísima escuela de pensamiento es la que emana de la teoría sociológica y política y cuyo trabajo resulta especialmente importante por su crítica del individualismo liberal, tanto en términos de su influencia en la vida cultural como por su adecuación como orientación a la sociedad civil y a la política. En lo referente a los daños a la vida cotidiana, el libro *Hábitos del corazón* de Robert Bellah y colegas resulta fundamental en su significación^[33]. El libro revela en detalle las implicaciones insidiosas de la ideología individualista para las relaciones humanas. Además recoge las iniciativas del movimiento comunitario encabezado por Amitai Etzioni y sus colegas^[34]. Aquí el énfasis se pone en las obligaciones que tenemos para la comunidad en contraposición a las reivindicaciones de los derechos individuales. Por otra parte, el trabajo del teórico político Michael Sandel^[35] y del filósofo Alasdair MacIntyre^[36] añade una dimensión conceptual importante a este movimiento ya que ambos centran la atención en la ubicación profunda del individuo en las relaciones y dan con la idea del agente libre y despreocupado gravemente defectuoso. Todas esas obras han sido fuentes de incalculable valor para mí, aunque manifieste cierto descontento con la valorización de la comunidad favorecida como alternativa al individualismo. No existe solamente el problema de determinar los límites de lo que constituye la comunidad de uno mismo sino que existen complicaciones adicionales resultantes del establecimiento mismo de esos límites. Las comunidades también son entidades delimitadas y crean los mismos tipos de conflictos que asisten al público como esencialmente separados. En el caso de los compromisos comunitarios – como religiosos y políticos– las consecuencias pueden ser desastrosas.

A lo largo de estas páginas habrá resonancias de esas obras importantes, aunque existen otros escritos filosóficos que encajan mejor con el presente trabajo. En primer lugar están los últimos escritos de Ludwig Wittgenstein, cuyo acompañamiento textual ha sido muy significativo y sin sus *Investigaciones filosóficas*^[37] sospecho que el presente trabajo nunca hubiera salido adelante. Por su parte, el trabajo del teórico literario Mikhail Bakhtin también lo convierte en una voz prominente y aunque nunca rompió los lazos entre mente y acción su concepto polifónico de dialogismo resulta muy estimulador.

Al mismo tiempo existe una diferencia importante que separa esta obra de todas las teorías precedentes (excepto Wittgenstein). Todos esos filósofos han trabajado en una tradición dedicada a establecer bases, es decir, fundamentos de razón, verdad, naturaleza humana, valor ético, etc. Fundamentos que en ocasiones se denominan “primeras filosofías”. En cambio, esta obra no tiene tales aspiraciones y aunque la forma de la escritura pueda sugerir a veces lo contrario, mi objetivo no es articular lo que simplemente es o tiene que ser la naturaleza humana. De hecho, tampoco pretendo ser verdadero ni preciso en términos tradicionales sino que espero ofrecer una construcción

atractiva del mundo, una visión que invite, o una lente de entendimiento –todo ello materializado o encarnado en acciones relevantes. La base no es una serie de órdenes de marcha sino una invitación a bailar.

Abordar la escritura

Desafiar las tradiciones siempre conlleva riesgos. Hasta cuando nuestras tradiciones son defectuosas, por lo menos son defectos cómodos y el cambio invita al miedo a lo que vendrá. De hecho eso es lo que experimento yo mismo al escribir este libro. Con el lento despliegue de esta visión de ser relacional también he llegado a reflexionar críticamente sobre mi forma de estar en el mundo. Una convención cómoda convertida en objetivo por mi visión crítica fue mi práctica profesional de la escritura. En mi opinión la escritura académica tradicional también conlleva fuertes rasgos de la tradición individualista. Es un género que separa al autor conocedor del lector ignorante y que posiciona al primero como propietario de sus ideas, a menudo retratándolo como alguien cuya mente es totalmente coherente, segura y ajena a conflictos. Tendré más que decir acerca de esta tradición en el Capítulo 7. Aun así, la forma de escribir de uno también es un medio que transporta un mensaje y en este libro es un mensaje que socaba la tesis relacional que deseo fomentar.

Mi objetivo en las páginas que siguen es explorar una forma de escribir que encarna más plenamente la tesis relacional. ¿Y cómo? Como verán, la escritura se va desarrollando como una serie de “capas puntuadas”, unas capas que también encarnarán distintas tradiciones de comunicación. En ocasiones dominará mi voz académica; en otras, escribiré de una forma más agradable para los profesionales. También incluyo experiencias personales relevantes para la materia en cuestión. Además de esas capas he añadido voces estéticas –arte, poesía, fotografía– e incluso notas de humor. A veces serpentearé por la mezcla de expresiones de amigos, tanto textuales como personales.

Son varias las maneras en las que espero que esta forma de escritura sirva para transmitir contenidos. En primer lugar la utilización de múltiples voces hace que sea más difícil identificar quién soy, como autor. Sin una voz única y coherente resulta más difícil definir los límites de mi ser. Además a medida que la tesis se despliegue iré caracterizando a personas integradas en múltiples relaciones. Quién somos y qué somos es algo que se constituye de distinta manera en muchas de esas relaciones, de ahí que todos llevemos varias voces distintas, cada una de ellas nacida de una historia de relación concreta. Al utilizar múltiples “voces” en el texto espero que el lector llegue a apreciar las varias relaciones de las que “yo, el autor” he surgido. Además, con esas voces distintas espero establecer relaciones con una gama más amplia de lectores. Cuando escribo para

un público único –teóricos, profesionales o estudiantes, por ejemplo– refuerzo los muros que separan los grupos en la sociedad. Si utilizo múltiples géneros quizás pueda darse un paso hacia adelante para cruzar los límites existentes y para invitar a un diálogo más inclusivo. Por último, y a diferencia de la escritura tradicional, lo que aquí se intenta es renunciar a cierto control sobre cómo tienen que entenderse las palabras: yuxtaponiendo géneros mixtos espero evitar un cierre de significados. En definitiva, se abre un espacio para que el lector genere nuevas asociaciones e imágenes.

Los desafíos del lenguaje

Además de la forma de escribir, un comentario preliminar sobre asuntos de utilización del lenguaje será útil. Primero tuve una enorme urgencia al escribir este libro de utilizar la expresión *yo relacional*, en contraposición a *ser relacional*, y de hecho hubiera situado la obra más claramente en la extensa y estimable tradición de obras sobre el yo. Sin embargo “yo” lleva implícitas potentes trazas de la tradición individualista y sugiere, de nuevo, una unidad delimitada que *interactúa* con otras unidades diferentes. Por otra parte el “yo” puede considerarse como un nombre y sugerir por lo tanto una entidad estática y resistente. En cambio el término “ser”, con la ambigüedad que le confiere ser infinitivo de verbo y sustantivo, trastoca la imagen de unidad delimitada. Al “ser” estamos en movimiento y llevamos con nosotros un pasado que nos acompaña al cruzar el presente hacia el futuro.

La segunda cuestión en materia de utilización del lenguaje es más compleja. Este trabajo se basa fundamentalmente en una visión de relación que no se define en términos de dos o más personas que se unen. En lugar de eso propondré que la misma idea de personas individuales es un derivado del proceso relacional. Pero ¿cómo puedo describir ese proceso sin utilizar un lenguaje que divide inherentemente al mundo en entidades delimitadas? Siendo más concretos, si nos basamos en convenciones de escritura comunes, me basaré indefectiblemente en nombres y pronombres, los cuales designan unidades limitadas o identificables. La misma expresión “confío en ti...” ya *me* define (a mí) como algo separado de *ti* (tú). De un modo similar los verbos transitivos generalmente implican relaciones causales y la acción de una unidad afecta a la otra. Decir “Él la invitó” o “Ella lo trató con amabilidad” de nuevo crea un mundo de separación y por mucho que yo intente crear un sentido de proceso anterior a la construcción de entidades, las convenciones del lenguaje se resisten y prácticamente insisten en que las entidades separadas existen antes de la relación.

Llegados a este punto resulta tentador experimentar con nuevas formas lingüísticas que pudieran borrar esos límites problemáticos. Es algo que tanto Heidegger como Derrida

han hecho; el primero colocando guiones entre las palabras, y el segundo luchando con ellos. Sin embargo abandonar las convenciones de comunicación comunes tiene un peligro y la principal tesis puede abocarse hacia la oscuridad. Mi elección entonces es retener los usos comunes y confiar en la buena voluntad del lector a la hora de apreciar el dilema. Así, escribiré de relaciones de la forma tradicional –de la relación de esta persona con eso, de su relación (de ella) con él, de esta empresa relacionada con esta otra. No obstante el lector también podrá beneficiarse de una heurística que considero útil en la escritura: una *lógica de referentes*. Cuando escriba sobre el individuo, la persona, yo mismo, yo, mí, me, etc., utilizaré las palabras de manera convencional. Sin embargo reservaré un lugar en el que puedan entenderse como emergentes de una relación. Por ejemplo podría escribir de “la relación de Ronald con María”, como si existieran independientemente. La convención me ayuda a comunicar con usted como lector, aunque a medida que escribo también reservo un espacio para observar que esos nombres son construcciones creadas en un proceso relacional que precedió a los nombres. Además hasta la separación común que hacemos entre un cuerpo físico y otro son construcciones surgidas de una relación. La creencia de que la piel marca la separación del cuerpo con el mundo es una ficción útil que hemos desarrollado juntos pero, en cuanto intento describir lo que significa una palabra como “juntos”, el lenguaje me agarra por el cuello y entonces me expresaré como si se encontraran dos entidades físicamente separadas. Mi única esperanza es que se unan conmigo en la toma de conciencia de que estamos reservando un lugar en el que podemos entender la idea de “entidades físicas” como un derivado del proceso relacional.

El despliegue de la narrativa

Al optar por una escritura de capas el lector a veces puede llegar a perder la lógica general de esta obra, por lo que una guía al relato que se irá desarrollando puede resultar útil. En el capítulo inicial espero dejar claro por qué la búsqueda del ser relacional es tan importante y por qué no se trata de un ejercicio de gimnasia teórica sino de una invitación a explorar nuevas formas de vida más prometedoras. En este punto se unen a mi persona varios pensadores que comparten su descontento con la tradición individualista. Así el capítulo inicial reunirá varias de esas voces en un “coro de crítica” que, una vez aplicado, nos permitirá embarcar en la exploración del ser relacional.

Dedicaré los siguientes tres capítulos a presentar el concepto de ser relacional. El Capítulo 2 se centrará en el concepto esencial de acción conjunta, o el proceso de acción colaborativa del cual se genera todo el significado. O dicho en términos generales, es a partir de la acción conjunta que desarrollamos realidades, racionalidades y moralidades

significativas y es precisamente en ese proceso en el que se crea un mundo de entidades delimitadas y a través del cual pueden establecerse mundos alternativos. Este argumento también prepara el camino hacia los Capítulos 3 y 4, en los que repaso el amplio vocabulario de vida mental, tan importante para la tradición individualista. Si todo el sentido procede de la relación podemos incluir la idea de vida mental. A diferencia de Descartes, la razón individual no es el origen de la acción humana sino que el concepto de razón individual es fruto de la relación. En esos dos capítulos intentaré reformular el vocabulario del mundo de la psicología en términos relacionales y desarrollaré la tesis que postula que términos como “pensar”, “recordar”, “experimentar” y “sentir” no se refieren a eventos que se encuentran dentro de la cabeza del individuo sino a acciones coordinadas en relaciones.

En los dos capítulos siguientes (Parte II) empiezo a desplazar el enfoque de la teoría hacia la práctica y en particular hacia asuntos de la vida cotidiana y de la muerte. Se abrirá un nuevo territorio conceptual pero con la mirada siempre puesta en sus implicaciones en la acción. En el Capítulo 5 se desarrollará el concepto esencial de ser múltiple. Además como resultado de la inmersión en múltiples relaciones propondré que emergemos con un gran potencial para las relaciones aunque la materialización de ese potencial también pueda disminuir radicalmente en cada relación. Este debate dará lugar a una preocupación por el arte de la acción coordinada. En el Capítulo 6 la cuestión de la vinculación social será fundamental ya que si bien puede resultar profundamente enriquecedora mi preocupación personal en este caso tiene que ver con las repercusiones destructivas. De hecho este tratamiento invitará al debate sobre las prácticas dialógicas para restaurar la relación entre partes antagonistas.

Los siguientes cuatro capítulos (incluidos en la Parte III) están más dedicados más a las prácticas sociales. Si nuestro sentido de ser delimitado se refuerza por prácticas existentes, ¿qué tipos de cambios son necesarios para apreciar el poder de la relación? A mi modo de ver se está produciendo un cambio radical en varias profesiones: el enfoque en el individuo solo está siendo sustituido por el fomento de relaciones efectivas. Estos capítulos reunirán muchas de esas ofertas. El tema del Capítulo 7 es el conocimiento como logro relacional y sustituyendo las narraciones heroicas del descubridor individual propondré que lo que denominamos conocimiento emana del proceso de acción conjunta. Después consideraré tres lugares de práctica relevantes –la creación de disciplinas, el acto de escribir y la práctica de la investigación en ciencias sociales. En cada uno de esos casos existe la necesidad de sustituir la fragmentación y el conflicto por una coordinación productiva. Se trata de un debate que preparará el camino para un tratamiento ampliado de la educación en el Capítulo 8. Si el conocimiento se logra a través de la relación, los educadores deberían desplazar su atención del estudiante

individual hacia el nexo de relaciones en las que tiene lugar la educación. En esta discusión me centraré sobre todo en las prácticas pedagógicas tal cual se potencian en las relaciones entre profesores y alumnos, entre los mismos alumnos, entre la clase y la comunidad y entre la clase y las comunidades globales.

Las prácticas terapéuticas pasan a primer plano en el Capítulo 9, donde detengo el enfoque tradicional de la terapia en el individuo y lo sustituyo por una visión de la terapia como recuperación relacional. Si la angustia humana surge del proceso de acción colaborativa entonces el proceso colaborativo debería utilizarse como enfoque central de la terapia. De hecho, no es algo que requiera abandonar la terapia tradicional sino replantearse la manera en la que esas prácticas contribuyen (o no) al bienestar relacional. Esta discusión en torno a la recuperación relacional prepara el terreno para el posterior tratamiento de la vida empresarial (Capítulo 10). Las empresas (organizaciones) tradicionales son vistas como colecciones de individuos únicos contratados, promocionados o despedidos en función de sus conocimientos, competencias y motivaciones individuales. En este capítulo sustituyo esa visión por el proceso relacional como elemento crítico para una empresa efectiva y en ese contexto abordaré prácticas concretas de toma de decisiones, liderazgo, evaluación personal y la relación de la empresa con su entorno.

En los últimos capítulos (Parte IV) doy un paso atrás para reflexionar acerca de las implicaciones más amplias del ser relacional, y en el Capítulo 11 considero las consecuencias morales de esas deliberaciones. Existe un potente mensaje relativista que aparece tras la idea de que todos los valores morales proceden de historias relacionales. ¿Tiene que ser el relativismo nuestra conclusión? En ese punto introduzco la responsabilidad relacional, es decir, la responsabilidad compartida para sostener esos procesos de los que se generan valores morales. En el capítulo final me ocupo de cuestiones de espiritualidad planteando la siguiente pregunta: ¿puede tenderse un puente entre la explicación secular del ser relacional desarrollada y las tradiciones de espiritualidad? Un puente hacia el diálogo entre esas tradiciones lo encontramos en la imposibilidad última de captar la naturaleza del proceso relacional y esa misma incapacidad la encontramos en numerosos intentos teológicos de ubicar la naturaleza de lo sagrado. Así pues, hay lugar para apreciar el potencial sagrado de las prácticas colaborativas y la vida cotidiana adquiere un significado espiritual.

¹ . Geertz, C. (1979). "From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding". En P. Rabinow y W.M. Sullivan (Eds.) *Interpretive social science*. Berkeley, CA: University of California Press. (pág. 59).

- [2](#) . Pueden consultarse excelentes escritos sobre los cambios históricos en la comprensión occidental del yo desde la Ilustración en Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós Ibérica; y Seigel, J. (2005). *The idea of the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [3](#) . James, W. (1989). *Principios de psicología*. Fondo de Cultura Económica USA.
- [4](#) . Cooley, C.H. (1902). *Human nature and the social order*. Nueva York: Charles Scribner.
- [5](#) . Mead, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social; introducción de Charles W. Morris; presentación de la edición castellana de Gino Germani*. Paidós. Más información sobre el desarrollo temprano del pensamiento sobre la mente social en Valsiner, J. y van der Veer, R. (2000). *The social mind: Construction of the idea*. Cambridge: Cambridge University Press; y Burkitt, I. (2008). *Social selves* (2ª ed.). Londres: Sage.
- [6](#) . Thibaut, J. y Kelley, H. (1959). *The social psychology of groups*. Nueva York: Wiley.
- [7](#) . Vygotsky, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- [8](#) . Shotter, J. (1993). *Cultural politics of everyday life: Social constructionism, rhetoric and knowing of the third kind*. Toronto: University of Toronto Press; (2008) *Conversational realities revisited: Life, language, body and world*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- [9](#) . Véase, por ejemplo, Bruner, J. S. (2006). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza; Bruner, J. S. (1999). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.
- [10](#) . Harré, R. (1982). *El ser social*. Madrid: Alianza.
- [11](#) . Shweder, R. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [12](#) . Véase, por ejemplo, Valsiner J. y R. Van Der Veer, *op cit*.
- [13](#) . Cole, M. (1999). *Psicología cultural: una disciplina de pasado y del futuro*. Madrid: Morata.
- [14](#) . Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Rubí (Barcelona): Anthropos. Véase también Coulter, J. (1979). *The social construction of mind: Studies in ethnomethodology and linguistic philosophy*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- [15](#) . Véanse en especial, Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu; Goffman, E. (1970). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- [16](#) . Nueva York: Wiley, 1968.
- [17](#) . Véanse en especial sus volúmenes, *Feminist thought and the structure of knowledge*. Nueva York: New York University Press, 1988; *Feminist reconstructions in psychology: Narrative, gender & performance*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001.
- [18](#) . Véase Gilligan, C. (1993). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [19](#) . Miller, J. B. (1978). *Hacia una nueva psicología de la mujer*. Barcelona: Argos Vergara.
- [20](#) . Jordan, J., Kaplan, A., Miller, J.B., Stiver, I., Surrey, J.L. (1991). *Women's growth in connection*. Nueva York: Guilford; Jordan, J.V. (1997). *Women's growth in diversity: More writings from the Stone Center*. Nueva York: Guilford.
- [21](#) . Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Nueva York: Rinehart.
- [22](#) . Horney, K. (1955). *La neurosis y el desarrollo humano*. Editorial Psique.
- [23](#) . Sullivan, H. S. (1953). *The interpersonal theory of psychiatry*. William Alanson White Psychiatric Foundation. Reeditado por Norton, 1997; Rogers, C. (1972). *El proceso de convertirse en persona, mi técnica terapéutica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- [24](#) . Véase un resumen en Mitchell, S. (1993). *Conceptos relacionales en psicoanálisis: una integración*. Siglo XXI editores. Véase también, Curtis, R.C. (Ed.) (1991). *The relational self: Theoretical convergences in psychoanalysis and social psychology*. Nueva York: Guilford.

- [25](#) . Véase por ejemplo, Mitchell, S.A. (1993). *Hope and dread in psychoanalysis*. Nueva York: Basic Books; Pizer, S.A. (1998). *Building bridges: The negotiation of paradox in psychoanalysis*. Nueva York: Analytic Press.
- [26](#) . Slife, B. (2004). "Taking practices seriously: Toward a relational ontology". *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. 24, 179-195.
- [27](#) . Cf. Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- [28](#) . Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica.
- [29](#) . Dewey, J. y Bentley, A.F. (1949). *Knowing and the known*. Boston: Beacon.
- [30](#) . MacMurray, J. (1974). *Personas en relación: la forma de lo personal*. Barcelona: Barral.
- [31](#) . Levinas. E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor cop.
- [32](#) . Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.
- [33](#) . Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. y Tipton, S.M. (1989). *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.
- [34](#) . Véase por ejemplo Etzioni, A. (1993). *The spirit of community: Rights, responsibilities and the communitarian agenda*. Nueva York: Crown.
- [35](#) . Véase, por ejemplo, Sandel, M. (1996). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [36](#) . Véase especialmente, MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, cop.
- [37](#) . Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

I

Del ser delimitado al ser relacional

El ser delimitado

Si le pido que me hable de su infancia, ¿qué me diría? Probablemente hablaría de su madre, de su padre, de un hermano, de una hermana o de dos; quizás también me hablaría de su casa, del perro, etc. Nada destacable. Pero piénselo de nuevo: el mundo de su descripción está lleno de seres separados o delimitados –usted mismo para empezar, y después está la madre, y luego el padre, la hermana... ¿Qué hay entre esas comas que garantizan que los entendemos como seres individuales? ¿Qué es, por ejemplo, lo que le separa a usted de su madre? Piel y espacio, podría aventurarse a responder...

•

Cuando era pequeño e intentaba representar el mundo con ceras de colores seguramente empezaría con seres delimitados. Esta figura de palo es “mi mamá”, ese borrón es “mi casa”, etc. Y seguramente todo estaba claramente trazado... quizás con la fuerza inconfundible de la cera negra. Para los niños pequeños las figuras individuales simplemente flotan en un espacio vacío y cuando son más mayores puede reconocerse un fondo –enormes manchas de verde o de azul o de amarillo. Lo primero son los seres delimitados, el resto es irrelevante.

•

¿Acaso la vida cotidiana no se entiende así: yo aquí, tú allí y un espacio entre ambos? Para nosotros se trata de un mundo de profunda separación.

•

Si le pidiera que me hablara de sí mismo –qué le mueve a actuar en la vida, qué le motiva– ¿cómo lo haría? Seguramente me hablaría de lo que piensa de la vida... y quizás de la muerte. Me describiría sus deseos, lo que quiere de la vida, lo que espera lograr. Y si se sintiera cómodo conmigo incluso me hablaría de sus sentimientos, de su amor, de sus pasiones y de sus odios. Su mundo interior está repleto de contenidos, algunos de los cuales se escapan por sus palabras y gestos, mientras que el resto permanecen ocultos... Quizás piense que incluso ocultos para usted mismo. Esas explicaciones sugieren una profunda separación. Lo más importante para nosotros, creemos, permanece enterrado – en pensamientos, sentimientos, deseos, esperanzas, etc. Usted, allí, dentro de su caparazón y yo, aquí, en el mío, y proclamamos buena fortuna cuando sentimos que estamos compartiendo esos mundos interiores.

•

En este capítulo me gustaría lidiar con el impacto de esos límites. En este momento de la historia occidental los damos por garantizados. El sentido de yo como algo fundamentalmente independiente es algo que va tejido a nuestras vidas cotidianas y que impregna nuestros momentos privados, se insinúa en nuestras relaciones diarias, está inscrito en nuestros objetos, lo segrega nuestras instituciones. No experimentamos ninguna dificultad a la hora de hablar de “mis pensamientos”, “mi decisión”, “mi experiencia”, “mis necesidades”... y buscamos conocer las “intenciones”, los “sentimientos verdaderos” y los “valores personales” de los demás. De hecho, estamos cómodos viviendo entre nuestras líneas trazadas con ceras de colores pero ¿tendríamos que estarlo?

A partir de aquí me gustaría confrontar algunas de las responsabilidades. Cuando damos por hecho esos límites –simplemente cómo son las cosas– ¿cuáles son los resultados para nuestras vidas? ¿A qué se invita y qué se niega en nuestras vidas? En mi opinión los costes que implica son enormes, además de ser unos costes que también hemos llegado a dar por hecho, y ya no podemos permitirnos tanta complacencia. Como propondré más adelante, hay formas importantes en las que la idea de que las personas son unidades delimitadas emerge ahora como una amenaza para el bienestar del mundo de manera más general. Esas preocupaciones se materializan en un corpus importante de escritos que atacan lo que se caracteriza como la tradición individualista^[1]. Muchas de esas obras se verán reflejadas en la presente explicación.

No obstante mi crítica no es un fin sino un principio. Establece los fundamentos para el mayor desafío que se plantea este libro: esbozar una alternativa para la tradición del ser delimitado. Esta visión, la del ser relacional, busca reconocer un mundo que no está en las personas sino en sus relaciones y que en última instancia elimina las delimitaciones tradicionales de separación. Nada nos pide que entendamos nuestro mundo en términos de unidades independientes; somos libres para acuñar nuevas y más prometedoras ideas. Y una vez captada la concepción de ser relacional se pueden formar nuevas formas de acción, se pueden entender nuevas formas de vida y puede aparecer una visión más prometedora de nuestro futuro global. Y no, todo eso no significa abandonar el pasado; la visión tradicional del individuo delimitado no tiene que eliminarse, pero cuando logramos verlo como una construcción realizada por nosotros mismos –una opción entre muchas– quizás podamos también entender que el límite alrededor del yo también es una presión.

•

He dividido este estudio crítico en tres secciones. En la primera trato los asuntos

vinculados con la caracterización cotidiana de nosotros mismos y el peso tedioso que adquirimos a través del discurso de un yo delimitado. A continuación paso del sentido de yo al impacto corrosivo del ser delimitado en nuestras relaciones cotidianas. Por último analizo el carácter más amplio de la vida cultural. ¿Qué ocurre con los patrones de vida generales cuando aceptamos la tradición de individuos independientes? Para ir sobre seguro mi explicación será selectiva; me centraré exclusivamente en el desafortunado declive de una tradición duradera. Pero mi intento no es inclusivo ya que todavía quedan muchas críticas que no se recogen en este ensayo. También existen motivos para criticar sin disculparse. Los ideales de autonomía, razón individual, conciencia personal, libertad, libre competencia y autoconocimiento –todos ellos compañeros del ser delimitado– están tan profundamente consagrados que las dudas aisladas raramente son escuchadas. Si se va a producir una transformación tendrá que llegar el día en el que esas voces discrepantes sean escuchadas.

El Yo como abuso

Las concepciones de la persona proceden de la historia cultural. Antes del siglo XVI se dudaba poco en Occidente de que el alma sagrada fuera el ingrediente central del yo y esa concepción hizo que resultara inteligible buscar la absolución de los pecados en los representantes de Dios en la Tierra. El concepto de uno mismo y la institución de la religión iban de la mano y a medida que la concepción del alma ha sido sustituida gradualmente por su homólogo secular, la razón consciente, la influencia de la Iglesia se ha ido debilitando. Sin embargo, ¿cuáles son los resultados de nuestro sentido ilustrado de que somos agentes auto-determinantes de nuestras acciones? Consideremos primero las dimensiones de la vida personal, centrándonos en particular en los problemas de aislamiento, evaluación y autoestima.

El aislamiento fundamental

Nos miramos a los ojos con la esperanza de captar la fuente inagotable de acción. Sé que en algún lugar de su persona habitan los pensamientos, las esperanzas, los sueños, los sentimientos y los deseos en torno a los cuales gira su vida. Sus palabras y sus hechos pueden expresar esas ondulaciones internas pero de forma imperfecta. Aun así, si lo más importante de usted se encuentra en algún lugar de su interior, siempre será un desconocido para mí. El “usted” esencial no está ante mí, disponible ante mi mirada, sino en algún otro lugar –al acecho detrás de los ojos. No puedo atravesar el escudo del rostro para saber qué hay realmente, qué piensa, siente o quiere de veras. Incluso en nuestros momentos de mayor intimidad no puedo saber qué hay detrás de sus palabras de ternura; no consigo captar su significado. Permanecemos fundamentalmente separados. Y su

posición es idéntica a la mía. Mi mundo privado no está disponible para usted. Lo que es esencial para mí está “aquí”, en un espacio privado al que ni usted ni ninguna otra persona pueden acceder. Existo en un jardín de bien y de mal en el que no hay visitas. Y aquí estamos, usted en su mundo y yo en el mío. Nací solo y moriré solo. Esa es la condición fundamental de la naturaleza humana.

•

Barcos que pasan en la noche,
y al pasar se hablan uno al otro,
solo mostrando una señal,
y una voz lejana en la oscuridad;
así en el océano de la vida,
pasamos y hablamos el uno al otro,
solo una mirada y una voz, luego
otra vez oscuridad y silencio.

—Henry Wadsworth Longfellow

•

Si nos entendemos como seres fundamentalmente aislados, el hecho de vivir solos es un acto natural. Casi la mitad de los adultos que viven en Estados Unidos ahora viven solos y estrechamente relacionado con ello está que en 2004 el norteamericano medio solamente tuviera dos amigos cercanos en quien poder confiar para asuntos importantes. Una cifra que había disminuido desde 1985, cuando la media era de 3 personas de confianza. Además el número de personas que decía no contar con nadie en quien confiar escaló del 10% en 1985 al 25% en 2004^[2]. Así las cosas, la prevalencia de la soledad no debería sorprender a nadie. Existen más de dos millones de páginas web dedicadas al problema de la soledad en la vida contemporánea. Además la soledad no se ve solamente como un déficit en sí misma sino que va asociada a unos niveles peligrosamente elevados de presión arterial^[3], y a depresión y suicidio^[4].

•

En nuestra sociedad sufrimos mucho de soledad. Una parte importante de nuestra vida es un intento por no estar solos: “Hablemos con los demás, hagamos cosas juntos para no estar solos”. Pero inevitablemente estamos realmente solos en estas formas humanas. Podemos disimular, podemos distraernos, pero eso es casi lo máximo que podemos hacer. Cuando se trata de la experiencia real de la vida, estamos muy solos, y esperar que alguien haga desaparecer nuestra soledad es pedirle

demasiado.

—Ajahn Sumedho

•

No debería sorprender a nadie que muchos terapeutas, expertos y teólogos describan que lo que sienten es una importante pérdida del sentido de la vida en las personas^[5]. Se fracasa a la hora de ubicar algo realmente significativo por lo que valga la pena un compromiso vital, una brújula para acciones concertadas, una razón para seguir vivos. No obstante, también celebramos la autonomía, el “hombre hecho a sí mismo”, el individuo que resiste a la convención social y que va a su propio ritmo. ¿Acaso es precisamente esa celebración la que le lleva a la pérdida de sentido? Cuando se les pregunta qué es lo realmente importante para ellos, muchos hablan del amor, la familia y Dios. Pero ¿cuál es el origen de tales inversiones? ¿Se podrían llegar a descubrir en solitario? ¿Y si pudiéramos entender todo lo que denominamos pensamiento, fantasía o deseo como algo que se origina en las relaciones? Incluso estando físicamente aislados podríamos descubrir los restos de una relación. Se debería analizar una apreciación renovada del yo *con* los demás.

•

Una vez adopté el heroísmo del aislamiento solitario. Fueron los días en los que me emocionaban las obras de Sartre y Camus, liberalmente acompañadas de dosis de Jack Kerouac y Alan Ginsberg. En ese mundo yo era el dueño de mi destino y cada momento era un punto de elección en el que el acto auténtico podría resultar fundamentalmente redentor. Yo era Sísifo en un mundo sin sentido y en mi decisión diaria de empujar con dolor la piedra hacia la cima de la montaña me convertía en un héroe. No necesitaba a nadie y me reía de sus maneras convencionales... hasta que un día fui consciente de que tal heroísmo no nacía del aislamiento. La imagen del héroe aislado era una tradición cultural. Mi heroísmo no era más que una actuación en búsqueda del elogio indirecto de mis héroes.

•

El sentido de la vida para la mayoría de norteamericanos es convertirse en la propia persona de uno mismo, casi como parirse a uno mismo. Y gran parte de ese proceso... es negativo; implica liberarse de la familia, de la comunidad y de las ideas heredadas.

—Robert Bellah

Una evaluación inexorable

Si estoy fundamentalmente solo... el origen de mis acciones... ¿qué hay que decir del fracaso? Es evidente que hay eventos que escapan a mi control pero en términos generales mis fracasos son de mis propias acciones. En ese sentido, cualquier comportamiento inadecuado, inapropiado o cualquier fracaso público pone en cuestión a mi “yo” esencial. Todas las insuficiencias de conducta son expresiones potenciales de una carencia interna. A la hora de explicarlo, “no ha sido culpa mía”, “mis padres no se ocuparon de mí” o “no tenía conocimiento de las consecuencias” son expresiones para defenderse de la terrible acusación: ¡eres inferior!^[6]

La posibilidad de inferioridad personal empieza tan pronto como la primera experiencia infantil con juegos competitivos. “Fallo mío” no se toma a la ligera. Y cuando llegamos a la escuela, el “yo en cuestión” se institucionaliza y a partir de ese día el individuo existe en un estado de evaluación continua: “¿Soy suficientemente bueno?”, “¿fracasaré?”, “¿cómo seré juzgado por mis profesores, mis padres y mis compañeros de clase?”, “¿he pecado?”. Los problemas se vuelven mayores cuando es nuestra propia carrera la que está en evidencia. Están los equipos de asistencia al estudiante, los cocientes de inteligencia, las pruebas de acceso a la Universidad... Y el recién licenciado accede a la vida adulta profesional para encontrarse con evaluaciones semestrales de rendimiento, evaluaciones de promoción... una vida repleta de amenazas para la propia valía^[7].

•

Llegar a Yale fue una experiencia desgarradora. En aquel momento la cultura dominante era la de la elitista escuela preparatoria de New England y el hecho de acceder a la Universidad como chico becado procedente del Sur me convertía en un desclasado. Mirara donde mirara mi tembloroso sentido de valía se veía amenazado. Ahí estaban los ricos para recordarme mis orígenes indigentes; los súper *guais* para iluminar mi falta de sofisticación; los viajeros por el mundo para revelar mi estrechez mental; los súper deportistas para menguar mis competencias atléticas; los súper guapos para recordarme mi aspecto mediocre y los estudiosos aplicados para sugerir mi superficialidad. Había días en los que me preguntaba si tenía algo que ofrecer. ¿Por qué casualidad había sido aceptado? Por no hablar de los debates nocturnos con los compañeros de habitación: un judío de Florida, un católico de Nueva York y un *playboy* de Connecticut. Nuestras bromas y las conversaciones ligeras poco a poco revelaron que todos compartíamos un sentimiento general de aprensión y que a pesar de nuestras diferencias había momentos importantes en los que nos asegurábamos los unos a los otros que estaríamos bien.

•

La cantidad de maneras en las que podemos fracasar es disparatada. A medida que las tecnologías contemporáneas nos llevan a introducirnos en una órbita en continua expansión de relaciones, los criterios de autoevaluación se multiplican. Cada conocido puede recordarnos de alguna manera que somos inadecuados. Un amigo suyo de California puede recordarle que no se relaja ni disfruta de la vida, mientras que un colega de éxito de Ohio le sugiere que si no trabaja un mínimo de once horas al día está desperdiciando su talento. Otro amigo de Boston le recuerda que no está disfrutando de toda la fantástica literatura que se publica, mientras que su colega de DC considera que sus conocimientos de política mundial son insuficientes. Una visita de París le hace sentir que no tiene ningún estilo a la hora de vestir, y un amigo rubicundo de Colorado da a entender que se está dejando. Mientras tanto los medios de comunicación nos enfrentan a un bombardeo de criterios adicionales de fracaso personal. ¿Es lo suficientemente aventurero, limpio, viajero, con un nivel bajo de colesterol, con buenas inversiones, delgado, buen cocinero, bien perfumado, a prueba de ladrones y dedicado a su familia? Y todas las reuniones sociales plantean preguntas sobre nuestra popularidad; todo comentario puede llevar signos de nuestro propio fracaso; y cada matiz, prenda de vestir o mancha corporal corre el riesgo de extenderse a los cuatro vientos y generar formas sutiles de burla. ¿Qué daño se infringe a los jóvenes de la sociedad cuando lo único que cuenta es ser “el número uno”?

La evaluación constante no es una dimensión inherente de la vida social sino que se trata concretamente del resultado de suponer que estamos en un mundo de seres delimitados. Si no entendiéramos el mundo en términos de individuos separados, cada uno de los cuales con un comportamiento en función de su capacidad y de su estado mental, ningún fracaso ni ninguna culpa pertenecerían a NADIE. Para un budista el reto de la vida no es luchar para evitar el fracaso y conseguir el éxito sino trascender las estructuras mismas que consideran esa lucha significativa. Y ésta es la introspección que invita a explorar el ser relacional.

La búsqueda de la autoestima

Si estoy fundamentalmente solo y haciendo frente a la amenaza continua de la evaluación, ¿cuál es mi objetivo fundamental en la vida? ¿Acaso no es mi propia supervivencia? No puedo confiar en nadie para que cuide de mí, nadie puede conocerme y siempre estoy bajo amenaza de evaluación. Así pues, cuidar de nuestro yo es primordial. A pesar de mis limitaciones, tengo que aprender a amar, a aceptar y a valorarme.

Esta lógica es tan común que muchos científicos sociales creen que es fundamental para la conformación humana. Para el eminente psicoterapeuta Carl Rogers la mayoría

de problemas de sufrimiento humano se deben a la falta de amor propio^[8]. Para Rogers el amor propio es natural, existe desde que nacemos. Sin embargo nuestros problemas surgen al vivir en un mundo en el que la mirada de los demás siempre es condicional. “Te quiero *si...*”. En un mundo en el que se aplican condicionales a nuestra valía acabamos por evaluarnos a nosotros mismos condicionalmente, según propone Rogers. El resultado es dudar constantemente de nosotros mismos, incapacidad de abrirnos y de amar a los demás, y la construcción de multitud de defensas. La tarea del terapeuta es en primer lugar mirar al paciente incondicionalmente, y cuando le valora a pesar de sus defectos, su plenitud queda restaurada.

El mismo mensaje se hace patente en el interés permanente de los psicólogos por la autoestima, y son miles los estudios de investigación sobre la materia^[9]. La principal preocupación de esa investigación ha sido demostrar los numerosos problemas de la vida asociados con la baja autoestima, así como localizar maneras de aumentar el amor propio. El impacto de ese tipo de estudios ha alcanzado proporciones sociales y los programas educativos para mejorar la autoestima, los programas de apoyo para adultos y los ejercicios de autoayuda se han convertido en un elemento cultural muy importante. La Asociación Nacional Norteamericana para la Autoestima (*National Association for Self-Esteem*) –dedicada a “integrar la autoestima en el tejido de la sociedad norteamericana”– propone pósters, juegos, libros, juguetes, ropa y cintas para ayudar a los niños a generar su sentimiento de valía. En la actualidad existen más de un millón de sitios web que ofrecen material relevante para aumentar la autoestima.

•

Eva Moskowitz escribe:

Vivimos en una era consumida por el culto a la psique. En una sociedad plagada de divisiones por raza, clase y género estamos no obstante unidos por un evangelio de felicidad psicológica. Ricos o pobres, negros o blancos, hombres o mujeres, heterosexuales u homosexuales, todos compartimos la creencia de que los sentimientos son sagrados y que la salvación reside en la autoestima; que la felicidad es el objetivo definitivo y la sanación psicológica el medio para conseguirlo... Todas las instituciones de la vida norteamericana –escuelas, hospitales, cárceles, tribunales– han sido formuladas con la inversión nacional en sentimientos. ... La intensa preocupación por la psique es única tanto histórica como culturalmente y ningún otro país del mundo tiene tanta fe en las técnicas de bienestar emocional y de autoayuda^[10].

•

También hay un lado más oscuro en este clamor por la valoración de nosotros mismos y somos conscientes de que la autoestima es amiga fiel de rasgos menos admirables como el narcisismo, la soberbia, la vanidad, el egocentrismo, el egoísmo y la arrogancia. ¿Dónde se debe trazar la línea divisoria? Somos muy conscientes de esta conducta más oscura en nuestras relaciones con los demás. Existen condiciones muy especiales que deben prevalecer antes de que un conocido pueda hablarnos de sus logros, de su maravillosa personalidad o de sus excelentes elecciones sin que nos volvamos fríos. Podemos resplandecer cuando nuestros hijos se sienten orgullosos por un trabajo bien hecho, felicitarles por la confianza en sí mismos y animarles a ser “personas responsables”... hasta el punto en el que se giren y digan “No me digas lo que tengo que hacer...”^[11].

•

Muchos eruditos consideran este énfasis en la autoestima como una invitación a la insensibilidad social. Ya a principios de 1800 Alexis de Tocqueville comentaba lo que a su modo de ver era un defecto importante del individualismo norteamericano:

El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, con su familia y amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto la grande. ... el individualismo no agota, desde luego, sino la fuente de las virtudes públicas; mas, a la larga, ataca y destruye todas las otras y va, en fin, a absorberse en el egoísmo”^[12].

Casi 200 años después Christopher Lasch retoma el mismo tema en su crítica *La cultura del narcisismo*^[13]. Como el mismo autor postula, la actitud de “primero yo” dominante en la vida contemporánea reduce las relaciones emocionales y la intimidad sexual al nivel de la mera trivialidad. Se convierten en vehículos para “hacernos sentir bien”; básicamente “te quiero porque me das placer”. De la misma manera la investigación académica se ha transformado del bien inherente al “bueno para mi carrera”. La petición de “publicar o perecer” no favorece tanto el nacimiento de nuevo conocimiento como el mandato de nuevos Profesores. La actividad política no se dedica tanto a lograr el bien público como a garantizar que “gane mi partido”. Cuando el “primero yo” es un reflejo que no se cuestiona, el atascamiento político no debería sorprender a nadie. Más preocupantes son los efectos de creer que uno es superior a los demás. La investigación sugiere, por ejemplo, que ese sentido de superioridad está vinculado a la violencia: los criminales violentos a menudo se consideran a ellos mismos superiores y sus víctimas “se merecían lo que les ha ocurrido”. Los miembros de bandas callejeras y los acosadores escolares también tienden a verse superiores a los demás. El

ejemplo más radical de todos es el Holocausto, o el resultado trágico de identificarse a sí mismo como una raza superior^[14].

No propongo que abandonemos a la multitud que sufre de un sentido empobrecido de valía personal, que vive angustiada por los desafíos que plantea la vida normal, o que escapa a través del suicidio. Lo que me ocupa es la posibilidad de un futuro alternativo. ¿Por qué tenemos que sostener maquinalmente una tradición en la que el principal lugar de evaluación es el yo individual? ¿Por qué la valorización de una mente individual tiene que servir de ingrediente básico para una buena vida? Cuando dejamos de pensar en términos de seres delimitados estamos dando un paso hacia la libertad de las demandas cada vez más numerosas de la autoestima.



“Debes ser sensible ante la realidad de que el resto de niños es inferior a ti”

Cortesía de The New Yorker Collection 2007, William Haefeli de cartoonbank.com Reservados todos los derechos.

Yo y el Otro

En su obra clásica *Celebrando al otro*, Edward Sampson propone que sostenemos nuestra autoestima con lo que él denomina “monólogos de auto-celebración” –historias sobre lo buenos, lo exitosos y lo honestos que somos^[15]. No obstante, para sostener esos

monólogos necesitamos a otros que no sean tan buenos para así construir mundos en los que los demás sean irracionales, irreflexivos, pecadores, etc. Entonces se establece una estrecha relación entre nuestra presunción de que somos “autosuficientes” y la calidad de nuestras relaciones con los demás, y amplificamos el asunto centrándonos en cuestiones de desconfianza, menoscabo e imponiendo artificios.

Desconfianza y menoscabo

Buscamos la aceptación de los demás para asegurar nuestra valía en tanto que individuos; es nuestra lógica cultural. Pero ¿cuánta confianza podemos depositar en las expresiones de apoyo y de amor de los demás? ¿Simplemente están siendo educados, están intentando que nos sintamos bien, quieren algo a cambio? ¿Se nos está manipulando? Cuando intentamos responder a ese tipo de preguntas nos vemos confrontados ante un profundo desafío: comprender el *mundo interior* del otro. Según nuestra tradición, las acciones de las personas proceden de esos mundos interiores y para entender las acciones de los demás uno debe tener en cuenta sus razones, motivos o deseos subyacentes. Aun así ¿cómo lograremos penetrar tras el velo? Resulta interesante ver que a pesar de los varios cientos de años de interés por este tema ningún especialista ha sido todavía capaz de aportar una explicación adecuada de cómo puede comprenderse el fenómeno. Todo lo que tenemos son expresiones “exteriores” de un mundo interior, nunca acceso a ese mundo en sí. Volveré sobre este tema en capítulos posteriores. Sin embargo por ahora basta con destacar la impenetrable ambigüedad de las acciones de los demás. El cráneo nunca se abrirá para desvelar los secretos del alma. Entonces ¿qué conocemos realmente del otro? Cuando asumimos los límites del ser nos ponemos en una posición de desconfianza fundamental. Queremos creer la sinceridad del agradecimiento de los demás e intentamos convencernos de que el amor es auténtico, pero en el fondo también sabemos que no sabemos. La mente delimitada es eternamente esquiva y opaca.

•

La desconfianza se agudiza por la idea prevalente de que la satisfacción personal es el objetivo humano fundamental. También es una idea a la que la comunidad científica ha añadido un coro de confirmación. Freud se pronunció directamente: el motor primario de la conducta individual es el placer animal, presente desde que nacemos. De hecho es una energía tan potente, argumentaba Freud, que la persona tiene que establecer defensas neuróticas para impedir su plena expresión. Más recientemente los biólogos sociales le han dado un giro genético al principio del placer de Freud y proponen que el motivo fundamental que rige la acción humana es sostener nuestros propios genes. El énfasis de

Freud en el deseo erótico se convierte ahora en el deseo de reproducirse, de ahí que los biólogos sociales propongan que cumpliendo con su destino genético los hombres sean polígamos *por naturaleza*^[16]. ¿Deberíamos aceptar estas especulaciones científicas como verdaderas? Solamente si estamos dispuestos a otorgar que científicos como Freud y los biólogos sociales pueden de algún modo penetrar en el interior de las mentes humanas, que pueden mirar hacia dentro y discernir cuál es el “origen real” de nuestras acciones. ¿Es el acto sexual, por ejemplo, el resultado de un impulso por obtener placer, de un impulso por reproducirse, de una necesidad de seguridad, de una necesidad de lograr algo, de un impulso de poder, de una urgencia por una comunión definitiva, o ...?

•

Que la motivación fundamental de los seres humanos sea la autosatisfacción es un constructo cultural y como tal casi nunca nos vemos obligados a incorporar esa creencia a nuestros modos de vida. ¿Por qué deberíamos hacerlo? En la medida en la que yo crea que usted se aleja de la autosatisfacción sus acciones se tornan sospechosas y todas sus muestras de cariño, de atención, de compromiso y de preocupación personal dejan de ser auténticas, de corazón; y en lugar de eso se plantean preguntas sobre qué *está intentando obtener* de mí. ¿Acaso me estará enrolando simplemente al servicio de su placer, de sus necesidades o de sus deseos? Y si intenta garantizarme que sus muestras son sinceras, ¿no será simplemente otra estratagema? Cuando ansiamos el amor de otro ese tipo de sospechas son veneno.

•

La presunción del ser delimitado no solo engendra la desconfianza de los demás sino que pone en marcha una búsqueda activa del fracaso de los demás. Cuando estamos crónicamente preocupados por nuestra autoestima buscamos medir lo buenos que somos y para ello hay que compararse con los demás. Soy más o menos inteligente, talentoso, gracioso, motivado, etc. Los psicólogos sociales han estudiado mucho el proceso de la comparación social^[17] y aunque los estudios son concisos hay dos temas invariables: el primero es que las personas suelen elegir la comparación “hacia abajo”, es decir, analizan el entorno para localizar a personas que tengan menos valía que ellas. De hecho la autoestima se potencia cuando se localiza lo que uno ve como inferioridad en los demás. Y si esa inferioridad de los demás no se ve claramente, siempre podemos encontrar defectos. “Es generoso pero también es cobarde”, o “Es guapa pero es muy aburrida”.

Una segunda conclusión importante que se desprende del estudio de la comparación social es que la comparación “hacia arriba” suele resultar dolorosa: si observo a mi alrededor y encuentro que todos son mejores que yo, sufro. Y como sugiere el estudio,

tengo dos posibilidades: primero, puedo mirar selectivamente y limitarme a evitar la información sobre las cualidades de los demás, después de todo esa información haría que me sintiera inferior; o puedo encontrar maneras de rebajar su superioridad volviendo a buscar defectos: “Puede parecer inteligente pero tiene que trabajar más que nadie para conseguir esas notas”, o “Puede parecer amable pero por detrás es una víbora”.

•

No debería extrañarnos que para casi cualquier término de evaluación podamos encontrar un sustituto que reduzca el elogio a escarnio. Disponemos de los recursos verbales necesarios para destruir el carácter de cualquiera que sea “mejor que yo”.

carácter fuerte	rígido
valiente	alocado
dulce	empalagoso
ahorrador	tacaño
culto	sabelotodo
elocuente	cuentacuentos
convinciente	timador
muy motivado	frenético
fiel	convencional
espiritual	excéntrico
reflexivo	indeciso
tolerante	inocente
optimista	soñador...

En general la investigación en materia de comparación social traza una imagen pesimista y sugiere que cada día accedemos al mundo utilizando unas gafas de cristales grises. Evitamos ver lo bueno que tienen los demás y nos acomodamos en localizar sus fallos. Observamos el mundo social para garantizar que somos mejores que todos los demás.

•

Como escritor soy plenamente consciente de las presiones de la comparación social. Entrar en una librería o en una biblioteca, por ejemplo, es una experiencia intimidadora. Quiero considerarme un buen escritor pero ante mí aparecen miles de competidores y frente a esas hileras inacabables de libros, ¿qué valor posible tiene mi

trabajo? ¿Es simplemente otra cubierta entre la multitud? En la librería miro las pilas de *best sellers* y cuando veo a un autor cuya obra es muy comentada se me cae el mundo encima. “¿Cómo voy a poder competir nunca con ellos? ¿Por qué continuar?”. Pero entonces busco defectos: “claro que su obra es popular, simplemente porque dice lo que todo el mundo quiere oír”. “Este libro ha tenido un gran impacto pero por desgracia los argumentos están completamente mal enfocados”. “Este libro está muy de moda pero el contenido es trivial”. Ahora estoy preparado para regresar a mi manuscrito inacabado. Siento la presencia de la comparación social en mi vida. Si no hubiera absorbido las lecciones del ser delimitado no hubiera accedido al incapacitador callejón sin salida de la comparación. La comparación social no es un hecho de naturaleza humana sino una tradición desafortunada de la cultura occidental. El desafío que tenemos todos es deshacer los límites del ser.

Las relaciones como artificio

Si el átomo fundamental de la sociedad es el yo delimitado ¿cómo entenderemos las relaciones? Si el yo es la unidad “natural” del ser entonces las relaciones son “artificiales” y no se dan en la naturaleza sino que se crean cuando dos “yos” individuales se unen. Solemos decir:

“Tenemos que trabajar esta relación”.

“Han establecido una relación”.

“Esta relación se está rompiendo”.

“Necesita establecer una buena relación”.

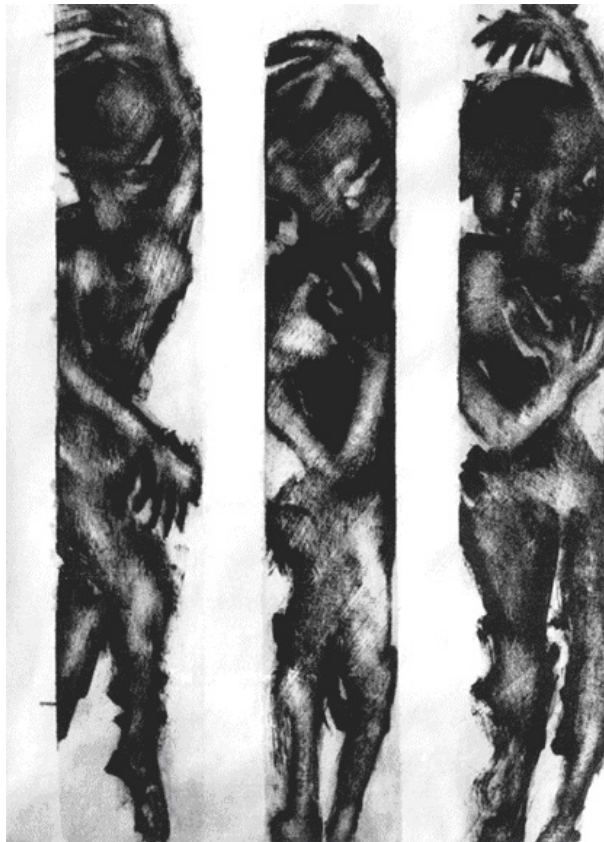
•

Si el yo es primario entonces para nosotros las relaciones son secundarias en importancia. Tenemos que ser cautos siempre con la conexión. Las relaciones plantearán inevitablemente demandas al individuo, se desarrollarán expectativas y obligaciones, se impondrán normas sobre lo que está bien y lo que está mal. Si no somos muy cautos nuestra libertad quedará destruida. Según Michael y Lisa Wallach, en la cultura contemporánea “las lealtades privilegiadas tienden a verse como una limitación inaceptable de nuestra libertad personal”^[18](TdT).

Si vemos las relaciones como algo secundario y artificial, recurriremos a ellas principalmente cuando sean necesarias para nuestro uso o satisfacción personal. En ese sentido una relación comprometida es una señal sutil de insuficiencia y sugiere que nos falta algo. Somos tan vulnerables que sacrificamos nuestra autonomía. Las despedidas de soltero, por ejemplo, pueden verse como rituales de escarnio además de como una

celebración. Y en la misma línea, la relación comprometida está bajo continua amenaza – sostenida solamente en la medida en que nos llena personalmente. “Si dejas de cubrir mis necesidades desaparezo de aquí”. El compromiso es peligroso. Envuelta en todas las relaciones se encuentra la amenaza de la prescindibilidad^[19].

•



Cortesía de Regine Walter, dibujante

(Los ingleses) no dedican demasiado tiempo a las relaciones hasta que no saben cuáles son las probabilidades.

—Malcolm Bradbury

•

Las ciencias sociales también han contribuido a esta amplia sospecha “del otro”. Desde principios del siglo XIX los científicos con frecuencia han propuesto que el individuo es en cierta manera estropeado por los demás. Poseído por la historia de la revolución francesa, Gustav LeBon argumentaba que en la multitud se destruye la capacidad de

raciocinio del individuo^[20]. Después de la Segunda Guerra Mundial los científicos sociales estaban horrorizados por la sumisión de los ciudadanos alemanes ante el fascismo de Hitler y fue en ese contexto en el que se celebró la famosa obra de Asch sobre el conformismo. Como Asch demostró, frente a un grupo que aceptó por unanimidad una decisión a todas luces equivocada, el individuo apenas podría resistir la conformidad^[21]. Influenciado por el horror del Holocausto, Stanley Milgram alzó la voz para condenar a los que obedecían a la autoridad^[22]. Tal como intentó demostrar, individuos perfectamente razonables podían ser presionados para someter a potentes electroshocks a otro ser humano, que seguramente moriría. Y como Irving Janis argumentó con su investigación, cuando las personas toman decisiones juntas están en peligro de caer en el “pensamiento de grupo”^[23]: eliminan información, dejan de ser autocríticos y se rinden ante las opiniones de los demás. En todo este trabajo los grupos son peligrosos y se honora la independencia.

No es que esos estudios sean incorrectos sino que son selectivos –tanto en términos de lo que eligen observar como en cómo se interpreta. Los investigadores eligen condiciones específicas que dan forma al grupo bajo una luz negativa. Podrían seleccionarse muchas otras situaciones que enseñarían la imagen opuesta –mostrando cómo un grupo corrige el sesgo del juicio individual, crea más opiniones o genera una moral elevada. Además también está la selección de la terminología para interpretar las observaciones. Si estamos de acuerdo con la opinión del grupo, ¿se trata de *conformidad* o de una *expresión de solidaridad*? Y si obedecemos las órdenes de un experimentador de aplicar descargas eléctricas a otro sujeto, ¿es *obediencia* o *hacer lo mejor para la ciencia*? Efectivamente esta investigación tiene un mensaje político: cuidado con el grupo.

•

El infierno son los otros.

—Jean Paul Sartre

•

Iba a dar una charla en el Centenario de la fundación de la psicología social y a fin de llevar a cabo la investigación de antecedentes decidí pasar dos semanas en la Biblioteca Bodleian de Oxford, lo que supondría estar alejado de la familia, de los amigos y de los colegas. Pero de nuevo disfruté de la visión de ser completamente libre y de estar solo; sin obligaciones, ni expectativas, ni lazos... por fin un poco de autonomía. Durante varios días la biblioteca fue una robusta compañera, aunque pronto empecé a sentirme inquieto. Necesitaba a alguien con quien hablar y reír, necesitaba compañía. Busqué a viejos conocidos en la Universidad, me desplazé

hasta Londres para visitar a un amigo e incluso empecé a hablar con desconocidos. A la semana, mi agenda estaba repleta de citas y cada noche tenía un compromiso; las expectativas se enlazaban día a día. La libertad se había desvanecido. La lección que aprendí fue la siguiente: la libertad contiene un vacío que solamente las relaciones pueden colmar.

La cultura del ser delimitado

La tradición del ser delimitado va más allá de la experiencia cotidiana del yo y de los demás. También se materializa en nuestros modos de vida y en las estructuras de nuestras instituciones –escuelas, negocios y la misma democracia. De hecho, por lo general pensamos que esos grupos están constituidos por individuos únicos y, como propuso el teórico francés Michel Foucault, esa concepción de vida social facilita la dominación^[24]. Cuando las autoridades pueden distinguir a las personas y encarcelarlas o eliminarlas, se potencia la resistencia de la comunidad. Según propone Foucault, la idea misma de asignar la autoría de los libros surgió en un momento en el que las autoridades deseaban controlar y suprimir la crítica política. Más adelante en este mismo libro hablaré largo y tendido de las prácticas relacionales en instituciones tales como la educación, la terapia y las empresas. Sin embargo, y para completar este capítulo, me gustaría abordar dos orientaciones que dominan en la vida cultural contemporánea. Lo que me preocupa son las maneras en las que la ideología del ser delimitado se presta a hacer marketing del yo y a un desglose en deliberaciones morales.

Los costes de calcular

Como ya se ha dicho, dada la primacía del yo el significado de las relaciones disminuye. Así, la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Para qué deberíamos tener compañeros? Y para el yo delimitado la respuesta es clara: porque pueden darme placer. Las relaciones no tienen ningún valor inherente, lo que cuenta es el bienestar individual, y el valor de los demás viene determinado por si contribuyen o sustraen nuestro propio placer. “¿Qué eres para mí?”. Depende de “cuánto beneficio puedes aportar, y a qué precio”. De ahí que oigamos expresiones como:

- Tendrías que conocerle, podría ayudarte en tu carrera profesional.
- Simplemente no cubre mis necesidades.
- ¿Qué has hecho por mí últimamente?
- Ya no te necesito.
- Puedes llevarlo a todas partes.
- Eres una traba en mi vida.

•

Algunos críticos hablan de esta orientación calculadora hacia la vida social como *instrumentalista*. En efecto, los demás se definen como instrumentos para conseguir mis objetivos. No son fines en sí mismos y su bienestar no importa en sí mismo, simplemente son medios para alcanzar el objetivo de mi bienestar. Está claro que podemos desear ayudar a los demás a lograr su propia felicidad, pero nos sacrificamos por los demás solamente para que sea recíproco y entonces hablamos de “interés propio ilustrado”.

Aquí nos volvemos a encontrar con las ciencias sociales dispensando verdades que contribuyen a la naturalización de esta orientación. La teoría económica es el caso más obvio. En tanto que padre de la teoría económica contemporánea, Adam Smith caracterizó la acción social como fundamentalmente basada en el propio interés. La naturaleza humana del individuo le lleva a maximizar las ganancias y a minimizar las pérdidas^[25]. Como propone una promoción de economistas sociales, calcular la autogratificación resulta fundamental para toda acción humana, desde comprar cervezas a elegir pareja^[26]. Desde entonces son muchos los psicólogos que se han hecho eco de esa “verdad económica”. La teoría conductual de B.F. Skinner figura entre las más prominentes. Para Skinner, el organismo –ya sea una paloma o un político– se rige por refuerzos –o aproximadamente las dosis de dolor y de placer suministradas por el entorno. Según el autor estamos programados mentalmente para maximizar la recompensa y minimizar el castigo^[27]. Y como también razonan los psicólogos, todas las relaciones sociales consisten en obtener el mayor placer de los demás al mínimo coste. El amor humano, bajo este prisma, consiste en obtener un beneficio: amamos a alguien cuando nos da el máximo placer por el mínimo coste^[28]. Cuando adoptamos esos puntos de vista cualquier relación es candidata a la mercantilización.

•

En un mundo social en el que prevalece el cálculo económico, la predicción y el control de los demás se convierte en virtud. En ese sentido, los psicólogos han pretendido demostrar las ventajas de creer que tenemos el control de lo que nos ocurre. Se utiliza una escala de personalidad para medir el grado en el que una persona cree que tiene ese control, en contraposición a la creencia de ser una marioneta de las circunstancias^[29]. Casi en todos los casos la investigación demuestra que a las personas que creen en el control interno les va mejor –son más optimistas, más efectivas en su rendimiento, con más posibilidades de ser líderes, más orientadas a la acción, etc.^[30] Este estudio está asociado con numerosos estudios que sitúan tanto a perros como a personas en condiciones en las

que se elimina su control. Y a medida que se vuelven indefensos a la hora de controlar sus acciones, se vuelven cada vez más inactivos y a menudo se deprimen. Según Martin Seligman, decano de los estudios sobre indefensión, la principal causa de depresión en humanos es la sensación de indefensión a la hora de controlar nuestro propio mundo^[31].

Imaginemos ahora que por el momento las personas se ven beneficiadas desde un punto de vista emocional cuando sienten que tienen el control. Entonces la pregunta importante que se plantea es si esos hallazgos nos dicen algo de la naturaleza humana en contraposición al estado cultural. Ese tipo de estudios presenta la imagen de una cultura en la que cada uno de nosotros está ahí para garantizar que tenemos el control de nuestro entorno. O, en efecto, todos deseamos controlarnos, deseamos que los demás sean predecibles y, de ahí, manejables. No obstante, esas líneas de investigación contribuyen a las creencias que sostienen la orientación. ¿Qué ocurriría si dejásemos de ver nuestro ser delimitado como el centro de nuestro universo social? ¿Desaparecería el clamor de control? ¿Es posible que el orden social surja no tanto del “yo te manejo” y viceversa como de la unión colaborativa? Quizás se deriven mayores ventajas si nos mecemos en la cuna de las relaciones –con los demás y con nuestro entorno.

•

Cuando los demás se definen en términos de su valor instrumental, la metáfora económica entra a hurtadillas por la puerta de la vida cotidiana. Como demuestran los economistas sociales, todo lo que valoramos puede reducirse a la precisión del valor de mercado. Todo puede valorarse en términos de ganancias y pérdidas monetarias. ¿Cuánto cuesta un brazo o una pierna? Depende de lo que pagaríamos por volver a tener el miembro en cuestión. ¿Cuánto cuesta una puesta de sol? Depende de cuánto pagaríamos por verla. Así pues, los seres humanos y sus acciones se convierten en bienes de consumo, igual que un traje o un coche. No es sencillamente que los seres humanos pierdan valor intrínseco sino que todos los valores se abandonan excepto el valor de mercado.

•

Cuando empezamos a entender a los individuos como calculadores racionales se altera la naturaleza de nuestras relaciones y todas las “declaraciones del corazón” –de amistad, cariño, amor, devoción o compromiso, se vuelven objeto de sospecha. Quedan reducidas a mera retórica o, en el peor de los casos, a subterfugios. Entonces una expresión como “te quiero” pierde su capacidad de vincular y se traduce como “eres mi fuente de ingresos”. Que nos quieran por nuestro dinero no es amor en absoluto.

•

Cuando era adolescente las declaraciones de amor apasionado y eterno eran habituales. Dominaba el espíritu romántico y el éxtasis se encontraba en una sonrisa persistente o en los movimientos paralíticos del “último baile”; y si los abrazos tiernos daban paso a besos profundos, saltar la luna se volvía una posibilidad evidente. No obstante, si se descubría que por casualidad uno había escondido un preservativo – Dios mío, *por si acaso*– la puerta del romance se cerraría de golpe. Obviamente el pretendiente había *planeado* practicar sexo y no solamente había pensado en ello sino que lo más probable es que todas sus devotas declaraciones y las tiernas caricias fueran destinadas a ese preciso fin. En la mera existencia del preservativo la relación se había transformado de comunión en concupiscencia.

•

Los tiempos han cambiado... ¿o quizás no? Está embelesado por una mujer –la conversación interesante, las revelaciones de su alma, el movimiento de su cuerpo– y sus ojos, sus labios, su cabello, su aroma, su piel suave –todo ello le adentra en las profundidades de la felicidad. Se acerca *el momento*... en el que tendrá que hacer frente a las siguientes preguntas:

- ¿Tengo derecho a decir “no” en cualquier momento?
- ¿Has traído protección?
- ¿Tienes algún herpes?
- ¿Te has hecho alguna prueba de SIDA?

Si responde correctamente a todas esas preguntas, podrá continuar... pero la pasión se habrá escapado por la ventana.

•

Como propone Barry Schwartz, las disciplinas económicas “han ayudado a justificar las condiciones que potencian la búsqueda del interés propio económico excluyendo casi todo lo demás”^[32]. En la medida en la que prevalece un cálculo económico de la relación podemos anticipar un mundo en el que las relaciones humanas se vuelven superfluas para una buena vida. Bajo esas condiciones un hombre podría preguntarse, por ejemplo, “para mi placer sexual, ¿una esposa costará más que una serie de novias, o sería más económico una prostituta? Y también, “¿Por qué tendría que salir y gastarme cien Euros invitando a esta mujer a cenar cuando puedo gastarme veinte en una película porno?”. ¿No contribuiría tal actitud al hecho de que la pornografía sea, de lejos, el negocio de comercio electrónico más lucrativo del mundo? En el ciber-mundo podemos acceder a un

placer visual que está completamente bajo nuestro control –y a una fracción del precio de tener una pareja real^[33].

La moralidad pública como molestia

En su ensayo del siglo XIX *Sobre la libertad*, John Stuart Mill dio voz a unas creencias que ahora están arraigadas en las estructuras de la vida cotidiana: “... que los hombres sean libres para obrar según sus opiniones, para llevarlas a la práctica en la vida de cada cual...” (pág. 135)^[34]. Y por eso simplemente presumimos el derecho a tener nuestras propias opiniones, ideales, valores y formas de vida. En términos comunes nosotros cuestionamos el derecho de cualquier persona a decirnos lo que tenemos o no tenemos que hacer y por eso decimos “¿Quién te crees que eres para imponerme tus valores morales? Si no te gusta lo que hago es tu problema. Estamos en un país libre”.

•

Son sentimientos fundamentales del ser delimitado, aunque esos sentimientos también provocan una preocupación de segundo orden. Si todos tenemos derecho a ser autónomos, ¿cómo logramos una forma viable de vida colectiva? Evidentemente si todos actuáramos movidos por nuestros propios impulsos podríamos vernos confrontados a lo que Thomas Hobbes veía como un mundo de “todo contra todo”. Bajo esas condiciones la vida sería “repugnante, salvaje y breve”^[35]. Con gran parte de la misma preocupación Jean Jacques Rousseau proponía un “contrato social” en el que cada individuo elegiría libremente vivir bajo un código común con la sociedad^[36]. La idea del contrato social es atractiva hasta que alguien proclama que el bien común no es su bien. No se puede obligar a nadie a participar.

El problema del bien común sigue vigente en la actualidad y para los eruditos está representado en “la tragedia de los comunes”, la famosa metáfora de Garrett Hardin de la desaparición del bien colectivo cuando los individuos maximizan su bienestar privado^[37]. Si tenemos un espacio común con recursos limitados y cada uno piensa solamente en sus propios deseos, los recursos pronto serán erradicados. Cuando nadie se preocupa del conjunto el resultado es el deterioro del bienestar individual. Esa es la chispa que enciende la aclamadísima *Teoría de la justicia* de John Rawls, un modelo más elaborado del contrato social^[38]. También está en las calles sucias y en el aire contaminado de nuestras ciudades; está presente en los guetos urbanos, santuario de los desempleados, las bandas callejeras y las adicciones. “No son *mi* problema”, decimos. “Las personas pueden elegir; no tienen que vivir así. Mi abuelo era pobre y optó por una vida de duro de trabajo para salir adelante”. Si los bienes individuales son lo primero el bien común es de interés secundario.

•

El hombre no es un animal solitario y mientras sobreviva la vida social la realización personal no puede ser el principio ético supremo.

—Bertrand Russell

•

El problema no se reduce a enfrentar los derechos individuales contra el bien colectivo. Con la primacía del yo también damos forma a las actitudes comunes hacia los códigos éticos y legales. Según Robert Bellah y sus colegas caracterizan la lógica,

Cuando se afirma... la exclusividad de cada individuo, (uno) concluye que no hay base común moral ni por lo tanto relevancia pública de la moralidad fuera de la esfera de las reglas y obligaciones de procedimiento mínimas de no injuriar^[39].

Como vemos, la tradición del ser delimitado desalienta la deliberación sobre asuntos morales y nos aleja de nuestros órganos rectores. Desde el punto de vista del ser delimitado cualquier código moral global está repleto de peligros. Debido a que la libertad individual se ve amenazada, constituye un trampolín hacia la opresión y el resultado es una aversión general a cualquier demanda moral. Incluso en el mundo académico la filosofía moral ocupa una parcela muy pequeña de preocupación. Y las leyes públicas son igual de sospechosas; no forman parte de nosotros como individuos, no las hemos elegido ni las hemos creado personalmente. Nunca hemos firmado el contrato social. En efecto, no son “mis códigos” sino verdaderas molestias. No tengo ninguna obligación intrínseca de obedecerlas; consiento principalmente porque si no obedezco podría sufrir. Son mi protección y si no obedezco podría ser castigado. De lo contrario, son una molestia.

•

En el mundo contemporáneo el sentido de comunidad y de propósito social compartido son atacados como limitaciones injustas a la libertad, como impedimentos para la libre afirmación del yo.

—Robert Goodwin

•

Para muchos de nosotros que crecimos a finales de los años 60 la lógica implícita de “la ley como molestia” se convirtió en un grito de guerra. Si el Gobierno era injusto — implicándose en una guerra que negaba la libertad a los demás— ¿por qué teníamos que obedecerle? ¿Qué derecho tenían a imponernos sus leyes injustas y sus normas

inmorales? Gritamos de varias maneras distintas, hubo derramamiento de sangre, un Presidente destituido, y la Guerra acabó en desolación. Nosotros no podíamos abandonar la lógica: la persona es el átomo de la sociedad, y el Estado es un mal necesario (o “bien” si se está en el otro lado). Se trataba del individuo *versus* el Estado —y sigue siéndolo hoy.

•

Gran parte de esa misma lógica también desencadena movimientos armados, alienta el espíritu del Ku Klux Klan y presta un apoyo sutil a actividades mafiosas, representando el derecho a la autodeterminación en acción y también es así en el ámbito de las relaciones internacionales, en las que distintos Gobiernos representan a seres delimitados, cada uno de los cuales reclama el derecho a controlar su destino. Ninguna otra nación tiene derecho a imponer sus valores. El resultado no es sencillamente unas Naciones Unidas debilitadas sino un ambiente general de relaciones entre naciones repleto de alienación, competencia y desconfianza^[40]. Aun así, si el concepto de ser delimitado es opcional, lo mismo ocurre con el concepto de Estado delimitado. Y si ambos son opcionales, ¿no podemos buscar un medio alternativo de comprensión de la ética y de la ley? ¿Podemos desplazarnos hacia un espacio de entendimiento en el que ningún individuo ni ningún Estado tengan derecho a dictar lo que está bien? Más adelante volveremos a ver esta posibilidad estudiando la ética relacional (Capítulo 11).

Transformar la tradición

La arraigada y tan apreciada tradición del yo individual tiene unos costes enormes. Ya he destacado las formas en las que esta tradición invita a un sentido de separación y soledad fundamentales, potencia el narcisismo a expensas de la relaciones, genera un sinfín de amenazas a nuestra persona y transforma el yo en un bien de consumo. Las relaciones se tornan artificiales y amenazantes, y las peticiones morales son infracciones a nuestra autonomía. Al final también acabamos por ver a las naciones como unidades delimitadas y el resultado es una alienación y una desconfianza globales.

Aunque la explicación haya sido selectiva, no representa una mayor toma de conciencia en las comunidades de académicos y de profesionales. Al mismo tiempo no considero esas críticas tan letales en su intención. El objetivo de esta obra no es erradicar la tradición^[41] sino que al someter nuestras tradiciones a un escrutinio crítico se desnaturalizan. Es decir que la vida tal cual la conocemos deja de ser un reflejo de la naturaleza humana y pasa a ser una tradición que se ha convertido en algo tan común que olvidamos que es una creación humana. Y si es una creación humana tenemos la potestad de crear alternativas. En los próximos capítulos intentaré generar la visión de un

mundo en el que las relaciones tengan primacía sobre las unidades delimitadas. Efectivamente, si podemos llegar a apreciar la realidad de las relaciones estaremos en disposición de transformar la tradición. No trataremos nuestras instituciones de democracia, educación pública, tribunales y derechos individuales como celebraciones del ser delimitado. Cuando se entienden como resultados de la vida relacional se plantean nuevas formas de acción. Del mismo modo, hay formas de retener las alegrías de un logro individual, de una historia amorosa, de una acción de heroísmo, de liderazgo o creativa, sin adoptar la separación y la alienación fundamental. Y repito, entender esas tradiciones como arraigadas en las relaciones puede transformar nuestros modos de vida. Seguramente no queramos abandonar los frutos de la Ilustración pero eso no significa que tengamos que permanecer helados... como una gelatina de cultura. El reto de los próximos capítulos será abrir el camino hacia el ser relacional.

- 1 . Véase por ejemplo, Gelpi, D.L. (1989). *Beyond individualism, toward a retrieval of moral discourse in America*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press; Hewitt, J.P. (1989). *Dilemmas of the American self*. Philadelphia: Temple University Press; Bellah, R.N. et al. (1989). *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza, cop; Heller, T.C., Sosna, M., y Wellbery, D.E. (Eds.) (1986). *Reconstructing individualism, autonomy, individuality, and the self in Western thought*. Stanford: Stanford University Press; Capps, D. y Fenn, R.K. (1998). *Individualism reconsidered, Readings bearing on the endangered self in modern society*. Nueva York: Continuum; Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello; Leary, M.R. (2004). *The curse of the self, self-awareness, egotism, and the quality of human life*. Nueva York: Oxford University Press.
- 2 . McPherson, M., Smith-Lovin, L. y Brashears, M. (2006). Social isolation in America: Changes in core discussion networks over two decades. *American Sociological Review*, 71(3), 353-375.
- 3 . Hawkley, L.C., Masi, C.M., Berry, J.D. y Cacioppo, J.T. (2006). Loneliness is a unique predictor of age-related differences in systolic blood pressure. *Psychology and Aging*, 21, 152-164.
- 4 . Véase, por ejemplo, Stravynski, A. y Boyer, R. (2001). Loneliness in relation to suicide ideation and parasuicide: A population-wide study. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 31, 32-40; Hafen, B.Q. y Frandsen, K.J. (1986). *Youth suicide: Depression and loneliness*. Evergreen, CO: Cordillera Press.
- 5 . Véase, por ejemplo, Frankl, V. (1982). *Psicoterapia y humanismo: ¿tiene un sentido la vida?* Madrid: Fondo de Cultura Económica; Krasko, G. (2004). *The unbearable boredom of being: A crisis of meaning in America*. Nueva York: Universe.
- 6 . Como proponía Karen Horney, en Estados Unidos la amenaza de la autoinsuficiencia es prácticamente una neurosis nacional. Véase Horney, K. (1985). *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- 7 . Como indica la investigación, la aprensión de la evaluación puede reducir el rendimiento de la persona. Al temer el fracaso se empieza a fracasar. Véase por ejemplo, Steele, C. y Aronson, J. (1995). "Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans". *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, 797-811.
- 8 . Rogers, C.R. (1972). *El proceso de convertirse en persona, mi técnica terapéutica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- 9 . Véase por ejemplo Wylie, R. (1976). *The self-concept: Theory and research on selected topics*. Lincoln, NB:

- University of Nebraska Press; Hewitt, J.P. (1998). *The myth of self-esteem*. Nueva York: St. Martins;
- Branden, N. (2001). *La psicología de la autoestima*. Barcelona: Paidós;
- Mruk, C. (1998). *Auto-estima: investigación, teoría y práctica*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- 10 . Moskowitz, E.S. (2001). *In therapy we trust, America's obsession with self fulfillment* (págs. 1; 279). Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Traducción de la traductora, TdT).
- 11 . Como se desprende de la investigación, las personas con alta autoestima no se ganan la estima de los demás. Véase Baumeister, R. et al. (2003). Does high self-esteem cause better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles? *Psychological Science in the Public Interest*, 4, 1-44.
- 12 . de Tocqueville, A. (2007). *La democracia en América* (pág. 20). Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- 13 . Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- 14 . Baumeister, R.F. (2001). Violent pride. *Scientific American*, 284, 96-101; Baumeister, R.F., Smart, L. y Boden, J. (1996). "Relation of threatened egotism to violence and aggression: The dark side of self-esteem". *Psychological Review*, 105, 5-33. Véase también Crocker, J. y Park, L.W. (2004). "The costly pursuit of self-esteem". *Psychological Bulletin*, 130, 392-414, y Leary, *op cit*.
- 15 . Sampson, E. E. (2008). *Celebrating the other; a dialogic account of human nature*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- 16 . Más información sobre la racionalización que hacen las ciencias sociales de la satisfacción personal en Wallach, M. y Wallach, L. (1993). *Psychology's sanction for selfishness*. San Francisco: W. H. Freeman; y Schwartz, B. (1986). *The battle for human nature*. Nueva York: Norton.
- 17 . Véase por ejemplo Festinger, L. (1954). "A theory of social comparison process". *Human Relations*, 7, 117-140; Kruglanski, A.W. y Mayseless, O. (1990). "Classic and current social comparison research". *Psychological Bulletin*, 108, 195-208; Suls, J., Martin, R. y Wheeler, L. (2002). "Social comparison: Why, with whom and with what effect?", en *Current Directions in Psychological Science*, 11, 159-163.
- 18 . Wallach, M. y Wallach, L. (1993). *op cit*.
- 19 . Véase también Bellah et al. *op cit*.
- 20 . Le Bon, G. (1983). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata, DL.
- 21 . Asch, S. (1956). "Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority". *Psychological Monographs*, 70 (Whole n°. 416).
- 22 . Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- 23 . Janis, I. (1983). *Groupthink: Psychological studies of policy decisions and fiascoes*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- 24 . Foucault, M. (1979). "What is an author?". En J.V. Harari (Ed.) *Textual strategies*. Ithaca: Cornell University Press.
- 25 . Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones*. Barcelona: Folio, cop.
- 26 . Véase, por ejemplo, Becker, G.S. y Murphy, K. M. (2000). *Social economics: Market behavior in a social environment*. Cambridge: Harvard University Press.
- 27 . Skinner, B. F. (1975). *La conducta de los organismos: un análisis experimental*. Barcelona: Fontanella.
- 28 . Véase, por ejemplo, Homans, G.C. (1961). *Social behavior; its elementary forms*. Nueva York: Harcourt Brace; Blau, P. (1983). *Intercambio y poder en la vida social*. Barcelona: Hora, DL; Thibaut, W. y Kelly, H.H. (1986). *The social psychology of groups*. Nueva York: Wiley.
- 29 . Phares, J.E. "Locus of control in personality". Morristown, NJ: General Learning Press.
- 30 . Lefcourt H.M. (1982). *Locus of control: Current trends in theory and research*. Hillsdale, NJ: Erlbaum
- 31 . Seligman, M. (1983). *Indefensión: en la depresión, el desarrollo y la muerte*. Debate.
- 32 . Schwartz, B., *op cit*. págs. 247-248.

- [33](#) . Para dar un paseo por lo más salvaje el lector puede visitar www.realdoll.com, donde encontrará una serie de muñecas de látex de tamaño real. Estas muñecas se aproximan a los ideales culturales de belleza y todas ellas disponen de los elementos necesarios para el placer erótico. El tacto puede aproximarse a la calidez del cuerpo humano si se sumergen en un baño de agua caliente y también pueden introducirse en una maleta como compañera de viaje.
- [34](#) . Mill, J. S. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Editorial Edaf, S.A. Publicado por primera vez en 1859.
- [35](#) . Hobbes, T. (1989). *Leviatán, la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza. (Publicación original en 1651 en Londres (A. Crooke)).
- [36](#) . Rousseau, J. J. (1981). *Contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe. (Publicación original en 1762).
- [37](#) . Hardin, G. (1968). "The tragedy of the commons". *Science*, 162, 1243-1248.
- [38](#) . Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- [39](#) . Bellah et al. *op cit*.
- [40](#) . Véase una excelente ilustración de esta lógica en Steyne, M. (2006). *America alone: The end of the world as we know it*. Nueva York: Regnery, donde el autor supone un antagonismo fundamental entre las dos unidades delimitadas: el Islam y Estados Unidos, con una invitación a adoptar una posición de agresión.
- [41](#) . Véase una explicación más amplia de las formas en las que la tradición del ser delimitado ofrece recursos morales en Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós.

Al principio es la relación

Ahora, mientras lee estas líneas, está claro: *usted* es el lector, *este* libro está ante usted y *Yo* soy el escritor. Tenemos, pues, tres entidades –usted, yo y el libro– cada una de las cuales es separada y distinta. Pero volvamos a considerarlo: mientras escribo estoy utilizando palabras que no son mías propias, que estoy tomando prestadas de incalculables fuentes y a las que doy forma para usted. Entonces ¿son esas palabras verdaderamente mías, propias –una expresión única de mí mismo como ser independiente, o son de alguien más, y en una medida importante incluso tuyas? El momento en el que *yo* el autor específicamente empieza y termina se ve nublado. También cabe considerar que las palabras que aparecen en esta página no son propiedad exclusiva del mismo libro. De hecho, el libro tiene características concretas –un título único, títulos para los capítulos, un diseño de portada– que sugieren una identidad independiente. Pero todo lo que dice –el material importante– se toma prestado de algún otro lugar –alguien hubiera dicho “de mí” si supiéramos dónde empezaba y dónde acababa. Pero espere; ¿quién es exactamente *usted* en esta situación? A medida que estas palabras pueblan su conciencia ¿no están definiendo quién es usted en este momento? ¿Acaso no son ahora mismo *sus* palabras? ¿O ya eran tuyas? En el momento de leer las palabras no le pertenecen ni a usted, ni al libro ni a mí. En el momento de la lectura no existe una separación clara entre yo, el libro y usted. No solo estamos unidos sino que estamos fusionados también a un mundo de lenguaje previo sin un final evidente. Y cuando deje este libro de lado y hable con otras personas, igual seremos arrastrados hacia el futuro.

•

Mi profesora de geografía de quinto me pidió que escribiera una redacción sobre Mesopotamia. Yo no sabía nada del tema pero empecé obedientemente a investigar en la biblioteca. Ah, la enciclopedia tenía tantísima información maravillosa, ordenada, coherente y perfectamente escrita. También había fotografías a todo color y un mapa. Tomé un lápiz y lentamente empecé a ponderar. Todo lo que hubiera querido saber o decir sobre Mesopotamia se encontraba delante de mí, pero lo que se esperaba de mí era que escribiera una redacción con *mis propias palabras*. Casi todo lo que pudiera escribir saldría del libro que tenía delante. ¿Cómo podría ser el escrito *mío propio*? Y cuando convirtiera tanta perfección en mi limitado vocabulario, en mi gramática simplificada y en mi ortografía inventiva, ¿no lo desfiguraría? Mi profesora no tardaría en puntuarme por la degradación.

•

Pensemos en cómo enseñamos el mundo a los niños. Una apunta hacia sí misma y dice “mamá”, y apunta a otro y dice “papá”. Después podemos apuntar con el dedo del niño y decir “es un gato” y “mira, el perro”. Cada vez que señalamos es a lo que consideramos una *cosa*, una entidad aparte y delimitada. Y a partir de ese proceso emergemos con un mundo de cosas –aseguradas para nosotros con un mundo de nombres. Este *libro*, ese *lector* y el *autor* por allí. ¿Acaso no estamos encantados por un mundo de nombres para creer en un mundo de separación?^[1]

•

¿Qué ocurriría si no hubiera nombres? ¿Seguiría estando nuestro mundo compuesto por cosas distintas y separadas? ¿Qué ocurriría si nuestro único lenguaje para describir el mundo fuera la danza? Los movimientos del cuerpo son continuos y es difícil separar el flujo de acción en entidades discretas y nombres; igual que ocurre con las olas del océano y no está claro dónde termina un movimiento y empieza otro. Si utilizáramos el baile para enseñar el mundo a los niños, este no se nos aparecería como una serie de entidades separadas. El niño descubriría un mundo de movimiento sin fin y no “formas” discretas sino una “formación” continua. El niño nunca preguntaría si sería posible separar a los bailarines del baile.

•

Si no existieran los pronombres, ¿dejaríamos de existir *usted* y *yo* como seres independientes? ¿Existiría un *yo* si no hubiera manera de designar a otro ser aparte? Utilizar las palabras *tú* y *yo* es crear un mundo de separaciones. Y lo mismo ocurre con los nombres propios. ¿Tendríamos una identidad exclusiva en una cultura que no asignara nombres propios?^[2] Cuando los ejércitos se empeñan en destruir al enemigo – pueblos, ciudades y poblaciones enteras– no pasan lista de nombres propios. *Tú* y *yo* se convierten en “yos” individuales solamente cuando es útil desde un punto de vista social. La utilidad precede a la esencia.

•

En aspectos importantes “el yo individual”
no es un estado de la naturaleza
sino del lenguaje.

•

Con esos pocos comentarios he intentado difuminar los límites comúnmente aceptados entre yo y el otro, y subrayar el carácter construido del ser delimitado. Todo ello para preparar el camino hacia la exploración de una alternativa a esta larga tradición. En este capítulo empezamos explorando una visión de conectividad insoluble. Encajar en la presencia en un proceso relacional a partir de la cual surge la concepción misma de entidades separadas. Así, tras introducir este proceso focal de acción conjunta, analizo sus limitaciones y su potencial, lo que nos llevará a una sección de conclusión en la que damos con la razón para suspender la idea tradicional de causa y efecto a la hora de explicar las relaciones humanas. Aquí consideramos la acción humana en una confluencia relacional.

Acción conjunta y Creación

Nos podemos plantear una pregunta sencilla aunque sustancial: ¿Ha “ayudado de verdad a alguien necesitado” si el receptor de esa ayuda detesta su acción? ¿Puede “ayudar” a otra persona sin que esta afirme que es ayuda y no es obstaculizar? En esta pregunta subyace una invitación a una nueva aventura y cuando aceptamos la invitación desplazamos nuestra mirada de las entidades singulares a las conjunciones. Nos movemos metafóricamente de los movimientos de los bailarines al baile, de los trazos individuales al cuadro que va apareciendo, de los atletas individuales al partido. Más concretamente, vamos a explorar el potencial de un proceso de acción conjunta en el que “ayudar” se ubica en una conjunción de acciones. Como propongo más adelante, todo lo que es significativo para nosotros en tanto que seres humanos se deriva de este proceso. Todo lo que consideramos real, cierto, valioso o bueno tiene su origen en una acción coordinada.

Cuando nos queda claro ese proceso de acción conjunta estamos preparados para revisar la idea del yo individual. En los próximos capítulos veremos que todas esas propiedades que habíamos atribuido a las mentes individuales son resultado de la relación. Así, propondré que razón y emoción, por ejemplo, no son posesiones de las mentes individuales sino de las relaciones. En sentido figurado, no son características de los pigmentos individuales sino de la imagen mayor de la que forman parte. Y entonces el horizonte explotará cuando nos demos cuenta de la base relacional de casi todos los “fenómenos mentales”. Recuerdos, motivos e intenciones se incorporarán al proceso relacional, junto con nuestras sensaciones de placer y de dolor. Y a partir de ahí nos movemos del ser individual al ser relacional.

•

Empecemos por algo sencillo. Escoge una novela y su vista va a parar a una única palabra de la primera línea: “cuchillo”. Ah, empieza la aventura... Pero ¿de qué va? ¿Qué tipo de aventura? ¿Cuál es la intención? De hecho, la palabra en sí misma no ofrece ninguna respuesta. ¿Qué tipo de cuchillo? ¿En manos de quién está? ¿Con qué fin? Para determinar el significado de “cuchillo” lee un poco más. Sus ojos se desplazan hasta el principio de la frase. “Clavó el cuchillo en...”. Su intriga se intensifica; quizás esté siendo testigo de un macabro asesinato. Pero sigue haciendo falta claridad, clavar un cuchillo no significa casi nada en sí mismo. Así que continúa leyendo. Ahora encuentra que el cuchillo se clava en “... un bloque de mantequilla blanda”. No hay misterioso asesinato que valga... oh, quizás se está desvelando un interesante drama doméstico. Pero para determinar si es el caso tiene que seguir leyendo.

Hemos visto que la palabra “cuchillo” tiene muy poco significado en sí misma. Espétela a alguien que pase por la calle, grítela en plena noche, escríbala en una pizarra. Todos ellos son actos no significativos. La palabra sola queda en barbecho y vuelve a la vida cuando se coloca en el contexto de otras palabras. Cuando se añade una frase, la palabra “cuchillo” aparece como un arma criminal; si se añade otra, visualizamos una escena mundana de desayuno. Cada frase adicional altera lo que entendemos por la palabra. Así, el significado de una palabra no está contenido en sí misma sino que se deriva de un proceso de coordinación de palabras. Sin esa coordinación las palabras solas de una novela significarían muy poco. Si intentamos entender una novela colocando todas sus palabras en una lista por orden alfabético, nos veríamos en el limbo. Lo divertido empieza con la fusión^[3].

•

Pasemos ahora del libro a nuestras relaciones cotidianas. Igual que con la primera línea del libro, ahora le digo unas pocas palabras: “Un día precioso, ¿verdad?”. Usted pasa de largo, sin ni siquiera encoger los hombros. ¿Cuál es ahora el significado de mi acción? Si simplemente no me ha oído, entonces no quería decir nada. También me podría haber quedado en silencio o haber balbuceado sin sentido. Es cuando usted realiza alguna acción en respuesta a la mía que mis palabras empiezan su viaje hacia la significación. Cuando usted contesta “Por supuesto, me encantaría no tener clase”, le ha dado a mis palabras un toque de afirmación. En este caso mis palabras se han convertido en un alegre saludo.

De manera más general podemos decir que no hay ninguna acción que tenga significado por sí misma, es decir, una acción que pueda aislarse e identificarse por lo que es. No existen los actos de amor, altruismo, prejuicio o agresión como tales. Para ser algo necesitan un suplemento, una acción por parte de otra persona como mínimo que

ratifique su existencia como algo. Por supuesto el suplemento lo puede suministrar uno mismo. “Le he saludado”, puede decirse a sí mismo. Pero este suplemento es como el hijo de una relación anterior en el sentido de ser alguien que estaba presente para confirmar sus acciones como un saludo. Al “saber lo que está haciendo” usted es un sustituto de otra persona.

•

Al mismo tiempo su afirmación de mi saludo no es una acción en sí misma. Este suplemento adquiere significado solamente gracias a mi acción anterior. Puede ir por la calle cuchicheando, “Por supuesto, me encantaría no tener clase” a todos los que pasen por su lado, pero le mirarán como si estuviera loco. Sus palabras dotan de sentido a las mías pero sin mis palabras las suyas caen en el vacío. Se produce, entonces, una reciprocidad preciosa. Acción y suplemento quedan en barbecho y solamente recobran el sentido en acciones coordinadas.

•

Como escritor me presento ante usted con un profundo sentimiento de humildad. Coloco estas palabras en movimiento, pero significan muy poco por sí solas. En estas páginas no digo nada en absoluto hasta que usted me otorgue significado. Con una fuerte dosis de crítica podría reducir mis palabras a idiotez y si es más benévolo puede despertarme como autor. Si es entusiasta me dará alas. No obstante si yo –o alguien como yo– no tiene palabras que ofrecerle, nunca se ha dirigido a usted, nunca le ha colocado en situación de responder, ¿qué dirá? Entonces permanece inerte. Efectivamente, ¿cuántas veces no hay nada que decir hasta que no se produce algún tipo de invitación? Cuando alguien dice, “¿qué opina de esto?” es cuando nos animamos. De repente usted está rebosante de ideas, de opiniones, de gustos y de valores. Ambos tenemos que ser humildes ya que ninguno de nosotros está lleno de significado si no es por el otro. Revivimos a través de la relación. Existimos en un estado de inter-animación.

•

La acción conjunta es mucho más que palabras solamente. Hablar y escribir son acciones físicas y en ese sentido son equivalentes a todas las demás acciones que se producen mientras conversamos –sonreír, reír, mirarse a los ojos, arrastrar los pies. Todo lo que se ha dicho sobre la acción conjunta incluye la total coordinación de los cuerpos. Así pues:

Si alargo la mano y... usted la encaja con la suya,
yo le he saludado.

...usted la aparta para abrazarme,
yo he subestimado nuestra amistad.
...usted se arrodilla y la besa,
yo he demostrado mi autoridad.
...usted se gira de espaldas,
yo le he insultado.
...usted me hace la manicura,
yo soy su cliente.

•

La distinción entre comunicación verbal *versus* comunicación no verbal es artificial. En lugar de ello deberíamos asistir a actos unificados de coordinación, con palabras/movimientos/expresiones faciales que conforman un todo indivisible. Así, si retiramos los hilos se deshace el tejido... o se convierte en una parte de una prenda distinta.

•

Lo que se dice nunca es, en ningún idioma, lo que se cuenta.

—Martin Heidegger

•

Era el mes de enero y había aceptado impartir una serie de clases en la Universidad de San Gallen, en Suiza. Como el pueblo es pequeño y no había habitaciones disponibles para las semanas que iba a pasar allí me propusieron ocupar una habitación en el apartamento de una señora viuda de 83 años. No me gustaba nada ese tipo de alojamiento, no solamente por la amenaza que suponía para mi privacidad sino porque además el requisito de ser un “ciudadano perfecto” continuamente me agobiaba.

Este último problema se intensificaba porque *Frau* Ferlin solamente hablaba alemán y yo tenía unos conocimientos muy limitados del idioma, con lo que dispondríamos de medios muy escasos para la comunicación verbal.

La noche de mi llegada mi intención era “no crear alianzas” y crucé el salón de la casa para salir a cenar. Allí estaba *Frau* Ferlin, con la mesa preparada para dos. Ella estaba encendiendo las velas y no me quedó más opción que sentarme. Estuvo charlando y yo entendía un poco, pero la cena y la calidez personal fueron muy enriquecedoras. A la mañana siguiente descubrí que me había preparado el desayuno; intenté lo mejor que pude decirle que no era necesario pero mis gestos no surtieron efecto. Por la noche encontré la cama hecha y la colcha retirada. Me dirigí a darle las

gracias y me propuso una copa de vino. Volvimos a sentarnos, con su alegre cháchara, y mi intento por captar el quid de su humor.

Con el paso de las semanas me di cuenta de que en San Gallen todo cerraba pronto y que no había mucha vida –a excepción del buen corazón de *Frau* Ferlin. Empecé a ver cómo mis competencias lingüísticas mejoraban lentamente y también sentía que cada vez me gustaba más esa mujer. Un día la invité a salir a un concierto, y ella aceptó encantada. Pocos días después empezó a esperarme en la puerta de la casa por la mañana antes de que me fuera hacia la Universidad, para asegurarse de que mi ropa era la adecuada para *Herr Professor*. Además para asegurarse de que mi aspecto era el adecuado me robaba los zapatos para abrillantarlos. Yo empecé a llevar comida y vino al apartamento y un fin de semana la llevé en coche al campo y me enseñó el lugar donde nació y el barrio de su infancia.

La semana anterior a que me fuera, una mañana miré por casualidad hacia arriba cuando abandonaba el bloque de apartamentos y la vi en la ventana mirándome. Le saludé con la mano y ella me devolvió el saludo. Acababa de nacer un ritual diario. *Frau* Ferlin rechazó que le pagara un alquiler y para compensarla le regalé varias cajas de su vino favorito. El día que me iba nos vimos en la puerta para decirnos “Auf Wiedersehen”, sabiendo perfectamente que seguramente no volveríamos a vernos. No hubo palabras. Los dos nos pusimos a llorar.

La creación conjunta de todo

Amplíemos ahora el enfoque del proceso activo conjunto. Un padre lleva a su hijo pequeño al zoo, se detiene delante de una valla, agarra un dedo del niño y señala algo: “Mira la cebra”, dice. “Cebra... Cebra... es una cebra”. El niño parece sorprendido... mira hacia arriba y balbucea, “caballo”. “No”, dice el padre, “no es un caballo. Es una cebra”. Y lentamente el niño balbucea “Ceeba”. “No”, contesta el padre, “ce-bra”. “Ce-bra”, contesta el niño, a quien el padre dice “muy bien, lo has dicho bien, ce-bra... mira las rayas”. Esta pequeña aventura de acción conjunta no es trivial. De hecho, ha creado un mundo nuevo para el niño, un mundo habitado por cebras. Antes de los pasos activos conjuntos de coordinación –el padre iniciador, el niño que responde, el padre que corrige, el niño que repite, etc., el mundo del niño estaba repleto de caballos pero no de cebras. Mediante la acción conjunta han nacido las cebras.

•

Piense ahora en la energía de un niño de primer curso de educación primaria: no para de moverse, salta, y todo con infinita curiosidad. La maestra se molesta porque el movimiento interrumpe la clase y decide hablar con un psicólogo que le ofrece una nueva

expresión “trastorno por déficit de atención”. “Vale”, dice, “no presta atención y seguro que es un déficit... Pero no diría que sea un trastorno”. Sí, dice el psicólogo con autoridad, es un trastorno muy conocido y existen muy buenos fármacos en el mercado que le curarán”. “Uhhmm”, masculla la maestra, “Imagino que tiene razón... hablaré del tratamiento con los padres”. En ese breve intercambio el trastorno por déficit de atención se convierte en una realidad para la maestra. Pronto se convertirá en el modo de vida del alumno de primero y, lo más probable es que sea por mucho tiempo.

•

Cuando mis hijos eran pequeños no existía el trastorno por déficit de atención; algunos niños eran más activos que otros, y unos pocos requerían una atención especial. Hoy en día hay más de 500 libros de autores reconocidos sobre la materia, más de 900.000 sitios Web al respecto, y el fármaco Rubifén engendra un negocio multimillonario^[4].

•

Piense ahora en el béisbol. Están los bateadores y los jugadores de campo; observamos batazos, bolas perdidas y carreras completas; vemos como un corredor se queda en la primera base y nos encanta cuando uno de los corredores cruza la base del bateador. Todo eso existe para nosotros. No obstante, hasta que no se produce la acción conjunta, el béisbol no se materializa. Solo es cuando afirmamos conjuntamente que “eso es béisbol”, que “eso es una carrera”, que “el equipo con más carreras gana”, etc., que el mundo del béisbol adquiere vida. Piense ahora en las comunidades que han creado los mundos de la química, la física, las matemáticas, la biología, la economía, la psicología y otros mundos de conocimiento. Todos esos mundos son fruto de la acción conjunta.

•

La crítica querría tomar la palabra, “¿Está intentando decir que no existe nada hasta que hay algún tipo de relación? ¿No hay mundo físico, no hay montañas, ni árboles, ni sol, ni nada? Parece completamente absurdo”. Como respuesta diré que no es eso exactamente lo que se está proponiendo. No deberíamos concluir que “no existe nada” antes del momento de la acción conjunta. Lo que existe, simplemente existe. No obstante, en el proceso de acción conjunta lo que existe toma la forma de *algo para nosotros*. Se convierte en “montañas”, “árboles” y “sol” en términos del modo en el que vivimos. Lo que existe no necesita distinciones, por ejemplo, entre Europa y Asia, hombres y mujeres o salud y enfermedad. Es en el proceso de acción conjunta en el que se convierten en distinciones en torno a las cuales se organizan nuestras vidas. No podemos especificar

qué existe antes de la acción conjunta porque en el momento en el que intentamos enumerarlo estamos consintiendo a los frutos de la acción conjunta.

•

Con el proceso de acción conjunta instaurado, observemos ahora la tradición del ser delimitado. El mundo de *tú* y *yo* no es distinto a los mundos de pelotas y bates, protones y neutrones o árboles y montañas. Hablar de *tú* y de *yo* es entrar en una tradición comunitaria, como el béisbol o la física, en la que esas palabras han desarrollado significado y fuera de dicha tradición pueden perderlo. En el mundo de la física atómica no hay “yos” individuales. Incluso cuando hablamos de seres humanos, no siempre reconocemos la existencia de un yo individual. Pocas veces nos golpea la realidad de los “yos” individuales cuando se toman decisiones políticas en materia de control de masas, trabajadores ilegales, la Derecha, los estudiantes, la Iglesia Luterana... o los daños colaterales.

•

Las personas independientes no se unen para formar una relación sino que de las relaciones surge la posibilidad misma de que existan personas independientes.

•

Seamos más concretos. Piense que:

- Si un policía dice “Deténgase donde está”... usted se convierte en sospechoso.
- Si un comercial dice, “¿En qué puedo ayudarle?”... usted se convierte en un cliente.
- Si su esposa dice, “¿Puedes echarme una mano, cariño?”... usted se convierte en un esposo.
- Si su hijo dice, “Mami, ven rápido”... usted se convierte en una madre.

Con sus palabras los demás nos convierten en sospechoso, cliente, esposo, madre, etc. ¿Seríamos alguna de esas cosas sin esas palabras?^[5]

•

Pensemos también en nuestra propia personalidad, en el tipo de persona que somos. Tom se cruza en la entrada de la oficina con una colega de trabajo, Jenna, y le dice:

“Guau, Jenna, hoy estás fantástica”.

¿Qué tipo de persona es Tom? Imaginemos las posibles respuestas de Jenna: “Gracias, Tom... me acabas de alegrar el día”.

“¿Estás intentando ligar conmigo?”.

“¿Crees que puedes enterrar el pasado con un comentario superficial como ese?”.

“Necesitas gafas... He estado despierta toda la noche con fiebre”.

“Guau, pensaba que nunca te darías cuenta”.

“¿Has oído hablar alguna vez del acoso sexual?”.

En el momento de la acción conjunta Tom adopta un personaje y se convierte en “un colega que te hace subir la moral”, en un “flirteo inofensivo”, en un “hombre insensible”, en un “idiota torpe”, en un “hombre atractivo” o en “un cerdo machista”. ¿Quién era antes de que hablara Jenna?

•

La crítica está servida: “Parece que estés sugiriendo que no existo fuera de una relación. Pero paso muchas horas al día sola. Me ducho, me lavo los dientes, desayuno, salgo de paseo... todo eso, sola. ¿En qué sentido estoy involucrada en relaciones? Soy yo misma en todo eso... sin acciones conjuntas. Simplemente yo haciendo mis cosas”. Evidentemente muchas de nuestras acciones las llevamos a cabo solos, sin la presencia de los demás o en privado. Pero ¿en qué sentido son esas acciones “nuestras propias posesiones” y no están contaminadas por la relación? Por poner un ejemplo obvio: estoy aquí sentado escribiendo solo pero mis acciones son fundamentalmente accesos a una conversación que surgen de conversaciones previas con otras personas y que avanzan esas conversaciones hacia usted, el lector. Que usted no esté presente y que yo no esté pronunciando las palabras en voz alta es un mero problema de logística. Cuando leo el periódico o miro la televisión estoy de nuevo participando en una conversación, en ese caso como receptor de las palabras y de las imágenes a las que en algún momento podré responder.

Observemos casos menos evidentes. Si voy a cocinar para mí solo ¿acaso no adopto simplemente el rol de otra persona... y actúo, por ejemplo, en el lugar de mi madre o de mi esposa como cocinero? Si me lavo las camisas, ¿acaso no me estoy preparando para quedar con otras personas? Y lo mismo podría decirse cuando uno se ducha, se peina o se afeita. Es posible que uno esté solo, pero nuestras acciones están profundamente integradas en nuestras relaciones. Tomemos otro ejemplo: me voy una semana de acampada, hago una hora de bici o contemplo el anochecer –todo ello solo. Sin embargo, solamente me voy de acampada porque tiene sentido hacerlo; y lo mismo podría decirse del montar en bici o de contemplar el anochecer. Todas ellas son “cosas que está bien hacer”. No obstante, el hecho que tengamos nombres comunes para esas actividades –“acampada”, “montar en bici” y “contemplar el anochecer”– junto con el valor común que les conferimos– es una demostración de su origen relacional. Y lo mismo puede

decirse de “escalar”, “silbar”, “tirar de la cadena del váter”, etc. Actuar inteligiblemente es participar en las relaciones.

•

Pensemos ahora en las implicaciones: ¿Puede llevar a cabo una acción que no sea sensata, que no se reconociera como “algo que hacen las personas de nuestra cultura?”. Hacer el pino sobre su cabeza, dar un planchazo en la piscina, decir tonterías... todo ello es sensato en algún contexto. Quizás se le ocurra una acción que sea un completo sinsentido pero ¿a que no sería una acción elegida debido a su relación conmigo, en la que le he planteado la pregunta? Efectivamente, toda acción con significado es una acción conjunta.

•

Vivir significa participar en el diálogo: plantear preguntas, prestar atención, responder, estar de acuerdo, etc. En ese diálogo la persona participa plenamente y a lo largo de toda su vida: con los ojos, los labios, las manos, el alma, el espíritu, con todo su cuerpo y todos sus actos. —Mikhail Bakhtin

•

Veamos ahora el proceso de acción conjunta con más detalle. Hay tres cuestiones especialmente importantes.

Acción conjunta y limitación

La acción conjunta es, en primer lugar, un proceso de limitación mutua. Inherente en el proceso de coordinación está el orden. Con el tiempo las acciones de los participantes se pautarán, se anticiparán y serán dependientes las unas de las otras. El lenguaje hablado es un buen ejemplo. Cuando un lenguaje se desarrolla y se vuelve útil para un grupo de personas entonces se puede caracterizar en términos de reglas, tanto formales como informales^[6]. Las palabras tienen sentido solamente si actuamos según las reglas. Uno puede decir “el gato caza al ratón”, pero anunciar “el caza gato razón al” es salirse de la tradición de coordinación. En ese sentido, la socialización temprana es el proceso por el cual el niño en desarrollo puede participar en las pautas tradicionales de una cultura o subcultura. Sin la capacidad de coordinar de esta manera nuestras acciones se vuelven ininteligibles. “Ser una persona” no es existir en un estado fundamental de libertad sino de limitación. Uno puede “haber nacido libre” pero la primera caricia de la madre es un incentivo para un encadenamiento vigorizante.

•

Pero vayamos más allá: mientras converso con usted, mis afirmaciones son candidatas al significado. Sin embargo, esas candidatas no son posesión mía sino que son productos derivados de una historia relacional. Sin esa historia de limitación yo no tendría nada que decir y al mismo tiempo, dado que compartimos una tradición de conversación, mis afirmaciones y mis acciones tienen un potencial *averiguador*; es decir, indican un dominio de lo que puede decir y hacer. Dicho fácilmente, si le hago una *pregunta*, lo inteligible para usted es darme una *respuesta*. Si le pregunto “¿Sabe cómo llegar al peaje?”, usted está casi obligado en nuestra tradición a contestar con una respuesta. “Sí, tome el desvío de la derecha...” o, “No, lo siento, no soy de aquí”, bastará. De hecho, puede responder “Se acerca el otoño” o “Tengo tanto hambre”, pero yo me quedaré perplejo. Tampoco podría “saberlo” si yo no le planteo la pregunta. Si se acerca a un extraño y le dice “Sí, tome el desvío de la derecha...” levantará sospechas^[7]. De hecho, no es una respuesta hasta que no haya una pregunta... Sus acciones solamente adquieren un significado particular en el contexto de lo que se ha dicho. En efecto, mi pregunta averigua sus posibilidades de acción.

•

No obstante, el proceso de limitación se desplaza en ambas direcciones. Al responderme se produce una *post-averiguación*. Sin algún tipo de reconocimiento mis afirmaciones dejan de ser candidatas a tener sentido y son simples sonidos que no significan nada. El suplemento post-averigua mis palabras como si tuvieran un significado concreto –no este sino aquel. Es algo que queda demostrado en las varias maneras en las que Jenna responde a Tom en los ejemplos anteriores, y la personalidad de este último se crea en las distintas respuestas de ella. Tom no era libre para ser Tom; el “hecho de su personalidad” está limitado por Jenna. En un sentido amplio todos estamos limitados en nuestras acciones al tener que prepararlas de manera que puedan ratificarse como significativas.

•

Pensemos en el analista de noticias que se dedica a detectar la estrategia que se encuentra detrás de las políticas presidenciales:

El Presidente promociona:

Más financiación para el ejército.

Programas para las escuelas de las ciudades.

El analista de noticias interpreta:

Una estrategia para garantizar el voto de los veteranos.

Un intento por atraer a los votantes negros.

Un nuevo programa de seguridad social. Una táctica para asegurarse el voto de las personas mayores.

El Presidente quiere ser sincero pero en las manos del analista no hay sinceridad – solamente una estrategia instrumental. Cuando el analista interpreta “la razón real detrás de las palabras”, la autenticidad se convierte en farsa.

•

¿Podemos ser auténticos a menos que los demás quieran aceptarnos sin cuestionarnos? En cuanto nuestras motivaciones se ponen en duda, nuestro sentido de autenticidad está en peligro –posiblemente incluso para nosotros mismos. Podemos protestar diciendo que nuestra motivación es pura pero ¿cuánto dura la pureza si los demás dicen que protestamos demasiado? No podemos ser auténticos solos.

•

Hasta ahora solamente hemos tratado la sencilla relación acto/suplemento. Uno habla, otro responde, y en el intercambio nace el significado. Sin embargo la vida continúa y la simplicidad del momento se trastoca rápidamente. Lo que se ha acuñado como el suplemento en esos ejemplos deja de serlo. Funciona dos veces: primero para definir la acción del otro, pero después en una acción que tiene que suplementarse. Por ejemplo en el caso anterior el analista de noticias no es el árbitro final del significado del Presidente. Proponer que las palabras del Presidente son meramente estratégicas es un suplemento que también es una acción abierta a la suplementación. Si el Presidente señala que el analista de noticias no es más que un portavoz de la prensa conservadora, las palabras del analista se vuelven “meros instrumentos de persuasión”.

Además cualquier giro de la conversación puede utilizarse para suplementar cualquier acción anterior de manera que su significado se vea alterado. Por ejemplo, el analista podría responder a la defensa del Presidente no haciéndole referencia (desacreditándole así como significativo) y volviendo a una crítica de la proclamación inicial del Presidente para demostrar sus falacias. O incluso podríamos volvernos a nuestras propias reacciones anteriores y suplementarlas de modo que se altere su significado. El Presidente podría, por ejemplo, volver a la proclamación inicial para demostrar su lógica impecable. Así pues, en cualquier momento de una conversación, las acciones precedentes de cualquiera de las partes pueden descartarse, modificarse o redefinirse en cuanto a su significado^[8]. Las acciones de los participantes están cada vez más entretejidas y el significado siempre está en movimiento.

Multiplicidad y maleabilidad

Si no hay inteligibilidad fuera de las tradiciones de limitación, ¿estamos ligados para siempre a la tradición existente? ¿No podemos escapar nunca de las reglas de relación existentes, posiblemente establecidas antes de nuestro nacimiento? Son conclusiones pesimistas y está claro que abandonamos la tradición y que nuestros modos de vida están desplegándose continuamente. En el mundo abundan los conflictos entre los que están atrapados en la tradición y los que salen corriendo hacia lo nuevo. Aun así, si no hay inteligibilidad fuera de la limitación, ¿cómo vamos a representar el cambio? La principal respuesta se encuentra en nuestro movimiento de un contexto relacional a otro. Cuando salimos de casa, vamos a la oficina, a una visita con amigos, a jugar un partido, etc., llevamos con nosotros patrones de habla y de actuación. Se trata de unas prácticas que ya están insertadas en los nuevos contenidos y suplementadas de nuevas maneras. Las palabras y las acciones adquieren funciones distintas y cada vez se vuelven más llenas de sentido.

•

La metáfora de la partida resulta muy útil en este caso. Imaginemos que cada tradición de coordinación conforma un tipo de partida concreto. Están los distintos juegos formalizados, como el ajedrez, las damas, el bridge, el fútbol, el Monopoly, etc., y también están los juegos informales, como “discutir con mi padre”, o “jugar con los niños”. Sin embargo la frontera entre juegos es muy porosa y a menudo las acciones generadas en un juego se toman prestadas y se insertan en otro. El acto de cruzar la línea de gol con un balón es algo compartido entre el fútbol americano, el rugby y el fútbol tradicional. En nuestra vida cotidiana la demarcación entre juegos es mucho más ambigua y el potencial para tomar prestado e insertar es enorme. Tomamos prestado el abrazo como muestra de cariño de, por ejemplo, la relación que tenemos con nuestra madre al acostarnos, y la colocamos en el contexto de nuestras relaciones con, por ejemplo, una pareja. Sí, el acto en sí retiene algo de su significado inicial (o poder pre-averiguador), mientras que simultáneamente adquiere un potencial adicional. De hecho deja de señalar “es hora de acostarse” para empezar a sugerir “es hora de acostarnos juntos”. A medida que tomamos prestado e insertamos, las “reglas del juego” se vuelven cada vez más ambiguas. Piense por ejemplo en como la palabra “love” en inglés (que puede traducirse al español por amar, querer, gustar, encantar, etc.) ha viajado por varios contextos. Es una palabra que puede utilizarse en relación con los padres, la pareja y los hijos, además de en relaciones con artistas, el helado, los zapatos que uno usa, e incluso Dios. Cuando utilizamos una palabra como *love* nunca queda totalmente claro a qué se está jugando, de lo más superficial a lo más profundo. En ese sentido la mayoría de conversaciones se

asemejan a participar en un juego multi-dimensional en el que cualquier movimiento de cualquiera de los participantes puede tratarse como un movimiento en varios juegos más^[9].

•

Cada conversación es un campo potencialmente abierto: un amigo le saluda por la mañana y dice “Pareces cansado”. Entre otras cosas usted puede definirlo como una expresión de simpatía, o como una crítica a su aspecto. Imaginemos que responde con “No tienes ni idea de lo que me ha pasado”. ¿Tratará entonces su amigo esta alocución como una invitación amistosa a hacer más preguntas, o lo tomará como una crítica a su falta de sensibilidad? El amigo responde “Pues cuéntame qué ha pasado”. A lo que usted se pregunta, ¿es una expresión de interés sincero o una ligera indicación de falta de interés? En efecto, las tradiciones interfieren entre sí continuamente. Las acciones pueden limitar pero dado que son ambiguas, las limitaciones son suaves. El intervalo de suplementos inteligibles puede ser muy amplio y las permutaciones y las combinaciones en cualquier secuencia de acción conjunta son infinitas. Además en cada nueva combinación se encuentran las semillas para transformar la tradición, o podríamos decir que en la multiplicación de limitaciones reside la posibilidad de transformación infinita.

•

Volvamos ahora a la construcción del yo. Mediante la acción conjunta nos convertimos en seres con identidades individuales, pero el proceso permanece permanentemente incompleto. En cualquier momento hay múltiples opciones y nuestra propia identidad permanece en movimiento. Veamos el intercambio entre un paciente y su terapeuta:

PACIENTE: “Me paso el día llena de ira. Estoy sentada en mi despacho y recibo órdenes de un tipo realmente horrible. Porque es tonto, y la mitad de las veces se equivoca en lo que me pide que haga. Me ladra... es como un sargento. Y de repente lo encuentro mirándome fijamente... no... lascivamente es una expresión mejor...”.

TERAPEUTA: “Sí, no es fácil manejar la autoridad. Me pregunto cuánto tiempo hace que tiene este problema. Hablemos un poco de la relación con su padre”.

La paciente ha expresado lo que podría verse como una definición de ella misma como víctima y el terapeuta la ha definido en términos de su “problema con la autoridad”. Pero es la paciente quien tiene la palabra, y es posible que permita que las alocuciones del terapeuta tomen posición. O también podría decir:

PACIENTE: “No, quiero contarle más cosas de ese tipo... es tan gilipollas...”.

Efectivamente la paciente no tiene en cuenta las palabras del terapeuta, cuya posición

como autoridad se ve puesta en entredicho. De hecho, la paciente podría decir:

PACIENTE: “Me da la sensación de que está intentando decir que soy yo la que tengo un problema. Es tan patriarcal... es proteger la estructura de poder en la que el hombre está por encima. Mire, ese tipo es un don nadie y si no me puede ayudar, hasta aquí hemos llegado”.

Aquí se sitúa al terapeuta como “parte del problema” y si no encuentra una manera de reformular sus propias palabras o bien las de la paciente, la relación habrá llegado a su fin. Podría decir:

TERAPEUTA: “Le ruego que no me malinterprete... Estoy seguro de que ese hombre es tan malo como me cuenta. Lo único que quiero es explorar algunas alternativas al simple hecho de enfadarse”.

Y entonces el terapeuta espera... por como se ha definido en este momento ahora se encuentra en manos de su paciente.

•

Los seres humanos se constituyen en conversación.

—Charles Taylor

•

No somos dueños de lo que decimos o hacemos. Igual que nuestras palabras son absorbidas por el proceso continuado de acción conjunta, así nos transformamos nosotros:

La llamada telefónica me dejó muy intrigado. No era habitual que recibiera llamadas en la pequeña universidad alemana donde había aceptado impartir varias semanas de clase. Más importante todavía había resultado la voz, la de una mujer con un exótico acento. Me había pedido una cita, pero lo único que me había dicho era que me resultaría interesante. En cuanto a su identidad, simplemente dijo, “Aunque usted no me conozca a mí yo sí sé muchas cosas de usted”. El día de su visita me sentía inquieto. Un poco más tarde aquella mañana el sonido de sus tacones contra el mármol del pasillo anunció su llegada. Su aspecto encajaba con su voz, y un suéter negro y una falda negra larga sugerían misterio justo antes de la revelación. Revelación que no tardó en llegar: ¡yo había sido el responsable de transformar su vida! ¿Cómo podía ser?

Ulrike había estado casada con un Profesor que durante muchos años había sido su superior, y ambos se habían sumergido en una vida muy cerebral. La vida cotidiana giraba en torno a libros, ideas y discusiones interminables. Como parte de su

formación continuada había asistido a un seminario que yo había impartido hacía dos años en una Universidad cercana. En el aula llena de gente hacía mucho calor y yo me había quitado la chaqueta durante la clase. Mientras ella describía la situación mi recuerdo fue instantáneo: la camisa que llevaba me iba demasiado corta y cada vez que levantaba el brazo para escribir algo en la pizarra empezaba a salirse de los pantalones. Así que acabé escribiendo con una mano mientras con la otra la metía por dentro. Y según estaba relatando Ulrike, mientras yo me dedicaba a ese ritual, su atención se desvió hacia mi ombligo. Cuando mi camisa empezaba a subirse ella podía verlo un poco, se quedó fascinada y mis palabras dejaron de ser interesantes; la única cuestión importante era si volvería a poder ver una imagen veloz de mi ombligo. Y a medida que empezó a reflexionar sobre su obsesión también empezó a darse cuenta de cómo su matrimonio estaba fracasando. Era obligatorio restaurar su cáscara y ¡vivir plenamente de nuevo! Su matrimonio se había transformado y ella deseaba expresarme su profunda gratitud por “todo lo que había hecho” por ella.

•

Las relaciones avanzan llevando consigo las identidades de los participantes. Se trata de un despliegue infinito sobre el que *nadie* tiene el control. Igual que una ola en el mar, el “yo” puede parecer estar solo durante un momento congelado, pero en cuanto ese momento pasa la ola desaparece en las infinitas ondulaciones de las que es inseparable.

El flujo relacional: fracasar y florecer

Hemos repasado las maneras en las que el proceso de la acción colaborativa está limitado, así como su potencial de maleabilidad infinita. Cualquier relación viable requerirá ambos procesos simultáneamente: el primero, esencial para la creación de cualquier significado, y el segundo que garantiza una sensibilidad con el contexto cambiante. Imaginemos ahora un proceso de *flujo relacional* en el que se produce por un lado un movimiento continuo hacia la limitación y una apertura hacia la evolución del significado por el otro^[10]. En el proceso de flujo relacional generamos un significado sostenible juntos en nuestras condiciones locales pero al hacerlo estamos innovando continuamente de maneras muy sensibles a la multiplicidad de relaciones en las que estamos participando. Idealmente, si no hubiera impedimentos para el flujo relacional, el significado se compartiría plena y creativamente desde la relación inmediata cara a cara hasta la comunidad local, la sociedad que nos rodea y en definitiva con todo el mundo. En cada momento relacional entraríamos en sintonía con nuestro entorno, absorberíamos su potencial, crearíamos nuevas amalgamas y las devolveríamos al flujo mayor de relaciones en el que nos constituimos.

•

Las cañas ceden
paso al
viento y ceden
el viento

—A.R. Ammons

•

Desarrollemos esa visión. Nuestras vidas cotidianas están repletas de tensiones y de relaciones alienadas; en todas partes encontramos a personas poco toleradas, a las que no gustan, a desacreditadas, a despreciadas y a despreciables. Y de un modo más general en el mundo esas mismas condiciones pueden resultar mortales. Si hay armonía a menudo es a puerta cerrada, detrás de las puertas de las casas, o protegida por límites fortificados. Esta preocupación por las relaciones alienadas será fundamental para capítulos posteriores de este libro. Como paso preliminar, no obstante, está bien considerar las distinciones entre las formas de flujo relacional. En concreto querría distinguir entre los procesos relacionales *degenerativos* y los *generativos*. Los primeros son corrosivos y acaban con la acción conjunta, y los segundos son *catalíticos* e inyectan vitalidad a las relaciones.

Para ampliar la idea ahora le propongo que piense qué respuesta daría a afirmaciones tan comunes como las siguientes:

Creo que has cometido un error.
Estás equivocadísimo.
¿Cómo puedes pensar algo así?
No creo que le hayas hecho bien.
No creo que seas justo.

Por tradición común cada uno de esos comentarios puede verse como un ataque a la inteligibilidad de su conducta y, dadas nuestras tradiciones de suplementación, lo más probable es que usted defienda sus acciones. Quizás cuestione el derecho que tiene esa persona a comentar como lo ha hecho, o quizás critique su juicio, o incluso es posible que conteste con un ataque violento. Con cada uno de esos suplementos avanza hacia una condición de alienación y según las normas comunes la secuencia es perfectamente normal, pero el efecto resulta corrosivo en la relación. Las peleas a menudo tienen esa forma, igual que las expresiones de indiferencia mutua. Y en el extremo del intercambio degenerativo está el combate a muerte; las secuencias de ataque y contraataque pueden estar muy coordinadas pero la trayectoria es hacia la aniquilación mutua.

En contraposición está muy bien visualizar formas de proceso generativo, es decir, aquellas de las que surgen nuevos y enriquecedores potenciales mediante el flujo de intercambio. Un buen maestro, por ejemplo, puede animar a sus alumnos de tal manera que sus ideas preconcebidas del mundo queden en suspenso y se dejen iluminar por nuevos mundos de posibilidades. En ciencia el desafío generativo podría ser uno que introduzca una teoría que contradiga o que suspenda las ideas comunes de una disciplina estimulando así nuevas formas de investigación^[11]. En las relaciones cotidianas los desafíos generativos pueden suponer la diferencia entre el aburrimiento y la excitación. Es cuando la vida habitual se ve interrumpida por el humor, la ironía, las reflexiones profundas, una fantasía atractiva y cosas por el estilo que evitamos caer en la repetición de la mala muerte.

Los procesos generativos estimulan la expansión y el flujo de significado. En última instancia pueden ser una llave importante para nuestro futuro bienestar. Muchos de los significados sólidos por los que regimos nuestras vidas tienen un potencial letal.



*Tu miedo es contagioso
Tu ira se disemina como las semillas
Tu alegría se desplaza a la velocidad de las buenas noticias
Mientras me hablas estás creando tu mundo.
Regine Walter - Dibujante*

Nos parece “simplemente natural” reclamar venganza y disfrutar de la ruina de la víctima. Nos sentimos profundamente satisfechos cuando los que nos han amenazado entran en prisión. Muchos defienden la tortura de los terroristas. Las luchas de ataque y venganza del “ojo por ojo” han sido sostenidas durante siglos y precisamente aquí es donde puede apreciarse la enorme importancia del desafío generativo. Son unos desafíos

que pueden generar la reflexión sobre nuestros hábitos destructivos y el debate sobre posibles alternativas. Nos situamos en cada momento en una coyuntura importante, mirando hacia nuestros pasados, haciéndoles avanzar y al mismo tiempo creando el futuro. En este preciso momento en el que estamos hablando juntos estamos también dando forma al mundo futuro. Podemos sostener la tradición pero también somos libres para innovar y transformar. Los capítulos que siguen están dedicados al desafío práctico que suponen esas transformaciones.

De la Causalidad a la Confluencia

El reto de transformar las tradiciones plantea un problema final de especial relevancia para los próximos capítulos: la cuestión de causa y efecto. Heredamos fuertes tradiciones de entender las acciones de las personas. En concreto heredamos dos formas principales de explicar “por qué” las personas se comportan como lo hacen. Por un lado está la explicación *causal*, favorecida por la mayoría de científicos sociales. Las personas cambian debido a las fuerzas externas que les afectan. Como suele decirse, por ejemplo, las personas pueden “influnciarse”, “educarse”, “recompensarse”, “amenazarse” o “forzarse” a cambiar sus conductas. Por otro lado están las explicaciones que se alojan en la idea de *carácter voluntario*, y que son favorecidas en nuestras relaciones cotidianas y en los tribunales de justicia. Decimos, por ejemplo, que las personas son libres de elegir entre el bien y el mal, o de decidir qué quieren hacer en la vida. No obstante, al desarrollar una visión relacional de la acción humana vemos que ninguna de esas explicaciones tradicionales resulta satisfactoria. Ambas sostienen la tradición del ser delimitado y ninguna reconoce el significado fundamental de la acción conjunta en los asuntos humanos. Efectivamente resulta necesario contar con una manera alternativa de explicar la acción humana que sitúe la *confluencia* de la acción conjunta en el centro de todas las miradas. A continuación empezaré por explicar las deficiencias de la explicación causal para después pasar brevemente a la explicación voluntaria. Este análisis dará lugar a una discusión de la explicación de la confluencia.

•

Al principio resulta difícil negar la realidad obvia de causa y efecto. Observamos que la llama de la cocina hace que el agua arranque a hervir, pisamos el pedal del gas y el coche acelera, le decimos a una amiga “pásame la sal, por favor” y nos coloca el salero delante. ¿Acaso no queda claro que el agua hirviendo, el coche acelerado y que nos pasen la sal son el resultado directo de sus antecedentes? Y sin tales antecedentes esos eventos no hubieran ocurrido. Esta visión de las relaciones causales –si ocurre X entonces ocurre Y; en ausencia de X no se produce Y– tiene un origen muy antiguo. Aristóteles lo denominó

causalidad eficiente^[12]. Siglos después, bajo la influencia de Isaac Newton, se podía empezar a concebir el universo como “una gran máquina” cuyos componentes estaban relacionados causalmente. Cada evento tiene una causa e imaginar una “causa sin causa” es salirse del reino de la ciencia. Esta visión *mecanicista* de la conducta humana sigue siendo generalizada.

Para ilustrarlo, en las ciencias sociales observamos conductas que denominamos agresivas, altruistas o delincuentes y es algo que nos preocupa. En la labor de mejorar la sociedad, ¿cómo podemos provocar más de una y menos de la otra? Entonces la preocupación da lugar a la siguiente pregunta: “¿Qué genera esas conductas?”. ¿Qué fuerzas, influencias, factores o situaciones de la vida las provocan? La pregunta de la causa pone en marcha gigantescos programas de investigación, y a partir de esa investigación buscamos conclusiones como que los modelos agresivos son la causa de que los niños actúen con agresividad, que la promesa de recompensas hará que aumente el altruismo, o que la presión de los grupos de iguales es la causa de la delincuencia. Como se dice a menudo, la investigación en ciencia social debería orientarse hacia una predicción cada vez más precisa de la conducta humana, lo que a su vez generaría un mejor control del futuro. Si la sociedad puede hacerse con el control de las causas de los prejuicios, del odio, del crimen, etc., iremos hacia un mundo mejor.

•

Durante siglos los filósofos han debatido sobre el concepto de explicación causal. En las últimas décadas, cuando los físicos cuánticos abandonaron la explicación causal en favor de explicaciones teóricas de campo, el debate se ha reducido. Sin embargo quedan por resolver cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de causalidad. Entre ellas destacan como más prominentes ¿cómo puede un evento “hacer que ocurran” o “producir” cambios en otro? Vemos la llama en la cocina y a continuación observamos como hierve el agua. Pero ¿cómo “ha hecho” la llama que el agua hierva? Si me pide que le pase la sal, ¿qué determina que yo le pase el salero? Nos encontramos ante un misterio y como muchos han propuesto deberíamos abandonar la idea de la fuerza causal y en lugar de ello limitarnos simplemente a la predicción. Podemos predecir con bastante fiabilidad lo que ocurrirá a un cazo con agua puesto sobre una llama, o lo que acontecerá tras una petición de sal durante una cena. El concepto de determinación causal es una adición injustificada e innecesaria.

•

Cabe destacar nuestra tendencia a pensar en la naturaleza como algo divisible en ocurrencias discretas, cada una de las cuales con un “padre” (causa) y uno o varios

hijos (efectos). Esta manera de mirar el mundo da lugar a preguntas peliagudas.

—Norwood Russell Hanson

•

Hay más razones para poner entre paréntesis el concepto de causa y efecto y que contribuyen en gran medida a la ideología y a las instituciones del ser delimitado. Cuando buscamos explicaciones causales para las acciones de una persona empezamos a dividir el mundo en entidades independientes: están las condiciones causales por un lado y sus efectos por el otro. Así, tratamos actos de agresión, altruismo y prejuicio como efectos y buscamos una serie de condiciones independientes que las generen. Efectivamente definimos al individuo como ser fundamentalmente separado del mundo que le rodea, solo y sujeto a sus vicisitudes. En el caso de la interacción social, la idea de causa y efecto es más dañina todavía por sus implicaciones en la vida social. Como se anunciaba en el capítulo anterior, la ideología del ser delimitado da gran importancia al yo y a su desarrollo; simultáneamente nos volvemos desconfiados de los demás y de las limitaciones que aplican a nuestras vidas. Es una ideología que nos invita a vernos a nosotros mismos como causas sin causa. Y viéndolo así deseamos vernos como origen de la conducta de los demás y no como lacayos de las mismas^[13]. Así las cosas la pregunta sobrevuela todas las relaciones, “¿Tengo yo el control o es el otro el que me controla?”. Nos molestamos con los que desean ejercer un control sobre nosotros y perdemos el respeto por aquellos sobre los que ejercemos control. Como escuché una vez de un filósofo, “Cuando conozco a otro filósofo la pregunta más importante es si puedo vencerle o si él puede vencerme a mí”. Cuando el control es un problema, la amenaza está cerca.

•

En un mundo de causa y efecto todo el mundo reclama ser la causa.

•

Coinciden conmigo muchos otros críticos de la explicación causal aplicada a la conducta humana^[14]. Sin embargo es precisamente en este punto en el que empezamos a suponer los problemas de la principal alternativa a la filosofía de causa y efecto: el voluntarismo. Para los teóricos humanistas en particular existe una fuerte resistencia a cualquier explicación de la acción humana que niegue nuestro carácter voluntario. Para ellos parece tan obviamente verdadero que podemos decidir con respecto a nuestras acciones a cada momento^[15]. Si me pide que le pase la sal puedo elegir entre hacerlo o no hacerlo. Más importante todavía; si permitimos que prevalezca la idea de determinismo causal, y se

derriba el concepto de “acción libremente elegida”, socavamos la base de la responsabilidad moral. Si entendemos que todas nuestras acciones son el resultado de causas que escapan a nuestro control entonces no podemos ser responsables de lo que hacemos. Que robamos, violemos y torturemos va más allá de nuestro control personal. Y aun así el debate continúa. Para los científicos deterministas tales afirmaciones voluntaristas resultan inútiles. Decir que un hombre ha atracado un banco porque decidió hacerlo es circular y no es más que decir que cometió el atraco porque cometió el atraco. No se descubre ni se aprende nada que pueda ayudarnos a no potenciar esas acciones en el futuro. Lo único que podemos hacer es castigar al atracador por su elección y si queremos vivir futuros más prometedores, se sugiere que tendremos que descubrir las condiciones que le influenciaron a llevar a cabo tal conducta^[16]. De un modo más general, admitir el carácter voluntario en las ciencias sociales es concluir que la conducta humana no es lícita y que siempre podríamos optar por desobedecer la ley. Si el principio científico predice que seré agresivo, puedo elegir lo contrario. Así pues, predicción y control son objetivos inalcanzables para las ciencias sociales^[17].

•

Los debates entre los defensores del determinismo y los del voluntarismo vienen de antiguo y son interminables. No obstante, propongo que simplemente dejemos de lado el debate y que lo coloquemos en la estantería de la historia. ¿Por qué? En primer lugar porque si abandonamos el concepto de causa y efecto, como se sugiere aquí, también abandonamos su antagonista, el voluntarismo. Conceptos como determinismo y voluntad se dan significado mutuamente. No podemos ser abanderados del determinismo si no lo podemos contrastar con nada. Si propongo que el universo entero está formado de granito, habrá poca oposición sin un concepto de lo que no es granito. Así, prescindir de uno de los elementos de la antinomia significa ejecutar el otro.

•

¿Qué significaría la palabra “justicia” sin injusticia?

—Heráclito

•

Quizás el más importante desde el punto de vista actual, el concepto de carácter voluntario, se parece al de causa y efecto en que avala la ideología del ser delimitado. Para los voluntaristas nosotros somos el único origen de nuestras acciones y funcionamos como dioses en miniatura, como los originadores de nuestros futuros. Así, se abre la puerta a todos los males destacados en el capítulo anterior.

•

La crítica se agita: “Sí, puede haber problemas en la idea de carácter libre, pero seguimos teniendo el problema de la responsabilidad moral. Después de todo, necesitamos responsabilizar a los individuos de sus acciones. Si nadie se responsabiliza de nada viviremos en un mundo en el que todo vale”. Es una crítica importante y merece que le prestemos atención. Por ahora simplemente destacaré que la tradición de responsabilizar a los individuos tiene sus problemas. Por ejemplo, la visión individualista de responsabilidad moral y legal reina con supremacía en Estados Unidos, donde se castiga a los que traspasan la línea. De ahí que no sorprenda a nadie que mientras que la nación cuenta con el 5% solamente de la población, alberga al 25% de los prisioneros de todo el mundo. Más de 7 millones de personas del país están en prisión, o en libertad condicional, o en libertad bajo fianza por delitos que han escogido llevar a cabo libremente. Ningún otro país, independientemente del tamaño que tenga, tiene tantos detenidos. Necesitamos visiones alternativas. En el siguiente capítulo presentaré una visión relacional de la voluntad y en el Capítulo 11 abordaré la cuestión de la responsabilidad moral desde un punto de vista relacional.

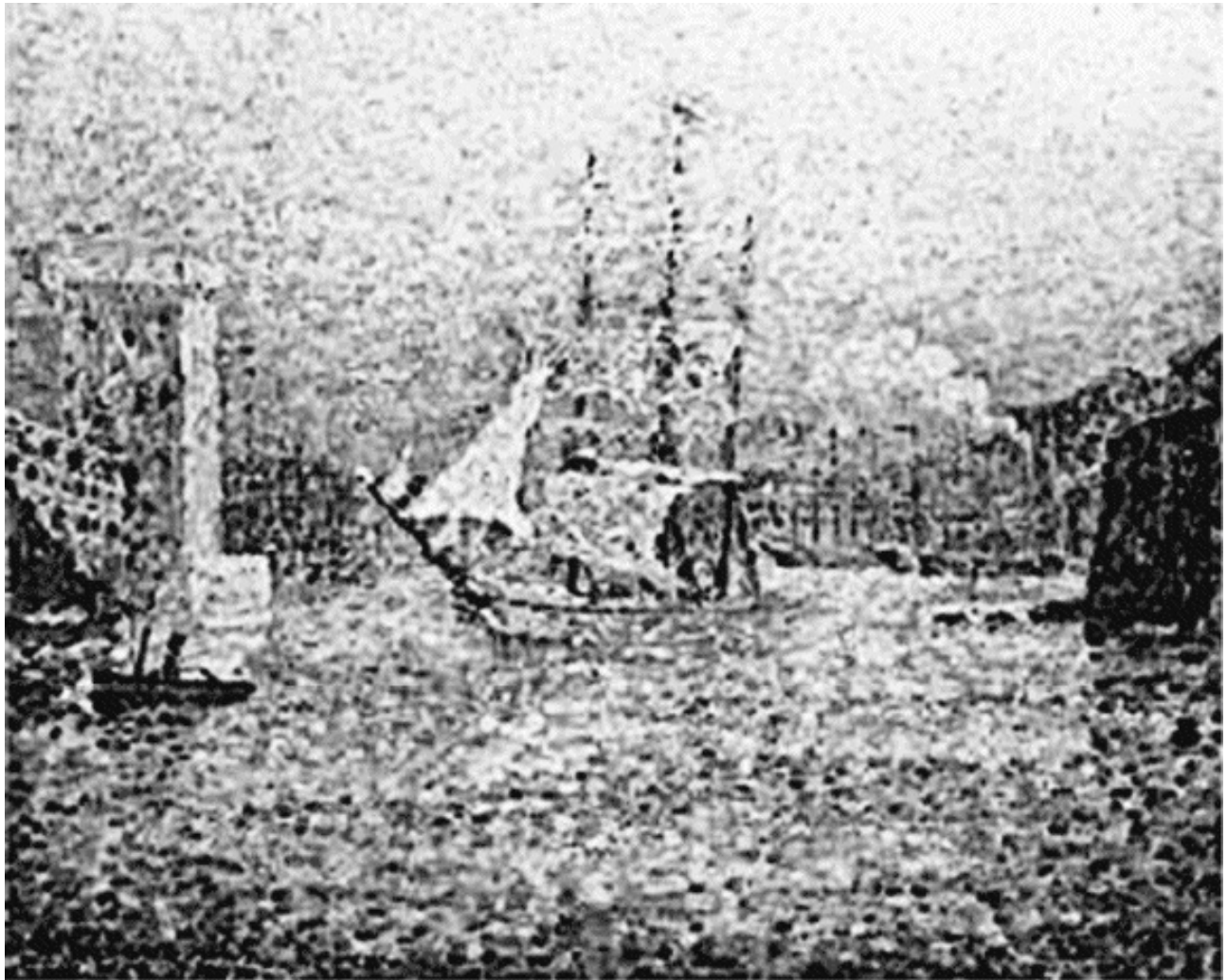
•

¿Cómo podríamos sustituir las explicaciones tradicionales de causalidad y de voluntad? ¿Existe un enfoque de la explicación que refleje mejor una visión relacional del mundo? Para delimitar el contorno de las posibilidades regresemos ahora al concepto de acción conjunta. Como ya he propuesto antes, todo el significado surge a través de la acción colaborativa, por lo que la idea misma de causalidad y voluntad son los hijos de la relación. Su historia y su cultura son específicas y la lucha entre ambos es básicamente una competición de tradiciones de sentido. ¿Cómo nos lleva más allá el concepto de acción conjunta?

Volvamos a centrarnos en la explicación causal de la conducta. Bajo ese punto de vista las personas somos como bolas de billar que se golpean las unas contra las otras para crear efectos. De hecho, cada bola es independiente hasta que es golpeada por otra. Y aun así, ¿cómo podemos identificar una causa en sí misma, separada de un efecto? Sin algo que llamemos “efecto” no puede haber “causa” y viceversa. Causa y efecto se definen mutuamente^[18]. Veámoslo con un ejemplo: Está paseando junto a un parque y de repente ve a un hombre lanzar una pelota hacia un espacio abierto que tiene delante. Una actividad ociosa, supone, apenas destacable en un día de verano. Considere ahora esa misma acción cuando la bola se lanza a una persona que lleva un guante de béisbol. De repente la acción del individuo puede identificarse como “lanzamiento”. Efectivamente,

no hay lanzamiento si no hay recogida, y no hay recogida sin lanzamiento. Entonces sigue mirando y ve que hay un hombre con un bate, bolsas que delimitan un espacio sobre el suelo en forma de diamante, hombres con guantes, etc. Y es en ese momento en el que podemos concluir justificablemente que es “un partido de béisbol”. Lo que tradicionalmente vemos como elementos “independientes” –el hombre con el bate, las bolsas, los hombres en el campo– no son realmente independientes sino que se definen mutuamente. Un hombre de pie solo en el campo con un guante podría no estar jugando a béisbol, y las bolsas tampoco constituirían un partido. Solos carecerían de significado. Es cuando colocamos todos esos elementos en una relación de definición mutua que podemos hablar de “jugar a béisbol”. De ahí que podamos hablar del partido de béisbol como una *confluencia*, una forma de vida constituida en este caso por una serie de “entidades” que se definen mutuamente^[19].

En un intento por explicar y predecir la acción humana, sustituiremos ahora las metáforas de las bolas de billar y del parque por metáforas de cocina y de química. El asunto se desplaza ahora de entidades aisladas hacia la combinación de ingredientes. Así, con una combinación de harina, mantequilla, huevos, leche y una sartén acabamos obteniendo un crep. Igual que al combinar hidrógeno y oxígeno obtenemos agua. Desde este punto de vista, una cerilla encendida no causa la combustión de la gasolina sino que esa combustión es producto de una combinación determinada de llama y gasolina. Del mismo modo, lo que los expertos pueden definir como un ataque intelectual no causa que otra persona discuta sino que la discusión se consigue solamente cuando otro responde defendiéndose.



El todo es igual a la suma de las relaciones

A principios del siglo XX surgió un movimiento artístico denominado puntillismo. Los pintores puntillistas utilizaban partículas diminutas de pintura para crear las imágenes de sus cuadros. El tema nunca se pintaba en sí mismo; de hecho, podría decirse que no había “sí mismo”, ya que la imagen surgía de la yuxtaposición de los puntos de pintura. El cuadro de Paul Signac del puerto de Marsella sirve de ilustración.

•

Todas las cosas, incluso todas las personas, son primero y siempre un nexo de relaciones.

—Brent Slife

•

Un día Mary y yo nos quedamos sorprendidos ante el hecho de que cada Navidad nos dedicáramos a decorar la casa. La decoración nos costaba tiempo y dinero y no había ninguna ganancia evidente. No ocurriría nada terrible si no lo hiciéramos. Entonces nos preguntamos ¿por qué lo hacemos? Ahora vemos que es una pregunta con trampa. No

decoramos ni por una razón interna ni por presiones del exterior; más bien lo hacemos porque existimos en una confluencia –una serie de relaciones que se definen mutuamente entre sí y nuestros entornos. Cuando la razón se encuentra por encima de nosotros esas acciones son formas evidentes de continuar; son agradables para la confluencia. Si estuviéramos en una cena entre amigos, comeríamos, igual que si estuviéramos en un concierto, aplaudiríamos. No lo hacemos por razones privadas ni porque alguien “nos haga hacerlo”, sino porque participamos en una confluencia de relaciones en la que son acciones inteligibles^[20].

•

La crítica toma nota: “Eso me sugiere que usted, como persona física, no tiene voluntad propia. Sus acciones importan poco, lo que cuenta es la confluencia. ¿Acaso esta visión no reprime nuestra motivación para el cambio? ¿No favorece acaso el *status quo* y sugiere que los esfuerzos del individuo son inútiles?”. En absoluto. Es evidente que uno aporta a cualquier situación una serie de acciones preferidas que no representan tanto un “poder de voluntad” como una serie de trayectorias establecidas de forma relacional. Y pueden resultar tremendamente importantes cuando se inyectan en una confluencia dada. Piense en el poder que una sola palabra o frase puede tener en un contexto dado: “Está despedido”, “Dejo el trabajo”, o “Hemos acabado”. Y lo mismo resulta cierto para nuestros propios movimientos: un puño alzado, una risa burlona, un abrazo. Incluso nuestra propia presencia física puede alterar la confluencia. Así, dependiendo de las circunstancias el simple hecho de estar de pie observando, como un manifestante o como un plañidero puede cambiar la definición de la situación. Y también hay que considerar los objetos que están presentes: un jarrón de flores, una menorá, un perro, un arma colgada en la pared... todos esos elementos son maneras de desplazar el potencial de la situación. Para estar seguros podemos diferenciar entre los constituyentes de una confluencia que son básicos para su forma y los que son periféricos. Pero las personas también pueden ser muy flexibles y creativas a la hora de sostener una definición de la situación cuando varias personas, objetos y acciones cambian con el tiempo.



Estos momentos de placer no pueden deberse a un único elemento de la fotografía. El placer surge solamente de la confluencia.

Cortesía de Anne Marie Rijsman

•

La crítica permanece escéptica: “En términos prácticos no veo a dónde nos lleva esta idea de la confluencia. ¿Qué ocurre con la predicción científica? ¿Acaso hay alguna ventaja con respecto al antiguo modelo mecánico?”. La respuesta es que el concepto de confluencia no descarta para nada la predicción. Como ya hemos visto, el proceso de acción conjunta tiende hacia formas de relación fiables o repetidas. Pensemos en el golf:

podemos predecir perfectamente lo que harán la mayoría de jugadores después de mandar la bola al banco de arena, o cuando tienen la bola a pocos centímetros del hoyo. Y usted mismo, lector, puede saber por adelantado lo que Mary y un servidor haremos la próxima Navidad, o en una cena entre amigos, o en un concierto. No obstante, la ventaja de la idea de la confluencia es que no dependemos de factores o variables independientes para hacer predicciones. En lugar de analizar “los efectos” de los ingresos, de la educación y de la ausencia de figura paterna en el rendimiento escolar de un niño, por ejemplo, la preocupación se desplaza hacia la condición de vida relacional de la que ese niño participa. Así la etnografía prevalece sobre la manipulación experimental y ahí es donde pasamos de la influencia a la confluencia.

Una orientación hacia la confluencia también abre nuevos horizontes en la predicción a largo plazo. Las ciencias sociales son especialmente débiles, por ejemplo, a la hora de predecir la conducta humana a partir de eventos de la infancia. El tratamiento parental del niño tiene un escasísimo valor predictivo en términos de bienestar del niño en la edad adulta. Los programas como *Head Start*^[21] no son capaces de predecir de manera fiable futuros positivos para niños con pocos recursos económicos. Desde el punto de vista de la confluencia, no obstante, nos vemos abocados a problemas de coherencia en el tiempo. Podemos considerar la vida familiar con los padres o en un programa *Head Start* como una confluencia. La vida en esas situaciones puede tener poco que ver con la vida exterior. Si lo que queremos es crear futuros positivos deberíamos dirigirnos hacia *caminos relacionales* y ver cómo vincular formas de confluencia de modo que el camino de una a otra lleve hacia una dirección positiva. En el caso de niños con pocos recursos económicos ¿no podría relacionarse más la vida en casa con la vida en la escuela, crear una continuidad en la vida escolar a lo largo de los años, y conectar aún más la vida escolar con la educación superior y un buen empleo?

•

Para acabar deberíamos preguntarnos por qué las ciencias sociales otorgan tanta importancia a la práctica tradicional de la predicción. Si lo que nos preocupa es el bienestar humano, ¿por qué examinar patrones de presente para especular sobre el futuro? Como ya hemos visto antes, la transformación en patrones de acción conjunta es común y la investigación actual se centra en el hoy; las condiciones del mundo de mañana pueden ser completamente distintas. Si queremos generar unos futuros más prometedores el principal reto que se plantea es el de crear de forma colaborativa nuevas condiciones de confluencia. ¿Cómo podemos aprovechar nuestras historias relacionales para que surjan nuevas confluencias más prometedoras?

•

La mejor forma de predecir el futuro es inventarlo.

—Alan Kay

•

La comprensión en términos de confluencia nunca es completa y a diferencia de la promesa engañosa de la certeza científica, nosotros debemos permanecer humildes. Y es así, en parte, porque lo que consideramos como una confluencia debe su existencia a nosotros mismos, que somos los que la definimos como tal. Podríamos decir que una confluencia es básicamente “una acción” que debemos complementar nosotros mismos para hacerla realidad. Así, todo intento por identificar la confluencia procederá de una tradición particular de relación. De ahí que podamos identificar un partido de béisbol y explorar lo que hace falta para que exista. Pero en las tradiciones de la física y la fisiología los partidos de béisbol no existen, así que todo lo que digamos sobre una confluencia dependerá siempre de la tradición en la que se analice.

Otro hecho que invita a la humildad es que la confluencia no está delimitada. Podemos identificar un partido de béisbol como una confluencia pero al hacerlo lo estamos arrancando arbitrariamente de todo lo demás. ¿Podría existir un bateador sin comida, sin agua y sin aire? ¿Existiría acaso un “home run” sin una vaya? Efectivamente, definir algo como confluencia es cegarnos temporalmente al contexto más amplio del que puede formar parte. Podríamos imaginar una confluencia definitiva a través de la cual toda la existencia cobrara vida, incluida la nuestra propia. Una confluencia definitiva que vaya más allá de la descripción, que nos deje mudos y probablemente asombrados. En el último capítulo de este libro volveré a abordar esta sensibilidad.

- 1 . Véase también el argumento de Gregory Bateson para “acuñar nombres”, en su *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé-Lumen, 1998.
- 2 . Véase también Mulhauser, P. y Harré, R. (1990). *Pronouns and people: The linguistic construction of social and personal identity*. Oxford: Blackwell.
- 3 . El concepto de acción conjunta tiene una deuda de gratitud con la obra de Herbert Blumer titulada *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método* (1981, Hora, DL) y con los escritos de John Shotter (especialmente *Action, joint action and intentionality*. En Brenner, M. (Ed.) (1980), *The structure of action*. Oxford: Oxford University Press; *Conversational realities*, 1993, Londres: Sage) ya que ambos utilizan el concepto de acción conjunta. En el caso de Blumer el término fue un intento de ampliar las visiones interaccionistas simbólicas de G.H. Mead destacando las maneras en las que las personas se alinean con las acciones de los demás mediante la interpretación mutua. Para Shotter el término se ha utilizado de diversas maneras para hacer hincapié en la intencionalidad compartida, las relaciones dialógicamente estructuradas y las consecuencias inesperadas del diálogo. También son importantes los conceptos de *coordinación* de

- Westerman y el de *regulación conjunta* de Fogel. Véase Westerman, M.A. (2005). "What is interpersonal behavior? A post-Cartesian approach to problematic interpersonal patterns and psychotherapy process". *Review of General Psychology*, 9, 16-34; y Fogel, A. (1993). *Developing through relationships: Origins of communication, self, and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- 4 . Véase Wallwork, A. (2007). "Attention deficit discourse: Social and individual constructions". *Journal of Critical Psychology, Counseling and Psychotherapy*, 16, 69-84.
 - 5 . Los científicos sociales lo han denominado de múltiples maneras: "interpolación", "condicionamiento del otro" y "posicionamiento", por citar las más comunes. Véase Harré, R. y van Langenhove, L. (Eds.) (1999). *Positioning theory: Moral contexts of intentional action*. Oxford: Blackwell Publishers. La idea importante es que cuando los demás nos hablan o actúan hacia nosotros de determinada manera nos están definiendo de esa manera. Así, hacen que seamos un determinado tipo de persona, nos asignan un rol concreto, o nos colocan en una posición que nos auto-define.
 - 6 . No actuamos según las reglas, es decir, siguiendo reglas "que tenemos dentro de la cabeza" sino que generamos patrones de coordinación y de ahí después extraemos lo que parecen ser las reglas.
 - 7 . Véase Craig, R.T. y Tracy, K. (Eds.) (1983). *Conversational coherence: Form, structure and strategy*. Sage Series en Interpersonal Communication. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
 - 8 . Cabe destacar la explicación de Harold Garfinkel de la conversación como proceso de "adhoceo" en el que nunca podemos estar seguros de lo que es posible hasta que se produce la alocución de otro. Véase Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial (primera publicación en 1967).
 - 9 . Como dicen los lingüistas, la mayoría de palabras son *polisémicas* y llevan trazos semánticos de varios contextos de uso.
 - 10 . Cabe destacar la distinción que establece Bakhtin entre fuerzas *centrípetas* y *centrífugas* en el lenguaje; la primera hacia la unificación y la segunda hacia la desorganización. Bakhtin, M.M. (1982). *The dialogic imagination: Four essays*. Austin: University of Texas Press.
 - 11 . Véase una discusión más en profundidad en Gergen K.J. (1994). *Toward transformation in social knowledge* (2ª ed.). Londres: Sage.
 - 12 . Aristóteles distinguía entre cuatro tipos de causalidad, de las que la visión prevalente de causa *eficiente* es una sola. Una forma distinta de causalidad fue la que Aristóteles denominó *final*. Una causa final es el objetivo o el fin que genera una acción. De ahí que digamos que tal persona haya comprado el regalo *porque* quería agradar a sus padres. En general, no obstante, la causa final ahora la vemos como una manera de hablar sobre acciones elegidas libremente. Las acciones libremente elegidas, a su vez, se ven como sin causa.
 - 13 . Véase DeCharms, R. (1976). *Enhancing motivation: Change in the classroom*. Nueva York: Irvington.
 - 14 . Véase, por ejemplo, Taylor, C. (1964). *The explanation of behavior*. Nueva York: Humanities Press; Harré, R. y Secord, P. (1967). *The explanation of social behavior*. Oxford: Blackwell; Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette; Rychlak, J. F. (1977). *The psychology of rigorous humanism*. Nueva York: Wiley-Interscience.
 - 15 . La base autoprobatoria fue suficiente para crear el fundamento del desarrollo de la filosofía existencialista.
 - 16 . Véase, por ejemplo, Skinner, B.F. (1986). *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Martínez Roca cop.
 - 17 . Véanse más aportaciones a este debate y una alternativa relacional en Gergen, K.J. (2007). From voluntary to relational action: Responsibility in question. En S. Maasen y B. Sutter (Eds.) *On willing selves*. Londres: Palgrave.
 - 18 . Estamos acostumbrados a decir que la causa precede al efecto. Sin embargo, desde un punto de vista relacional hay un sentido en el que se invierte el orden. Normalmente designamos una conducta que queremos entender y buscamos su causa, pero solamente podemos descubrir como causa aquella que tenga sentido convencional como tal. Si vemos una actitud agresiva nos preguntamos por qué, no obstante la causa tiene que ser algo que nos permita sostener la definición que hemos elaborado de la conducta, es decir, que

era agresiva. Así pues, no podemos decir que la causa fuera “un golpe de suerte” ya que no tiene sentido decir que la buena suerte genera agresiones. Habrá que buscar una causa que justifique la agresión, como la “mala suerte” o la frustración. En ese sentido, una vez designado el efecto también hemos determinado la causa y entonces el efecto precede a la causa.

- [19](#) . La presentación de la palabra “entidades” entre comillas es para indicar que no tiene identidad independiente sino solamente una identidad en relación. Como se indica en el Prólogo, todo lo que consideramos “entidad independiente” es un marcador de posición y en un análisis más amplio la entidad se consideraría una confluencia.
- [20](#) . Existe un parecido familiar entre el concepto de confluencia desarrollado aquí y la explicación que Pierre Bourdieu presenta del *habitus*. Sin embargo para Bourdieu, el *habitus* era un sistema de disposiciones individuales adquiridas a partir de estructuras determinantes de familia, educación, localización física, etc. En ese sentido la explicación de Bourdieu contiene importantes trazas de un dualismo mente-cuerpo y de una explicación causa-efecto. Véase Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo, libros. Los escritos filosóficos sobre el *contextualismo* también son importantes ya que mantienen que todo el significado de las palabras depende del contexto. Si ampliamos esa idea nos encontramos ante una visión que podría sugerir que lo que llegue a ser una cosa depende de cómo funciona en un contexto.
- [21](#) . *Head Start* es un programa del Departamento de Salud y Servicios Sociales de Estados Unidos que ofrece servicios de educación infantil, salud, nutrición y participación parental a niños con pocos recursos económicos y a sus familias. (Nota de la Traductora).

El Yo relacional

Momentos de conversaciones cotidianas:

“*Espero* que...”

“Estoy tan *enfadado*...”

“Qué te *parece*...”

“No me *acuerdo* de su nombre...”

“No era *mi intención*...”

“Realmente *quiero* ir...”

“Su *actitud* es tan negativa...”

Son frases comunes y corrientes pero con profundas consecuencias en la vida social. Piense que cuando hablamos participamos en un proceso relacional del que se desprende el verdadero sentido. En este contexto, piense en cómo esas frases construyen a la persona. Por lo menos destaca una cosa: todas ellas aseveran la *realidad de la mente*. Declaraciones de esperanza, ira, pensamiento, recuerdo, intención, voluntad y actitudes que “convierten en realidad” eventos mentales. Con la ayuda de un diccionario podríamos reunir más de dos mil palabras de ese tipo... Necesidad, miedo, duda, felicidad, actitudes, imaginación, creatividad, ambivalencia, etc. Y si consultásemos una enciclopedia de psicología incluso podríamos añadir mil palabras más... Depresión, imagen dividida, memorias vividas, esquema, represión... ¡Qué sorprendente riqueza la del mundo que tenemos ante los ojos!

•

El tema que nos ocupa no se limita solamente a las palabras. Nuestras vidas cotidianas giran en torno al discurso de la mente. La gente dedica la mayor parte de su vida a lo que consideran sus *creencias*, sus *amores*, sus *ideas*, su *fe* religiosa, sus *aspiraciones* profesionales, etc. Y en cuestiones vitales, la muerte es una compañera cercana:

- Un sentimiento de orgullo herido puede ser una invitación a cometer un asesinato.
- La sensación de desesperanza puede invitar al suicidio.
- En un juicio, la valoración de la intención puede suponer la diferencia entre la libertad y la ejecución.
- Un sentimiento de superioridad puede dar lugar a un genocidio.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que por lo menos en la cultura occidental la vida se basa en la realidad de la mente.

•

El hombre debe saber quién es: debe poder sentirse autor y objeto de sus acciones. Y es que la única realización verdadera de sus necesidades humanas es su desarrollo como persona completamente identificada que se reconoce a sí misma como el centro de su propio ser.

—H.M. Ruitenbeek

Desligarse

La realidad de la mente también es la realidad del ser delimitado. Los estados mentales constituyen los ingredientes mismos del *interior* individual. Nuestra capacidad de pensar, sentir y elegir son los distintivos de ser plenamente humanos. ¿Acaso un niño sería normal sin la capacidad de sentir placer y dolor, felicidad o ira? ¿Acaso el desarrollo normal no incluye ampliar las propias capacidades para el razonamiento abstracto, la conciencia y la planificación a largo plazo? ¿Podríamos funcionar correctamente en la sociedad sin tener valores, actitudes y opiniones? Todas esas suposiciones avalan y honran la tradición del yo delimitado.

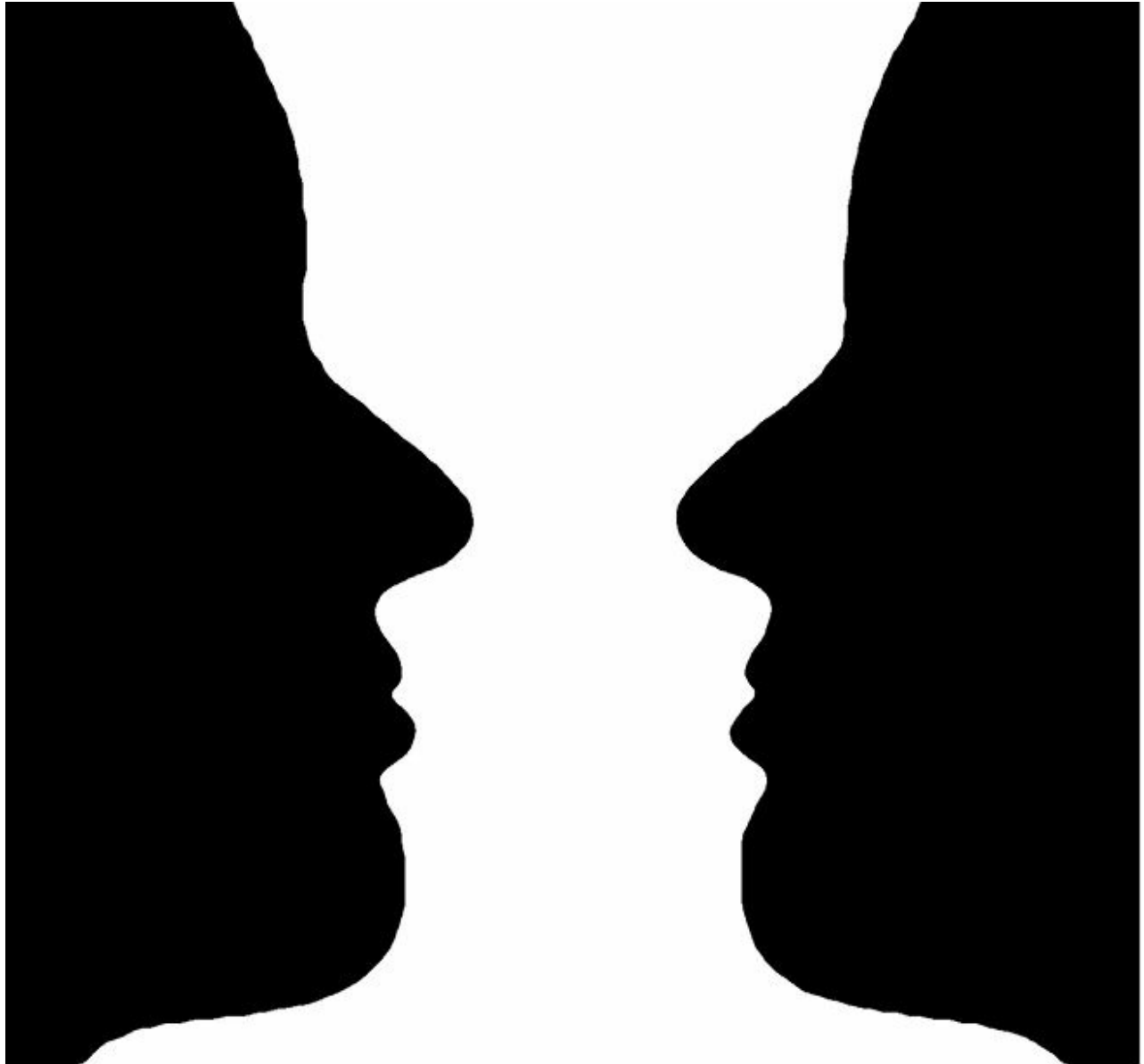
•

Como proponía en el capítulo inicial, la idea de un mundo interno o mental invita a la alienación, a la soledad, a la desconfianza, a la jerarquía, a la competencia y a dudar de uno mismo. Se favorece una sociedad en la que las personas se convierten en meros bienes de consumo y en la que las relaciones están devaluadas. No obstante, y como proponía en el capítulo anterior, este concepto de ser delimitado tiene su origen no en el interior de las mentes individuales sino en la acción conjunta. Y es precisamente a partir del proceso relacional que se crea la idea de un “mundo interior”. Hablar de nuestros pensamientos, emociones, intenciones y demás no es algo que requieran los hechos de la naturaleza. Si no logramos hablar en esos términos no habremos fracasado en entender la realidad sino que el idioma del interior procede de una tradición de relación particular. De la misma manera también podemos crear juntos nuevas formas de hablar y de actuar. No debemos permanecer ligados por la historia para siempre.

•

Entonces, ¿cómo podríamos transformar el lenguaje con el que vivimos? ¿Cómo podemos reconocer la primacía de la relación en todo lo que hacemos? Este es el principal reto que plantean este capítulo y el siguiente. Espero reformular el discurso de la mente de manera que la conexión humana sustituya la separación como realidad

fundamental. Nuestra comprensión del mundo mental se reconstruirá de tal manera que el muro que separa el interior del exterior desaparezca y la voluntad mental deje de existir separada de la relación. Y así, con esta reformulación, las Partes II y III de este libro irán dedicadas a relacionar los conceptos con la práctica. Para que la concepción del ser relacional llegue a suponer una diferencia tenemos que materializarla juntos en nuestras vidas.



Aquí confrontamos a dos seres independientes, separados por el espacio y la mente. Nuestro reto ahora es invertir el campo de la comprensión: en lugar de centrarnos en los seres independientes consideraremos la realidad “de lo que hay en medio”, esa forma de copa o jarrón que surge de la existencia conjunta.

En este capítulo primero prepararé el camino eliminando la idea de un mundo

claramente mental detrás de nuestros ojos y propondré que ni yo ni nadie más podría conocer ese mundo. Las palabras que utilizamos para la vida mental no son ni mapas ni espejos de algún espacio interior y al mismo tiempo son palabras que tienen enormes consecuencias sociales. Nuestro futuro puede depender de cómo y cuándo las utilizamos, por lo que propondré que lo que llamamos pensar, experiencia, recuerdo y creatividad son acciones en relación. Incluso en nuestros sueños más privados, estamos en relación. En el próximo capítulo abordaré la cuestión de cuerpo y emoción.

La idea misma de autoconocimiento

En las revistas infantiles a menudo encontramos actividades en las que en una columna aparecen una serie de palabras y al lado, en otra columna, el mismo número de objetos dibujados. Lo que el niño tiene que hacer es relacionar la palabra con el objeto: “árbol” con la imagen de un árbol, “águila” con la imagen de un águila, etc. De hecho, cada palabra hace referencia a un tipo de objeto concreto. Pensemos ahora, como adultos, en esta posibilidad: coloquemos una docena de palabras que describen estados mentales en una columna; palabras como “amor”, “esperanza”, “actitud” e “intención” y en la columna de al lado tenemos que dibujar esos estados. Cuando hayamos completado la relación... “Espera, espera...” me dirá, “quieres ‘imágenes’” de estados mentales. ¿Qué quieres decir?”. Sí, ¿qué podría querer decir?

¿De qué color es el amor? ¿Qué forma tiene la esperanza? ¿Qué tamaño tiene una actitud? ¿Cómo es la silueta de una intención? Parecen preguntas sin sentido, y nos dejan sin palabras. Pero ¿por qué no tienen sentido? Para empezar, porque independientemente de lo que queramos decir con “un mundo interior”, no es como el “mundo exterior”. No hay nada en el “mundo interior” que nos permita tomar una fotografía, nada equivalente a decir “eso es una manzana y es de color rojo”. Si cierra los ojos y centra toda la atención en su interior, ¿a qué está mirando exactamente? Y si tiene los ojos cerrados, ¿con qué está mirando?

•

A menudo vemos la conciencia como un espejo del mundo exterior pero, si la conciencia funcionara como un espejo ¿cómo podría reflejar sus propias condiciones? Dos mil años de filosofía no han arrojado respuestas convincentes a esas preguntas. Los psicólogos experimentales han intentado durante mucho tiempo revelar el carácter del mundo mental pero en la década de los 30 muchos abandonaron la idea de “conocimiento introspectivo”, es decir, el conocimiento de la mente resultante de la observación interior. De hecho, una de las mayores objeciones de esa época era que el acto mismo de

observar nuestras propias experiencias alteraba la experiencia misma.

En su *Discurso del método*, René Descartes se disponía a encontrar una realidad básica, una base sólida a partir de la cual pudiera proceder a entender la naturaleza misma de la existencia^[1]. Descartes encontró buenas razones para dudar de la opinión de las autoridades, de las declaraciones de sus colegas e incluso de la evidencia que le transmitían sus sentidos. Sin embargo, no podía dudar de la existencia de sus propias dudas... del hecho de estar pensando. Pero debemos preguntarnos, ¿cómo sabía Descartes que estaba *pensando*? ¿Qué es exactamente “un pensamiento” para poder estar seguro de que tenía uno? ¿Qué color, forma, tamaño, diámetro o peso tiene un pensamiento? ¿Y si Descartes estuviera simplemente hablándose a sí mismo? ¿Podría haber confundido su uso del discurso público con el pensamiento privado? ¿Cómo podía Descartes saber que estaba dudando antes de haber adquirido el discurso público de la duda?

•

Pocas ideas son tan importantes y escurridizas a la vez como la noción de Yo.

—Jerrold Seigel

•

Sigmund Freud propuso que el contenido más significativo de la mente —nuestros deseos básicos, nuestros miedos más profundos y los recuerdos más perturbadores— se escondían de la conciencia. De hecho, fue una propuesta trascendental, no solo porque lanzó la profesión de la psiquiatría, sino porque estableció las bases de mucha de la práctica terapéutica existente desde aquel momento. Y lo más importante es que Freud hizo saber a la cultura occidental que no podemos conocer nuestras propias mentes. Lo que más deseamos saber se esconde bajo capas de represión.

Bajo un pensamiento racional se encuentra un deseo inconsciente.

Bajo un amor profesado quizás haya odio.

Bajo un deseo de mejorar el mundo puede estar el deseo de destruirlo.

¿Podía tener razón Freud? ¿Sobre qué base puede ser refutado? Y ¿cómo sabía Freud esas cosas? ¿Cómo podía mirarse a sí mismo y reconocer lo que subyace a la conciencia? ¿Cómo podía manejarse distinguiendo entre una represión, un deseo o una voluntad? ¿Cuáles son las características de esos estados que pudo seleccionar? Y lo más curioso ¿cómo logró Freud eliminar la barrera de represión para revelar la naturaleza verdadera de sus propios deseos?

•

Un gran número de personas piensa que está pensando cuando no hace más que reordenar sus prejuicios.

—William James

•

Permíteme proponerte que cuando...
compartes tus *pensamientos* conmigo,
me dices que me *quieres*,
me desvelas tus *esperanzas*,
me cuentas lo que te *excita*,
compartes tus *miedos* del futuro, declaras que es tu *opinión*,
me dices que *entiendes*,
me cuentas lo que *recuerdas*,

no estás hablando del estado de un mundo privado. Nuestras palabras no parecen poner nombre a nada de lo que podamos estar seguros. Como veremos más adelante, esa no es su función.

•

Son cuestiones sobre las que llevo años reflexionando, y no sin problemas. Al principio de nuestro matrimonio Mary me pidió que intercambiáramos palabras de amor antes de quedarnos dormidos por la noche. Oír “te quiero” sería la reconfirmación necesaria para la tranquilidad. Una petición tan sencilla... y aun así me atormentó. ¿Cómo podría estar seguro de mi estado mental? ¿Cómo podría mirar hacia dentro para conocer exactamente la naturaleza de mis emociones? Porque las emociones ¿existían en la mente, en el cuerpo, o en algún otro lugar? Todas las noches trabajaba para dar con una respuesta que diera lugar a una declaración clara. Al final una noche, harta de mis filosofadas interminables, Mary exclamó “¡Solo tienes que decir las palabras!”. Lo hice encantado y desde entonces dormimos perfectamente...

Consultar con los expertos

Si el autoconocimiento está fuera de nuestro alcance como individuos, ¿cómo podremos explicar el amplio vocabulario de la mente? ¿Por qué disponemos de tantas maneras para hablar de lo que hay en nuestra mente? Aquí precisamente es donde entra la crítica: “Bien, está el problema de las personas que intentan mirar hacia dentro pero... ¿acaso es el único camino que tenemos hacia el conocimiento de los estados psicológicos? Disponemos de autoridades para que nos informen de esas cuestiones”. Y para estar

seguros, las autoridades religiosas nos han informado durante mucho tiempo acerca de la naturaleza de nuestras vidas espirituales, nuestros deseos y nuestros miedos. Autoridades que en el siglo XXI han sido remplazadas en gran medida por profesionales de la salud mental. Nuestros expertos del interior en el siglo XX por lo general son buenos entrevistando y seguramente van armados con baterías de pruebas mentales. ¿Acaso no podemos confiar en esos expertos para informarnos sobre nuestras vidas interiores?

•

Sitúese por un momento en la butaca de un psiquiatra. Está escuchando a su paciente, Fred, que dice lo siguiente:

“Desde que falleció mi padre no me siento bien. No he sido capaz de hacer nada desde entonces. Es como si no pudiera empezar nada. No me siento motivado. El trabajo no me interesa. No sé qué me ocurre”.

Las palabras de Fred son suficientemente claras pero ¿qué le están diciendo todas esas expresiones sobre su vida mental? Básicamente usted se ve confrontado al difícil reto de utilizar:

- palabras
- el exterior
- la superficie
- lo observable

para extraer conclusiones acerca de:

- la mente
- el interior
- la profundidad
- lo inobservable.

Ahora es cuando empieza la diversión. Evidentemente usted no tiene acceso directo a lo que existe debajo de las palabras del paciente (“en su mente”) y nunca podrá observar bajo el velo de sus ojos. Entonces, ¿cómo va a extraer conclusiones acerca de su mundo interior, de lo que realmente le rige, de lo que siente de verdad, o lo que está tratando de decir?

•

Si duda a la hora de responder cómo puede discernir lo que hay en la mente de Fred, se encuentra en buena compañía. De hecho el problema de discernir otras mentes ha sido un reto para algunos de los mayores eruditos de Occidente durante varios siglos^[2]. Y no es menos profundo que el problema de intentar entender las intenciones de Dios a partir

de las palabras de la Biblia, saber lo que los autores de la Carta de Derechos pretendían con sus proclamaciones, descifrar el significado subyacente de un poema o tratar de entender lo que un complejo escrito filosófico intenta decir. Que llegemos a la “interpretación correcta” depende de todo ello. (De hecho muchos acabaron perdiendo, valga el juego de palabras, por las interpretaciones que otros hicieron de sus palabras). Durante cerca de 300 años la disciplina de los estudios *hermenéuticos* se dedicó a trabajar una lógica plausible para justificar las interpretaciones. Lo más importante es que no existe una solución comúnmente aceptada^[3].

•

“Sí... pero”, responde la crítica, “la situación es un poco desesperada. Puedo basarme en la historia. Los miles de psiquiatras que me han precedido han dejado un legado de conocimiento para guiarme; saben lo que tendría que buscar. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, me dirían que explorara el sentimiento de autoestima del paciente, la posibilidad de que haya ira reprimida, o quizás un sistema cognitivo disfuncional”. Sin lugar a dudas esas ideas encajan con la comunidad psiquiátrica. Pero ¿cómo llegó esa comunidad a saberlo? ¿Tenemos conceptos como “autoestima”, “represión” o “sistemas cognitivos” porque los expertos de generaciones anteriores resolvieron de algún modo el problema hermenéutico? ¿Cómo llevaron a cabo tal proeza?

•

Así leía un titular reciente en la sección de Ciencia y Salud del *Philadelphia Inquirer*:
A veces amargura e irritabilidad son depresión real.
¿Se trata de conocimiento objetivo, inspiración divina u otra cosa?

•

La crítica vuelve a rebatir: “Pero puedo poner a prueba mi intuición. Puedo plantear preguntas al paciente basándome en mis interpretaciones y sus respuestas sugerirán si voy o no por buen camino. Incluso puedo compartir mis conclusiones con el paciente y ver si está de acuerdo”. Así que sugiere al paciente que podría estar deprimido... y él asiente con la cabeza. Ah, entonces sí siente que va por buen camino.

Pero ¿qué ha ocurrido aquí exactamente? ¿Acaso el paciente ha considerado su sugerencia volviéndose hacia sí mismo e intentando comparar el término “depresión” con su estado interior para ver si tiene usted razón? “Ah, sí, ahora veo una depresión corriendo por aquí... cómo se me podía haber pasado... tiene usted toda la razón”. ¡Rara vez ocurre así!

“Bueno...” contesta la crítica, “quizás el autoconocimiento del paciente sea un poco inestable. Pero después de todo no tengo que confiar en sus palabras solamente. Puedo observar su conducta —cómo come o duerme, cuántos días deja de ir al trabajo y cómo pasa sus horas de ocio. Su conducta me dará algunas pistas sobre si está deprimido o si es otra cosa. Y si no puedo observar sus acciones directamente puedo confiar en tests psicológicos para el trastorno de depresión que han sido cuidadosamente desarrollados; tests en los que el paciente puntúa la frecuencia con la que “se siente cansado”, “tiene problemas para dormir” o “tiene poca energía”.^[4]

Bien, vale. ¿Acaso no extraemos todas conclusiones de la vida interior de los demás basándonos en sus acciones? Quizás lo hagamos, pero la pregunta que tenemos que plantear ahora es si nos movemos sobre terreno firme en esas materias. ¿Son realmente nuestras acciones ventanas que dan a la mente? Reflexione un instante: ¿hay alguna diferencia fundamental entre las acciones físicas y las palabras a la hora de extraer conclusiones sobre lo que ocurre en la mente de una persona? En ambos casos utilizamos observables externos para extraer conclusiones acerca de un interior que no se ve. Si sonrío, ¿cómo puede saber que es una expresión exterior de felicidad y no de satisfacción, éxtasis, sorpresa o atolondramiento? ¿Acaso no podría ser una expresión de ira, amor o aturdimiento? ¿En base a qué podría descartarse cualquiera de esas interpretaciones? ¿Porque lo digo yo? ¿Cómo lo sé? Y si indico en una batería de tests que a menudo me siento cansado o que tengo problemas para conciliar el sueño y falta de apetito, ¿cómo podría saber usted que se trata de síntomas obvios de una depresión subyacente? Después de todo, de dónde sale la idea de que la depresión existe en la mente humana? ¿Observándola? Efectivamente, nuestras acciones —ya sea observándolas o indicándolas en un test psicológico— no hablan con mucha más fluidez ni transparencia de los estados mentales que nuestras palabras.

•

Intente determinar cuánto dura una impresión
con ayuda de un cronómetro.

—Ludwig Wittgenstein

•

Así pues, nos vemos confrontados a la siguiente conclusión: no tenemos manera de saber qué hay en la mente de las personas, ni de saber si quiera si poseen “mente”. Independientemente de las veces en las que una persona le diga que está deprimido, e independientemente de cuántas acciones relevantes tenga en cuenta, no tiene nada con lo que continuar más allá de una tradición de acción conjunta. Puede amontonar una

interpretación tras otra para extraer una conclusión pero al final nunca irá más allá de la red de su propio tejido^[5].

De la mente a la relación

Ahora llegamos a un punto de inflexión. Tenemos a nuestra disposición miles de términos que hacen referencia a nuestros estados mentales; muchas de nuestras instituciones más valoradas se basan en la creencia de esos estados mentales y la vida tal y como la conocemos dejaría de funcionar si eliminásemos esos términos de nuestro vocabulario. Aun así consideramos que esos estados no se hubieran podido descubrir mirando hacia el interior, y los expertos tampoco tienen ninguna base para proclamar que saben lo que hay en nuestra mente. Efectivamente tenemos un vocabulario enorme para el que no hay una base evidente. Siendo más radicales podríamos decir que los estados mentales son completamente ficticios.

Sin embargo tal conclusión no es en absoluto un preludio a la desesperanza. Dar por hecha la realidad de los estados mentales se presta a todos los males del ser delimitado descrito en el Capítulo 1. Creer que la acción humana se origina en un interior mental refuerza las características del ser delimitado y la tradición individualista prosigue con firmeza. Sin embargo, si podemos detener esa idea de unas cabezas ocupadas por mentes accedemos a un espacio abierto en el que podemos ampliar significativamente la visión del ser relacional. ¿Cómo lo haremos? Creo que al principio no tendríamos que abandonar el vocabulario de los estados mentales ya que es demasiado central en nuestra manera de vivir la vida. ¿Cómo sería la vida cultural si dejáramos de poder decir cosas como, “Tengo pensado...”, “Creo...”, “Espero...”, “Quiero...”, “Necesito...”, “Me encanta...”, etc.? No obstante, podemos reconfigurar la comprensión que tenemos de este vasto vocabulario para que aparezca su base relacional. Podemos empezar a ver que nuestro vocabulario mental es fundamentalmente un vocabulario de relación. Y si salimos airoso de tal aventura descubriremos que no somos seres aislados sino que incluso en nuestra soledad estamos profundamente tejidos los unos a los otros.

•

Para preparar el camino me gustaría plantear cuatro propuestas básicas. Si estas ideas resultan ser claras y atractivas se abre ante nosotros el camino para comprender todo el vocabulario mental como algo relacional tanto en sus orígenes como en sus funciones. En lo que queda de capítulo podemos abordar una serie de casos concretos como razón, intención, experiencia, recuerdo y creatividad. Empecemos pues con la primera propuesta:

1. El discurso mental se origina en las relaciones humanas. ¿Cuál es el origen de palabras como pensar, sentir y querer? Como se ha dicho en el capítulo anterior, la respuesta la encontramos en el proceso de acción conjunta. Todas las palabras se dotan de inteligibilidad –capacidad de comunicar– en una acción coordinada. Sin acción conjunta los ruidos emitidos con la boca son poco más que sonidos; sonidos que se dotan de un significado cuando las personas coordinan sus acciones en torno a ellos. En ese sentido todas las palabras que tenemos referidas a la vida mental se crean en relaciones.

•

Los niños al principio no reconocen lo que piensan, sienten o quieren y lo que hacen es colocar una etiqueta a cada uno de esos estados. En cambio en las relaciones adquieren un vocabulario del mundo mental que implica la existencia de tales estados. Así, los padres les dicen, “Ah, ya veo que estás *triste*”, “tienes que estar muy *enfadado*”, “¿te acuerdas cuando...?”, o “Lo has hecho *sin querer*...”, sin tener acceso a “lo que hay en el interior de la cabeza” del niño. Solamente cuando establecen relaciones la tristeza, la ira y el gusto se convierten en realidades para el niño.

•

La crítica busca una palabra: “Cuando viajamos por el mundo rara vez nos quedamos sin habla por las acciones de personas de otras culturas. Nos parecen suficientemente razonables. Y cuando interactuamos parece claro que todas las personas de cualquier lugar son capaces de generar pensamiento racional, de tener actitudes, motivos, deseos, emociones y cosas por el estilo. Parece que hay algo equivalente al amor en todas partes. ¿No sería entonces razonable suponer que hay universales mentales?”. Sí, desde un punto de vista superficial parece razonable pero ¿por qué tenemos tan claro que hay universales? Por ejemplo, si

un hindú pregunta “¿cuál es el estado de tu *Atman*?”

un japonés pregunta “¿con qué frecuencia te sientes *amae*?”

un Chewaong pregunta “¿de verdad eres *chan*?”

un Ifalukian pregunta “¿te has sentido *liget*?”

...¿cómo contestaría? Después de todo, ¿no deberían creer que las personas de todo el mundo tienen esos estados? Existen variaciones extraordinarias entre culturas en lo que atribuimos al “mundo interior” y en algunas culturas no hay prácticamente nada que decir sobre la vida mental^[6].

•

La crítica se resiste: “Bueno, quizás personas de distintas culturas utilicen palabras diferentes, pero seguramente se refieren a los mismos estados internos”. Es una posibilidad atractiva, pero ¿qué es “el mismo estado interno” y cómo podemos saber si es el mismo? Entonces volvemos al problema de cómo podemos identificar los estados mentales. El traductor de palabras como *amae* y *chan* nunca sabe a qué se refieren de la mente, si es que se refieren a algo^[7]. Pasemos ahora a la segunda propuesta:

2. El discurso mental está al servicio de la relación. Si el lenguaje mental no es un reflejo de los estados interiores ¿por qué lo utilizamos? El debate anterior sobre los orígenes nos guía hacia la respuesta. Es decir, si el lenguaje mental surge de las relaciones sociales podemos trazar su utilidad en la misma esfera. No nos preguntemos a qué hace referencia en la cabeza sino cómo funciona en nuestras relaciones. Planteo la siguiente reflexión:

Cuando decimos, “visítenos...”, “¡mira la puesta de sol!” o “¿es el autobús número 9?” hay unas consecuencias sociales. El resultado de decir tales cosas es que las personas toman aviones, fijan su mirada en el horizonte, o nos dan información. Resumiendo, las palabras tienen una función pragmática. ¿Acaso el lenguaje mental no funciona exactamente igual? Cuando alguien dice “Me has hecho enfadar mucho” o “Me haces muy feliz”, espera algo de nosotros. Los ataques de ira suelen utilizarse para corregir nuestra conducta o para mantenernos bajo control, mientras que las expresiones de felicidad nos invitan a repetir lo que hemos hecho.

La frase: Invita a:

“Estoy tan <i>triste</i> ”	Reconfortar
“Me has <i>decepcionado</i> ”	Cuestionar
“Son mis <i>creencias</i> ”	Respetar
“ <i>Necesito</i> tu atención”	Curiosidad
“Me <i>siento mal</i> por lo que ha ocurrido”	Perdón
“Esto es <i>deprimente</i> ”	Conmiseración

•

Hay algo que hace la persona que murmura cuando murmura.

–J.L. Austin

•

Aunque parece bastante claro, hay peligros acechantes. Piense en dos enamorados, cada

uno de los cuales utiliza expresiones especiales de amor y cuyas consecuencias son agradables para ambos. No obstante, no debemos concluir que utilizan esas palabras *para* provocar las consecuencias. Decir que el lenguaje mental tiene consecuencias sociales no es decir que estemos utilizando siempre el lenguaje estratégicamente para conseguir nuestros fines. De hecho, extraer esa conclusión acabaría con la visión relacional que intentamos desarrollar aquí de “la vida social como manipulación”. Esta visión de las personas como actores dramáticos, permanentemente popular en las ciencias sociales, tiene esas implicaciones^[8]. Las palabras de amor, desde ese punto de vista, son inevitablemente falsas y se utilizan con el fin de acariciar nuestro propio ego o de “acostarse con alguien”. Eso no es lo que proponemos aquí. Se podría extraer esa conclusión si fuera posible identificar las intenciones de las personas –sus “razones interiores” para actuar. ¿Cómo podríamos actuar sobre nuestras intenciones si no pudiéramos reconocerlas? Aun así, es precisamente el problema de conocer nuestro propio interior el que nos resulta insalvable. Entonces, ¿estará un hombre que parece empeñado en seducir a todas las mujeres a las que conoce intentando compensar una profunda inseguridad, compartir el disfrute de la sensualidad, contraatacar las convenciones burguesas, u otra cosa? ¿Y cómo podría saberlo él mismo? ¿Cómo podría mirar hacia su interior para identificar qué impulso se ha activado realmente? Como ya hemos visto, existen muy pocas maneras de hacerlo. Si no podemos identificar nuestras motivaciones no podemos tratar a los demás conscientemente como medios para nuestros propios fines. Abandonemos por ahora esta visión deprimente de la vida social y pasemos a la tercera propuesta.

3. El discurso mental es acción en las relaciones. Volvamos a pensar en los usos sociales del discurso mental. Con ello también nos damos cuenta de que el discurso mental es en sí mismo una forma de acción en una relación^[9]. Volvamos a pensar en nuestros dos enamorados: cada uno de ellos tiene sus propias palabras especiales de cariño, pero esas palabras no están simplemente planeando en el bocadillo de una viñeta sino que son acciones de una relación y en ese sentido equivalen al resto del cuerpo en movimiento –labios, movimientos oculares, gestos, postura, etc. El lenguaje oral no es más que un componente de una acción social completa. Nuestras palabras son notas dentro de unos patrones de acción orquestados y sin una coordinación total de palabras y acción la vida relacional resulta extraña.

•

Piense en las consecuencias que tendría que uno de nuestros enamorados murmurara palabras de cariño mientras...

Se aprieta la nariz con el dedo pulgar.
Se introduce los meñiques en la boca.
Se agacha para mirar entre sus propias piernas.
Adopta la postura de un lanzador de jabalina.
Levanta provocadoramente el dedo corazón de una
de sus manos.

En esos casos las palabras de amor se convierten en componentes de farsa, insulto o sinsentido.

•

Podemos hablar de esas coordinaciones completas como *acciones relacionales*, es decir, acciones con o para los demás. Las acciones en este caso incluyen el discurso de la mente^[10]. Al designarlas como acciones estamos dirigiendo la atención hacia su carácter socialmente conformado. Por ejemplo cuando usted le dice a alguien “He pensado que...” seguramente no lo haga gritando ni revolcándose por el suelo sino que su tono de voz seguramente será medido y sus gestos serán mínimos. Del mismo modo, si usted dice “Estoy enfadado”, seguramente no lo hará con una amplia sonrisa ni dando brincos a la pata coja sino que probablemente lo haga con los labios apretados y seguramente con los puños apretados también. Efectivamente, “pensamiento” e “ira” no están dentro esperando ser liberados en una expresión. Son acciones físicas plenamente coordinadas en las que aparecen (aunque no necesariamente) palabras como “pensar” e “ira”. Pensamos y nos enfadamos en el mismo sentido en que podríamos dar una patada a un balón o conducir un coche. “Pensar”, “sentir ira”, “dar una patada” y “conducir” son acciones inteligibles; lo único que ocurre es que las dos primeras llevan consigo palabras extraídas de un vocabulario de la mente^[11].

•

Las percepciones, los pensamientos y los sentimientos... forman parte de la actividad práctica.

—Michael Westerman

4. La acción discursiva está integrada en tradiciones de acción conjunta. Hasta ahora nos hemos centrado únicamente en quien ejecuta la acción pero es fundamental que volvamos a dirigir la atención hacia el proceso de acción conjunta. En ese contexto está claro que el significado de la acción no es una posesión del actor solamente sino que su significado nace de la coordinación. Para ilustrarlo: Ron profesa su amor por Cindy de una forma preciosamente coordinada: palabras, gestos, tono de voz, mirada... en una

expresión incandescente de devoción. O no... Desde el punto de vista de la acción conjunta el complemento del otro ratificará qué significa una cosa en contraposición a otra. Así pues, a pesar de la acción tan respetable de Ron, su destino ahora se encuentra en manos de Cindy, que podría responder, “Oh Ron, creo que yo también estoy enamorada de ti”, con lo que se identificaría con las acciones de Ron de expresión de amor.

Sin embargo podemos considerar algunas posibilidades alternativas:

—Oh Ron, eres como un niño pequeño.

—No tienes ni idea de lo que hablas.

—Pse... pero la semana pasada le dijiste lo mismo a Sue.

También es importante considerar que Cindy no tiene total libertad para responder a Ron. Si bien todas esas respuestas son sensatas en la cultura occidental, no será inteligible para Cindy ponerse a cacarear como un gallo ni responder preguntándole a Ron si tiene palomitas. Estamos inmersos en convenciones de coordinación y alejarnos de esas convenciones es dejar de tener sentido^[12]. En última instancia debemos considerar esas tradiciones de acción conjunta en los contextos más amplios de los que forman parte. Como concluía Kenneth Burke, las acciones consiguen su inteligibilidad a partir de las “escenas” en las que ocurren^[13]. La escena incluirá, por ejemplo, la ubicación física en la que transcurre la acción. Una expresión de amor gritada a nuestra pareja en un concierto de rock por lo general no tendrá el mismo peso que si se pronuncia en la cama después de haber mantenido relaciones íntimas. El primer caso podría tacharse de “mera exuberancia”, mientras que en el segundo el momento de exuberancia ya ha pasado. La acción relacional ocurre en una confluencia que la dota de legitimidad.



“Yo nunca dije ‘Te quiero’. Dije que te quería. ¡Hay una gran diferencia!

Cortesía de The New Yorker Collection 2002 y Leo Cullum de cartoonbank.com Reservados todos los derechos.

Nos encontramos ante cuatro propuestas: la primera, que el discurso mental origina sus relaciones; la segunda, que la función de ese discurso es de naturaleza social; la tercera, que su expresión es una acción culturalmente prescrita; y por último, que esas acciones están integradas en tradiciones de acción conjunta. Tener vida mental es participar en una vida relacional y con esas propuestas estamos posicionados para una reconstrucción total del mundo psicológico.

La mente como acción en las relaciones

Las propuestas de la mente como acción relacional son tan cuestionables como complicadas. Ahora es fundamental completar la imagen que aparece, explorar el potencial y los posibles resultados, además de adoptar casos más específicos. Así pues, pasaremos a centrarnos en los procesos específicos de razón, intención, experiencia, recuerdo y creatividad. ¿En qué sentido se trata de acciones relacionales? Empiezo con esos casos específicos no solo porque hablar de tales procesos desempeña un papel

importante en la vida cotidiana sino porque también parece muy obvio que están “en la cabeza”. ¿Cómo podrían reubicarse en la región de “en medio”? En el siguiente capítulo podremos adoptar estados mentales que suelen verse como biológicos, sobre todo las emociones, junto con estados de placer y de dolor.

La razón como relación

Si le pregunto qué piensa de la política actual, de la deuda nacional o del derecho al aborto lo más probable es que me responda con palabras. Seguramente no agitaría los brazos, ni se pondría a dar saltos, ni a flexionar los músculos. Cuando alguien le pregunta acerca de *pensamientos*, por lo general anticipa que la respuesta serán *palabras*. Y una razón por la que anticipamos palabras es por la idea que viene de antiguo en la cultura occidental de que las palabras son las portadoras del pensamiento. Como suele decirse, “estas palabras no expresan correctamente mis ideas”, o “¿podría expresar sus pensamientos con mayor claridad?”.^[14] Ese es el punto de vista que he intentado desacreditar en las secciones anteriores. Consideremos, pues, la razón como una acción social.

•

Si el buen razonamiento es una acción dentro de una tradición social, podemos preguntarnos por el carácter de una acción bien formada. Del mismo modo, podemos preguntar si un actor dado ha actuado en Hamlet de manera convincente, o sobre las cualidades de razonar de forma efectiva. Como primera aproximación podemos decir que todas las frases que aparecen a continuación podrían ser candidatas a ser una buena acción de razón:

Estoy firmemente convencido de que...

La estrategia idónea sería...

He considerado ambos lados de la cuestión...

Propongo ahora completar las frases de la siguiente manera:

Estoy firmemente convencido de que somos descendientes de las ranas.

La estrategia idónea sería visitar el infierno.

He considerado ambos lados de la cuestión y estoy completamente confundido.

Como vemos, frases que empiezan con un razonamiento aproximadamente bueno al principio se vuelven extrañas cuando se añaden palabras a la frase. Nunca tenemos acceso al “proceso de razonamiento interior” sino solamente a la organización cambiante

de palabras, y es esa organización de palabras lo que juzgamos y no una mente fuera del escenario. No nos atraen ni nos convencen los buenos pensamientos sino las buenas palabras. ¿Van el buen razonamiento y la buena retórica de la mano?^[15]

•

Aunque podamos pensar que nuestro trabajo cognitivo lo llevamos a cabo en solitario, nuestro trabajo intelectual más importante lo realizamos como miembros conectados de redes culturales.

—Merlin Donald

•

De todos modos no debemos caer en el error de atribuir a las palabras solas las propiedades de “razonamiento bueno” y “razonamiento malo”. De nuevo, debemos considerar la tradición de la relación en la que está integrada la acción. Las palabras de otro no se convierten en “buenas ideas” hasta que hay una acción conjunta, hasta que nosotros como oyentes les damos ese crédito. Lo que consideramos *buen razonamiento*...

- En círculos económicos es hablar en términos de maximizar la ganancia económica y minimizar las pérdidas.
- En enclaves románticos es rebelarse contra la lógica de la ganancia económica.
- En campos materialistas es honrar decisiones que contribuyan al bienestar físico.
- En grupos espiritualistas es invitar a trascender el placer físico.

•

Es decir, que todas las afirmaciones pueden ser racionales en alguna relación. Aquí quiero hacer referencia a la novela *Desde el jardín* de Jerzy Kosinski que fue convertida en la galardonada película *Bienvenido Mr. Chance*. El protagonista, Chance, es un modesto jardinero cuyas escasas declaraciones se limitan a frases que ha adquirido de la jardinería y la televisión. No obstante, en esas frases los demás encuentran una enorme sabiduría, tanta que consideran a Chance como un candidato viable a la Presidencia. Algo que por supuesto solamente ocurre en la ficción, ¿o no? Piense en la cantidad de movimientos sociales que han engendrado motivos totalmente convincentes para el suicidio, la tortura y el genocidio.

•

Tengo tantas buenas ideas como comunidades en las que participo.

La crítica permanece insatisfecha: “De acuerdo, que se me considere racional o no dependerá de una convención social, pero incluso en ese caso cuando escribo o cuando hablo soy yo quien produce las palabras. Y cuando es muy importante para mí, delibero en silencio. Me tomo un tiempo para considerar lo que voy a escribir a un amigo desconsolado, o lo que diré a mi hijo que cree que podría ser gay. No se trata de acciones públicas, tienen lugar en mi interior. Y la palabra “pensamiento” es una buena manera de hacer referencia a ello, de lo contrario ¿qué sentido tendría el consejo de ‘piensa antes de hablar’?”.

Efectivamente estamos ante una línea de argumento muy rica que además nos ayuda a dar cuerpo a la idea de acción social. Hay dos cuestiones importantes: la primera, la importancia de reconocer que lo que la crítica considera pensamiento privado no se arranca de la vida social. Por ejemplo, formular o solucionar en privado un problema matemático es participar en una tradición social. En psicología, esta línea de argumentación fue introducida por Lev Vygotsky^[16] y en la actualidad está representada en una línea académica sustancial sobre la base cultural del pensamiento^[17]. En la famosa frase de Vygotsky, “No hay nada en la mente que no esté primero en la sociedad”^[18] (TdT). Así, por ejemplo, lo que denominamos pensar es una rendición privada de una conversación pública. ¿Qué otra cosa podría ser? Si le pidiera que *pensara* en la situación política, en la deuda nacional o en el derecho al aborto y nunca hubiera oído hablar de ninguna de esas palabras, ¿en qué consistiría pensar?^[19]

Existe un segundo aspecto significativo. ¿Por qué debemos concluir que la deliberación silenciosa se produce “dentro” de la persona? De ser así readmitiría la premisa dualista de que hay una mente detrás de las palabras. En lugar de ello, consideremos que es “algo” que hacemos solos como una acción relacional. No es ni “aquí” ni “allí”. Es una acción encarnada pero en este caso sin un público inmediato ni una expresión plena. Michael Billig apunta en esa dirección cuando nos pide que consideremos el pensamiento como una “discusión silenciosa”^[20]. Efectivamente es una acción social a escala mínima. En lugar de pronunciar las palabras en voz alta a otra persona, uno las pronuncia a un público implícito y sin sonido, del mismo modo que un actor ensaya su texto en silencio, o cuando canturreamos para nosotros mismos. Lo que hacemos en privado no es participar en un “mundo interior” –llamado mente– sino participar en la vida social sin que el público esté presente. Implícitamente siempre hay un público para nuestras ensoñaciones privadas. La deliberación privada es, pues, una *acción parcial*, un tema al que volveremos más adelante.

•

En soledad nunca dejamos de comunicar con nuestro prójimo.

—Tzvetan Todorov

•

Voluntad: la intención como acción

Algo muypreciado en la cultura occidental es la visión del individuo como un agente libre, aunque en última instancia responsable. Valoramos nuestra capacidad de elegir, de dirigir nuestras acciones en función de nuestras decisiones, y cuando hacemos a las personas responsables de sus acciones sentimos que se establecen las bases para una sociedad moral. La idea de una fuente interior inagotable de acciones se remonta a Aristóteles. Según el filósofo existe una fuerza activa en las personas que es la responsable de la animación corporal y a esa fuerza le asignó el concepto de lo que puede traducirse por “alma”. El alma posee el “poder de producir tanto movimiento como reposo”^[21]. A medida que el concepto evolucionaba con los siglos se incorporó a la tradición Cristiana. Cometer un pecado es, en esta tradición, actuar voluntariamente y llevar el alma a un estado de impureza. Con la Ilustración esta visión se secularizó y en lugar del alma se empezó a hablar de intención consciente, y lo que había sido un pecado se convirtió en un crimen. El Estado sustituyó a la Iglesia como árbitro de la intención. Solamente se puede llevar a cabo una acción criminal voluntariamente, es decir, en un ejercicio de voluntad consciente. Así las cosas, en gran medida podemos observar el valor contemporáneo que se otorga a la “voluntad libre” en la tradición Cristiana y el significado que otorgaba al alma como centro del ser. Dado el origen social del concepto, analicemos ahora el discurso de la voluntad como acción relacional.

•

En primer lugar está claro que aunque la mente sea opaca el *discurso de voluntad* es significativo a la vez que generalizado. Solemos decir, por ejemplo:

Tengo la intención de estar aquí.

¿Qué está intentando hacer?

Elijo esta alternativa.

¿Cuáles son sus intenciones, señor?

No quiero hacer ningún daño.

Mi intención al estar aquí es...

Mi objetivo es agradar.

También está claro por lo que hemos dicho antes que cuando pronunciamos esas frases

no estamos informando acerca de un estado mental interior. Por ejemplo, ¿cuál es la *intención* de un hombre que está al mismo tiempo conduciendo en dirección a Chicago, devolviendo a su suegra a casa, disfrutando del paisaje, hablando con su suegra de asuntos familiares y cumpliendo con su imagen de buen esposo? ¿Acaso la intención de este hombre es solamente una de esas acciones, o todas a la vez, o cada una durante medio segundo, u otra cosa...? ¿Qué contestaría a estas preguntas? ¿Qué parte de su mente examinaría?^[22]

•

No hace falta ser un “realizador detrás del acto”.

—Judith Butler

•

Cuando se abandona la idea de que las intenciones están “en la cabeza”, es útil pensar en la manera cómo funciona el *discurso de intenciones* en la vida cotidiana. La forma en la que utilizamos este lenguaje tiene consecuencias:

“Mi intención no era herirte”. Reduce la posibilidad de acusación.

“Lo que quería decir es...” Es el prelude de una aclaración.

“Tiene las mejores intenciones”. Dota de crédito a la persona.

“Él quiere lo mejor para todos”. Sirve de especie de sorna suave.

“Lo digo en serio”. Nos indica que debemos tomárnoslo en serio.

El lenguaje de las intenciones es fundamental para nuestras formas de vida cultural.

Y esa es, de hecho, la misma conclusión a la que llegan muchos científicos sociales. Como ya se ha comentado, a menudo se nos pregunta o se nos pide que expliquemos nuestras acciones: por qué hemos actuado de alguna manera extraña; por qué hemos extraído tal conclusión poco habitual; por qué preferimos algo en contraposición a otra cosa. Y respondemos dando lo que los científicos sociales denominan *explicaciones o rendición de cuentas*. Sobre todo se nos pide rendir cuentas cuando se producen fallos o desviaciones no deseables de algún tipo. “¿Cómo es posible que decidieras...?”. Esas explicaciones serán fundamentales para la forma en la que se nos trata: dependiendo de la explicación puede que se nos perdone y que incluso se nos felicite o, por el contrario, puede que se nos encarcele^[23].

•

La crítica se impacienta: “De verdad que no puedes estar hablando en serio. Si yo estampara el coche contra un poste sabría perfectamente si lo he hecho queriendo o sin

querer. Si te hubiera derramado una taza de café por encima estaría totalmente seguro de que no quería hacerlo. Cuando un Tribunal intenta dirimir entre asesinato y homicidio (en función de si la muerte ha sido intencionada o no) no serviría cualquier explicación”. La crítica tiene algo de razón. Distinguimos entre acciones intencionadas y accidentales y la mayoría de veces estamos bastante seguros de cuáles son nuestras intenciones en una situación determinada. La pregunta que se plantea entonces es cómo podemos conciliar que a veces podamos identificar rápidamente nuestras intenciones con la propuesta de que la intención sea un acto relacional.

Para responder a esa cuestión habrá que volver a pensar en qué hacemos cuando “reconocemos nuestras intenciones”. Como hemos visto, no tiene sentido suponer que podemos mirar hacia el interior de nuestra mente para encontrar la intención. Pero sí podemos basarnos en tradiciones de acción conjunta cuando reconocemos nuestras acciones. Cuando me encuentro de pie ante una clase estoy participando en un acto que tradicionalmente denominamos enseñar y los estudiantes reconocen ese acto como enseñar igual que yo. Entonces ¿cómo sé yo lo que estoy intentando hacer en esa situación? Para mí es evidente no porque haya mirado hacia el interior sino simplemente porque identifico el acto. Puedo decirle sin ninguna duda que estoy intentando o que tengo la intención de enseñar porque participo en el acto comúnmente reconocible de enseñar. Difícilmente podría decirle que lo que estoy intentando hacer es freír un huevo o plantar tulipanes. Reconozco mis intenciones igual que un actor reconoce que está representando el papel de Hamlet y no el de Otelo. Poner nombre a mis intenciones es poner nombre a las acciones o actos que estoy llevando a cabo.

•

Consideremos ahora la cuestión de la duplicidad en ese contexto. Como la crítica podría decir “Si no puede mirar hacia dentro para conocer sus intenciones, como decíamos antes, ¿cómo podría entonces mentir acerca de ellas? Por ejemplo, ¿cómo podría saber si su intención era cometer un crimen o no?”. La respuesta es porque reconocemos los actos en los que participamos. Así, si reconozco haber estado cazando jabalíes y una bala hiere a otro cazador, podré decir con total sinceridad, “No quería hacerlo”. Si reconozco mis acciones como acciones de espionaje para mi país y le digo a mi casera que estoy estudiando arqueología sé que estoy mintiendo en cuanto a mis intenciones. Por un lado etiquetamos públicamente nuestras acciones mientras simultáneamente eliminamos una definición alternativa.

•

Mis acciones dan saltos hacia adelante y llevan

mis razones a remolque.

•

Los críticos se lamentan: “De acuerdo, pero si redefinen la voluntad como un acto social, ¿no se están poniendo en manos de los deterministas, de aquellos que dejan de lado la idea de la libre voluntad? El prestigioso psicólogo B.F Skinner postulaba que la idea de voluntad no solo era un mito sino que además era un mito dañino. Por su parte los psicólogos sociales van más lejos todavía y dicen que una elección voluntaria constituye un ‘error de atribución fundamental’. El resultado de esas opiniones es una deshumanización de la persona, la eliminación del ingrediente básico de la valía humana, de lo que nos distingue de las máquinas. Así, las personas se convierten en objetos, sin más y sin ningún valor particular. Tampoco podemos responsabilizar a nadie por sus propias acciones. Darle el mundo a los deterministas sería una enorme pérdida cultural”.

Entiendo la fuerza de ese argumento y comparto las reservas en cuanto al proyecto determinista en las ciencias sociales. Sin embargo, y siguiendo la lógica de la acción conjunta, primero tenemos que reconocer que ambos conceptos, el de libre voluntad y el determinismo, son el resultado del hablar entre personas. Como ya proponía en el capítulo anterior, los debates sobre la libre voluntad y el determinismo no son sobre qué es más justificable o más “verdadero” sino entre dos tradiciones de hablar y sus formas de vida relacionadas. La principal pregunta a la que debemos responder es ¿qué le ocurre a nuestras vidas cuando alcanzamos ese tipo de entendimiento? Hay ciertas acciones que deberíamos valorar en ambos casos. Pero como ya he argumentado antes, ambos conceptos crean un mundo de separación fundamental. Lo que se intenta en este caso es reconfigurar la voluntad de tal manera que nos movamos más allá del debate voluntarismo/determinismo y situemos la relación en el centro del debate. El hecho de considerar la voluntad como una acción dentro de la relación nos hace avanzar precisamente en esa dirección.

Experiencia y recuerdo: no los míos sino los nuestros

¿Qué hay más importante que el hecho de que cada uno de nosotros viva en un mundo de nuestra propia experiencia? Yo vivo en mi mundo subjetivo y usted en el suyo y a partir de esas experiencias cotidianas desarrollamos un almacén de recuerdos. El recuerdo en la tradición común es la acumulación de experiencias. ¿En qué sentido entonces podemos entender experiencia y recuerdo como fenómenos relacionales que no nos pertenecen a cada uno de nosotros de manera privada sino colectivamente? Empezaremos por la experiencia para después pasar a su retoño, el recuerdo.

•

Empiezo con una historia que me relató un cooperante en el extranjero. Tim intentaba ayudar a los granjeros de una zona pobre de África a aceptar métodos de cultivo nuevos y más productivos y con el fin de hacer llegar el mensaje utilizaba, junto a sus colegas, una película para demostrar la mejor manera de plantar y de recolectar. Un día, después de haber proyectado la película a un grupo de granjeros pobres los cooperantes les preguntaron sobre lo que acababan de ver. Un campesino respondió rápidamente: “El pollo, el pollo...” Y el público presente empezó a gritar lo mismo, ante la perplejidad de los cooperantes. De hecho la película no iba de pollos sino de métodos de cultivo y no aparecía ningún pollo, aunque el público insistía en que sí. Al final los cooperantes volvieron a pasar la película y para su gran sorpresa, en un momento dado de la película aparecía un pollo paseando en lo que *para ellos* era un segundo plano.

•

Para los psicólogos experimentales esas diferencias en nuestras experiencias del mundo se entienden en términos de atención. Los cooperantes y los granjeros prestaban atención a aspectos diferentes de la película. La atención es tan fundamental para el funcionamiento humano que su estudio es una de las tradiciones más antiguas en psicología^[24]. El hecho más importante en materia de atención es la manera en que da forma a lo que consideramos el mundo que nos rodea. Es algo que los conductores de automóviles saben muy bien: con los ojos puestos en la carretera uno casi no aprecia el entorno y el cambio de atención hacia el teléfono móvil es tan imponente que resulta peligroso. Quizás las demostraciones más nítidas en el laboratorio práctico sean las que se hacen con dispositivos de escucha dicótica, en las que los participantes reciben un mensaje diferente en cada oído a través de unos auriculares. Este tipo de estudios demuestra claramente que la capacidad de entender lo que se recibe en un oído queda reducida por lo que se recibe en el otro. Aunque logren entender la información que les llega a un oído, las personas son prácticamente insensibles a lo que oyen por el otro. Y aunque el idioma del segundo oído sea un idioma desconocido, los participantes no se dan cuenta prácticamente. Podría decirse que no es que haya que ver para creer sino que hay que creer para ver.

Si nuestra experiencia está muy dominada por la dirección de nuestra atención entonces debemos preguntarnos ¿por qué esa atención se desplaza en una dirección y no en otra? La respuesta evidente a esta pregunta reside en el reino de las relaciones. Las realidades del mundo se vuelven importantes a través de la acción conjunta. Hay quien valora los pollos, mientras que otros valoran los métodos de cultivo. La madre coordina sus

acciones con el bebé para asegurar que su mirada se dirige al osito de peluche y no al suelo; la profesora pide a sus alumnos que le presten atención a ella y no a sus teléfonos móviles; las miradas prolongadas a los ojos se reservan a los enamorados, y si dejamos de prestar atención a nuestra pareja durante una conversación pronto seremos amonestados. A quién, cuándo y dónde dirigimos nuestra atención está igual de limitado por la tradición social que el hablar en público.

•

Cuando mira por el microscopio
el biólogo no ve el mismo mundo que nosotros.

—Norwood Russell Hanson

•

Durante tiempo me fascinó un estudio clásico de psicología social en el que los investigadores se interesaban por la percepción de los alumnos de un partido de fútbol entre Princeton y Dartmouth. Fue un partido especialmente duro que se saldó con lesiones importantes en ambos equipos. No obstante, al preguntarles sobre el partido el 85% de los alumnos de Princeton respondió que Dartmouth había empezado el juego sucio, mientras que solamente el 36% de los alumnos de Dartmouth lo veía así. Lo más significativo resultó ser que cuando se les pasó el vídeo del partido a la semana siguiente los alumnos de Princeton pudieron observar que el equipo de Dartmouth había cometido más del doble de faltas que las que habían visto los estudiantes de Dartmouth. Tras la experiencia los autores concluyeron “...no existe tal ‘cosa’ como un ‘partido’ ‘ahí fuera’ de propio derecho y que la gente se limite a ‘observar’.

El partido ‘existe’ para una persona, que lo experimenta solamente como determinadas acciones que tienen sentido en términos de su propósito”.^[25] Por supuesto “su propósito” en este caso dependía en gran medida de la Universidad de la que se era alumno.

La crítica se sorprende: “¿Está intentando decir que solo vemos lo que queremos ver? ¿Y si un camión pierde el control, invade su carril y su deseo es no ser arrollado? ¿Está diciendo que simplemente no vería el camión? Parece absurdo”. Por supuesto que es absurdo. Pero eso no es exactamente lo que se ha dicho aquí. Como ya indiqué en el capítulo anterior, no se trata de que antes de la relación no exista nada. Es que no existe nada *para nosotros*. Vivimos en un mundo en el que los camiones fuera de control son eventos muy importantes y damos valor al hecho de no ser arrollados. Así pues, ese evento tiene mucho significado para nosotros. Pero hablemos de un caso más sutil: si un

niño de 4 años ve una botella de Coca Cola abierta en un arcén de la carretera, es posible que se le iluminen los ojos y que la coja y se la beba. La experiencia es positiva. En tanto que adultos la mayoría de nosotros no solamente vería la botella como “basura” sino que también respondería negativamente y casi nunca consideraríamos beber de ella. Hemos creado conjuntamente un mundo en el que las bacterias que no se ven son muy importantes. Hasta lo que no es visible para el ojo humano tiene significado para nosotros. Fuera de cualquier forma de convención, hace falta muy poco para captar nuestra atención.



Walk In - Dance Out

©2007 Gary W. Priester

El estereograma demuestra cómo nuestra experiencia visual depende de las relaciones de las que formamos parte. Al seguir las instrucciones para observar un estereograma –sustituyendo la tendencia de enfocar en el objetivo de visión con una mirada abierta y no dirigida– accedemos a nuevos mundos visuales. Desde aquí se invita al lector a ver el estereograma de Gary Priester, *Walk In-Dance-Out*, de manera que a las tres figuras se añaden amigos.

Cortesía de Gary W. Priester

•

Hay que conocer antes de poder ver.

—Ludwig Fleck

•

Si la experiencia es una forma de acción relacional, ¿qué tenemos que hacer entonces con los recuerdos? Tradicionalmente tratamos los recuerdos como eventos privados. Mis recuerdos son absolutamente míos, decimos, viven en mí solamente. Llegados a este punto, permítame que recuerde una experiencia que me humilló personalmente:

Cuando teníamos 6 años a mi amigo Wilfred y a mí un día nos dejaron ir a la ciudad en autobús. Cuando estábamos cruzando la calle a Wilfred lo atropelló un coche. Rápidamente se concentró una multitud de personas a su alrededor y a mí me empujaron hasta dejarme fuera. La ambulancia llegó rápidamente y se llevó a mi amigo. Yo estaba aturdido por el suceso, mi cabeza flotando, y con el jaleo de la multitud fui incapaz de llegar a la ambulancia antes de que partiera. Una hora después, cuando llegué a casa, le conté a mis padres lo que había ocurrido en un mar de lágrimas y sin poder decirles nada ni del estado de Wilfred ni de dónde se encontraba. Al final mis padres dieron con las respuestas a todas esas preguntas, localizaron a Wilfred en un hospital de la ciudad y supieron que solamente se había roto una pierna. Sin embargo yo me quedé con una sensación de ineptitud de por vida.

Ahora, delante de esos hechos ese recuerdo es muy *mío*. Nadie más es dueño de esa historia como lo soy yo. Sin embargo, vayamos un poco más allá: mi atención en este caso está centrada en el accidente y en la ambulancia, se estaba produciendo un drama turbulento, pero podría haberla dirigido a otra cosa; podría haber examinado los zapatos de la multitud allí congregada, la mezcla de razas, las expresiones faciales, las diferencias de edades, etc. Aun así, nada de eso resultaba interesante ni para mí ni para los que allí estaban conmigo. Nuestra atención estaba cautivada en comunidad, y se debe a que en nuestra cultura compartimos prácticas de prestar atención, y esas prácticas están íntimamente relacionadas con nuestros valores compartidos, en este caso las heridas o el posible fallecimiento de un niño. Efectivamente mi experiencia fue mía de una forma limitada solamente. Los órganos encargados de los sentidos de mi cuerpo estaban en acción y mi cuerpo estaba en una posición única comparado con los demás. No obstante, el carácter de mi experiencia estaba completamente saturado por mi relación con Wilfred y por la cultura de un modo más general.

•

Avancemos ahora desde los orígenes del recuerdo hasta su expresión definitiva en palabras. En la historia de Wilfred había muchos testigos, cada uno de los cuales ocupaba un lugar distinto y con un origen diferente. Sin embargo se reunieron y se pusieron a hablar y seguramente intentaron ponerse de acuerdo en “lo que había ocurrido”. ¿Había sido culpa de Wilfred? ¿Había sido un descuido del conductor? ¿Quién había llamado a la ambulancia? ¿Estaba Wilfred mal herido? A partir de este proceso de acción conjunta probablemente surgirá una versión comúnmente convincente de “lo que ha ocurrido”. Y para ellos esa explicación parecerá “real” o “posible”. Esta dimensión social del recuerdo ha suscitado el interés de muchos expertos a lo largo de los años. Los primeros trabajos de Frederick Bartlett en Inglaterra y de Maurice Halbwachs en Francia abrían paso a la comprensión del recuerdo como proceso social^[26]. Según lo caracterizó Bartlett, el recuerdo no consiste tanto en registrar datos sensibles en el cerebro como en “un esfuerzo después del significado”. En la misma línea, expertos en historia, psicología y sociología están analizando actualmente el proceso de lo que varios han etiquetado como “recuerdo común”, “colectivo” o “social”^[27]. Mucha de esa literatura plantea “lo que ocurrió” como una cuestión de negociación social. A través del proceso de acción conjunta construimos “cómo nos enamoramos”, “nuestras vacaciones” o “la última reunión familiar”. Además también construimos historia –de “grandes hombres”, naciones y pueblos.

•

Los recuerdos comunes no solo estabilizan nuestros mundos sino también nuestros vínculos sociales. A menudo me sorprende la urgencia que tienen las parejas por ponerse de acuerdo. De hecho he visto como parejas se encienden irritadísimas cuando no están de acuerdo sobre “lo que nos ha pasado”. Estar en desacuerdo es abandonar el mundo de “con”. Mi estabilidad y mis vínculos se vieron amenazados por un incidente con mi madre: había pasado mis años de edad adulta explicando a mis hijos la historia de cuando tenía tres años y me perdí cerca de mi casa en Cambridge. Mis padres estaban desesperados y no fue hasta un poco más tarde que la policía me encontró y me volvió a poner en sus brazos angustiados. Sin embargo, yo parecía mucho más preocupado por el hecho de haber perdido un zapato. Más tarde, cuando mi madre se convirtió en la abuela de mis hijos un día escuché que empezaba a contarles la misma historia. Pero esta vez reaccioné con una consternación desorientada: el protagonista de la historia que mi madre estaba contando no era yo sino John, mi hermano mayor. Cuando un miembro de la familia abandona la zona de recuerdos comunes también elimina los cimientos de la casa del yo.

•

No se trata simplemente de que las explicaciones de los recuerdos se van creando continuamente a través de la acción conjunta sino que además hay convenciones sociales en lo que corresponde a un buen acto de memoria, y cuándo y dónde ese acto es apropiado. Para entenderlo mejor piense en un Tribunal de justicia: varios meses antes de un juicio usted fue testigo de ciertos sucesos y ahora tiene que testificar delante del jurado. En respuesta a la pregunta del abogado sobre lo que vio aquella noche usted dice... ventana... luz... choque... corriendo... árboles... El abogado le mira perplejo y le recrimina, “No, así no va a funcionar. Necesito que le cuente al jurado lo que ocurrió”. A lo que usted responde: “Lo acabo de hacer; ¡eso es lo que ocurrió!”. El abogado, asombrado, seguramente le pedirá que abandone el estrado e incluso es posible que se le acuse de desacato. ¿Por qué? Porque no ha expuesto una historia o una narración bien formada. Se hubiera considerado que “recordaba” si hubiera contestado: “La noche era muy oscura pero cuando miré por la ventana vi las luces de un coche a toda velocidad que dio un bandazo y chocó con una furgoneta que estaba aparcada y al momento el conductor salió corriendo hacia los árboles”. Esta explicación está estructurada como una narración tradicional, hay un principio y un fin, y un evento importante (el choque), todos los elementos adicionales de la historia están relacionados con ese evento y los elementos están organizados en orden cronológico. Esas reglas a la hora de contar una buena historia son muy anteriores a su comparecencia en el juzgado. Independientemente de lo que ocurrió, solamente se convierte en un recuerdo ratificado si se adecua a las reglas. Y lo mismo ocurre con lo que consideramos que es la historia de nuestras vidas, la historia de nuestra nación o la evolución de la especie humana^[28].

•

La crítica murmura: “Sí, pero son limitaciones del lenguaje. ¿Qué ocurre con las fotografías, que si no se manipulan, constituyen imágenes irrefutables del pasado?”. Sí, las fotografías congelan un evento en el tiempo, pero cada forma de representar el pasado –ya sean palabras o artefactos– consigue tener credibilidad (o no) siguiendo unas convenciones sociales. En ese sentido la fotografía es un lenguaje e igual que el lenguaje escrito tiene que seguir ciertas reglas o de lo contrario no cuenta como adecuado. Por ejemplo, el número de maneras en las que podemos fotografiar a una persona es prácticamente ilimitado. La fotografía puede tomarse a varias distancias, desde distintos ángulos, con varios filtros, con distintos grados de enfoque, etc. Lo que nosotros denominamos “una representación exacta” plantea un rango muy limitado de posibilidades^[29].



El mundo no pide las experiencias que obtenemos de él sino que cuando emergemos de relaciones vemos el mundo de maneras concretas. Efectivamente, la “experiencia directa” se conforma socialmente. Eche un vistazo a estas dos fotografías del rostro humano. Para la mayoría de personas que las vean no tendrán sentido o serán irrelevantes. Eso se debe a que no participamos de una tradición que valore esta manera concreta de mirar el rostro.

Cortesía de Anne Marie Rijsman

La crítica está resentida: “¿Está diciendo entonces que no hay recuerdos precisos? ¿Acaso es inútil que en los juicios con jurado se seleccionen las pruebas, se llame a testigos y se establezca la verdad de lo ocurrido? ¿Los historiadores simplemente se inventan las historias? ¿Y qué ocurre con el Holocausto? ¿Acaso sus argumentos no juegan en las manos de aquellos que intentan negar que ocurrió alguna vez? ¿Cómo puede adoptar tal posición?”. Es una crítica muy seria y es importante dejar claro lo que estoy proponiendo. Como ya he destacado, mediante el proceso de acción conjunta las personas crean mundos estabilizados de lo real, lo racional y lo bueno. En esos mundos puede haber normas muy rigurosas en lo que se considera adecuado. Las matemáticas son un buen ejemplo de ello, aquí tenemos un logro común por excelencia y en esta comunidad existen reglas concretas de precisión. En ese sentido los Tribunales de justicia pueden analizar pruebas en busca de la verdad, los historiadores pueden distinguir entre la realidad y la ficción y nosotros podemos estar seguros de la atrocidad que fue el Holocausto.

Sin embargo es importante reconocer que la precisión en esos casos se define en una tradición particular de las relaciones, que permite registros muy precisos en una tradición determinada. Al mismo tiempo se nos invita a considerar de quién es la tradición que se está honorando en cada caso. ¿Los valores de quién son los que prevalecen? ¿Qué voces

están ausentes? Es en ese sentido en el que muchos grupos minoritarios plantean preguntas sobre historias estandarizadas de los Estados Unidos; sienten que se les ha excluido de pasado. El Holocausto es un ejemplo importante. No es que el Holocausto sea trascendentalmente cierto —sus pruebas son precisas en todos los mundos de interpretación posibles. No obstante la existencia de esa historia en su forma presente tiene unas consecuencias enormes para el futuro de la civilización. Es un recordatorio constante del terrorífico potencial de que el ser humano se encierre en una realidad de superioridad y separación^[30]. Efectivamente, la importancia de esta historia procede en gran parte de sus imperativos morales y no podemos atrevernos a perderla.

•

La forma que tenemos de hablar de nuestras experiencias no sirve fundamentalmente para representar la naturaleza de esas experiencias en sí mismas, sino para representarlas de una manera que constituya y sostenga un tipo de orden social u otro.

—John Shotter

•

La creatividad como acto relacional

“El hombre de talento es como el tirador que acierta en un blanco que los demás no pueden acertar, el hombre de genio es como el tirador que acierta en un blanco que los demás no pueden ni ver”^[31]. Eso escribió el filósofo Arthur Schopenhauer en 1883 y tal elogio no era habitual a finales del siglo XIX. Era el periodo de romanticismo elevado en el que el origen de las grandes obras se encontraba en la profundidad de la mente individual. Uno podía hablar de obra “inspirada”, o literalmente generada por los espíritus interiores. Según la visión de Frank Barron esta idea de genio lleva consigo la metáfora del Génesis o del Dios creador. Así pues, la alabanza que otorgamos al genio creador, el sentido de reconocimiento que a veces experimentamos es equivalente, de manera sutil, a un acto de adoración. La in/spiración lleva consigo trazas de lo Divino^[32]. Esta visión romántica también es acogida por el contexto modernista del siglo XX, más concretamente por su énfasis en el progreso continuo con el que la cultura modernista garantiza elogios a la innovación creativa. Un énfasis que se representa en las artes del siglo XX con el concepto de “vanguardia”^[33]. El genio es aquel que rompe con la tradición. Antes del siglo XX la demanda de arte innovador era bastante desconocida.

Como se puede ver, la idea misma del arte creativo, junto con la estima en la que se llevó a cabo, es un subproducto de una tradición relacional^[34]. No podemos revelar “la naturaleza del acto creativo” a través de una investigación atenta; de hecho la mayoría de

estudios sobre la creatividad sostienen la idea de su existencia. En ese contexto puede ayudarnos considerar la visión de Charles Hampden-Turner, quien afirmaba que sufrimos de una creatividad que genera estereotipos con absurdas etiquetas de semi-divinidad, misterio, soledad y caos^[35]. ¿Por qué “sufrimos” de ese estereotipo? La respuesta se debe en gran medida a la tradición del ser delimitado. Tanto la visión romántica como la modernista valoran al ser individual y tratan la separación como algo fundamental para la obra inspirada. De ahí que hoy tengamos jerarquías en las que los genios creativos se sitúan en la cúspide, los trabajadores infatigables en el medio y después vendría la chusma. Nos volvemos insensibles a las raíces relacionales de todo lo que valoramos como creativo.

•

Analicemos ahora esas raíces relacionales con mayor detalle. Al principio está el acto de juzgar una obra como creativa y no hay manera de discernir qué ocurre “en la mente” del actor. Como ya se ha propuesto antes, la idea misma de un proceso creativo en el interior de la cabeza procede de la acción conjunta. No obstante, emitimos ese tipo de juicios y está claro que deben encontrar sus orígenes en una historia de relaciones. Para la mayoría de nosotros si una persona escupe en su zapato, salta a la pata coja sobre las líneas de la calzada, o lleva el sombrero puesto sobre el hombro –todos ellos actos bastante originales– raramente lo consideraremos creativo. Simplemente nos parecerán personas raras. Pero, si Jackson Pollock arroja pintura sobre un lienzo o si John Cage rasga las cuerdas del piano, la palabra “creativo” estará en la punta de nuestras lenguas. Es algo que se debe sobre todo a que los actos que entendemos como creativos tienen que estar unidos a una tradición de significado y práctica humanos. En la tradición de la pintura moderna Pollock podría considerarse vanguardista del mismo modo que en la tradición de la música moderna Cage fue un genio. Fuera de esas tradiciones también nos parecerían simplemente personajes raros. En efecto, uno accede a la creatividad a través de la participación en una historia de relaciones.

•

A fin de ilustrar la fuerza de la tradición a la hora de juzgar la creatividad, Ilana Breger y un servidor decidimos llevar a cabo un estudio en el que expusimos a los participantes a una serie de pinturas abstractas^[36]. El reto que les planteamos era el de evaluar las obras en términos de creatividad. Además los participantes también supieron que algunos de los cuadros se habían pintado en seis minutos solamente mientras que otros habían requerido menos de seis horas y otros, más de seis meses. Como demostraron los resultados, los cuadros que habían requerido seis horas fueron considerados mucho más creativos que

todos los demás. Al parecer la creatividad artística ni arde de repente en el ser ni tampoco requiere meses de duro trabajo.

•

“Demasiadas notas, mi querido Mozart”.

—Emperador José II

•

Dado que la valoración de la creatividad tiene lugar en el seno de una tradición social también podemos concluir que la actividad de las personas consideradas creativas es un acto que se hace realidad en el seno de una tradición. Como los teóricos literarios recientes proponen, por ejemplo, los poetas no son espíritus libres que sondean las profundidades de unos pensamientos y unas emociones complejos si no que en líneas generales participan de una tradición de escribir poesía^[37]. Una tradición en la que existen formatos y normas muy bien desarrollados de lo que se considera buena o mala poesía. En la tradición de la vanguardia los poetas a menudo intentaban “romper el molde”, pero que la poesía se considere creativa depende de una negociación importante. La invención poética, pues, es un acto inteligible que no puede ser excluido de los diálogos sobre poesía en los que está inmersa. En un sentido muy importante los poetas escriben para otros poetas³⁸.

•

Las ideas generativas surgen del pensamiento conjunto, de las conversaciones importantes y de las luchas, sostenidas y compartidas, por lograr nuevas ideas que llevan a cabo los compañeros de pensamiento.

—Vera John-Steiner

•

La crítica pide la palabra: “Parece correcto señalar que la creatividad solamente se reconoce en una tradición, pero en cualquiera de ellas hay determinadas personas que destacan. Sobresalen del resto en términos de capacidad creativa; pensemos por ejemplo en los talentos creativos de James Joyce, T.S. Eliot o Pablo Picasso. ¿Acaso no demuestran la existencia de un don muy especial, que permite al actor ir más allá de todo lo que han imaginado los demás?”. Comparto plenamente la admiración por la obra de esos personajes pero dejando de lado la manera como se comercializa a los héroes en nuestra sociedad (por parte de las galerías de arte y también de los museos), concluir que esas acciones están más allá de la relación no es ni necesario ni productivo. Ver la

creatividad como una inspiración personal, aislada de los demás, sugiere muy poco sobre posibles maneras de fomentar el tipo de acciones que podríamos considerar creativas. Uno se inspira creativamente o no, punto y final. Sin embargo, si consideramos que los actos creativos son acciones dentro de una relación entonces podemos preguntar sobre las condiciones relacionales que favorecen dichas innovaciones.

En términos de fomentar la creatividad primero hay que considerar las condiciones que favorecen la innovación, o “nuevas ideas”. Como se ha propuesto en el Capítulo 2, participar en relaciones suele generar consenso sobre lo que es real, racional y bueno. Y una vez alcanzado el consenso (y defendido), es difícil que los participantes evacuen. Cuando se empieza a nadar en las aguas de “lo real” raramente se sale para observar el recipiente y la innovación creativa se estanca. De hecho, la innovación nace de la colisión de tradiciones, donde yuxtaposiciones poco habituales, nuevas metáforas e integraciones sorprendentes son bienvenidas. En la tradición común un teléfono es simplemente un teléfono pero si también se participa en la industria tecnológica, un teléfono empieza a mutar en un teléfono móvil, en una cámara, en un artículo de moda, en un ordenador, en un sistema de ocio, etc. A medida que uno participa en múltiples tradiciones los actos creativos despliegan las alas. Esa es la razón por la que la innovación tan a menudo tiene lugar fuera de la corriente principal (o *mainstream*) –al margen de la aceptabilidad.

•

Además de preguntar sobre las condiciones que favorecen la actividad creativa, una visión relacional también presta atención al tejido de relaciones en las que se enreda el actor. Como concluye Howard Becker en su estudio de las vidas de los artistas, “El artista, pues, trabaja en el centro de una red de personas que cooperan y cuyo trabajo resulta fundamental para el resultado final”^[39]. Esta idea la ilustran obras que analizan la interdependencia perfeccionada de las parejas creativas, y a partir de ahí descubrimos que el genio no es un producto de la mente de cada uno sino de la relación^[40]. El individuo creativo a menudo se beneficia de padres y profesores que “reconocen, animan y afirman los intereses y las capacidades de un joven talento. Además los mentores también son maestros, patrocinadores, amigos, consejeros y modelos”^[41]. Por otro lado, en las artes el individuo a menudo se enfrenta a la soledad y a la pobreza y duda de su capacidad. Resulta especialmente cierto cuando la iconoclasia es la señal de la creatividad: si se reconoce una y esta rompe el molde, el riesgo de rechazo es elevado. La disponibilidad para apoyar a los demás puede ser fundamental. Según Mockros y Csikszentmihalyi, “los sistemas de apoyo social y las interacciones son fundamentales a lo largo de la vida para que surja la creatividad”.^[42]

Como vemos, pensamiento racional, intenciones, experiencia, recuerdo y creatividad no son previos a la vida relacional sino que nacen de las relaciones. No están “en la mente” –separadas del mundo y de los demás– sino que son acciones encarnadas a las que se da forma y que son sostenidas en el seno de una relación.

- 1 . Descartes, R. (1999). *El discurso del método*. (Obra original publicada en 1637). Madrid: Alianza.
- 2 . En filosofía este problema suele caracterizarse como “el problema de otras mentes”. Véase, por ejemplo, Avramides, A. (2001). *Other minds*. Londres: Routledge. Véase más acerca de los problemas de presuponer mentes en los cuerpos en Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós y Malcolm, N. (1971). “The myth of cognitive processes and structures”. En T. Mischel (Ed.) *Cognitive development and epistemology*. Nueva York: Academic Press.
- 3 . Los estudios hermenéuticos se originaron, en gran parte, en un intento por aclarar el significado de los textos bíblicos. La palabra “hermenéutica” procede de la palabra griega “interpretar” y surge de la imagen de Hermes de la mitología griega. Hermes transmitía los mensajes de los dioses a los mortales, pero también era conocido por hacer trampas. Así pues disponer de habilidades especiales era algo fundamental a la hora de determinar el significado verdadero de los mensajes. La obra más importante de los estudios hermenéuticos recientes es de Hans-Georg Gadamer (2012). *Verdad y método*, Ediciones Sígueme. (Publicación del original en alemán en 1960.) Sin embargo, Gadamer no explica la posibilidad de una interpretación convincente fuera de nuestra participación en una tradición cultural.
- 4 . Este tipo de tests los proponen servicios profesionales en multitud de páginas web, de modo que todo el mundo puede saber si sufre una enfermedad mental o no. Ahora mismo la única información que reciben esas personas es la interpretación infundada de un grupo determinado de personas. Si hubieran pedido una mayor interpretación de la misma conducta a un clérigo, a un imán o a un Budista, “depresión” no sería una opción.
- 5 . Véase más información sobre el estudio de la fluidez de la interpretación en Gergen, K.J., Hepburn, A. y Comer, D. (1986). “Hermeneutics of personality description”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 6, 1261-1270.
- 6 . Véase más información sobre las variaciones culturales en la construcción de la mente en Lutz, C.A. (1988). *Unnatural emotions*. Chicago: University of Chicago Press; Rosaldo, M. (1980). *Knowledge and passion: Illongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press; Russel, J.A. et al. (1995). *Everyday conceptions of emotion: An introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotion*. Dordrecht: Kluwer.
- 7 . Abordaré la cuestión referente a cómo se logran traducciones correctas en el siguiente capítulo.
- 8 . La visión dramaturgica de la vida social de Erving Goffman se utiliza a menudo para ejemplificar esta visión. Véase Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 9 . Esta idea ya se augura en la obra de Roy Schafer de 1976, *A new language for psychoanalysis* (New Haven, CT: Yale University Press), en la que defiende la sustitución de todos los términos mentales de nombres por verbos, de modo que no tenderíamos a ver el recuerdo, por ejemplo, como una cosa o un lugar sino como una acción (recordar).
- 10 . Quiero manifestar mi agradecimiento a James Averill por su explicación de las emociones como acciones culturales. Véase Averill, J.R. (1982). *Anger and aggression: An essay on emotion*. Nueva York: Springer Verlag; Averill, J.R. y Sundarajan, L. (2004). “Hope as rhetoric: Cultural narratives of wishing and coping”. En J. Elliott (Ed.) *Interdisciplinary perspectives on hope*. Nueva York: Nova Science; y Edwards, D. y Potter,

- J. (1992). *Discursive psychology*. Londres: Sage.
- [11](#) . La metáfora de la acción resulta de gran utilidad para llamar la atención hacia el carácter social y plenamente encarnado de las mismas. Aunque para algunas personas pueda tener connotaciones de disimulo o de entretenimiento, para el fin que nos ocupa lo consideramos restos poco afortunados e irrelevantes.
- [12](#) . Como propone Jan Smedslund, del mismo modo que las convenciones gramaticales rigen el discurso más inteligible, existen convenciones que rigen prácticamente todo lo que podemos decir inteligiblemente acerca de los eventos mentales. Véase Smedslund, J. (1988). *Psycho-logic*. Nueva York: Springer-Verlag; y Smedslund, J. (2004). *Dialogues about a new psychology*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- [13](#) . Burke, K. (1952). *A grammar of motives*. Nueva York: Prentice Hall.
- [14](#) . Esta concepción del lenguaje tiene una larga historia, que se remonta por lo menos a Aristóteles. Hoy en día genera un intenso debate entre expertos en la relación que se establece entre lenguaje y pensamiento. A menudo se plantea la siguiente pregunta: ¿afecta el lenguaje a nuestro pensamiento? Un debate que se basa en gran medida en la visión dualista de la mente que esta explicación pone en cuestión.
- [15](#) . Véase también, Billig, M. (1996). *Arguing and thinking*. Cambridge: Cambridge University Press; y Myerson, G. (1994). *Rhetoric, reason and society*. Londres: Sage.
- [16](#) . Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in society*. (M. Cole, Trad.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [17](#) . Véase, por ejemplo, Cole, M. (1999). *Psicología cultural: una disciplina del pasado y del futuro*. Madrid: Morata; Wertsch, J.J.V. (1993). *Voces de la mente: un enfoque sociocultural para el estudio de la Acción Mediada*. Madrid: Visor distribuidores; Bruner, J. (2006). *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- [18](#) . Vygotsky, *op cit.* pág. 142.
- [19](#) . Es en gran parte este argumento –que no podemos pensar en privado sin participar en una comunidad– el que llevó a los comunitaristas a rechazar el individualismo liberal. Véase, por ejemplo, Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- [20](#) . Billig, *op cit.* pág. 5
- [21](#) . Aristóteles (1874). *Obras de Aristóteles: Psicología* (Patricio de Azcárate). Medina y Navarro.
- [22](#) . Llegados a este punto tengo que manifestar mi agradecimiento al libro de G.E.M Anscombe (1991) *Intención*. Barcelona: Paidós
- [23](#) . Shotter, J. (1984). *Social accountability and Selfhood*. Oxford: Oxford University Press. La rendición de cuentas también puede utilizarse para sostener flujos de comunicación (Buttny, R. (1993). *Social accountability in communication*. Londres: Sage); para modular la culpa (Semin, G.R. y Manstead, A.S. (1984). *The accountability of conduct*. Londres: Academic Press) y para reducir conflictos (Sitkin, S.B. y Bies, R.J. (1993). “Social accounts in conflict situation: Using explanations to manage conflict”. *Human Relations*, 46, 349-370).
- [24](#) . Por ejemplo la obra de James Sully (1892) *Outlines of psychology* (Nueva York: Appleton), define la atención como una dimensión “elemental” de la mente y dedica casi 20 páginas a su funcionamiento.
- [25](#) . Hastorf, A.H. y Cantrill, H. (1954). “They saw a game: A case study”. *Journal of Abnormal Psychology*, 1, 129-134.
- [26](#) . Véase Bartlett, F.C. (1988). *Pensamiento: un estudio de psicología social y experimental*. Debate y Halbwachs, M. (2006). *Los marcos sociales de la memoria*. Rubí: Anthropos.
- [27](#) . Véase un excelente debate de esta obra en Middleton, D. y Brown, S.D. (2005). *The social psychology of experience*. Londres: Sage. Véase también Connorton, P. (1987). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press; Misztal, B.A. (2003). *Theories of social remembering*. Buckingham: Open University Press; Wertsch, J.V. (2002). *Voices of collective remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [28](#) . Sobre la autobiografía como narración, véase MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica; sobre la historia como narración, véase White, H. (1992). *Metahistoria: La imaginación histórica en la*

Europa del siglo XIX. México: Fondo de cultura económico; sobre la evolución como narrativa, véase Landau, M. (1984). "Human evolution as narrative". *American Scientist*, 72, 262-268.

- [29](#) . Existe un estudio relacionado llevado a cabo por Mary Gergen en el que tomó fotografías cada 20 minutos de aquello que tuviera delante. Cuando después mostró las fotografías a los participantes en el estudio, el tema de la mayoría de ellas no pudo identificarse. Arrancadas de una narrativa de las actividades de Gergen y sin representar temas "reales" tuvieron muy poco reconocimiento. Véase Gergen, K.J. y Gergen, M.M. (1991). "Toward reflexive methodologies". En F. Steier (Ed.) *Research and reflexivity*. Londres: Sage.
- [30](#) . Véase una ampliación de este argumento en Gergen, K.J. (2005). "Narrative, moral identity, and historical consciousness: A social constructionist account". En J. Straub (Ed.) *Narrative, identity and historical consciousness*. Nueva York: Berghahn.
- [31](#) . Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1883).
- [32](#) . Barron, F. (1995). "No rootless flower: An ecology of creativity". En R.E. Purser y Montuori (Eds.) *Social creativity*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- [33](#) . Véase, por ejemplo, Burger, P. (1987). *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península; Shattuck, R. (1968). *The banquet years: The origins of the avant garde in France*. Nueva York: Vintage.
- [34](#) . Véase el contraste dramático que propone el teatro Kabuki, donde se pide al actor que represente la tradición de la mejor manera posible y donde todo aquello que se aparta de la tradición es despreciado.
- [35](#) . Hampden-Turner, C.M. (1999). "Control, chaos, control: A cybernetic view of creativity". En R. E. Purser y A. Montuori, *op cit*.
- [36](#) . Gergen, K.J. y Breger, I. (1965). "Two forms of inference and problems in the assessment of creativity". *Proceedings of the American Psychological Association*, 20, 215-216.
- [37](#) . Véase LeFevre, K.B. (1987). *Invention as a social act*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press y también Sawyer, R.K. (2003). *Group creativity, music, theater, collaboration*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- [38](#) . En su obra, Suzi Gablik postula que el arte moderno se ha vuelto tan autosuficiente y retroalimentado que se ha vuelto oscuro y ha perdido el contacto con cuestiones que tienen un significado más profundo en la cultura en un sentido más amplio. Véase su libro de 2004 *Has modernism failed* (2ª ed.). Londres: Thames and Hudson y el de 1992, *The reenchancement of art*. Londres: Thames and Hudson.
- [39](#) . Becker, H.S. (2008). *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Prometeo libros. Se han establecido casos similares en historias de grandes descubrimientos científicos.
- [40](#) . Véase, por ejemplo, John-Steiner, V. (2000). *Creative collaboration*. Nueva York: Oxford University Press; Pycior, H.M., Slack, N.G. y Abir-Am, P.G. (Eds.) (1996). *Creative couples in the sciences*. New Brunswick: Rutgers University Press; Chadwick, W. y de Courtivron, I. (Eds.) (1994). *Los otros importantes: creatividad y relaciones íntimas*. Madrid: Cátedra y Sarnoff, I. y Sarnoff, S. (2002). *Intimate creativity: Partners in love and art*. Madison: University of Wisconsin Press.
- [41](#) . John-Steiner, *op cit*. pág. 213.
- [42](#) . Mockros, C.A. y Csikszentmihalyi, M. (1999). "The social construction of creative lives". En A. Montuori y R.E. Purser (Eds.) *Social creativity* (pág. 212). Vol. I. Cresskill, NJ: Hampton Press.

El cuerpo como relación: emoción, placer y dolor

Si le preguntan qué es lo más importante en su vida seguramente la palabra “amor” no tardará en aparecer en su respuesta. Puede ser amor hacia el esposo o la esposa, la pareja, los hijos, los padres o la humanidad. También podría ser amor al trabajo, a una afición, o a Dios. Además hay muchas posibilidades de que aparezcan palabras como *placer* o felicidad. ¿Acaso no elegimos las actividades que nos dan placer y evitamos las que consideramos un fastidio? Así pues, nuestras vidas se centran en torno a sentimientos emocionales, junto con el placer y el dolor. A diferencia de procesos como pensar, pretender, recordar y crear –los temas del capítulo anterior– las emociones, junto con el placer y el dolor, están estrechamente vinculadas con el cuerpo. Parecen inherentes al funcionamiento de nuestro cuerpo. Hablamos metafóricamente de algunas emociones como “cuestiones del corazón” y localizamos la fuente de placer y de dolor en el sistema nervioso. Tendemos a creer que las capacidades emocionales básicas están presentes al nacer^[1]. Y estamos bastante seguros de que heredamos tendencias genéticas a buscar el placer y a evitar el dolor. Esas tendencias corporales forman parte del orden natural; una vida normal y saludable requiere su expresión. ¿O no?

Como ya se ha propuesto en capítulos anteriores, todo el significado se genera en un proceso de acción conjunta y en esa misma matriz relacional debemos trazar el concepto de emociones, placer, dolor y, efectivamente, el cuerpo en sí. Quiere decir que no tenemos palabras como “amor”, “ira”, “alegría” y “dolor” porque haya eventos en el mundo a los que tengamos que poner nombre con el fin de disponer de un inventario correcto de lo que existe sino que tenemos relaciones a partir de las cuales hemos creado esas realidades y de las que se deriva su importancia en nuestras vidas.

•

Si todo lo anterior suena desconcertante, y posiblemente absurdo, piense en la palabra *cuerpo*. Por lo general vemos la piel como el contenedor o la línea que define lo que es o no es “mi cuerpo” y es una demarcación que puede resultar útil para muchos propósitos. Sin embargo sin una enorme cantidad de movimiento a través de esa división raramente podríamos tener un cuerpo humano. Oxígeno, agua, nutrientes y productos de desecho son algunos de los elementos más importantes que cruzan la barrera. Pero en ese sentido la idea de la piel como contenedor parece inapropiada. La metáfora del cedazo sería más adecuada, con materiales que se desplazan en ambas direcciones. Por un lado podríamos

decir que nada de lo que pasa a través de mí es inequívocamente mío (mi cuerpo) y que todo lo que denomino “mi cuerpo” pertenece a un mundo más grande fuera del cual no es más que un conglomerado transitorio.

Existen estudios históricos que muestran que Platón consideraba el cuerpo una tumba; para Pablo el Discípulo era un templo del Espíritu Santo; para Descartes, una máquina y para Sartre, el yo^[2]. La física es la ciencia más avanzada a la hora de definir la composición del universo y en su lenguaje los cuerpos humanos no existen. De hecho, lo que yo considero *mi cuerpo*, lo hago en virtud de mi ubicación en una tradición de relación.

•

Cuando trabajo dejo mi cuerpo en la puerta.

—Pablo Picasso

•

Lo importante es que cuando suponemos que vivimos en casas separadas llamadas “el cuerpo” y que los habitantes naturales de esas casas incluyen emociones, placer y dolor, estamos añadiendo peso a la ideología del ser delimitado. Entonces acabamos creyendo que lo que rige en definitiva nuestras acciones como seres humanos está encerrado en algún lugar del sistema nervioso y asegurado por la evolución y la composición genética. Y en ese caso no podemos hacer mucho por nuestros instintos o por los efectos de nuestros cerebros o nuestras acciones.

Ese es el reto del presente capítulo. ¿Podemos acceder a un nuevo reino del conocimiento en el que las emociones, el placer y el dolor no sean manifestaciones de cuerpos privados sino en relación? A continuación empezaré por las emociones y, amplificando la lógica desplegada en el capítulo anterior, propondré que de un modo muy parecido a procesos como el razonamiento, la intención y el recuerdo, se trata básicamente de actos en relación. Esta propuesta generará una fuerte contrarréplica. ¿Acaso no estoy ignorando la vasta literatura existente sobre las bases biológicas de la conducta humana en general y las emociones en particular? Así, la segunda parte del capítulo confrontará la cuestión del determinismo biológico, con lo que tendremos razón de preguntar cuánto, si es algo, queda de la idea de las disposiciones innatas. ¿En qué medida nuestro destino está entre nosotros, en contraposición a en nosotros? Estas ideas prepararán el camino para una reflexión final de la base relacional del placer y del dolor.

Las emociones en la historia y en la cultura

¿Llevamos las emociones en nosotros? Como Descartes, que no dudaba que estaba pensando, rara vez dudamos de estar sintiendo ira, felicidad, aburrimiento, etc. En el caso de las emociones, ¡simplemente lo sabemos! ¿Pero es eso cierto? La historia nos previene contra la “autoevidencia” de nuestros estados emocionales. Por ejemplo, los expertos han intentado con mucho cuidado identificar y contar las emociones durante siglos. En el segundo libro de la *Retórica* Aristóteles distingue quince estados emocionales; siglos más tarde, en *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino se enumeran seis emociones “afectivas” y cinco emociones “animadas”; en *Las pasiones del alma* Descartes distingue seis pasiones primarias del alma; el moralista del siglo XVIII David Hartley localiza diez “pasiones generales de naturaleza humana”; y la obra del siglo XX de los psicólogos Sylvan Tomkins y Walter Izard describe unos diez estados emocionales distintos^[2]. Si los estados emocionales son tan evidentes, ¿por qué hay tan poco acuerdo sobre cuántos hay?

Además esos eruditos tampoco se ponen de acuerdo en cuanto a la naturaleza de sus descubrimientos. Por ejemplo Aristóteles identificó el *aplacamiento*, la *confianza*, la *benevolencia*, la *mala educación* y el *entusiasmo* como estados emocionales, y ninguno de ellos aparece en las obras contemporáneas sobre emociones. Aquino creía que el *amor*, el *deseo*, la *esperanza* y el *coraje* eran emociones centrales y Aristóteles estaba de acuerdo con él con respecto al *amor* pero con ninguna de las demás. En los libros de orientación científica de Tomkins y Izard, ninguna de las anteriores es reconocida como emoción básica y Hobbes, por su parte, identificó la *codicia*, la *lujuria*, la *curiosidad*, la *ambición*, la *bondad*, la *superstición* y la *voluntad* como estados emocionales aunque ninguna de ellas esté contemplada como emoción en la psicología contemporánea. Tomkins e Izard reconocen que la *sorpresa* es una emoción, una creencia que dejaría perplejos a la mayoría de sus predecesores y quizás a la mayor parte del público en general. Pero allí donde Izard cree que la *tristeza* y la *culpa* son emociones fundamentales, no se consideran como tal en el análisis de Tomkins.

Si las emociones se encuentran simplemente en la mente y son obvias para nosotros que las sentimos, ¿por qué hay entonces tanto desacuerdo? Si las emociones tienen características identificables —como las sillas de esta sala— ¿no deberíamos poder ponernos de acuerdo fácilmente en cuanto a la cantidad y los tipos? De hecho, ¿qué es exactamente una emoción que podríamos identificar, considerada como un estado o no? Esta confusión a la hora de identificar las emociones sugiere de nuevo que las emociones no están simplemente en la cabeza o en el cuerpo para ser descubiertas sino que lo que denominamos emoción se crea en acción conjunta.

•

Ese es, efectivamente, el mensaje de la antropología cultural. Como revelan numerosas etnografías, las culturas varían enormemente en lo que nosotros en Occidente identificamos como términos emocionales y conducta^[4]. Por ejemplo en su estudio del pueblo Ifaluk, situado en un pequeño atolón al sur del Pacífico, Catherine Lutz describe emociones como *Fago* y *Song*, sin que ninguna de las dos tenga un equivalente en el vocabulario occidental^[5]. Diferencias más extremas son el síndrome del “hombre salvaje” descubierto en Nueva Guinea en el que un hombre ante circunstancias frustrantes empieza a correr, a robar y a disparar flechas a sus vecinos. Después corre hacia el bosque más cercano, donde lo capturan los vecinos del pueblo que lo someten a una ceremonia de “redomesticación”. En Malasia se da una forma más mortífera de expresión denominada “Amok”. En ese caso el hombre primero se sumerge en un periodo de retiro o meditación durante el cual es posible que murmure oraciones religiosas mientras se balancea hacia delante y hacia atrás^[6]. Hasta que llega un momento en el que se pone de pie, coge un cuchillo o una espada y empieza a matar a cualquier criatura viva que se le ponga por delante para terminar clavándose el arma. Tanto la conducta del “Hombre salvaje” como la del “Amok” son expresiones reconocibles en esas culturas y en Occidente serían de lo más inhabitual.

•

Los estudios históricos también avalan la idea de que las emociones son construcciones humanas^[7]. Por ejemplo solemos hablar de “nuestros sentimientos” y preguntamos con preocupación sobre los sentimientos de los demás. Pero ¿de qué hablamos exactamente en esos casos? ¿Acaso decir “Me siento bien” es ofrecer información sobre el mismo estado mental que decir “Este contrato me da buena sensación”, “Puedo sentir tu dolor”, “Siento que está entrando aire frío”, “Siento una corazonada” o “Siento que no deberíamos ir ...?”. La incapacidad de responder a la pregunta es un buen indicador de que la palabra “sentir” o “sensación” no describe un mundo interior. El historiador Owen Barfield destaca que desde la época de los Romanos hasta la Edad Media las personas solían dar más importancia a las condiciones externas que a los estados interiores. Por ejemplo alguien podía decir “la reunión ha sido aburrida” o “su comentario ha sido embarazoso”, en lugar de “me he aburrido” o “me he sentido avergonzado”. De hecho la palabra “sensación” o “sentir” (*feeling* en inglés) no se inventó hasta el siglo XVII y el mismo Barfield propone que no fue hasta el siglo XVII cuando las personas empezaron a hablar con detalle de su vida interior^[8].

•

Los sentimientos no son sustancias que se tienen que descubrir en nuestra sangre

sino prácticas sociales organizadas por historias que vivimos y contamos.

—Michelle Rosaldo

•

Pensemos también en la historia de la “melancolía”, una palabra que pocas veces utilizamos en la actualidad. Difícilmente podríamos llamar a la oficina y decir que no iremos a trabajar por sufrir un horrible episodio de melancolía. Pero en el siglo XVII la melancolía sí hubiera sido una excusa. El registro temprano que de ella hace Robert Burton en *Anatomía de la melancolía*, con cerca de 600 páginas, explica con todo lujo de detalle los distintos tipos de melancolía, sus manifestaciones y sus curas. Después de Freud muchos psiquiatras desean ver la melancolía como el término que se utilizaba antiguamente para describir lo que hoy denominamos “depresión”. Sin embargo las descripciones de Burton no solo socaban esa propuesta sino que nos ayudan a apreciar lo diferente que es nuestro mundo emocional al de esa época. Observe el siguiente fragmento de Burton:

(Los melancólicos) son propensos al amor y fáciles de atrapar (...), se enamoran rápidamente, y desvarían por todo. Aman mucho hasta que ven a otra y se vuelven locos por ella (...). Son humorísticos sobremanera, a veces se ríen mucho, están muy felices y al momento lloran sin motivo (...), gimiendo, suspirando, pensativos, tristes (...) imaginan muchas cosas absurdas, vanas y faltas de corazón. Uno se imagina que es un perro, un gallo, un oso, un caballo, de cristal, de mantequilla, etc.^[9]

•

La crítica ruega un momento de atención: “De acuerdo, hay variaciones en la cultura y en la historia pero también parecen ser grandes excepciones. Pensemos en el amor romántico, donde encontramos expresiones de amor a lo largo de la historia. Por ejemplo, no tendríamos ningún problema en estar de acuerdo con la poesía de Catulo, escrita en el siglo I antes de Cristo:

De miel los ojos tuyos, Juvencio,
si alguien me dejara sin parar besarlos,
sin parar hasta miles trescientos besaría,
ni nunca me parecería que saciado estaría,

Es cierto que las historias de amor muestran diferencias en cuanto a su expresión con el paso de los siglos y a mi modo de ver son variaciones sobre un tema^[10]. El amor como emoción básica nunca ha cambiado”.

La crítica tiene parte de razón. La mayoría de nosotros sentimos en un momento u

otro que hay emociones universales –como el amor– que podrían unirnos. Pero debemos ser muy cautos a la hora de extraer esas conclusiones ya que estamos dando un paso muy importante hacia el imperialismo cuando asumimos que todo el mundo tiene las emociones de Occidente. ¿Por qué los Ifaluk no tendrían que creer en la universalidad del fago (emoción), o los Hindúes en la del Atman (alma espiritual)? Pero seamos más precisos: primero, y a pesar de que podemos encontrar ejemplos de una emoción como el amor romántico en todas las épocas, simplemente hay demasiadas excepciones para suponer que se da en la naturaleza. Hay muchísimas personas a lo largo de la historia y las culturas para quienes el amor romántico o bien es irrelevante o no lo reconocen en absoluto como para suponer su universalidad. ¿Cuál es la importancia del amor romántico para las personas que se encuentran en la cárcel, en la guerra, en las minas, en los arrozales, en los campos de juego o en los monasterios? Los patrones de las relaciones heterosexuales y homosexuales varían tanto a través de la historia y de las culturas que la mayoría de pensadores contemporáneos no incluyen el amor como entrada en la lista de emociones básicas.

También hay un problema especial cuando leemos versos como los de Catulo. De hecho, escritos como esos son contribuciones al vocabulario occidental de la emoción; nos reconocemos en ellos principalmente porque han ayudado a moldear la tradición en la que participamos ahora. Y nos enfrentamos a problemas adicionales cuando consideramos escritos de otras culturas como evidencias de universalidad. Como los antropólogos saben perfectamente, es raro que podamos interpretar otra cultura fuera de los confines de nuestro propio repertorio cultural. ¿Acaso el que personas de unas tierras lejanas disfruten besándose es un indicador de que “saben lo que es el amor”? ¿O es solamente para los que ya tienen el concepto de amor romántico a mano? Sin el concepto, ¿cómo podemos decir que besar es, efectivamente, la expresión de una emoción? Interpretar el significado de las acciones de otras culturas es absorberlas en nuestro propio mundo de inteligibilidad^[11].

El baile de las emociones

Si las palabras y los actos emocionales se crean en el seno de las tradiciones culturales, entonces las emociones pueden verse como actos relacionales^[12]. Son formas de acción que adquieren su inteligibilidad en las relaciones y obtienen su valor a partir del uso social que de ellas se hace. No es tanto que “sentamos emociones” como que las *hagamos*^[13]. Y este “hacer” solo se entiende en una tradición concreta de relación. Para apreciar la fuerza de esta explicación consideraremos varias propuestas que se hacen eco de la lógica del capítulo anterior:

El acto emocional es un logro trabajado. ¿Cómo llega una acción a ser identificada como emoción? Una de las principales maneras es mediante el uso de las palabras. Identificamos que estamos experimentando una emoción: “Hoy me siento feliz...”, “Eso me da miedo...” o “Te adoro...” Nadie tiene acceso a un mundo privado en el que las emociones puedan ser identificadas, pero la afirmación puede ser muy importante para cómo continuamos. Por lo general las palabras van acompañadas de acciones físicas completamente orquestadas. No se trata solamente de lo que se dice sino que también hay un tono de voz, unos gestos, la mirada y la postura que lo acompañan. Hay lágrimas, carcajadas, muecas, ceños fruncidos, etc. Manifestar ira correctamente requiere una enorme cantidad de educación cultural. Para expresar lo que consideramos una emoción auténtica es posible que tengamos que fruncir el ceño, tensionar los músculos de la barbilla, mirar fijamente, adoptar una postura erguida, etc. Un pequeño movimiento, como un gesto con el brazo o la pierna, puede descalificar la acción de ira. Identificar una emoción es similar a reconocer que un actor está actuando de Rey Lear y no de Hamlet. El actor puede hacerlo bien o mal y cuando lo hace bien nos sentimos cómodos con el papel. Cuando una emoción se expresa mal podemos dudar de su existencia. Nos fascinan las acciones de los niños que no dominan el trabajo de manifestar ira y simplemente decimos que están teniendo “una rabieta”^[14].

•

Hubo un tiempo en mi vida en el que la manifestación de la ira fue un problema. Crecí en el sur de Estados Unidos, donde el tacto y la cortesía estaban bien vistos. Como suele decirse, “Si pierdes los nervios, pierdes la partida”. También había observado la reacción de mi padre ante las personas que le irritaban o le fallaban: se limitaba a quedarse en silencio y serio y podía permanecer así durante periodos largos de tiempo. Era un acto fácil de dominar y con el tiempo acabó siendo bastante natural. Entonces me casé y la gestión de la ira de Mary era a través de una rápida explosión para después volver a la normalidad. Por desgracia nuestras formas de ira preferidas no encajaban. Si nos enfadábamos Mary no tardaba en entrar en erupción y olvidarse del asunto poco después, mientras yo podía permanecer en silencio durante horas. Un día lo hablamos y Mary me convenció para que simplemente “me vaciara” cuando me enfadara. “Déjate ir”, fue su mensaje, y entonces podremos volver a la normalidad. Así lo hice y los resultados fueron desastrosos: platos rotos, muebles rotos y una puerta abollada. No podíamos permitirnos esos arrebatos así que volvimos a empezar de cero, esta vez centrándonos en maneras de evitar aquellas situaciones problemáticas que daban paso al enfado. Esa estrategia, combinada con una conciencia de los problemas de actuación nos llevó hasta unos pastos más verdes, donde permanecemos.

•

La crítica se resiste: “Esta descripción de las emociones hace que parezcan muy planificadas o forzadas. Cuando soy emocional es algo espontáneo y simplemente me mueven mis sentimientos, sin pensar. A veces me arrepiento, por ejemplo, cuando pierdo los estribos, pero si tuviera que planificar cómo tener una emoción, no sería auténtico en absoluto”. Está bien, pero piense en cómo caminamos, leemos o montamos en bicicleta. Todas esas acciones parecen espontáneas y no forzadas aunque sean acciones aprendidas. Repítalas con la suficiente frecuencia y serán completamente “simplemente yo”. Sentirse natural es un acto cultural^[15].

•

¿Por qué suena tan raro decir “Sintió una pena profunda durante un segundo”?
¿Porque ocurre pocas veces? ¿Qué ocurriría si tuviéramos que imaginarnos a personas... que durante horas alternan entre sentimientos de profunda pena y alegría interior que duran un segundo?

—Ludwig Wittgenstein

•

La validez del acto depende del tiempo y del lugar. Para considerar un acto como emoción debe tener lugar en unas circunstancias socialmente específicas. Si no obedecemos las reglas de lugar, el acto corre el riesgo de ser rebajado o censurado^[16]. No podemos detenernos en medio de una calle repleta de gente y gritar “Estoy extasiado” o “Me dais miedo”. Podría ser físicamente posible hacerlo pero los demás se alejarían rápidamente hasta una distancia segura. Para hacer más hincapié, sin acuerdos comunes sobre el momento y el lugar de la expresión, no habría emociones. Si las personas no definieran las condiciones dignas de alegría, no habría alegría. A medida que multiplicamos las condiciones que justifican la ira, esta se convierte en epidémica. Son tantas las condiciones bajo las que son posibles las expresiones de amor que la expresión “Me encanta...” (*I love*, en inglés) se ha trivializado. Después de todo, a uno le encanta Nueva York, la pizza, su gatito, su Harley, el dulce de leche, las hojas en otoño, el rosa fucsia... además de tú.

•

La crítica se revuelve: “¿No está hablando simplemente de las reglas para expresar varias emociones? Es evidente que existen convenciones de expresión y que estas pueden variar de una cultura a otra pero son expresiones *de algo*, es decir, las emociones mismas. La

emoción está ahí dentro y precede a la expresión. Las reglas culturales simplemente garantizan que la vida social se desarrolle sin problemas”. Sí, parece razonable y de hecho es la posición que adoptan varios psicólogos que se dedican al estudio de las emociones^[17]. Pero como hemos visto en la discusión anterior, los problemas no tardan en aparecer cuando se intenta identificar qué son las emociones “subyacentes”, cuántas y de qué tipo son. En efecto, ¿por qué deberíamos suponer que hay algo subyacente? Si empezamos a eliminar capas del cuerpo para localizar un “mundo interior”, ¿dónde terminaremos la búsqueda? ¿Debajo de la piel, debajo de las capas de tejido del cráneo...? ¿No sería más razonable tratar las acciones físicas en este caso como un conjunto, como haríamos con los movimientos de un bailarín o de un submarinista? No hay una “sensación” que cause una acción, lo que hay son acciones personificadas.

•

La crítica sigue sin estar convencida: “No tan rápido. Sé que siento mis emociones aunque no las exprese. Hago todo lo que puedo por ocultar mi ira, por ejemplo, o por no mostrar mi decepción. Son sentimientos privados, emociones sin expresión pública. Para mí una vida social que se desarrolla sin problemas depende del control que tengamos de las expresiones emocionales. Algunas personas lo denominan inteligencia emocional”. La respuesta es la misma: nos hemos encontrado con ese mismo problema en el capítulo anterior. Ya hemos visto que en principio uno no puede mirar hacia dentro para identificar una emoción pero está claro que se está produciendo algo importante que no se expresa públicamente. A veces es un impulso al que nos resistimos, por ejemplo, explotar de irritación cuando nos damos un golpe en un dedo del pie. Permanecemos solos con el dolor por la ausencia de un ser querido, o con la ira contra alguien que nos ha herido, y aun así no debemos concluir que ese algo *es* la emoción y que su expresión es otra cosa. En lugar de eso, y a raíz de lo expuesto en el capítulo anterior, lo que está ocurriendo en esos casos es *un acto parcial*. Nos dedicamos a “hacer la emoción” pero simplemente sin utilizar toda la serie de palabras y de gestos comunes al acto público. Uno “sabe lo que está sintiendo” igual que no tendríamos ninguna duda de si estamos cantando para nosotros mismos el Himno de los Estados Unidos o *You Ain’t Nothin’ but a Hound Dog* de Elvis Presley. Desarrollamos una acción relacional simplemente llevada a cabo en privado. La base relacional de esas acciones se hace evidente en esta propuesta final.

La validez del acto se consigue en una acción conjunta. Como hemos destacado en el Capítulo 2, no hay actos independientes; las acciones se dotan de significado mediante la acción conjunta. Es evidente que por lo general aceptamos las expresiones bien llevadas a cabo como auténticas y cuando las aceptamos las dotamos de validez y al que

las ejecuta, de un sentido de autenticidad. Así el baile de relaciones continúa sin esfuerzo alguno. Sin embargo entre la expresión y la respuesta hay un momento en el cual el significado permanece suspendido y en ocasiones se interrumpe el baile:

“Dices que te alegras por mí pero sé que estás celoso”.

“Dices que me quieres pero lo que quieres es acostarte conmigo”.

“Son lágrimas de cocodrilo”.

“Siempre estás diciendo que viene el lobo”.

Se trata de momentos complicados para la negociación. El acto ¿es auténtico o no? De nuevo lo importante es que el acto emocional depende de la relación para su existencia – su sentido pleno de autenticidad. Puede clamar su sinceridad a gritos pero a menos que la afirme otra persona, el grito no es más importante que un eco.

Situaciones relacionales

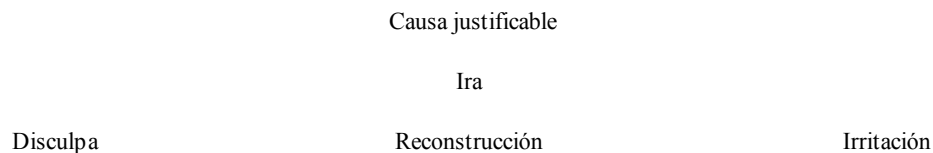
Centrarnos en las emociones nos permite añadir otra dimensión a esa nueva imagen de acción conjunta. Hasta ahora nuestro foco de atención principal ha sido la simple coordinación de acción y suplemento, como por ejemplo cuando plantear una pregunta se dota de significado si alguien la responde y viceversa. De igual manera, si actuamos tristes y un terapeuta lo trata como depresión, no queda claro si estábamos tristes. Ahora amplíemos la secuencia de intercambio. Imagine que un amigo le saluda: “Hola, ¿cómo estás?” y usted responde, sin pausa, “Muy bien, ¿tú cómo estás?”, y el amigo dice “no estoy mal pero creo que podríamos quedarnos atrapados en la tormenta”, a lo que usted añade: “He oído que la tormenta no llegará hasta ‘esta noche’”. Aquí tenemos una serie de movimientos ampliados aunque nada sorprendentes. Cada acción afirma y se añade a la otra a medida que avanza la conversación. Se trata de unas secuencias más amplias que podríamos llamar *situaciones relacionales*. Igual que bailar un vals o jugar al tenis, las situaciones relacionales son acciones coordinadas que se extienden en el tiempo.

Una situación emocional es aquella en la que el acto emocional desempeña un papel integral. Las situaciones emocionales también pueden ser breves, como cuando respondemos a alguien que nos dice “Estoy tan contento de que por fin haga sol” con “¡Claro!”^[18]. Pero las situaciones a menudo son más amplias y más complejas. Piense en un acto de ira: al principio uno no puede manifestar ira en cualquier momento. No podemos ir andando por la calle y de repente gritar “Estoy enfadado contigo”, y permanecer inteligibles en la cultura. Según entendemos la ira, debe tener una causa justificable. Y una causa justificable no la aporta la biología sino la negociación cultural. Podemos estar airados si alguien nos roba las ruedas del coche, pero no si nos las limpian. Hace falta una justificación culturalmente reconocida para legitimar la expresión

de ira y, por lo tanto, el inicio de la situación.

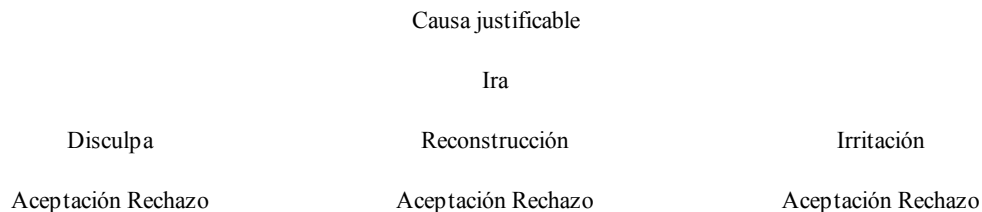
Ahora imaginemos que la ira de un amigo va dirigida hacia su persona. El amigo o la amiga en cuestión entra y dice “¡Estoy enfadado/a contigo!”. Ahora es su turno en esa situación; puede limitarse a responder “¿Qué haces este fin de semana?” o “Estoy súper feliz”. Ambas respuestas tienen poco sentido en cuanto a la situación convencional; de hecho resulta casi inimaginable que responda de ninguna otra manera que no sea preguntando “¿por qué?”. La pregunta se plantea porque es obligatorio identificar la causa justificable de la expresión. O, en términos de baile, usted necesita saber si el baile al que le han invitado es una rumba o un foxtrot. El “nombre del baile” también indica la serie de respuestas posibles a la expresión de ira. Si su amigo/a dice “Estoy enfadado/a porque siempre lo haces todo mejor que yo y me siento inepto/a”, sus opciones serán distintas a las que supondrían una explicación del tipo “Estoy enfadado/a porque has desvelado un secreto que te dije que era privado”. La primera situación es al mismo tiempo un complemento y una petición de atención, mientras que la segunda es una acusación. Veamos ahora las opciones cuando se nos acusa.

Las convenciones culturales le limitan en gran medida a tres opciones: primero podría *disculparse*. Puede decirle a su amigo/a lo mucho que lo siente por haber desvelado el secreto, un error que a su juicio no se repetirá nunca más. En segundo lugar podría *reconstruir* o reformular la explicación de su amigo/a del motivo para eliminar la justificación. Muchas personas reformulan simplemente negando la acción de la que se les acusa: “Yo no he sido”, pero también debería admitir los hechos diciendo que lo hizo solamente para ayudarlo. De ese modo su acto fue de amistad, no de falta de respeto, y la ira no queda justificada. Por último, podría responder con *irritación*. Después de todo, ¿por qué le cargó con ese secreto? Esquemáticamente, entonces, tenemos:



Es importante subrayar que la expresión de la ira adquiere su legitimidad en el transcurso de la situación relacional. Efectivamente, la respuesta de la disculpa dota de legitimidad a la expresión de ira como tal. El movimiento de reconstruir, por su parte, también da autenticidad a la ira, pero elimina la base para su existencia. La irritación también reconoce la expresión como ira pero decide castigarla. En cambio si se responde a la expresión con risa, “Venga, va, no me vengas con esas...” no hay reconocimiento de la ira como tal. La ira nace con la respuesta. Es una *falacia pre-hoc* sostener que la ira es la que causa la respuesta.

Vayamos más allá para considerar las maneras como la persona airada responde ante esas tres opciones. Dada la situación común, la disculpa puede ser aceptada o rechazada. En el primer caso, la situación se cierra y los participantes tienen libertad para hablar de otras cosas. Entonces podemos preguntar, “¿Qué haces este fin de semana? El tango ha acabado y podemos invitar a la otra persona a bailar una polka. Pero si la disculpa es rechazada la conversación continua y en el caso de la reconstrucción la persona airada también tiene dos opciones fundamentales: aceptación y rechazo. Si se acepta la reconstrucción –“De acuerdo, veo que he perdido los estribos demasiado deprisa”– la situación vuelve a completarse y uno es libre para hacer otras cosas. Pero la persona airada también puede atacar la reconstrucción –“¡Eso no es excusa!”– y en ese caso la situación permanece inacabada. Por último, en caso de irritación la respuesta más común es la ira intensificada. Si uno culpa con razón a alguien por sus acciones y la respuesta son reproches, la ofensa es doble y merece un castigo. El esquema es el siguiente:



En los primeros estudios sobre las situaciones emocionales encontramos que los intercambios airados son particularmente peligrosos^[19]. Cuando la ira da paso a la irritación y esta intensifica a la primera, lo más probable es que se llegue a una escalada acalorada. Y lo que es peor es que son muy pocos los medios aceptables para finalizar la situación. Uno puede acechar detrás de la puerta, jurar que la relación está acabada, o golpear al otro. La mayoría de las otras formas de situación pueden concluirse mejor, pero escalar la ira es una caída libre de la que muy pocos pueden escapar. En breve retomaré este mismo tema.

Para dar por concluida esta exposición diré que podemos ver como las expresiones emocionales son inteligibles solamente en una secuencia relacional. De hecho solo pueden ocurrir en determinados puntos concretos del intercambio y sin las acciones ratificadoras de los demás no existen en tanto que emociones. Así pues, las emociones no son posesiones de las personas, ni algo que requiera nuestra composición biológica, sino que su existencia queda garantizada por las situaciones de relaciones en conjunto. Y esas situaciones, a su vez, las heredamos de tradiciones con orígenes posiblemente antiguos.

•

La crítica se revuelve: “Puedo ver cuánto de su vida emocional se encripta de esa

manera pero esa explicación no deja lugar para la espontaneidad. Como decía antes, algunas de mis experiencias emocionales más importantes –el amor es el mejor ejemplo– implican arranques creativos de novedad. Actuamos de forma alocada y esas son las más emocionantes y memorables”. Esta consulta es fácil, pero sus implicaciones son sustanciales. Como en el capítulo anterior nos volvemos creativos en la unión de múltiples tradiciones. Si conocemos una situación solamente de “hacer el amor romántico”, por ejemplo, eso es todo lo que tenemos a nuestra disposición. La espontaneidad queda aplastada. Sin embargo, cuando hemos sido testigos de miles de historias de amor –cortesía del entretenimiento de masas– somos libres para movernos entre géneros o frases hechas, combinando maneras nuevas según el momento. No es que podamos hacer cualquier cosa que deseemos. Incluso en nuestros momentos de pasión espontánea no podemos hincar la rodilla en el suelo y ponernos a lamer el pedrusco, ni meterle los dedos en los oídos a nuestra amada. Esos actos quedarían fuera de toda inteligibilidad. Pero podemos dar volteretas, regalar una concha, expresar nuestra devoción con un graffiti, o colocarnos una rosa entre los dientes. Hay lugar para la novedad y la espontaneidad pero es el resultado de vivir en la intersección de múltiples tradiciones.



*Me encantas,
Y tu risa celebra mi ser:
Mi placer reside en tu corazón,
Y mis sonrisas son de adoración.
La alegría reside en la resonancia.*

Regine Walter, dibujante

Resulta interesante que en la cultura Occidental exista una presión continua para crear nuevas variedades de acto emocional. La primera vez que un enamorado compra una rosa a su amada en un puesto ambulante puede ser encantador; la tercera, es un cliché. Eso se debe en gran medida a que creemos que las emociones se sitúan más allá del cálculo racional y el control, que surgen de nuestros recursos más profundos e insondables. Para que una emoción sea una expresión “verdadera” del yo no puede copiar demasiado una convención común. Cuando las emociones parecen interpretadas,

tomadas prestadas o imitadas no son dignas de ser consideradas expresiones de las fuerzas que bullen en el interior^[20]. Así pues, las formas de expresión están en continuo movimiento y sostener relaciones emocionalmente plenas requiere una aventura de expresión continua.

Interrumpir bailes peligrosos

Hay mucha alegría en muchas situaciones emocionales. El baile del amor es el más obvio pero también están las situaciones que nos llevan de la tristeza al consuelo, del conflicto a la reconciliación y del fracaso al éxito. Al mismo tiempo también hay muchas situaciones con consecuencias funestas. Está la escalada de la ira, la intensificación de los celos, y el ascenso del odio, con palizas y baños de sangre como resultado habitual. Lo peor del caso es que apenas somos capaces de impedirnos a nosotros mismos participar en todo ello y en cuanto la Sirena empieza a cantar, nos vemos abocados a seguirla. Estudiosos de la comunicación como Barnett Pearce y Vernon Cronen denominan estos bailes peligrosos *patrones repetitivos no deseados*^[21]. Nadie quiere “resolverlo a golpes” y sin embargo cuando ha empezado la pelea es difícil excusarse, “cortar y huir”. Desde un punto de vista relacional esos patrones corrosivos no son inevitables. No están integrados en nuestros genes. Juntos somos los creadores del futuro. La cuestión es si podemos introducir nuevos pasos atractivos, movimientos que nos permitan abandonar la pista de baile antes de que se desencadene el desastre. Así las cosas ¿cómo podremos interrumpir el reclamo del baile peligroso? Aquí me centro en el caso común de la escalada de la ira.

•

Cuando éramos pequeños, mi hermano mayor John y yo teníamos unas peleas horribles. Ya fuera jugando en la habitación, o construyendo ciudades en el parque, a menudo acabábamos a puñetazos, codazos y patadas. El patrón típico era un pequeño agravio por parte de uno, seguido de la represalia por parte del otro, que a su vez provocaba un ataque más agresivo por parte del primero y así continuamente hasta que nos agarrábamos por el pescuezo. Por suerte podíamos confiar en la intervención de nuestros padres. Visto ahora, nuestros puñetazos no eran fracasos de socialización; de hecho, demostraban que empezábamos a dominar situaciones de ira comunes. Estábamos aprendiendo a ser “hombres de verdad”. Muchos padres se plantearían preguntas acerca de la composición genética de un hijo que se encoge o que sale corriendo cuando uno de sus hermanos le insulta^[22]. ¿Acaso no queremos que nuestros hijos planten cara a los acosadores y que nuestro país responda con “conmoción y pavor” ante cualquier país o grupo que insinúe una agresión hacia nosotros? “Luchemos como hombres”, es una cuestión de honor.

•

En mi opinión son pocas las resoluciones satisfactorias ante situaciones de escalada de la hostilidad. ¿Cuántos casos de violencia contra la mujer pueden seguirse hasta el punto en el que las palabras cada vez más acaloradas logran su expresión definitiva a golpe de puñetazo? Y a nivel global, ¿cuántas opciones tiene un país cuando su honor es impugnado por otra nación? El aumento de la hostilidad parece prácticamente inevitable. Son situaciones tan comunes que se han vuelto naturales, es decir, creemos que contrarrestar la hostilidad es “simplemente normal”, una tendencia biológica suministrada por las necesidades evolutivas de lucha y huida. No obstante, si podemos escapar a la esclavitud de la historia biológica y nos damos cuenta del carácter relacional de esas situaciones, podremos liberarnos. Si hemos creado esas situaciones juntos, tenemos libertad para abandonarlas y desarrollar alternativas. Como proponen Jim Averill y Elma Nunley, tendríamos que abrirnos a vivir una “vida emocionalmente creativa”^[23].

•

La realidad es que muchas personas viven esas vidas y encuentran maneras de evitar la escalada de la hostilidad. ¿Cómo se podrían compartir con los demás? En este contexto Mary y un servidor empezamos a desarrollar y a llevar a cabo pequeñas situaciones de espirales de intercambios para un público compuesto por terapeutas y especialistas de la comunicación. Escenificábamos por ejemplo una pelea de pareja en la que la esposa critica al esposo por gastar dinero en un club, a lo que este responde con irritación echándole en cara todo el dinero que ella gasta en ropa y maquillaje, y así hasta que sus voces alcanzan un crescendo, momento en el que el esposo se gira para golpearla. Deteniendo la acción justo antes del acto violento interrumpimos nuestra representación para pedir ayuda al público y reescribir el texto. ¿Podrían sugerir palabras o acciones que pudieran utilizar el esposo o la esposa para interrumpir ese baile peligroso? Y a continuación probamos el nuevo texto para analizar su potencial. Una de las cosas más importantes de este ejercicio es que actúa como medicina para “la enfermedad del corazón y de la boca”. Es decir, uno ve rápidamente que “actuar con naturalidad” no es cuestión de algún impulso profundo y biológico que brota al servicio de la honestidad y la salud emocional sino que nos damos cuenta de que hay opciones para la acción, cada una de ellas con distintas implicaciones para lo que viene después. Y si una de esas opciones resulta ser satisfactoria para la relación, también puede llegar a ser natural. En este punto comparto cuatro de las innovaciones más efectivas que surgen de estos ejercicios:

1. Reconstruir la realidad: “No es lo que parece”

Desde la lógica de la acción conjunta aprendemos que nada es real a menos que haya confirmación colaborativa. Uno no puede estar verdaderamente enfadado a menos que los demás estén de acuerdo en que es un acto de ira real. Eso quiere decir que una expresión común de ira no requiere que la reconozcamos como tal. Podemos inventar libremente otras formas de respuesta que no inviten a la escalada. La situación puede transformarse por ejemplo con comentarios tales como “Sabes, creo que los dos estamos muy tensos; de lo contrario no nos trataríamos de esta manera”. Ahora la ira se redefine como tensión. O “Creo que lo que realmente está queriendo decir esta ira es que estás asustado”. O “Lo que está diciendo tu ira es que realmente te importo”. O “Creo que es por la bebida, ya hablaremos del tema cuando estemos sobrios”. Todos estos suplementos invitan a una trayectoria de la relación distinta.

2. El meta-movimiento: “¿Qué estamos haciendo?”

Una de las formas más innovadoras y efectivas de salir de una situación destructiva para ambas partes procede de los profesionales terapéuticos. Lo denominamos el meta-movimiento y se trata de un movimiento conversacional que se refleja en la conversación. En este caso durante el fragor de la batalla un participante podría apartarse para preguntar por la naturaleza de la batalla en sí. Por ejemplo, “Mira qué nos estamos haciendo; ¿realmente queremos seguir así?”. O “¿Por qué estamos peleando? Nos queremos y no nos hace ningún bien”. O “Espera un momento, preguntémonos sobre qué tema nos estamos peleando. ¿Es realmente importante?”. O “¿Sabes qué? Podríamos abordar este tema de otra manera, como un desafío personal para ser más abiertos el uno con el otro”. Todos esos comentarios son una invitación a abandonar la situación de hostilidad y avanzar en una dirección nueva y más prometedora.

3. Modificar los registros emocionales: “Estoy dolido”

Aunque responder al ataque con ira parece algo natural existen otras posibilidades de acto emocional. El pacifismo de Gandi, por ejemplo, ha tenido una repercusión mundial. En el caso que nos ocupa, sin embargo, una alternativa importante es la expresión de dolor o de estar herido. Por ejemplo “Realmente me duele cuando me dices cosas así”; o “Me da tanta pena que nos estemos haciendo daño de esta manera”. Incluso existe la posibilidad de obtener una respuesta positiva, como “¿Sabes una cosa? La verdad es que pienso que es bueno que podamos desahogarnos así”; o “Dios, estás fantástico/a cuando te enciendes”. Tales desviaciones del patrón tradicional invitan al otro a una situación nueva.

4. El movimiento teatral: “Volvamos a repetirlo”

Por lo general damos por buenos los actos emocionales de los demás tratándolos de

válidos para ese momento pero también sabemos que esos actos tienen un carácter convencional. La televisión y el cine nos aportan miles de modelos. Centrarse en la convencionalidad puede subvertir una situación perjudicial. Uno puede poner en evidencia la similitud de lo que está ocurriendo con una obra de teatro o con un juego. Por ejemplo, “Oye, realmente estamos complicando las cosas. ¿Por qué no volvemos a empezar para ver si podemos hacer que la conversación vaya mejor?”. O “Somos súper buenos peleando; lo hacemos realmente bien. Quizás podemos dejarlo descansar”. Cuando nos damos cuenta de que “la vida es como el teatro” podemos abandonar el guion con más facilidad.

•

Esos movimientos en una situación que de otro modo sería peligrosa resultan inteligibles y factibles. Sin embargo, sospecho que son solamente una fracción de lo que podría estar disponible. Con la continua mezcla de tradiciones, antiguas y nuevas, existe una creatividad continua a la hora de gestionar conflictos y deberían encontrarse medios para compartir las prácticas. A modo de ilustración final, recientemente me encontré con un caballero viudo que explicaba que su difunta esposa era el “gran marcapasos de la familia”. Según me explicó, cuando reñían ella le decía: “Ahora ven aquí Richard, siéntate junto a mí”, a lo que él, de mala gana consentía y se sentaba encorvado a su lado, a una distancia de seguridad. “No, Richard, más cerca, ponte a mi lado”. Una vez sentado a su vera ella le decía, acercando la mejilla al rostro de su esposo, “Ahora Richard, ¿podrías besarme aquí?”. Y él lo hacía lentamente. “Oh Richard, así no. Dame un beso de verdad, anda”, y Richard accedía rápidamente. “Y ahora ¿qué te parece lo mismo aquí?”, mientras le miraba a la cara frunciendo los labios. Y tras ese gesto la ira salía por la ventana, ambos se pedían disculpas, a menudo con una carcajada y un abrazo.

¿Acaso la emociones no son biológicas?

Hay un nubarrón que sobrevuela la discusión que nos ocupa y que se llama biología. Durante más de un siglo psicólogos y biólogos han trabajado mano a mano en la búsqueda de las raíces biológicas de las emociones^[24] para estar seguros de que ha habido desacuerdos perennes sobre cómo afecta el cerebro a nuestras emociones^[25], si hay centros cerebrales específicos para las distintas emociones^[26], etc. Sin embargo en las últimas décadas, con los avances en la evaluación neurológica y los desarrollos en biología evolutiva, el consenso es cada vez mayor en que las emociones están arraigadas en el cerebro y que la evolución prepara la estructura del mismo. Efectivamente las emociones se crean en el sistema neuronal y poco podemos hacer aparte de obedecer.

Como pueden ver, la visión biológica contrasta mucho con la visión relacional de las emociones que aquí se desarrolla. Desde una perspectiva relacional la idea misma de las emociones, junto con los actos que les asociamos, se aloja en la relación. Yo mismo he propuesto que el futuro de nuestra vida emocional no viene fijado por una estructura biológica sino que se formula y se reformula mediante la acción coordinada. Sin embargo en esta coyuntura histórica es tal el peso combinado de pruebas por parte de la biología que se debe prestar una atención especial. ¿Cuánta libertad tenemos para crear y abandonar los actos emocionales?

Para atajar este problema regresemos primero a la pregunta tan familiar de cómo podemos identificar los estados mentales o conocer de su existencia. En este caso los estados en cuestión son las emociones y los marcadores de identificación son biológicos. Entonces podemos preguntarnos (1) ¿Pueden las personas identificar sus propios estados emocionales utilizando indicadores biológicos? y (2) ¿Pueden los científicos, armados con aparatos para escanear el cerebro, identificar los estados emocionales de sus sujetos? En el primer caso, si las emociones son biológicas yo debería poder reconocer y distinguir entre ellas asistiendo a mi condición biológica. Y si no puedo reconocer mis emociones de esa manera, ¿podrá la tecnología cerebral permitir hacerlo a los científicos? Si ni nosotros mismos en nuestra vida cotidiana ni los expertos en biología pueden identificar las emociones correctamente de esa manera, el fundamento para una explicación biológica corre peligro. Y quizás lleguemos a apreciar con mayor plenitud la manera como las emociones no son productos derivados de la biología sino realidades relacionales.

Volviendo a la primera pregunta: yo puedo hablar de mi amor, de mi ansiedad, de mi culpa, etc., pero ¿cómo puedo saber que siento esas emociones? ¿Podría estar equivocado? En el capítulo anterior hemos visto los problemas inextricables con los que nos encontramos al intentar “mirar hacia el interior” de nuestra mente, pero ahora preguntamos, armados con indicadores biológicos, ¿cómo podríamos saber que sentimos ira y no amor o tristeza? Aquí es donde tenemos una ventaja. Podemos sentir que se nos acelera el corazón, que tenemos la boca seca, o la sobretensión de sangre en las ingles. ¿Acaso no son señales de nuestra condición mental? Esta idea tiene una larga historia, que se remonta a la psicología temprana de William James, y como él mismo proponía, sabemos que tenemos miedo del oso que tenemos delante porque experimentamos nuestras reacciones físicas. Vemos el oso y echamos a correr, y es la experiencia de nuestro cuerpo huyendo la que nos da la sensación de miedo^[27]. Si ampliamos esta visión podemos pensar que todas las condiciones mentales van acompañadas de un patrón discreto de activación neuronal. Así las cosas, al sintonizar con nuestros cuerpos podemos conocer nuestros “sentimientos verdaderos”.

•

Sudoración, corazón acelerado, boca seca, pesar en el estómago: todo es lo suficientemente evidente. La pregunta importante es, ¿nos dan información de nuestras emociones? Si mi corazón se acelera, por ejemplo, ¿qué información tengo de mi condición *emocional*? Puedo saber con certeza que mi corazón está acelerado, ¿puedo extraer conclusiones con seguridad sobre lo que eso significa *psicológicamente*? Apenas. A veces también se me acelera el corazón mientras practico atletismo, cuando juego con los niños, mientras veo una película de acción, cuando subo varios tramos de escaleras, cuando bailo, cuando nado... Mi estado psicológico ¿es el mismo en todos esos casos, solamente en algunos de ellos, o se trata de algo más? ¿Y para qué estados en concreto que se acelere el corazón es una expresión? ¿Cómo podría responder a esa pregunta? La biología no nos dice nada sobre qué estados psicológicos, si es que hay alguno, están relacionados con la actividad biológica.

•

Cuando tenía once años me mandaron a una escuela pública en el campo. Mis compañeros de clase procedían de familias muy devotas y religiosas y tuvieron la amabilidad de invitarme a asistir a la Iglesia con ellos. Esas visitas a la Iglesia resultaban perturbadoras para mis agnósticos padres, sobre todo cuando supieron que había sido barrido por el fundamentalismo religioso. ¿Cómo iba a ser de otra manera? Esa música emocionante, las expresiones de alegría, las visiones de una vida recta y esas promesas fantásticas... ¡Por no hablar de las chicas bonitas! Pero había un problema que amenazaba mi compromiso. Los domingos de comunión se anunciaba a la congregación que *solamente* podían participar aquellos que creían en Jesús como hijo de Dios. Uno tenía que “creer de verdad” que el cuerpo y la sangre del redentor del mundo se habían encarnado en el pan y en el vino que íbamos a tomar. Me convertí a la fe, pero ¿me llevé conmigo algunas dudas residuales? Creía *verdaderamente* en todas esas cosas. ¿Cómo podía saber si aceptaba *de verdad* esos fundamentos? Pero apenas tuve tiempo de llegar a una respuesta cuando los vasitos de cristal con la “sangre de Cristo” empezaron a viajar hacia mí a toda velocidad por el pasillo. ¿Qué iba a hacer? ¿Qué pasaría si no creía de verdad? ¿Y si yo era una farsa? ¿Qué iba a ser de mí? Ahí fue cuando mi pánico agudizó el ingenio: tomé el vasito y empecé a observar el sudor de mis dedos en el borde. Si no había poso que ver entonces estaba claro que no estaba emocionado y por lo tanto yo no era creyente. Si el sudor era completamente evidente, entonces tenía permiso para participar. La ciencia y la religión caminaban de la mano.

•

Considere ahora esta posibilidad: elaboramos dos listas, en un lado anotamos todos los estados fisiológicos reconocibles y en el otro los nombres de las emociones. A continuación podemos preguntarnos ¿qué tal se nos daría unirlos? ¿Cómo sabemos qué emociones van acompañadas de una aceleración del corazón, de lágrimas o de una erección? Por supuesto, para empezar esta tarea tendríamos que saber qué estados mentales existen realmente y cuales son fingidos. La “sensación de presencia espiritual” ¿es un estado mental real o un mito? ¿Y qué hay de “ofenderse” o “malestar?”. ¿Son estados de emoción auténticos? De hecho, ¿con qué base podemos estar seguros de que el miedo y la ira son estados de emoción, o de que existen? Entonces, ¿cómo tiene que empezar el proceso de unión? Si el cuerpo tiene una voz emocional, ¿cómo podríamos comprender su mensaje?

•

Anuncio que tengo miedo. ¿Acaso rememoro mis pensamientos de la última media hora para hacerlo, o dejo que un pensamiento del dentista cruce rápidamente mi mente para ver cómo me afecta? ¿O puedo estar seguro de que es realmente miedo al dentista y no alguna otra sensación física de incomodidad?

—Ludwig Wittgenstein

•

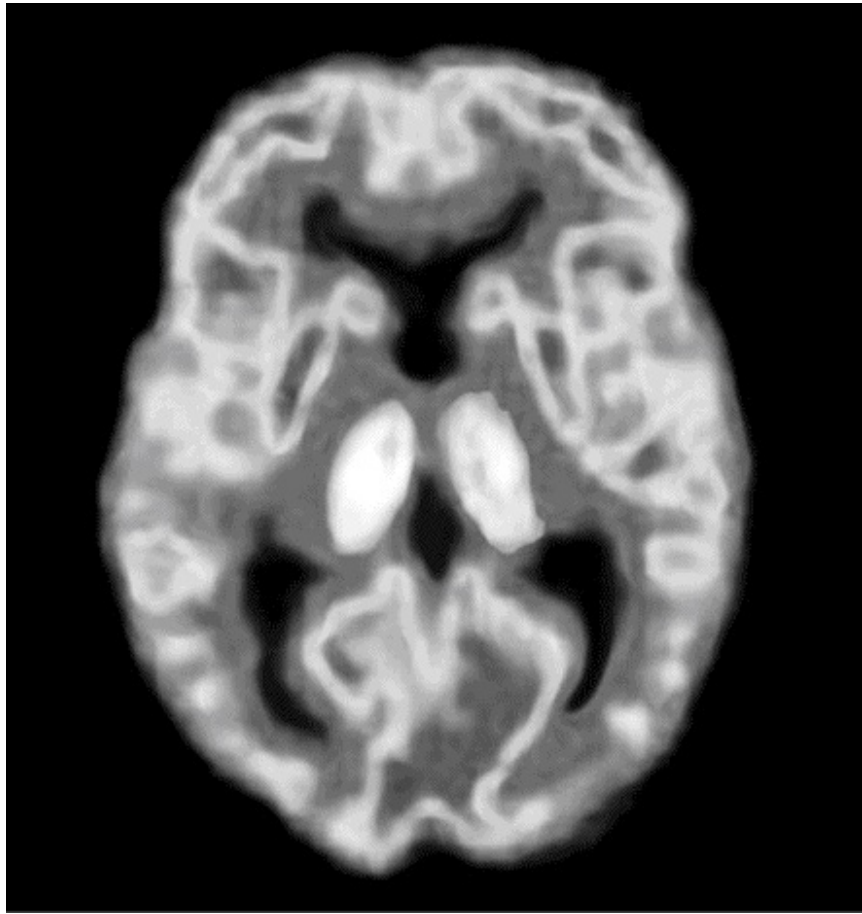
Entonces, si las señales biológicas no nos informan de nuestros “sentimientos verdaderos”, ¿qué ocurre con los expertos? Los investigadores contemporáneos cuentan con la estimulación que les supone el desarrollo de varias tecnologías para escanear la actividad cerebral (p. ej. resonancia magnética, tomografía, electroencefalograma, magnetoencefalografía). Así, a medida que los sujetos sometidos a estudio realizan varias actividades –solucionar problemas, recordar, negociar, ver películas, meditar, etc., puede medirse la actividad neuronal/química elevada en varias partes del cerebro. El intento clásico es localizar las zonas del cerebro específicas de un estado psicológico o de una conducta dados^[28]. Y se trata de un estudio que requiere una enorme implicación ya que parece revelar la base cortical de los estados mentales. Si una persona está leyendo una historia divertida, por ejemplo, habrá actividad cerebral en una zona distinta del cerebro que si lee una historia triste, o una que le hace enfadar. En términos de identificar las emociones ya no es necesario preguntar a las personas sobre ellas sino que estas son reveladas directamente en el escáner del cerebro. Podemos saber si están amando, deseando o mintiendo. La tecnología de escaneo del cerebro es la verdadera ventana

hacia el alma. ¿O no?^[29]

•

Retomemos el problema que veíamos en el capítulo anterior: ¿Cómo podemos saber qué hay en la mente de otra persona? Nos presentan sus palabras y las consideramos síntomas de una mente subyacente pero no tenemos acceso a la mente del otro excepto a través de lo que consideramos sus expresiones. Independientemente de lo que una persona diga sobre sus sentimientos, no hay manera de ir más allá de las palabras para penetrar en lo que subyace. Y sus acciones tampoco lo aclaran. Por ejemplo usted me dice que está deprimido y yo observo sus acciones: veo que no le apetece comer, que duerme mucho y que apenas realiza actividad física. Pero ¿qué puede decirme todo eso de su “estado interior”? Quizás esté preocupado, triste, temeroso o vigilante y yo no tengo manera de saberlo a menos que tome en consideración otros indicadores que, a su vez, nunca revelarán la condición mental concreta.

En este contexto se puede apreciar el entusiasmo reinante entre los científicos por la tecnología de escaneo cerebral. Ahora, por primera vez en la historia parece que podemos observar directamente la condición mental tal cual se revela en la actividad neuronal. El problema de saber lo que hay en la mente de alguien por fin parece resuelto. Pero vuelva a pensar en el problema de reconocer un estado mental como la depresión, por ejemplo. En tanto que investigador usted observa un lugar del cerebro que se activa en una población que indica que tiene poco apetito, que no duerme bien y que se encuentra como aletargada. ¡Ahí lo tenemos!: ¡Depresión! ¿O no? ¿Cómo podemos determinar que el estado cerebral observado es indicativo de “depresión”? ¿Por qué no se trata simplemente de una correlación neuronal de insomnio, de pérdida del apetito o de letargia? O concretamente en el caso que nos ocupa ¿cómo podríamos determinar que el estado neuronal no es la base de “malestar espiritual”, “ira”, “abandono de condiciones opresoras” o “integración y reagrupación cognitiva”?



La imagen neuronal del cerebro puede revelar actividad en la corteza cuando el sujeto lleva a cabo un acto emocional, y también cuando está jugando al ajedrez o aliñando una ensalada. Pero esa actividad cerebral deja de ser la *causa* del acto igual que deja de serlo el movimiento del Rey o el hecho de añadir aceite y vinagre.

Efectivamente los datos del escáner cerebral no solucionan el problema de la identificación de los estados mentales sino que simplemente desplazan el problema de un lugar de ambigüedad a otro. Los escáneres cerebrales no hablan por sí mismos e interpretarlos como prueba de depresión, ira, felicidad, tristeza, empatía, etc., es participar en una tradición cultural concreta. Un extenso ensayo sobre el funcionamiento del cerebro nunca podría dar lugar a un vocabulario de las emociones. Por mucho que se intente, no se observará una condición cerebral de alegría, esperanza, temor o pregunta. Extraer conclusiones sobre las emociones a partir de los estados cerebrales requiere que el vocabulario ya exista, y ese vocabulario es un logro de la relación.

La cultura nos ofrece docenas de palabras para manifestar nuestros estados de atracción, por ejemplo:

Me gustas.

Te considero una muy buena amiga.

Te admiro.

Me siento atraído por ti.

Me gustas mucho.
Te quiero.
Te quiero mucho.
Estoy locamente enamorado de ti.
Me apasionas.
Me abrumas.

No sabemos nada de los estados cerebrales que acompañan a esas expresiones pero todo el futuro de una persona puede depender de cuál se diga y de dónde se diga. Esa serie de términos no es un reflejo de la estructura de la corteza sino de la complejidad de las relaciones en una sociedad moderna.

•

La neurología puede decirnos mucho sobre un parpadeo
pero nada sobre un guiño.

•

¿Quiere decir que nuestros cerebros no tienen nada que ver con nuestras emociones? En absoluto. El cerebro puede ser fundamental para llevar a cabo actos emocionales, igual que es fundamental para jugar al baloncesto o para pintar un retrato. El error es creer que el cerebro *causa* o determina la acción. Piense en el siguiente experimento de ciencia cerebral: formamos a un grupo de mujeres para que representen el papel de Lady Macbeth y a otro para que represente el papel de Julieta. ¿Podríamos concluir que las acciones de las Macbeths y de las Julietas están fisiológicamente determinadas? Cuando se representa el papel de Lady Macbeth seguro que hay estados cerebrales diferentes a cuando se representa a Julieta. También habrá movimientos de brazos, de piernas y de boca distintos. Pero la representación de Macbeth y de Julieta no está más determinada por la actividad cerebral que los movimientos de los brazos, las piernas y la boca. Cuando se representa a Lady Macbeth y a Julieta todas esas funciones físicas se ponen al servicio de la acción. Esos personajes y sus acciones son fruto de una tradición común; el cuerpo es necesario simplemente para “establecer relaciones”^[30]. El cuerpo puede establecer los límites de lo que es posible. Nunca “saltaremos rascacielos de un solo salto” y los cuerpos pueden equiparnos a algunos de nosotros para hacerlo mejor que otros, con alguna norma. Toda acción inteligible requiere materia gris, pero esta no hace que la acción sea inteligible. No tenemos que dejar que el cuerpo sea un ratero de la cultura.

El placer físico: el regalo de la acción conjunta

La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo la gobernanza de dos maestros de la soberanía: el *dolor* y el *placer*. Solamente ellos pueden apuntar a lo que tenemos que hacer, además de determinar lo que haremos.

—Jeremy Bentham

Esas palabras del siglo XVIII siguen dando color a nuestra conciencia común. ¿Acaso no resulta sencillamente natural que los humanos busquemos el placer y evitemos el dolor? ¿No están esas inclinaciones integradas en la estructura genética del cuerpo? Como se suele decir, el dolor es una señal de que el cuerpo está en peligro; los receptores de dolor nos dotan de una ventaja en la carrera darwiniana hacia la supervivencia. Con respecto al placer somos más ambivalentes. Existe una tradición ancestral que sostiene que el placer físico es bueno para nosotros. Aquello que nos da placer contribuye a nuestro bienestar^[31]. Al mismo tiempo muchas religiones advierten de tales impulsos y muchos placeres son letales. Lo que nunca se niega, sin embargo, es que el placer es un impulso natural. Empecemos por el caso del placer y dejemos el reto más difícil del dolor para el final del capítulo.

Hablamos de placeres “naturales”, es decir, los que disfrutamos en virtud de nuestra naturaleza animal. Nadie ha tenido que hablarnos de las maravillas de un paisaje alpino, de una puesta de sol, del arrullo de una madre, del chocolate, o de una suave caricia sobre la piel. Los consideramos simplemente naturales. Pero esa simple idea tiene un coste. Ensaltar la virtud del placer *natural* también es celebrar el ser delimitado. Es decir que “Mi placer está garantizado en virtud de mi cuerpo; no se necesita a nadie más, excepto como instrumento de estimulación”. Esa es la ideología de la autosuficiencia. En la misma línea hablamos con nostalgia de “regresar a la naturaleza”, de escapar de las demandas de la vida social y volver a los placeres básicos de libertad en el campo. Pero hay una pregunta que nos tenemos que plantear: esos placeres ¿de verdad existen antes que cualquier relación? Cuando tenían tres y cinco años a mis hijos los anocheceres en los Alpes les parecían un aburrimiento, mi nieto prefiere un videojuego a que su madre lo arrulle, y aunque una caricia en los genitales es agradable, depende mucho de quién la hace. Es poco probable que lo sea durante un examen médico.

•

Hace poco un amigo trajo una botella de Burdeos de 15 años. La degustación fue poco menos que un éxtasis. En términos de mi naturaleza biológica, el éxtasis que experimenté fue simplemente el resultado de una composición química puesta en contacto con mis receptores gustativos. Pero pensemos: la primera vez que probé el vino fue con seis años, cuando pedí a mi padre dar un sorbo durante la cena. Fue tal la agresión que supuso en mí la experiencia que casi me ahogo. ¿Qué ha ocurrido

desde que tenía seis años? ¿En qué consiste “adquirir” gusto? En mi caso ha sido forjar una amistad con entusiastas del vino, largas conversaciones íntimas a la luz de las velas y acompañadas de vino, compartir copas en espléndidas cenas y exponerme a numerosas imágenes e información de los medios de comunicación –inmersiones en relaciones todas ellas. Cuando mi amigo sirvió el vino la situación venía arropada por la historia relacional y envuelta en la excitación del compartir. Estábamos participando de “una ocasión”, infusionados en la tradición, una tradición en la que hasta la forma de la copa y el tamaño del sorbo casaban con la maravilla del sabor. La composición química del vino y la estructura neurológica de mis receptores gustativos fueron simples vehículos a través de los cuales las relaciones dieron forma al placer.

•

Ese sencillo ejemplo queda reforzado por amplios estudios existentes acerca del contexto social del placer. Veamos algunos ejemplos:

- En su obra clásica sobre fumar marihuana, Howard Becker documenta como las asociaciones de uno mismo son capaces de reconstruir el sabor agrio, la tos, el mareo y la desorientación resultantes de la inhalación de marihuana como una experiencia de placer. Tal y como concluye el mismo Becker, el placer de “colocarse” se “adquiere socialmente... y no es distinto al gusto adquirido por las ostras o por los Dry Martini”^[32].
- El historiador Alain Corbain traza la historia de los olores en la Francia del siglo XVIII^[33]. Según el mismo Corbain a medida que las teorías comunes sobre la química del aire empezaron a cambiar, lo mismo ocurrió con la experiencia de los olores. Cuando la gente empezó a creer que respirar el aire de las cloacas, las ciénagas y los animales muertos no era saludable, esos olores pasaron a ser “pestes”.
- Por lo general sostenemos que el amor maternal hacia los hijos es natural. Existe el placer de alimentar y el vínculo madre-hijo es un don hereditario. Pero como demuestra la historiadora Elizabeth Badinter, las prácticas de la maternidad son muy variables^[34]. En su estudio de la cultura francesa anterior al siglo XVIII los niños eran considerados seres insignificantes y el amor maternal tenía poco valor social o moral. Si una mujer tenía los recursos necesarios enviaba a sus hijos al campo, donde los alimentaba una nodriza. Además, las defunciones infantiles por lo general eran poco lloradas.

•

Hoy en día nos suelen sorprender las enormes diferencias que existen entre las personas

con respecto a lo que les da placer. En lo que a mí respecta, me cuesta comprender, por ejemplo:

- El placer de comer Marmite, Kimchi^[35] u ostras de Rocky Mountain.
- La diversión de los miembros del *Polar Bear Club*, que nadan en las aguas gélidas del océano.
- El gusto por el rock industrial.
- El éxtasis de los corredores de maratones.
- La alegría de pasar una velada jugando a las máquinas recreativas.
- La emoción de escalar una ladera.
- El placer de disparar contra los animales.

¿Qué límites pueden imponerse a aquello que podemos crear conjuntamente como placentero?^[36]

•

Otra apreciación de la producción relacional del placer surge cuando consideramos el contexto, es decir, las reglas de cuándo y dónde puede producirse el placer. Lo más probable es que no nos resulte placentero comer un filete a la plancha mientras nadamos en el mar, ni degustar un excelente vino con un perrito caliente picante, ni sentir las manos de un extraño paseándose por nuestra nuca en el autobús, ni escuchar música en un funeral. No es lo mismo, como ocurre con todas las otras formas de placer.

¿Acaso estamos negando el cuerpo? En absoluto. Precisamente lo que hacemos es retirar el cuerpo de su posición de autoridad en cuestiones de placer. Si bien hay zonas discretas del cerebro que se activan cuando declaramos sentir placer, no son tantos sus determinantes como sus candidatos^[37]. Poseer placer es un acto cultural, igual que montar en bicicleta o saludar a un amigo, y para hacerlo se necesita el cuerpo. El cerebro no determina el carácter de nuestra alegría sino que ofrece la posibilidad de su creación relacional.

•

“Mi placer” apenas es mío solamente. Quiero expresar mi infinita gratitud a:

- Mi madre por el placer del texto.
- Wilfred por la belleza del color azul.
- Thomas por mi alegría con el jazz.
- Shirley por la maravilla de la ópera.
- Mary por el éxtasis del viento en el campo de trigo.
- Karin por la calidez del kletzma³⁸...

- Arthur por la alegría de la jardinería.

Esa lista no es exhaustiva y ahora no estoy seguro de si incluso me gustó “naturalmente” la comida infantil de la marca Gerber.

•

Estamos viendo que hay infinitas posibilidades para la creación de placer. Aceptamos como algo común el placer de la buena cocina, de la buena música, de los amaneceres, de Eros y de todo lo demás. Pero esas acciones de generaciones pasadas ahora se aparecen ante nosotros como festines. ¿Qué deberíamos crear y compartir con las generaciones futuras? ¿Cuál debería ser nuestro legado? Solemos ceder tal desafío creativo al arte. Permitimos al artista, al poeta y al compositor, por ejemplo, ampliar el dominio de lo placentero, invitarnos y seducirnos hacia nuevos mundos de admiración – visual, verbal, auditiva y táctil. Pero son demasiadas las veces en que no podemos seguirles y nos quedamos fríos y sin rumbo. Casi siempre los profesionales crean placer para la comunidad de profesionales –un diálogo no compartido, un idioma privado. El arte por el arte crea un abismo. Pero ¿por qué debería confinarse a los profesionales la creación de placer? ¿Por qué no participamos todos? Así ocurre cuando somos niños y el “tú haces de... y yo de...” era la puerta al paraíso. ¿Acaso perdemos la maña cuando nos asentamos con los placeres menores de un mundo ordenado? Benditos sean los alocados.

•

Alabemos ahora a los Santos de la Alegría que se encuentran entre nosotros...

- Sarah por hacer unos regalos extravagantes de fieltro de colores.
- Jane que vino a cenar vestida con una rosa solamente.
- Maggie por su cascada de humor irónico.
- Pru por preparar noches de misterio en las que una persona se encargaba de llevar a otra a un lugar que apenas conocían... Una pista de patinaje pasada de moda, una discoteca en la que todo el mundo bailaba música de los 40, un restaurante pequeño y modesto en el que sirven auténtica comida cajún, un juzgado para una ceremonia matrimonial.
- Wayne cuyas carcajadas se nos contagian a todos.
- Norman por organizar fiestas de la nada.
- Los niños pequeños de todas partes.

La dificultad no está en buscar el placer sino en crearlo.

•

En principio la autogratificación no existe. Incluso en privado el placer personal se alimenta de una historia de relaciones.

El dolor: desafío final

Llegamos ahora a un baluarte final del ser natural: el dolor físico. En este caso nos enfrentamos a la evidencia sobrecogedora del dolor como algo tanto biológico como universal. Mientras que los placeres han resultado maleables a lo largo de la historia y entre las culturas, y están rápidamente sujetos a la creación de actividad conjunta, el dolor es evidente en todas las culturas y está claramente “en la naturaleza” antes de la relación. ¿Quién no se retorcería de dolor después de pillarse el dedo con una puerta, o cuando el taladro del dentista le toca un nervio? ¿Quién puede dudar de la base biológica del dolor? De todos modos y dada la discusión anterior sobre el placer existen razones para preguntar por los límites de la visión biológica. ¿En qué sentido y en qué grado podemos entender el dolor como un acto relacional? Una pregunta particularmente importante hoy en día. Dada la enorme inversión realizada en gestión del dolor es fundamental analizar las posibilidades de remedio sin intervención médica^[39]. Y dado que la cultura occidental se vuelve cada vez más dependiente de las soluciones farmacológicas es obligatorio que encontremos alternativas.

•

Con el fin de abrir la puerta a la contribución relacional del dolor consideremos las siguientes situaciones de la vida cotidiana:

- Un niño de 3 años se cae por la calle, se levanta solo, corre sin emitir ningún sonido hacia su madre que está dentro de casa y a continuación rompe a llorar.
- Un documental nos muestra a niños de una zona rural de China recibiendo inyecciones. Sus rostros son inexpresivos.
- Tras una noche de baile los pies de Mary muestran rozaduras de las tiras demasiado apretadas de los zapatos. Se lo pasó estupendamente pero se tuvo que curar los pies cuando llegó a casa.
- Una gimnasta olímpica finaliza su rutina a pesar de haberse fracturado el tobillo.
- Una adolescente del vecindario se produce cortes en los brazos y en las piernas.
- Mi amigo Win abandona el campo de rugby con la cara ensangrentada y serios moratones en las manos y en las piernas, y con una gran sonrisa grita “¡Qué fantástico partido!”.

Y sabemos que recibir uno solo de los puñetazos que sufre un boxeador en un

campeonato de pesos pesados nos enviaría directamente a la agonía. En cierto modo, el dolor no es dolor.

•

Esos ejemplos también son enriquecidos con estudios culturales e históricos del dolor. La historiadora Esther Cohen indica que antes de la época de Erasmo y Montaigne muy pocas personas escribían sobre experimentar dolor. En la época medieval los autores rara vez escribían de sus sensaciones físicas y las autobiografías profundizaban más en lo mental que en la angustia física^[40]. Durante los siglos XIII-XV se creía que el dolor no se alojaba principalmente en el cuerpo sino en el alma, con lo que la experiencia del dolor adquiría una dimensión espiritual. Como Cristo había sufrido por la humanidad, muchos recurrían al dolor como manera de compartir el dolor de Cristo y de conseguir la redención. La autoflagelación, el ayuno e incluso el martirio eran prácticas comunes entre los devotos.

En su compendio *La cultura del dolor*^[41] David Morris también describe las muchas variaciones históricas en cuanto a la experiencia del dolor. Durante las primeras batallas, por ejemplo, los soldados heridos podían ponerse eufóricos porque sus heridas significaban ser retirados de la amenaza de muerte del campo de batalla. Para los románticos de los siglos XVIII y XIX el dolor adquiría connotaciones de belleza ennoblecedora. Wordsworth podía escribir seriamente sobre su corazón “inflamado por un delicioso dolor”^[42]. Por su parte, las mujeres de la Micronesia manifiestan tan poco dolor cuando están dando a luz que los doctores occidentales únicamente pueden identificar sus contracciones si colocan una mano sobre el abdomen de la mujer.

•

Es en este momento cuando muchos expertos consideran útil establecer una distinción entre la sensación de *dolor* y la experiencia de *sufrimiento*. Como suele proponerse el sufrimiento puede tener un fuerte componente cultural que explicaría las distintas variaciones que se acaban de describir. Sin embargo, y como también se ha propuesto, la sensación de dolor es biológica e universal y se encuentra en el cuerpo antes de la relación. Si bien tal distinción resulta interesante también plantea problemas: si el dolor y el sufrimiento son cosas distintas, tendría que ser posible eliminar todo el sufrimiento y seguir experimentando dolor. Pero si eliminamos todo el sufrimiento ¿acaso no destruimos el concepto mismo de dolor –como tristeza, tormento, agonía y angustia? Parece más inteligente no separar el mundo interior de esa forma peligrosa y en su lugar ver el dolor como una acción encarnada en una tradición de relación.

•

Don y Donna habían sido vecinos nuestros durante muchos años y como era una pareja innovadora en su resistencia a las convenciones tengo que confesar haber experimentado cierto sentimiento de pérdida cuando se mudaron. Unos años más tarde recibimos una postal de lo más peculiar; era una invitación para una demostración de artículos de *bondage*. De hecho tardamos en darnos cuenta de que la anfitriona de la presentación, *Mistress Donna*, tenía que ser nuestra antigua vecina. Además me di cuenta por casualidad de que tenía una ponencia en un simposio en la misma ciudad y en la misma fecha que la presentación. Empezó a picarme la curiosidad.

Cuando llegó el día del simposio Donna quedaba lejos de mis pensamientos. El día había sido muy intenso y el intercambio académico continuó a lo largo de la cena. No obstante, cuando la cena ya estaba por acabar me di cuenta de haber alcanzado mis límites de “conversación responsable” y las posibilidades de echar un vistazo a lo exótico me llevaron hacia allá. Tras una larga carrera en taxi por las tripas de la ciudad acabé por localizar el bloque decrepito en el que iba a celebrarse la presentación. Abrí la puerta del apartamento con dudas y me encontré más o menos en las mismas circunstancias que había vivido a lo largo del día. Un público sentado en círculo escuchaba atentamente al “profesor” que hablaba utilizando términos sofisticados. La charla, no obstante, no era sobre el génesis de la concepción del yo sino sobre las propiedades de varios látigos para producir placer sin dejar marca en las nalgas de las mujeres desnudas que se inclinaban ante él. Después de la presentación del hombre el grupo se dividió en parejas para experimentar con los artículos. Pronto la habitación se llenó con el sonido de los golpes del cuero y la madera sobre la piel desnuda, acompañados de suspiros de éxtasis. Cuando me despedí de ella, *Mistress Donna* irradiaba con orgullo todo el placer al que su labor había contribuido.

•

A raíz de mis argumentos anteriores, cuando expresamos nuestro dolor entramos a participar en un acto culturalmente preparado. No informamos del estado de la psique sino que actuamos en una tradición de relación. Dicho de otro modo, participamos de una acción que ha conseguido su inteligibilidad a partir de una historia de acción conjunta. Si me doy un golpe en la espalda no murmuro “pardiez”, y si me caigo en el hielo no empiezo a deliberar sobre el décimo decimal de la letra *pi*. Esas acciones resultarían irrisorias. En cambio, si grito o suelto una palabrota soy un hombre natural (a menos, claro está, que el grito sea demasiado agudo o que la palabrota resulte demasiado

repugnante).

•

La crítica se revuelve: “Ahora ha ido demasiado lejos. Si da una cachetada a un bebé en el culo cuando acaba de nacer, llora. También llora cuando tiene hambre o cuando hay que cambiarle el pañal. No hace falta socializar. El dolor está desde que nacemos”. En principio parece suficientemente convincente, pero volvamos a pensar en el problema de conocer otras mentes. ¿Cómo sabemos que lo que está experimentando el bebé es dolor? Podrían ser expresiones de sorpresa, de necesidad, de miedo o de alguna otra cosa. Quizás sean simplemente formas primitivas de indicar evitación.

Vayamos incluso un poco más allá: los sucesos físicos se abren paso de forma impredecible en el flujo de actividad. Hay caídas, golpes, erupciones, cortes, presiones, contracciones, etc. Pero igual que ocurre con otros sucesos con los que nos encontramos cuando nos movemos por el mundo, por lo general intentamos absorberlos en los mundos relacionales de los que formamos parte. En ese sentido el suceso físico es como la acción de otro hacia nosotros, no requiere nada de nuestra conducta pero en el acto de coordinación se materializa como algo en contraposición de otra cosa. No es que haya dolor y después se interprete, el hecho doloroso nace en el proceso de interpretación.

•

Podemos entender mejor esta visión relacional de la mano del clásico de Arthur Frank, *The Wounded Storyteller*^[43], donde presenta tres historias importantes que se podrían contar en caso de tener que hacer frente a una enfermedad grave. La primera es interpretar la enfermedad como una simple desviación del estado normal de buena salud; en ese caso la tarea del paciente es la de *restitución*. Uno desea simplemente que desaparezca y poder seguir con la vida. Una historia más extrema es la de interpretar la enfermedad como el principio del *caos*. En ese caso la enfermedad se caracteriza como algo que nos lanza hacia un estado de futilidad o de desespero y no hay forma obvia de confrontarlo ni de resolverlo. Por último, y menos común, está la historia de la *búsqueda*. Aquí uno entiende su enfermedad como si fuera un viaje en el que se descubre un significado importante o una ilustración. Por ejemplo mi vecina Marge me hablaba hace poco de su cáncer y de todo lo que había aprendido con esa experiencia de su fuerza y de la importancia de la familia. Algo importante para los fines que nos ocupan son las diferencias en el sufrimiento a tenor de esas distintas interpretaciones. Con la historia de la restitución uno simplemente resiste el sufrimiento al tiempo que trabaja en la recuperación. Si la enfermedad es el caos hay, no obstante, una ira y una frustración incesantes. Y cuando abordamos la enfermedad como una búsqueda podemos trascender

la definición común de angustia y alcanzar una comprensión más profunda de la vida y de las relaciones. Y el resultado puede ser incluso la serenidad.

•

La crítica vuelve a llamar a la puerta: “Todo está muy bien y todo es estupendo pero la investigación biológica muestra claramente la existencia de receptores del dolor (nociceptores) que cuando se activan (y liberan neurotransmisores, especialmente glutamato) hacen que las personas indiquen de manera fidedigna experimentar dolor. Además, dado que la composición biológica de la especie humana es más o menos la misma en todas las culturas la experiencia del dolor debe ser universal”. Muy buen comentario. Aceptemos de momento la realidad de esa tradición investigadora, pero es importante señalar que incluso en esa tradición el “problema del dolor” permanece sin resolver. No solo ha sido difícil determinar la relación entre el funcionamiento del sistema nervioso central y periférico (¿en qué grado responde el sistema nervioso central a la actividad de los receptores en contraposición a alterar los inputs de los receptores?) sino que tampoco existen medidas totalmente aceptables del dolor. Si dos personas indican encontrarse en un estado de “dolor moderado”, ¿cómo podemos saber que están indicando el mismo estado mental? Cuando una experiencia dada se registra como dolorosa puede variar en función del género, la edad, la religión y la etnia de la persona^[44]. Antes hemos llegado a la conclusión que presumir un mundo privado interior es garantizar que nunca nos conoceremos los unos a los otros y es en parte por esa razón por la que hemos abandonado la idea de las mentes en el interior de los cuerpos en favor de una visión de las personas como actores relacionales. Con el dolor deberíamos movernos en una dirección similar. No deberíamos asumir que es algo que está aislado en el interior sino que se trata de un participante pleno de la vida relacional.

Para concluir, estamos ante una importante pregunta: Si puede identificarse una correlación neurológica de dolor, ¿en qué medida pueden eliminarse sus efectos mediante actividad significativa? Los ejemplos que se han citado antes sugieren que esa actividad puede tener efectos muy potentes. No es lo mismo estar practicando deporte que estar ocioso en cuanto al dolor que se experimenta. En ese sentido me siento atraído por una vez por los nuevos métodos que se están desarrollando para el tratamiento del dolor con meditación y yoga^[45]. Formarse en esas prácticas es adquirir una acción que puede reducir el dolor sin farmacología y dada la enorme dificultad que plantea la gestión del dolor, esas prácticas merecen toda nuestra atención.

- 1 . Véase Gergen, K.J., Gloger-Tippelt, G. y Glickman, P. (1990). "Everyday conceptions of the developing child". En G. Semin y K. Gergen (Eds.) *Everyday understanding: Social & scientific implications*. Londres: Sage
- 2 . Véase Synott, A. (1992). "Tomb, temple, machine and self: The social construction of the body". *British Journal of Sociology*, 43, 79-110; y también Blood, S.K. (2005). *Body work: The social construction of women's bodies*. Londres: Routledge.
- 3 . Tomkins, S. (1962). *Affect, imagery, and consciousness*, Vol. 1. Nueva York: Springer; Izard, C. E. (1977). *Human emotions*. Nueva York: Plenum.
- 4 . Véase, por ejemplo, Rosaldo, M.Z. (1980). *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press; Heider, K.G. (1991). *Landscapes of emotion: Mapping three cultures of emotion in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press; Wulff, H. (2007). *The emotions: A cultural reader*. Nueva York: Oxford University Press; Lynch, O.M. (1992). *Divine passions: The social construction of emotion in India*. Berkeley: University of California Press; Heelas, C. y Locke, A. (Eds.) (1981). *Indigenous psychologies: The anthropology of the self*. Nueva York: Academic Press; Jain, U. (1994). "Socio-cultural construction of emotions". *Psychology and Developing Societies*, 6, 151-168. Para continuar con el debate sobre cultura frente a biología para comprender la emoción, véase el número especial de *Ethnos*, 69, 2004; Loseke, D. R. y Kusenbach, M. (2008). "The social construction of emotion". En J.A. Holstein y J.F. Gubrium (Eds.) *Handbook of constructionist research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- 5 . Lutz, C.A. (1988). *Unnatural emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- 6 . Averill, J. R. (1982). *Anger and aggression: An essay on emotion*. Nueva York: Springer Verlag.
- 7 . Véase por ejemplo Stearns, P.N. y Lewis, J. (Eds.) (1998). *An emotional history of the United States*. Nueva York: New York University Press; Harré, R. (Ed.) (1986). *The social construction of emotion*. Oxford: Blackwell; Graumann, K. y Gergen, K.J. (Eds.) (1996). *Psychological discourse in historical perspective*. Nueva York: Cambridge University Press; Stearns, P.N. (1994). *American cool: Constructing a twentieth-century emotion*. Nueva York: New York University Press.
- 8 . Barfield, O. (1962). *History in English words*. Londres: Faber and Faber.
- 9 . Burton, R. (2006). *Anatomía de la melancolía*, pág. 223, 224. Madrid: Alianza.
- 10 . Véase por ejemplo Hunt, M. (1994). *The natural history of love*. Nueva York: Anchor; Kern, S. (1992). *The culture of love, Victorians to moderns*. Cambridge: Harvard University Press; Luhmann, N. (1985). *El amor como pasión: la codificación de la intimidad*. Barcelona: Península.
- 11 . También se deben considerar cuestiones ideológicas en la concepción del amor romántico, y en particular la forma como se atribuyen las emociones sobre todo a las mujeres. Véase, por ejemplo, Lutz, C. y Abu-Lughod, L. (Eds.) (1990). *Language and the politics of emotion*. Nueva York: Cambridge University Press; Robin, C. (2009). *El miedo: historia de una idea política*. México: Fondo de cultura económica; Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Londres: Routledge.
- 12 . Véase más información sobre las emociones como actos culturales en Averill, J. (1982). *Anger and aggression: An essay on emotion*. Nueva York: Springer-Verlag; Bodor, P. (2004). *On emotions: A developmental social constructionist account*. Budapest: L'Harmattan; Sarbin, T.R. (1989). "Emotions as situated actions". En L. Cirillo, B. Kaplan y S. Wapner (Eds.) *Emotions in human development*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- 13 . Véase también, Schafer, R. (1976). *A new language for psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- 14 . Véase el debate sobre educar las emociones en Shields, S.E. (2002). *Speaking from the heart: Gender and the social meaning of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 15 . Véase también Marsh, P., Ross, E. y Harré, R. (1978). *The rules of disorder*. Londres: Routledge, donde se explica el carácter ordenado de lo que de otro modo parecen ser erupciones espontáneas de *hooligans* entre seguidores de fútbol.
- 16 . Véase Shields, S. (2002). *Speaking from the heart*. Nueva York: Cambridge University Press, para el debate

sobre el “derecho emocional” o las condiciones sociales bajo las cuales podemos afirmar correctamente que poseemos cierto tipo de sentimiento.

- [17](#) . Para la declaración clásica de esta posición véase Ekman, P., Friesen, W.V. y Ellsworth, P. (1972). *Emotion in the human face*. Nueva York: Oxford University Press. Aunque la evidencia sugiera que personas de todo el mundo utilizan expresiones faciales similares al sentir varias emociones, los materiales de los tests se tradujeron a los vocabularios de las distintas poblaciones de maneras que producirían esos resultados casi por necesidad.
- [18](#) . Otro concepto relevante es el de *guion sexual*, aunque es un término que suele utilizarse más para hacer referencia a esquemas mentales. Sin embargo los estudios más interesantes sobre esos guiones sexuales son los que demuestran que lo que podría parecer una conducta biológicamente determinada toma forma a través de la convención cultural. Véase, por ejemplo, Gagnon, J.H. y Simon, W. (1973). *Sexual conduct: The social sources of human sexuality*. Chicago, IL: Aldine; Thorne, B. y Luria, Z. (1986). “Sexuality and gender in children’s daily worlds. *Social Problems*”, 33, 1276-1290; Frith, H. y Kitinger, C. (2001). “Reformulating sexual script theory: Developing a discursive psychology of sexual negotiation”. *Theory and psychology*, 11, 209-232.
- [19](#) . Gergen, K.J., Harris, L. y Lannamann, J. (1986). “Aggression rituals”. *Communications Monographs*, 53, 252-265.
- [20](#) . Es el apuro con el que se encuentran los fabricantes de tarjetas postales, tener que generar mensajes que parezcan únicos y que aun así puedan atraer a las masas. Las tarjetas cómicas a menudo resultan atractivas precisamente porque rompen las convenciones de expresión comunes.
- [21](#) . Cronen, V.E., Pearce, W.B. y Snavely, L.M. (1980). “A theory of role-structure and types of episodes and study of perceived enmeshment in undesired repetitive patterns (“URPSs”)”. *Communication Yearbook*, 3, 225-240.
- [22](#) . Las películas de Hollywood proponen un amplio repertorio de situaciones en los que un agradable adolescente se ve amenazado por un imponente acosador y o bien (1) aporrea al acosador con una sorprendente manifestación de fuerza o bien (2) busca una manera inteligente de terminar por moderar al malo.
- [23](#) . Averill, J.R. y Nunley, E.P. (1992). *Voyages of the heart*. Nueva York: Free Press.
- [24](#) . Esta historia se remonta por lo menos a la obra de Darwin de 1899, *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*. Más recientemente, véase por ejemplo, Panksepp, J. (2004). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*, Nueva York: Oxford University Press; y Lane, R.D. y Nadel, L. (2000). *Cognitive neuroscience of emotion*. Nueva York: Oxford University Press.
- [25](#) . Por ejemplo, en un momento dado los científicos postularon que los cambios físicos causaban experiencias emocionales (p. ej. la teoría de James–Lange) y después, que las expresiones físicas de las emociones eran posteriores a la evaluación psicológica (p. ej. la teoría de Cannon–Bard).
- [26](#) . Schachter, S. y Singer, J. (1962). “Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state”. *Psychological Review*, 69, 379-399.
- [27](#) . James, W. (1884). “What is an emotion?”, *Mind*, 9, 188-205.
- [28](#) . Véase, por ejemplo, Lane, R.D. y Nadel, L. (2000). *Cognitive neuroscience of emotion*. Nueva York: Oxford University Press; Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Nueva York: Oxford University Press.
- [29](#) . Véase también, Uttal, W. R. (2003). *The new phrenology*. Cambridge: MIT Press.
- [30](#) . En su obra de 2006, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Antonio Damasio se basa en el concepto de “marcadores somáticos” para explicar cómo el cerebro nos informa de lo que sentimos, de qué decisión es correcta, etc. Si dicha teoría resulta cierta en la comunidad neurocientífica, varía poco de la presente tesis. Lo que demuestre la neurociencia será en definitiva coherente con lo que hacen las personas en la vida cultural.
- [31](#) . Esta idea la encontramos hoy en la extensa literatura sobre el envejecimiento que demuestra la existencia de

- una correlación entre felicidad y longevidad. Véase www.positiveaging.net.
- [32](#) . Becker, H. (1953). "Becoming a marijuana smoker". *American Journal of Sociology*, 59, 235-242.
- [33](#) . Corbin, A. (2002). *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. Fondo de Cultura Económica de España. Véase también Classen, C. (1994). *Aroma: The cultural history of smell*. Londres: Routledge.
- [34](#) . Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal?* Barcelona: Paidós.
- [35](#) . Marmite es una pasta comestible para untar que está elaborada exclusivamente con extracto de levadura obtenida como subproducto del proceso de elaboración de la cerveza. Su aspecto es pegajoso, marrón oscuro, con un olor potente y sabor característico. El Kimchi es un plato típico de la gastronomía de Corea. La receta más extendida utiliza como ingrediente básico una verdura conocida como col china. (Notas de la Traductora)
- [36](#) . Véase otro debate sobre los placeres relacionamente creados y controlados de la expresión sexual en Gagnon, J. y Simon, W. *op cit.*; Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. Paidós Ibérica; Seidman, S. (2003). *The social construction of sexuality*. Nueva York: Norton.
- [37](#) . La investigación neurológica demuestra que los animales seguirían estirando de una palanca continuamente si ese acto genera un estímulo en una zona determinada de la corteza. Este tipo de estudios sugiere que existen centros de placer en el cerebro. Sin embargo, aunque no hay duda en cuanto a la conducta de los animales, no tenemos indicaciones que apunten a que se rigen por el placer.
- [38](#) . El klezmer es un género musical étnico originado en la tradición askenazí de Europa del Este. (Nota de la traductora)
- [39](#) . Según un informe de productos de 1999 en Estados Unidos el dolor de espalda crónico supone más de cien millones de días de trabajo perdidos en el caso de los hombres solamente. Más de cuarenta millones de personas sufren de migraña crónica y ocho millones tienen dolor crónico facial y de cuello. Los seguros médicos detestan cubrir la gestión del dolor a largo plazo no solo por los enormes costes que suponen sino porque tanto la diagnosis como los tratamientos son deficientes.
- [40](#) . Cohen, E. (2000). "The animated pain of the body". *American Historical Review*, 105, 36-68.
- [41](#) . Editorial Andrés Bello, 1993.
- [42](#) . Del soneto "On seeing Miss Helen Maria Williams weep at a tale of distress".
- [43](#) . Chicago: University of Chicago Press, 2ª ed. (1997). Véase también, Kleinman, A. (1989). *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*, Nueva York: Basic Books; y Mattingly, C. y Garro, L.C. (Eds.) (2000). *Narrative and the cultural construction of healing and illness*. Berkeley: University of California Press.
- [44](#) . Véase, por ejemplo, Unruh, A.M. (1996). "Gender variations in clinical pain experience". *Pain*, 65, 123-168; Zborowski, M. (1969). *People in pain*. San Francisco: Jossey-Bass; Zatzick, D.F. y Dimsdale, J.E. (1990). "Cultural variations in response to painful stimuli". *Psychosomatic Medicine*, 52, 544-557.
- [45](#) . Véase por ejemplo, Kabat-Zinn, J., Lipworth, L. y Burney, R. (1985). "The clinical use of mindfulness meditation for the self-regulation of chronic pain". *Journal of Behavioral Medicine*, 8, 163-190; Rockers, D.M. (2002). "The successful application of meditative principles to treatment of refractory pain conditions". *Pain Medicine*, 3, 188; Kabat-Zinn, J. (2004). *Vivir con plenitud las crisis: como utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad*. Kairós; Main, D. (1991). "Chronic pain and yoga therapy". *The Journal of the International Association of Yoga Therapists*, 11, 35-38; Wood, G.G. (2004). "Yoga and chronic pain management—telling our story". *International Journal of Yoga Therapy*, 14, 59-67.

II

El ser relacional en la vida cotidiana

El ser múltiple y las aventuras de la vida cotidiana

Con todo lo que decimos y hacemos manifestamos condiciones de relación. Con todo lo que pensamos, recordamos, creamos y sentimos –y que sea importante para nosotros– participamos de una relación. La palabra “yo” no señala un origen de acción sino un logro relacional.

•

Esas han sido algunas de las principales conclusiones alcanzadas en los capítulos anteriores pero no son el final de una conversación sino el principio. De hecho son la preparación para un análisis creativo, tanto teórico como práctico. En este capítulo y en el siguiente analizaremos la dinámica de las relaciones cotidianas, con su armonía y sus fatalidades. Y en los capítulos posteriores abordaremos las prácticas profesionales en ciencia, educación, terapia y empresa. En cada caso se abre un espacio para ampliar el potencial y la práctica del ser relacional.

En el capítulo que nos ocupa empezaremos por analizar la condición del ser múltiple. La existencia en relación da lugar, en definitiva, a un enorme almacén de potenciales de acción incipientes. Dentro del flujo continuo de acciones conjuntas esos potenciales van tomando forma, disminuyen y se amplían de formas impredecibles. Cada relación es una historia que se está forjando y esa explicación del ser múltiple establece el camino para considerar las trayectorias de la relación. ¿Cómo pueden lograr vitalidad nuestras acciones coordinadas? ¿Cuáles son los ingredientes de la estabilización? ¿Dónde se encuentran las trampillas del deterioro? Abordaremos cada una de esas cuestiones desde una perspectiva relacional.

El ser múltiple

Estoy corrigiendo el primer borrador de la disertación de uno de mis alumnos, León, y en una de las páginas me encuentro anotando en el margen “esto es incoherente con el capítulo anterior”. En otras páginas escribo “incoherente”, “coloquial” o “redacción confusa”. También tengo mis momentos de “¡felicidades!”, “elegante”, “buena idea” o “muy bien preparado”. Voy avanzando con poca reflexión. ¿Acaso no estoy participando en una tradición cuyo objetivo es educar a individuos para que sean más claros y coherentes en su forma de pensar?

Sin embargo se observa cierta ironía en esta postura. Sentado ahora escribiendo este libro me asaltan muchísimas dudas y agitación. Soy muy consciente de cada frase que escribo y la voz sonrío con superioridad. Me veo a cada momento confrontado con docenas de formas de expresar las cosas y con docenas de criterios para juzgarlo. Suprimir el parloteo es un esfuerzo enorme pero si no lo hago estaré en peligro. Compartir la agitación de todas las posibilidades existentes te puede espantar rápidamente. De hecho me veo forzado, por mi preparación y por sus expectativas, a ser León –y crearme a mí mismo ante usted como el poseedor de una mente unificada y coherente.

Esta visión de la persona ideal como unidad coherente tiene una larga tradición en Occidente y es muy evidente en la tradición Cristiana, que hace énfasis en la pureza del alma y en la clara división entre el bien y el mal. El filósofo Stephen Toulmin destaca la importancia de la coherencia lógica con el surgimiento del Modernismo y en especial con la influencia de la visión cartesiana de la razón como centro de la acción humana^[1]. El buen razonamiento es claro, con una lógica coherente e, idealmente, se aproxima a las matemáticas^[2]. El individuo en proceso de maduración debería aspirar a una forma coherente de pensar sobre el mundo que además integrara hechos dispares en una teoría única y aglutinadora. Esos mismos valores son los que también se inscriben en la teoría y la práctica psicológica. A principios del siglo XX William James escribía de esas “almas enfermas” cuyos “espíritus luchan con la carne deseando cosas incompatibles, impulsos extraños interrumpen sus más meditados planes y sus vidas constituyen un largo drama de arrepentimiento y esfuerzo para reparar errores y ofensas”^[3]. En su aclamadísima *Psicología de los constructos personales*, George Kelly afirma que todas las personas intentan crear sistemas conceptuales internamente inconsistentes^[4]. Es algo natural. Por su parte, una legión de investigadores de la *disonancia cognitiva* asume la necesidad universal de las personas de reducir la incoherencia entre sus pensamientos^[5]. Una idea que también resuena en el campo de la salud mental; por ejemplo, y según postula el teórico de la personalidad Prescott Lecky, el ser humano que funciona “normalmente” lucha por la coherencia en todos los aspectos de su vida^[6]. El sufrimiento mental se equipara con la incapacidad de lograr la coherencia personal y no es casualidad que solamos hablar de “trastorno mental” y que las etiquetas de la profesión para las enfermedades mentales incluyan pensamiento esquizoide, bipolaridad, disociación y personalidad múltiple. En mi evaluación del trabajo de León amplió el alcance de esa tradición. Todos los que vivimos en esa tradición llevamos la carga de la coherencia.

•

El hombre de doble ánimo es inconstante en todos sus caminos.

•

Detrás de la fachada de unidad, coherencia y totalidad encontramos otro mundo. Es un mundo rico en recursos y en conflictos incipientes que surge de relaciones y de la dimensión de ganar día a día. Pensemos en su nacimiento: a medida que participamos en relaciones, tanto significativas como superficiales, vamos absorbiendo continuamente potenciales de acción. Cada relación aporta tres puntos de origen para esos potenciales: primero, las acciones de los demás sirven de *modelos* de lo que es posible. Cuando observamos a los demás en acción, llenan nuestra conciencia y nos proporcionan la posibilidad de incorporar sus acciones a nuestro propio repertorio. Ese proceso, que recibe varios nombres (imitación, creación de modelos, mimesis o identificación) a menudo es reconocido por los científicos sociales como el motor fundamental de la socialización^[7]. Así, por ejemplo, se dedica mucha investigación al análisis de la creación de modelos como fuente de conductas de género, agresiones, altruismo y conducta emocional^[8]. A través de la observación incorporamos los potenciales de ser el otro.

•

“Ni él ni yo”.

—Dizzy Gillespie hablando de Louis Armstrong

•

De todos modos la visión aceptada de los modelos no nos lleva lo suficientemente lejos. En cualquier relación también *nos convertimos en alguien*; es decir, acabamos por representar un papel determinado o por adoptar determinada identidad. Con mi madre acabo por ser un niño, con mis hijos hago de padre, y así sucesivamente. Cada relación me llevará a ser un determinado tipo de persona y las acciones que adquiera pasarán a formar parte del directorio de potenciales para uso futuro. En cierto modo estamos preparados para un futuro en el que imitamos a varias versiones de nosotros mismos. Todavía están el niño o la niña pequeños esperando, pero hay muchísimo más. No es simplemente *el* niño o la niña sino una multiplicidad de ellos a medida que van apareciendo en nuestras relaciones con nuestros padres, amigos, hermanos, profesores, etc. Somos el ángel, el tirano, el dócil, el creído, etc. Y a medida que se acumulan los años lo mismo va ocurriendo con las capas de posibilidades. En ese sentido podemos ver la “tercera edad” como la más rica de la vida, ya que en los últimos años podemos –si nos atrevemos– utilizar una enorme cantidad de potenciales. Podemos volver a visitar y volver a despertar de formas que resultan imposibles para los jóvenes.

•

Cuando nos sentimos más en privado, más profundamente “dentro de nosotros mismos”, estamos en algún otro sentido profundamente conectados con los demás a través de los cuales hemos aprendido a convertirnos en nosotros mismos.

—Stephen Mitchell

•

El ser múltiple también está constituido por un tercer sobrante de la relación. Nos basamos en la *forma de acción conjunta* misma, en las situaciones interactivas que llevamos a cabo en nuestras varias relaciones^[9]. Cuando aprendemos a bailar adquirimos la capacidad de mover nuestros cuerpos de una manera determinada; también miramos a nuestros compañeros y seguramente también podríamos imitarles. Pero hay algo igual de importante: aprendemos la actividad coordinada del baile en sí, cómo sale cuando nos movemos en esta dirección, o en aquella otra. De la misma manera yo aprendo qué es participar en el toma y daca de una discusión, en un debate en clase, en situaciones de emoción (véase el Capítulo 4), etc.^[10] Resumiendo, todas las relaciones significativas nos dejan con la forma de ser de otro, un yo en el que nos convertimos mediante la relación, y una coreografía de acción conjunta. A partir de esos tres recursos surgimos con enormes posibilidades de ser.

•

Cuando inicio cualquier relación llevo conmigo mil maneras de hablar: dependiendo de la situación puedo ser el académico formal, el Ken relajado e informal, el deportista estridente, el romántico, el sureño, el esteta, el británico, el crítico, el depresivo, el terapeuta, el niño, el estudiante, el idealista, el agresor, el humilde, el espiritual, y un larguísimo etc. Y todos ellos están presentes, listos para ser utilizados. Sospecho que con un poco de motivación podría hacerlo bastante bien como mujer, negro, homosexual, Gary Cooper, asiático, terapeuta, Billy Graham, un mafioso italiano, un oficial Nazi, mi editor, y mi perro... para empezar. No son simplemente palabras lo que llevo; las palabras se funden con la acción, con el tono de voz, con la mirada, la postura, el movimiento, etc. Están ocultos, latentes pero potenciales. Denme el público adecuado y valor suficiente y ¿quién sabe en quién puedo convertirme?

•

Son varias las consecuencias importantes que se desprenden de ese punto de vista. Para empezar, su contraste con la visión tradicional de ser delimitado. El ideal de una mente

internamente integrada, armoniosa y coherente queda sustituido por una visión de la persona como algo básicamente desordenado e incoherente. En la tradición del ser delimitado la persona estaba aislada y la razón funcionaba perfectamente en un vacío social. En cambio el ser múltiple está socialmente integrado, completamente implicado en el flujo de relaciones. Para el ser delimitado la coherencia y la integración son virtudes y una mente bien ordenada es señal de madurez. Para el ser múltiple la coherencia y la integración pueden ser valoradas pero solamente en relaciones concretas. Se reconocen los mil potenciales para una acción conjunta efectiva en un campo amplio y dispar de relaciones.

También existe otra implicación más desmoralizante. Si llevamos con nosotros los restos de múltiples relaciones, como sugiere este punto de vista, para cualquier cosa que sostengamos como razonable o buena también albergaremos su contrario. Para cada actividad a la que nos dediquemos también somos capaces de otra. Todo liberal que se precie sabe muy bien cómo iniciar el discurso del odio; todo fundamentalista religioso conoce lo atractivo que resulta el pecado; todo adulto puede ser un bebé; todo oficial responsable tiene potencial para la corrupción; todo heterosexual puede mantener la posibilidad de la homosexualidad. El potencial para el conflicto está con nosotros para siempre; en todas las acciones que llevamos a cabo es una voz discordante sobre nuestras espaldas.

•

Mil lenguas distintas tiene mi conciencia, y cada lengua cuenta diferente historia.

—William Shakespeare, *La tragedia de Ricardo III*

•

También quiere decir que los mundos estables en los que parece que vivimos son bastante frágiles. En nuestras relaciones cotidianas nos encontramos con personas parciales solamente, fragmentos que suponemos por error que son personalidades completas. La estabilidad y la coherencia se generan en nuestros contratos coactivos, pero esos contratos no son vinculantes y pueden rescindirse en cualquier momento. No estoy proponiendo ahora que la vida social sea una gran farsa en la que todos llevamos máscaras para adecuarnos a la ocasión. La metáfora de la máscara da lugar a error ya que sugiere que hay un “yo real” justo debajo del disfraz. Para el ser relacional no hay interior *versus* exterior sino que solamente hay acción integrada con otros. Reiterando lo dicho en otros capítulos, la autenticidad es un logro relacional del momento.

Primeros precursores: la psicología profunda

Para completar esta visión del ser múltiple y sus implicaciones resulta útil contrastar y comparar con explicaciones anteriores de multiplicidad personal. Consideremos primero las visiones relacionadas del principio del psicoanálisis y volvamos después a estudios más recientes de psiquiatría y ciencias sociales. La curiosidad por los potenciales en conflicto de la personalidad humana ha estado presente desde el origen de la psiquiatría. De hecho para Freud el yo racionalmente coherente no es más que “un yo en la superficie”. Las fuerzas más importantes que rigen nuestras vidas son reprimidas desde la conciencia y abrir la compuerta hacia los potenciales inconscientes podría abrumarnos con terribles deseos –incesto, homicidio, perversión, etc. Percepción y conciencia fraguan una batalla constante contra las fuerzas primarias de lo inconsciente y el resultado es una personalidad desgarrada con defensas neuróticas contra la alteración. Y en ese contexto el objetivo de la terapia es llevar a las fuerzas ocultas hasta una expresión controlada^[11].

Carl Jung compartía la visión de Freud de esas fuerzas inconscientes que habitan en lo profundo, pero allí donde Freud encontraba fuerzas destructivas rudimentarias, Jung encontró un jardín virtual de impulsos ocultos. Heredado de una época remota en la historia de la humanidad, decía, se trataba de impulsos y valores que se reunían en torno a la imagen del hombre sabio, la gran madre, el héroe, el embaucador y un estado de complejidad equilibrada, entre otros^[12]. En cada hombre había un impulso femenino, y viceversa. Para Jung no eran impulsos que tuvieran que resistirse sino que el desarrollo sano de la persona requería traerlos a la conciencia. A partir de esa rica multiplicidad la vida cobrada significado. La visión romántica de unos “yo” profundamente integrados, y especialmente la visión de Freud de la represión, continúan desarrollando un rol vital en el trabajo terapéutico^[13].

Existe cierta capacidad de congeniar entre la preocupación de Freud con el “lado oscuro” de la personalidad y el potencial del ser múltiple. Sin embargo existen diferencias importantes e iluminadoras. En primer lugar está la cuestión de los orígenes. Para Freud los impulsos reprimidos tienen una base biológica y se limitan a *Eros* y *Tánatos* o, siendo más crudos, a impulsos sexuales desenfrenados y destructivos. En el caso del ser múltiple, no obstante, el origen de nuestro potencial no es biológico sino social. En cada relación emergen potenciales para ser –dominante o sumiso, grosero o educado, obediente o rebelde, etc. Y puede incluir relaciones con personas reales o de películas, de la literatura, de la mitología o de Internet. En este sentido nuestro potencial para “hacer el mal” con estándares comunes es enorme. Por ejemplo, las noticias de violaciones, suicidios, maltrato a la mujer y cosas por el estilo crean el potencial para esos actos. Dicho de otro modo, si uno sabe que se hace también puede plantearse la posibilidad de hacerlo^[14].

•

Una de las cosas que más me gusta es jugar con los niños. Es una relación en la que vuelven a mí los residuales de mi propia infancia. Mi niño interior vive de nuevo pero esta vez enriquecido a través de mi compañero de juego. ¡Qué alivio quitarse de encima las responsabilidades de mi “identidad adulta”! ¡Qué felicidad la de los momentos felicísimos de los que surgen mundos jamás soñados! Es contra ese telón de fondo que he llegado a volver a sentir en mi vida la insinuación de las frecuentes noticias en los medios de comunicación de casos de pederastia. Nunca había pensado en los niños como posibles “objetos de deseo sexual” antes de encontrarme con tales casos en las noticias o en el cine. Ahora mi inocencia se ha perdido y cuando veo a un niño jugando en el parque me pregunto cómo podría verlo un pederasta al acecho. Por un horripilante momento yo soy el pederasta... hasta que una voz estruendosa interviene para tranquilizarme de que soy normal y que simplemente se trata de niños jugando.

•

Una segunda diferencia entre la visión psicoanalítica y la relacional gira en torno a la pregunta de por qué esos “actos de mal” son comparativamente poco frecuentes. De hecho la mayoría de personas nunca considera realmente la posibilidad de una violación, un incesto o un asesinato. Para Freud la respuesta se encuentra en la *represión*, un proceso mental inconsciente que protege la mente consciente de la conciencia de tales deseos. Cuando empiezan a filtrarse inclinaciones hacia el mal en la conciencia, las defensas neuróticas (obsesión y paranoia, por ejemplo) se erigen contra ellas. Inconscientemente estamos permanentemente luchando en contra de nuestros deseos más profundos en un intento por sostener un orden interior que hemos desordenado. Y efectivamente sin nuestras neurosis, como proponía Freud, la civilización se vería amenazada con derrumbarse.

En el caso del ser relacional, sin embargo, no necesitamos entender algo tan exótico como la represión. Llevamos con nosotros potenciales múltiples y conflictivos para lo que se considera el bien y el mal, pero la mayoría de ese potencial casi nunca llega a la conciencia, no porque nos defendamos de ellos, sino porque son sencillamente irrelevantes para la confluencia de nuestras actividades cotidianas. Un individuo puede leer sobre un asesinato y a partir de ahí adquirir un modelo de esa acción. Sabe cómo hacerlo. Pero rara vez participamos en los tipos de relaciones (bandas callejeras o Mafia, por ejemplo) en los que el asesinato es una acción inteligible. Hablando en términos menos extremos, la mayoría de adultos saben jugar a la rayuela, al escondite y al juego

de la botella pero ese potencial resulta irrelevante para los contextos diarios de nuestras vidas. Lo que mantiene a la civilización unida es sobre todo la demanda cotidiana de permanecer inteligibles en nuestras relaciones.

•

Cuando permanecemos embebidos en la implicación del momento podemos distraernos de nuestros múltiples potenciales para el conflicto. Sin embargo no siempre estamos tan inmersos y el conflicto siempre está cerca. Las visiones de Freud acerca de los mecanismos de defensa son relevantes; para él la defensa psicológica era natural y en el caso de impulsos amenazadores había una respuesta automática y biológicamente preparada de represión y se erigían barreras mentales. En cambio desde nuestro punto de vista presente, no hay resistencia inherente a la incoherencia. Que tengamos que vivir con impulsos antagónicos no es un problema en sí, la incoherencia se convierte en un problema solamente en las relaciones en las que es despreciada. El niño se mueve como pez en el agua en un mar de incoherencia y cualquier impulso puede dar lugar rápidamente a su opuesto. El niño de un momento dado puede ser el vándalo del siguiente. Adquirimos la voz de orden responsable a través de relaciones consecutivas.

•

Que dos más dos sean cinco no deja de tener cierto atractivo.

—Fiodor Dostoevsky

•

No es solamente a través de las relaciones que llegamos a resistir los impulsos conflictivos y a buscar coherencia. También es gracias a nuestras relaciones que adquirimos los mecanismos de defensa contra esos conflictos. En las relaciones cotidianas, por ejemplo, todos reprimimos los impulsos de criticar, de utilizar un lenguaje soez, de bostezar o de expresar desinterés. Hacerlo significa haber adquirido competencias sociales y son precisamente esas competencias las que utilizamos a la hora de tratar con los restos conflictivos de múltiples relaciones. Sustituyamos entonces el concepto de *represión* por el de *supresión*. En ese sentido lo que suele llamarse “conflicto interior” es la participación privada en un conflicto público –real o imaginado. Participamos en múltiples relaciones conflictivas pero no sin total implicación física. Como ya se ha destacado en el Capítulo 3 son acciones parciales o, citando a Vygotsky, todos los medios de los que disponemos para suprimir impulsos en privado han sido adquiridos a partir de la participación en la vida pública.

La metáfora del *diálogo interior* resulta muy útil aquí. Cada impulso por “hacer esto”

y “no hacer aquello” representa una “voz” de relaciones anteriores. Pueden ser las voces de otros, como se ha propuesto, o la voz que uno ha adquirido relacionándose con los demás. Dado que están yuxtapuestas las unas con las otras, ciertas voces “ganarán” y tendrán el “mejor argumento”. En palabras del teórico literario ruso Mikhail Bakhtin, algunas voces resultarán “interiormente convincentes”^[15]. Vivir en una cultura heterosexual, por ejemplo, animará a la adaptación de la conducta heterosexual y a tener una visión de la homosexualidad como de algo anormal. Si la “voz anormal” empieza a hablar, aunque sea sutilmente, la “voz natural” está ahí para silenciarla o reformularla: “No lo hubiera imaginado nunca”, “Solo era un juego de adolescentes”, “Bueno, quizás soy un poco ‘bi’”. Como sugiere Michael Billig, la base de lo que Freud denominó la mente inconsciente es el resultado de nuestro aprendizaje para cambiar de tema cuando una conversación resulta vergonzosa o incómoda^[16]. Cuando trasladamos esa práctica a nuestras vidas privadas simplemente detenemos el diálogo interior y a la larga perdemos la conciencia de la tensión dialógica. Simplemente “no pensamos en esas cosas”.

•

Estos profiteroles tienen una pinta deliciosa: son como nubes de crema rellenas de helado de vainilla, y esa espesa capa de salsa de chocolate Valrhona que recubre los tres montículos corpulentos. Mi cuerpo se estremece de placer. Pero de repente mis compañeros adolescentes están conmigo, “Te vas a poner gordito, ¿eh?”. Y pronto se les une mi doctor, “Tendrías que andar con cuidado con el colesterol”; pero entonces Harry dice, “¿Con qué frecuencia tienes esta suerte?”. A lo que Suzie añade “¡Va! Ya lo quemarás mañana”, y también aparece la persuasiva frase “Carpe Diem”. Me quedo en silencio un momento y después me dirijo a mis compañeros de cena para proponer “¿Qué os parece si compartimos unos profiteroles?”.

•

Es importante llegados a este punto subrayar la función social positiva de la supresión. En la tradición freudiana los mecanismos de defensa eran neuróticos y es tarea del analista provocar una catarsis que permitirá al individuo hacerse con un control del ego (cognitivo) por encima de los impulsos no deseados. Desde una perspectiva relacional, sin embargo, nuestros “conflictos interiores” reflejan los conflictos sociales en los que vivimos. E igual que buscamos maneras de reducir el conflicto social y dar con medios para continuar juntos, utilizamos artulugios supresivos para vivir de manera viable en un complejo mar de relaciones.

Al mismo tiempo, cuando las defensas supresivas exigen demasiado puede ser peligroso. Si suprimimos esas voces podemos “vivir el momento” y si nos aferramos a

ellas nos volvemos inflexibles. Aquí es donde tenemos que considerar la competencia del equilibrio: ¿cuánto tendríamos que suprimir y bajo qué condiciones? La metáfora de la “voz de la conciencia” es apta en este caso. Para Freud la voz que avisa de la tentación es básicamente la voz del padre, pero esta restricción del super-ego, como él mismo la denominaba, también era neurótica. De hecho era una forma irracional de manejar los impulsos destructivos existentes. En el caso que nos ocupa, sin embargo, el “super-ego” del individuo no solo lleva la voz del padre sino también la voz de muchos otros y, más que neurótico, prestar atención a esas voces es fundamental para vivir confortablemente en sociedad, mientras que limitarse solo a escuchar esas voces puede resultar paralizante. A medida que avanzamos por los complejos contextos de la relación la flexibilidad puede ser fundamental. Aunque si fracasamos a la hora de hacer caso a esas voces básicamente estaremos negando la conexión relacional. Sería decir, por ejemplo, “No me importa lo que diría mi madre sobre lo que estoy haciendo”, o “Mis amigos no cuentan en la decisión que estoy tomando ahora”. Las personas que carecen de un fuerte sentido de la conciencia moral no son ni “malas hierbas” ni deficientes en cuanto a sus capacidades para el razonamiento moral. En lugar de ello son personas sin las relaciones significativas en las que “el bien” se ha convertido en una forma de vida inteligible y deseable. La capacidad de los soldados para cometer atrocidades –violar, mutilar o asesinar– no es un desencadenante de conductas primitivas sino que en un contexto en el que no existe tensión dialógica alguna –ausencia de voz de negación– todo es posible.

alejamiento por parte de varios psiquiatras de la visión temprana de Freud de la persona como individuo cargado por impulsos biológicos profundos e intolerables. De hecho con la obra de Karen Horney, Erich Fromm y Harry Stack Sullivan, entre otros, se produjo un cambio pronunciado hacia la comprensión de las personas en términos de sus relaciones sociales. Una visión social que se fortaleció especialmente a mediados del siglo XX en forma de lo que se acabó conociendo como teoría de *relaciones entre objetos*. Los “objetos” en este caso son principalmente otras personas y, sobre todo, los propios padres^[17]. Se trata de visiones que han seguido desarrollándose y que hoy están representadas por una organización activa de analistas relacionales^[18].

Para los analistas relacionales existe una tendencia continua a centrarse en peticiones inconscientes y una contribución de las relaciones familiares tempranas a nuestros propios sentidos múltiples y discontinuos del yo. No obstante en términos de terapia el cambio más dramático en cuanto al énfasis va desde la preocupación exclusiva por los conflictos interiores del paciente a la relación entre este y el terapeuta. Tal y como se razona, paciente y terapeuta aportan a la hora de sesión restos potentes de relaciones anteriores, y el resultado de la terapia dependerá en gran medida de la dinámica de esa relación. Tanto el paciente como el terapeuta pueden tener sentimientos ambivalentes hacia los sentimientos del otro que reflejen su historial de relaciones. Existe una preocupación particular con la alianza que se forma entre el paciente y el terapeuta, y con el significado de esa alianza para el resultado de la terapia. Si el vínculo entre ellos funciona, la terapia tiene más posibilidades de éxito^[19].

Aunque la orientación relacional en psiquiatría hace referencia sobre todo a la superación del conflicto y a la reducción de la angustia, existen otras visiones más positivas. En su labor como trabajadora social la psicóloga Mary Watkins se centra en conversaciones interiores con “invitados invisibles”, como ella les denomina. Unas conversaciones que, como ella misma propone, contribuyen en gran medida a nuestro bienestar^[20]. Por ejemplo a la hora de tomar una decisión sobre el matrimonio uno podría escuchar un debate imaginario entre el padre y la madre y el resultado podría ser mucho más sensato en cuanto a los pros y los contras de nuestra propia decisión de casarnos o no. Para Watkins esas conversaciones también están vinculadas al desarrollo del arte creativo y a la capacidad de ver el mundo a través de varios puntos de vista. En una línea similar Hermans y Kempen^[21] proponen una visión de la persona como inherentemente dialógica. Ambos rehúyen la visión de que la persona está compuesta por trazos fijos y postulan que a través del proceso del diálogo interno el significado permanece en continuo desarrollo.

Haciéndose eco de esas teorías, Mary Gergen, en su trabajo sobre *fantasmas sociales*,

destaca que la variedad de yo potenciales no se limita a las personas que conocemos. Algunos de los personajes más importantes de nuestras vidas pueden ser personajes mediáticos, artistas, personajes históricos o de ficción, y un Dios^[22]. Consideremos los siguientes comentarios de adolescentes que participaron en su estudio:

- John Paul Jones era bajista y teclista del grupo de rock Led Zeppelin... Cuando ensayo con mi banda siento que soy él y eso me ayudaba a tocar mejor. Me da más energía.
- Cuando juego a baloncesto me gusta hacer cabriolas. Charles Barkley (antigua estrella del baloncesto) y yo somos uno.
- Después de ver varias veces a Eddy Cheever, un famoso piloto de carreras de Fórmula 1, empecé a interesarme mucho por las carreras de coches. De hecho él fue la principal influencia que me llevó a acabar siendo mecánico.

Por último los psicólogos sociales ofrecen interesantes ilustraciones del ser múltiple en acción. La capacidad de las personas para cambiar de forma camaleónica por lo general se clasifica como “efectos de situación”, es decir, los efectos de la situación inmediata en las acciones de las personas. Si la situación lo exige, ¿cuáles son los límites de lo que las personas deberían hacer? Este trabajo demuestra la destacada plasticidad de la conducta de las personas cuando pasan de un contexto a otro. Y más interesante todavía: las personas a menudo hacen cosas que de otro modo deplorarían. En situaciones de laboratorio mentirán, se utilizarán y estarán de acuerdo con opiniones que saben que son incorrectas. Quizás el caso más famoso es el del estudio de Stanley Milgram sobre la obediencia a la autoridad^[23]. En ese caso se reclutó a la fuerza a un número importante de participantes de todas las condiciones sociales y una vez en el laboratorio el encargado del experimento les pidió que aplicaran lo que ellos creían ser dolorosas descargas eléctricas a una persona que se encontraba en la sala de al lado y que no les veía. Los participantes procedieron con firmeza ante los gritos y las quejas de la víctima e incluso cuando parecía que las descargas podrían resultar fatales para la víctima, la mayoría de los participantes obedecieron las órdenes del responsable del experimento de seguir aplicándolas. Bajo órdenes, razonaba Milgram, ¿acaso no cometeríamos casi todos atrocidades?^[24]

•

¿Qué hará la gente si se encuentran juntos, solos, aislados de toda vigilancia y de todo tipo de atadura con el pasado o con el futuro? Esta fue nuestra pregunta en un estudio que hicimos de las relaciones en la oscuridad^[25]. Mis colegas y yo mismo hicimos una gran campaña de anuncios donde indicábamos la necesidad de

voluntarios pagados para participar en un estudio ambiental. El día de la cita los participantes llegaron por separado y se les condujo a una sala privada. Se les pidió que dejaran allí sus abrigo, bolsos, zapatos y cuanto llevaran en los bolsillos ya que se les iba a llevar uno a uno a una sala sin iluminación. Tras permanecer allí durante “un periodo de tiempo”, se les iría sacando uno a uno y se les mandaría a otro lugar. Además de en la sala a oscuras nunca volverían a encontrarse. Las dimensiones de la sala eran de 4m x 4m, con el suelo y las paredes acolchadas. No había muebles y si surgía algún problema o alguno de los participantes se sentía incómodo una pequeña luz roja encima de la puerta le permitiría escapar. El doble cerramiento de la sala no dejaba pasar la luz y en cada sesión había entre seis y ocho participantes. Inseguros de los resultados, colocamos a un colega en una esquina de la sala por motivos de seguridad.

Como supimos más tarde, los participantes de este estudio primero charlaron amistosamente sobre quién eran y de dónde venían. Muchos mintieron. También descubrieron las dimensiones de la sala y los micrófonos utilizados para grabar el sonido. A los 15 minutos más o menos la charla disminuyó y reinó un silencio casi total. El hablar empezó a ser sustituido por el tacto. Estas son algunas de las descripciones que los participantes hicieron de su experiencia: “Sentí alegría por la posibilidad de no tener que mirar a las personas de forma estereotipada”; “Disfruté de la disipación de simplemente ir tanteando por la sala y a las otras personas para desplazarme de un lugar a otro”; “Estaba sentado con Beth cuando ella se levantó y empezamos a palparnos la cara y el cuerpo, como en un juego, y a besuquearnos... Al final decidimos pasar nuestro “amor” y compartirlo con otras personas. Así que nos separamos y Laurie ocupó su lugar”.

Cuando después nos dirigimos a los participantes para decirles que había llegado el momento de que abandonaran la sala, por lo general se resistieron. Cerca del 90% de los participantes indicaron haberse tocado a propósito; y solo el 20% había intentado evitar que los demás le tocaran. El 50% aproximadamente abrazó y el 80% indicó haberse excitado sexualmente. Según nos contó una joven después, le sorprendió muchísimo su propia conducta en la sala oscura: era Católica devota y se casaba en un mes. Muchos de los participantes se ofrecieron voluntarios para regresar y seguir con los estudios incluso de forma gratuita. En un estudio de contraste posterior reunimos a distintos grupos de participantes en la misma sala pero esta vez completamente iluminada y el resultado fue que no se produjo ninguna de esas intimidades.

Crítica y coherencia

Debemos dejar espacio ahora para que se manifiesten las voces críticas. Para muchos la visión del ser múltiple no es agradable y esas mismas voces de resistencia merecen poder

expresarse y obtener una respuesta que profundice en la comprensión:

CRÍTICA NÚMERO 1: “¿Acaso esta imagen del ser múltiple no va en contra del sentido profundo de que somos seres durables? La mayoría de nosotros no somos camaleones. Somos básicamente lo mismo día tras día y esa es precisamente la razón por la que existe una enorme cantidad de estudios sobre rasgos básicos de la personalidad. Si fuésemos tan inestables como sugiere, sería muy difícil encontrar esos rasgos fiables”.

RESPUESTA: Esta visión del ser múltiple no va en contra del hecho que nuestra conducta sea más o menos predecible día a día. Sin embargo no debemos suponer que se trata de una especie de “yo real” ni de una “personalidad central” enterrada en las profundidades y que rige nuestras acciones en el tiempo. En lugar de eso debemos mirar las relaciones –tanto pasadas como presentes– ya que es ahí donde toda conducta inteligible encuentra su origen. Soy bastante buen Profesor y mi conducta como tal ha sido relativamente coherente con el paso de los años pero a los 16 no había nada que considerara más alejado de mí que la idea de sentarme en un escritorio durante horas y horas. En ese sentido mi personalidad de profesor ni es indeleble, como una marca de nacimiento, ni determinante como un programa informático. Se trata más bien de una forma de acción cualificada entre relaciones. Fuera de la Universidad a menudo resulta irrelevante e incluso en ocasiones puede resultar debilitador.

CRÍTICA NÚMERO 2: “Todavía siento que tomo decisiones conscientemente. Creo que soy consciente de muchas facetas de mí mismo, tal como acaba de describir. Pero en tanto que agente consciente también puedo integrar muchos de esos papeles; puedo filtrar y decidir, por ejemplo, que voy a aportar mi sentido del humor al trabajo. ¿Acaso este ejercicio de conciencia no constituye un yo central y supervisor? Sartre lo denominaba “ego trascendental” pero para mí se trata simplemente de “yo mismo”^[26].

RESPUESTA: Esta conciencia común de un “yo” resulta muy atractiva pero el significado que le otorgamos es un asunto que suscita un gran debate. Mientras los humanistas conceden un profundo significado al “yo”, al que ven como origen de toda acción, los neurocientíficos lo caracterizan como una mera manifestación del funcionamiento cerebral subyacente. Para estos últimos la actividad verdaderamente importante tiene lugar fuera del reino de la conciencia. El “yo” es el último en saber (Capítulo 4). Para los psicoanalistas de la escuela de Lacan el “yo” coherente es una ilusión que surge en una etapa temprana del desarrollo infantil. El énfasis en el ser relacional nos lleva en una dirección radicalmente opuesta. Recuerde la propuesta del Capítulo 3 de que

el contenido de mi conciencia es fruto de una historia relacional. La experiencia cobra sentido a través de las relaciones. Así pues, cuando estoy dando clase, por ejemplo, me baso en un historial pasado de relaciones para entender lo que estoy haciendo y mi conciencia puede quedar completamente absorbida en esa actividad. “Yo” y el hecho de dar clase son una cosa. Pero si por alguna razón caigo en un estado de conciencia *sobre* mis clases lo más probable es que de un traspiés. (Por ejemplo, una vez dando clase ante un gran público sentí como se me caían los pantalones. Lo más sorprendente fue descubrir que me había olvidado el cinturón). Tomar conciencia de uno mismo así no es entrar en un estado aislado de las relaciones sino pasar de un estado de ser relacional a otro.

•

Somos compuestos de organizaciones y perspectivas múltiples y que se superponen, y nuestra experiencia se empareja gracias a un sentido de continuidad ilusorio.

—Stephen A. Mitchell

•

CRÍTICA NÚMERO 3: “Aun así, usted es el ser consciente que está al tanto de todo eso. Como acaba de describir, usted supervisa los fragmentos. Entonces, me parece que la crítica anterior tenía razón ¿acaso esa conciencia supervisora no constituye un yo central?”.

RESPUESTA: Es cierto que he integrado los fragmentos en un único momento consciente pero incluso ese acto de integración es fruto de una relación. Dado mi historial relacional uno de mis potenciales es el de integrar y en ese sentido la integración es opcional; hay muchas alternativas. Podría, por ejemplo, haber sustituido ese intento de integrar los fragmentos buscando oposiciones, o buscando complementariedades, impulsos del ying y el yang. Cada búsqueda de “mí mismo” procede de alguna tradición de significado y la mayoría de veces no busco en absoluto.

•

Dibujar al ser múltiple

Para apreciar la visión del ser múltiple que desarrollamos aquí puede ayudarnos establecer una metáfora visual. En la figura que aparece a continuación se representan en forma oval varias relaciones de la vida de una persona. Imagine esos óvalos en términos de un proceso continuo de actividad coordinada. De cada una de las relaciones surge un residuo o un recurso en forma de acciones potenciales (p. ej. lenguaje, expresiones

emocionales, movimientos de situación), cualquiera de los cuales (solo o combinado) puede activarse en un momento dado. Así pues, las personas estamos básicamente constituidas por una multiplicidad de relaciones; algunas de las cuales dejan residuos que también se materializan, mientras que otras solo dejan susurros de posibilidad. Esos residuos o restos bien materializados están disponibles inmediatamente, igual que hablamos con nuestros buenos amigos. A menudo les denominamos costumbres y también pueden verse como competencias. Los menos materializados, por su parte, pueden verse –durante un tiempo– como una farsa o una representación. Las personas que participan en muchas relaciones, como los cosmopolitas, pueden disponer de muchísimos potenciales, mientras que los protegidos o las personas de pueblo es posible que tengan menos. Así las cosas, estamos equipados para acceder a cualquier relación con mil potenciales para ser.



•

El individuo representa la intersección común de un sinfín de relaciones.

•

Como sugiere la imagen anterior, esos restos relacionales parecen el ala de una mariposa. Un ala que nos permite planear en muchas direcciones. Sin embargo, e igual que le ocurre a la mariposa, para volar hacen falta dos alas. El asunto al que nos

enfrentamos ahora es la aparición de la acción conjunta significativa.

Coordinación: el reto de echar a volar

Muchos psicólogos infantiles creen que la capacidad para la coordinación humana no solo es innata sino que se manifiesta a una edad temprana. Cabe destacar en ese sentido el trabajo de Colin Trevarthan, cuyos estudios clásicos de la interacción bebé-madre le llevaron a concluir que “se ven múltiples ejemplos y en distintos lugares de la coordinación extremadamente cercana de la vocalización rudimentaria de placer o de excitación del bebé con el habla de la madre hacia el niño. Al parecer ambos participan en un único latido rítmico, como en la música...”^[27].

Quizás la demostración más sorprendente de esa posibilidad sea la que ofrece el estudio de Ben Bradley. Bradley y sus colegas se dedicaron a observar la interacción de varios bebés no con sus madres sino con otros bebés^[28]. Para un niño una cosa es coordinarse con un adulto que ya tiene capacidad en esas cuestiones, pero la pregunta que plantea Bradley es si los bebés pueden sincronizar sus acciones con otros bebés. Y algo más difícil todavía, ¿qué ocurre si hay más de dos individuos? Para analizar esa posibilidad se organizaron las condiciones necesarias para que tres bebés de menos de un año estuvieran sentados cerca. Los investigadores descubrieron que en un periodo de tiempo relativamente breve se dio una fuerte tendencia en ese trío a que los niños sincronizaran sus acciones. Bradley concluye: “Los bebés son capaces de formar parte de relaciones que presagian conciencia de más de una persona al mismo tiempo. Dicho de otro modo, a los 9 meses ya hay evidencias de mentalidad de ‘clan’ o de ‘grupo’ en los niños”.



Niños de menos de un año relacionándose en el estudio de Benjamin Bradley.

Cortesía de Benjamin Bradley

•

Aun así este enorme potencial para la coordinación proporciona solamente un lienzo en blanco sobre el cual pueden pintarse una serie de imágenes infinita. Todas las relaciones importantes dependen de la coordinación, pero no hay ningún límite establecido en cuanto a las formas que una relación puede adoptar. Dado que la forma y la dirección de nuestras vidas dependen de esa coordinación es importante analizar el proceso más detalladamente. En lo que queda de capítulo abordaré tres cuestiones importantes: (1) los problemas comunes de coordinación, (2) las experiencias con sobresaltos con las que podemos encontrarnos a medida que se despliegan relaciones en el tiempo, y (3) los medios para suavizar el camino y evitar la colisión.

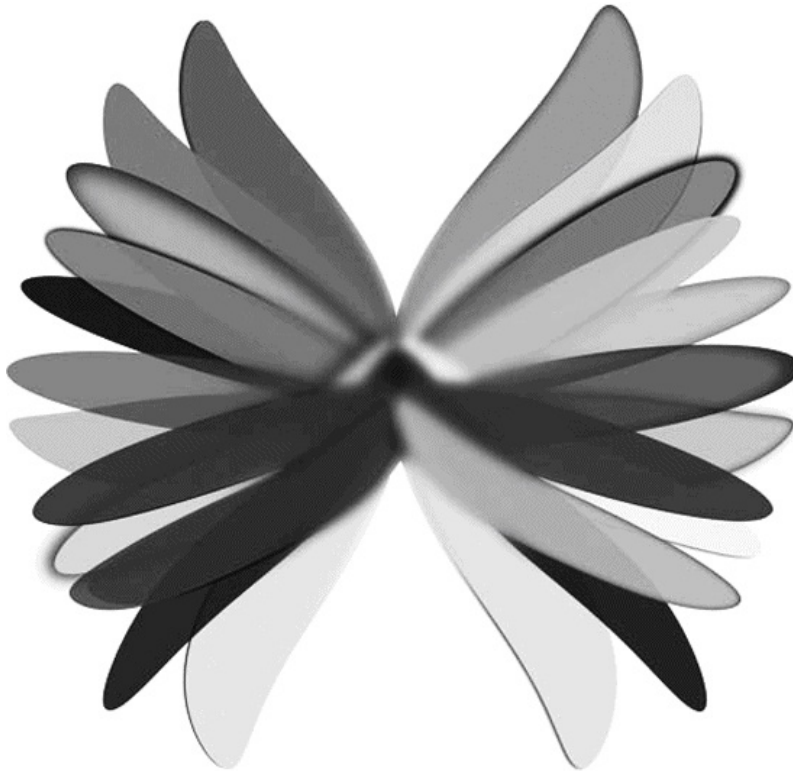
•

Con el fin de apreciar el problema de la coordinación, volvamos a la imagen del ala de la mariposa a la que ahora añadimos una segunda ala, proporcionada por la otra parte. La cuestión que surge es la de emprender el vuelo. Piense en una mariposa, ¿cómo nosotros, seres humanos cada uno de los cuales con una enorme serie de potenciales, levantamos el vuelo? ¿Y cómo puede ese vuelo convertirse en algo bello? ¿Cómo podemos evitar la atracción degenerativa hacia la tierra y planear en la atmósfera generativa de la posibilidad? ¿Cuáles son los recursos y cuáles los impedimentos? En la

discusión que se plantea a continuación empiezo con el ser múltiple y el florecimiento de las relaciones para después abordar los potenciales para la supresión de potenciales en la relación y por último presentar algunos ejemplos de coordinación productiva.

Conocer y Mutualidad

El primer paso es bastante sencillo pero tiene unas implicaciones importantes. Cuando conocemos a alguien por primera vez el principal reto es el de *generar situaciones viables*, es decir, secuencias de relación que resulten fiables. Tenemos que dar en el clavo en “como lo hacemos”, como ejecutamos nuestro baile particular. Así establecemos un mundo mínimamente predecible. Si todos dijésemos cosas aleatorias no podríamos comunicar. No seríamos participantes de un mundo inteligible. La situación predecible también engendra confianza. Confiamos en que los demás “seguirán las reglas” que hemos establecido. Está ampliamente reconocido que sin el sentido de confianza queda poco espacio para la intimidad, la familia, la empresa o la comunidad.



Las relaciones como el reto de emprender el vuelo.

En parte lo que genera *situaciones de urbanidad* es la demanda de mundos predecibles. Se trata de patrones comunes de coordinación que podemos utilizar todos y que como no están hechos a la medida de las identidades concretas de los participantes

vemos como impersonales. Intercambiar saludos, hablar del tiempo, hablar de las noticias, decir “por favor” y “gracias” son, todas ellas, situaciones de urbanidad. Tendemos a ver esos patrones como superficiales pero son básicos para un mundo habitable. El simple intercambio “Oye, creo que te has dejado las luces del coche encendidas”...“Oh, gracias” es una señal vital de que el orden social permanece intacto.

Más allá de las situaciones de urbanidad están las *situaciones específicas de contexto*. Son los patrones comunes que encontramos en el interior de la empresa, en el aula, en los Tribunales, etc. En esos casos las reglas para relacionarse son lo suficientemente claras y compartidas pero no resulta fácil transferirlas a otros contextos. De nuevo, con una práctica continuada de seguimiento de las reglas locales podemos adquirir un sentido de autenticidad y al mismo tiempo, cuando pasamos de un contexto a otro, las acciones opuestas también pueden parecer “verdaderas”. Podemos sentirnos realmente nosotros mismos cuando nos implicamos en un trabajo, lo difícil parece ser hacer que fluyan todos los líquidos vitales. Pero durante el fin de semana, las horas de ocio con una caña de pescar también pueden revelar a “mi yo natural”.

Si nos adherimos a las situaciones de urbanidad y a las específicas de nuestros lugares de trabajo, la vida fluye casi sin esfuerzo. Desgraciadamente esas situaciones llevan consigo muy poco de nuestros repertorios de ser y son muchas las voces que no se pronuncian. Más difíciles todavía son las situaciones marcadas por la ambigüedad. Las situaciones comunes no acaban de encajar y a los participantes se les empuja hacia sus recursos. Juntos crean *situaciones híbridas*, nuevas formas de coordinación cuyas propias. Estamos ante el mundo de las citas por Internet, los chats, los nuevos compañeros de la escuela, o la llegada de un nuevo colega a la oficina. También es el mundo de las reuniones internacionales, de las crisis familiares y de las calamidades públicas. ¿En quién se convertirá esta persona para mí? ¿En quién me convertiré yo? ¿En qué se convertirá nuestro baile?

•

Siendo joven y dolorosamente consciente de mi ingenuidad, buscaba con ansia vivir experiencias mundanas. Un obstáculo concreto que debía superar era mi virginidad. Mis relaciones adolescentes con chicas habían sido bastante idealistas y más inclinadas hacia Agapé que hacia Eros. Pero entonces conocí a Marcy, que parecía en muchos aspectos una persona mucho más sofisticada que yo. Era una dama misteriosa y yo era su sirviente. Una noche regresamos a su casa, sus padres ya dormían, y teníamos el salón para nosotros solos. Marcy encendió velas, puso un concierto de Mendelssohn y sacó vino y un par de copas. La exuberante sensualidad del momento nos absorbió a los dos y en un momento dado ella se apartó y empezó

a desabrocharse la blusa. Sonrió con coquetería y me dijo que yo también debía “ponerme cómodo”. Mi corazón empezó a latir a mil por hora. ¿Sería esta, por fin, mi introducción a la Vida? Quería anticiparme y gritar. Pero mientras estábamos quitándonos la ropa Marcy se detuvo y con un guiño desenfadado me preguntó, “Eres judío, ¿verdad?”. Yo me quedé pasmado... “Pues... umm... no... pero... pero...”. Mi pausa fue la espada sobre la que iba a caer en breve. Marcy empezó a vestirse lentamente y pronto se encendieron las luces y fui expulsado hacia la negra noche.

Queda claro con este pequeño fragmento de una vida que ni Marcy ni yo habíamos representado ese guion antes y que se convirtió en un híbrido, completamente nuestro. Pero si desglosamos la secuencia nos damos cuenta de que el híbrido se creó a partir de sub-secuencias reconocibles. Tenemos por ejemplo situaciones de romance, de preguntas y respuestas y de un rechazo en última instancia. En ese sentido recurrimos a restos familiares de relaciones anteriores para crear el drama conjuntamente.

•

Dependiendo de cómo utilicemos los recursos podemos generar dramas de muchos tipos. O no. Hace algunos años asistí a una cena formal en París durante la cual empecé a ver ante mí una velada repleta de conversación sobre nada en particular. De hecho, no tardé en empezar a sentir una insidiosa sensación de aburrimiento. Parecíamos condenados a repetir la interminable letanía de “lo que resulta apropiado decir”. Hasta que en un momento de breve rebelión me giré hacia la preciosa extraña que había estado sentada a mi derecha y le propuse un juego: durante 5 minutos intercambiaríamos preguntas y respuestas; podíamos preguntarnos lo que quisiéramos y el otro tenía que responder con la mayor sinceridad posible. La mujer aceptó, alegre. “¡Qué divertido va a ser!”. Empezaba ella y en cuanto empezó a plantearse las implicaciones del juego pude ver como sus dudas iban en aumento. Tras varias frases incompletas acabó por admitir, “No creo que sea buena idea”, a lo que yo asentí y regresamos a los placenteros pasatiempos de nuestras tradiciones.

•

A veces conocemos a alguien y al instante experimentamos una sensación de amistad, como si nos conociésemos de toda la vida. Otras veces aparece un rechazo inmediato y nos morimos por escapar de aquel lugar. Tendemos a explicar esas reacciones en términos de rasgos de personalidad. Hay personas encantadoras y otras que resultan simplemente aburridas y desagradables. Pero desde un punto de vista relacional estamos extrayendo una conclusión incorrecta. Nuestra identidad en una situación depende, y

mucho, de cómo nos posicionen los demás en la relación.

Soy:

Ingenioso	o	aburrido
Seguro	o	dubitativo
Elegante	o	desaliñado
Asertivo	u	obediente
Humilde	o	dominante
Feliz	o	triste

Depende mucho de mis compañías^[29].

•

No cabe duda de que si vivimos durante años en una serie circunscrita de relaciones es posible que desarrollemos estilos de acción tan familiares y constantemente puestos en práctica que perdamos flexibilidad. Es un tema al que volveremos más adelante cuando hablemos de psicoterapia (Capítulo 9). No obstante lo que aprendemos de esa imagen del ser múltiple es que nuestros entornos sociales no nos determinan. Colaboramos con los demás para crear quienes somos. Se trata en este caso de convenciones sociales y no de leyes de la naturaleza. Así pues si alguien me da órdenes no es que yo sea necesariamente obediente; igual que si alguien me trata de triste es posible que yo señale la parte positiva. Con la ayuda adecuada puede surgir una nueva serie de potenciales.

En muchas relaciones la propia identidad del individuo puede cambiar rápidamente. Por ejemplo como yo soy Profesor es posible que se me trate como a una autoridad, pero también me doy cuenta de que si me vuelto autoritario el otro adoptará una posición de oyente. Efectivamente mi autoridad silenciará al otro por lo que puedo invertir el rol autoritario y preguntarle por sus ideas, con lo que el otro se posiciona como conocedor y yo, como oyente. Sin embargo mientras permanezco a la escucha me acuerdo de una historia divertida e interrumpo para compartirla y al hacerlo también me convierto en un comediante. El otro, por su parte, quiere compartir una historia divertida y ambos nos vemos definidos como amigos. En efecto fluimos sin que nos den órdenes para ello, creamos conjuntamente un guion, sin saber cuál será el rumbo definitivo del mismo, y con ello se extienden las alas del ser múltiple.

•

A veces temo que nuestras capacidades para generar híbridos disminuyan durante la

edad adulta. A medida que crecemos en las tradiciones aceptadas de la cultura el nivel de hibridización se vuelve restringido; la vida se hace más organizada y todo está reglamentado. Cuando éramos pequeños “un gato” podía convertirse en un león, en un monstruo, en un bebé y en muchas otras cosas. El adulto maduro sabe que es un gato y nada más. El resto es “un mero juego”. Cuando decimos que los niños “se desarrollan” ¿estamos asignando un valor sutilmente a la estrecha vida de la edad adulta?

Sustento y Supresión

Hemos vislumbrado la contribución del ser relacional al florecimiento de las relaciones. En principio no hay nada en las relaciones que nos impida la plena expresión de nuestros potenciales para existir, pero incluso con flexibilidad en la convención las relaciones duraderas tienden a congelar los potenciales. Seguridad, confianza y el sentido de la vida en un mundo significativo están en juego. También está el sentido emergente de autenticidad y la comodidad de ser conocido y aceptado. Son fuentes de gran enriquecimiento. En cierto modo el movimiento hacia patrones fiables funciona como una potente fuerza supresora^[30]. El enorme potencial que aportamos a las relaciones disminuye radicalmente. Casi siempre preferimos permanecer en el personaje. Sencillamente es más fácil sostener el orden social que amenazarlo con expresiones que rompen los límites. Resulta peligroso para un ejecutivo revelar vulnerabilidades emocionales, igual que para un profesor expresar prejuicios raciales o para un vecino revelar celos de nuestras posesiones. Pensamos también en los riesgos de salir del armario. Incluso en una relación íntima nuestra pareja puede disfrutar con la frase “Eres guapísima”, pero no si añadimos “si no fuera por los dientes, la voz estridente, tu gesto y la manera como arrastras los pies”. Nadie quiere oír el coro de todo lo que se puede decir.

•

En ese contexto preciso podemos entender mejor la gravedad emocional que acompaña a la mentira. Enseñamos a nuestros hijos muy claramente a decir la verdad, y ser víctima de la mentira puede ser traumático. Mentir, en efecto, amenaza con la destrucción del mundo instaurado que se ha establecido en una relación. Es eliminar los apoyos en los que se sustenta una realidad compartida y por lo tanto la lógica para continuar. Nuestra identidad se convierte en una farsa y no es el principio de honestidad el que está en juego en esas circunstancias. Casi todos defenderemos una mentira contada con un buen fin (p. ej. para salvar la vida de un hijo). Lo que está en peligro es el orden de realidad compartido y el modo de vida que lo acompaña.

Una visión relacional de la mentira también abre nuevas posibilidades de acción. La rabia y el arrepentimiento que a menudo surgen con la mentira se basan en la presunción equivocada de una única realidad y de un yo coherente. Cuando ocupamos una isla de entendimiento tendemos a olvidar el océano que la rodea y perdemos la conciencia de las muchas relaciones de las que formamos parte. Tratamos la cara que tenemos ante nosotros como algo coherente y totalmente presente. Sentimos que nos conocemos, abunda la confianza. Pero la mentira se vuelve posible cuando uno es arrastrado a una realidad alternativa y desea mantenerla en secreto para alguien a quien heriría o castigaría. De hecho el mentiroso busca sostener dos mundos: el real y el bueno. Si una niña pre-adolescente miente acerca de dónde ha estado después de la escuela está intentando sostener una relación positiva con usted y probablemente con sus amigos. “Estaba en casa de Rebecca” sostiene la realidad de casa de “Soy una niñita inocente”, y es una realidad opuesta probablemente compartida con un novio. Sí, cuando revienta la burbuja el resultado puede ser angustia –para todos los afectados. Pero desde un punto de vista relacional esa angustia también es un tributo a la relación que se ha violado. En la ira, el disgusto y el arrepentimiento tanto el mentiroso como la víctima proclaman el valor de su relación y ahí yace una invitación a una nueva conversación^[31].

•

A pesar de la comodidad de permanecer en unos patrones de relación circunscritos a menudo hay impulsos potentes para ampliar el dominio de los potenciales –de planear con las alas completamente extendidas. En ciertas relaciones, como el matrimonio o la amistad muy estrecha, suele valorarse la apertura total. El ideal romántico es ser completamente transparente el uno con el otro. El amor ideal, sostenemos, requiere el conocimiento de todos los recovecos escondidos del otro. En otros momentos el impulso de expansión puede deberse a motivos de aburrimiento; el orden perfecto es perfectamente aburrido. Y también puede ser muy estresante vivir en un mundo privado que nuestros más cercanos podrían odiar. Nos puede poseer la culpa, o el miedo de los deseos privados, y es posible que al revelarse uno mismo haya cierto alivio.

De todos modos todos esos retos de extender las alas –de revelar la gama de nuestros propios potenciales pasados y futuros– también son una invitación al peligro. Recientemente leía sobre un Budista devoto, ecologista y vegetariano que había descubierto, para su gran sorpresa, que le encantaban las pistolas. También conozco a muchas personas que desean con todas sus fuerzas volver a fumar, y existen miles de hombres que se visten en privado con ropa de mujer. ¿Con qué facilidad absorberían su apertura las personas que les rodean? También he visto matrimonios destruidos por la revelación de un *affair* al principio de la relación; relaciones de hermanos minadas por las

distintas elecciones de estilo de vida; y una amistad de parejas destrozada cuando una parte reveló a la otra que el abrigo de piel que ella llevaba era robado. El desafío entonces radica en encontrar maneras en las que podamos sostener nuestros modos de vida sin que se estanquen. ¿Cómo podemos explorar vistas panorámicas del ser sin destrozarnos la base relacional a partir de la cual avanzamos? Esas preguntas deben considerarse en el contexto más amplio de los desafíos cotidianos.

Peligros cotidianos: relaciones entre relaciones

Por ahora nos hemos centrado en la forma como las relaciones surgen y empiezan a estabilizar realidades, valores e identidades. Muchas de ellas pueden permanecer bloqueadas en esos patrones predecibles durante años, incluso toda la vida. Hay adultos que visitan a familiares mayores y que siguen viendo como les tratan como niños y amigos que se reúnen en el 50 aniversario del instituto y que suelen regresar a la adolescencia. La expresión “estás igual” no se refiere simplemente al cuerpo. Aun así este enfoque en la estabilidad también es cegador ya que no tiene en cuenta las tensiones y los conflictos que acompañan a cualquier relación estrecha en el tiempo —con la pareja, socios, hijos, hermanos y amigos. Dado que participamos en múltiples relaciones, tanto pasadas como presentes, todas las acciones de un momento dado pueden propagarse en el nivel de compromiso y las repercusiones pueden aceptarse en algunos contextos y rechazarse en otros. Desde un punto de vista relacional ese tipo de conflictos no son el resultado de personas defectuosas, sino que están totalmente previstos por nuestra existencia como seres múltiples. Las relaciones cotidianas, entonces, pueden parecer pequeñas aventuras propias de maniobrar en los rápidos de las aguas relacionales.

•

Imaginemos a una madre primeriza con su bebé recién nacido. Cada uno llega a esta conjunción sin una historia juntos. Poco a poco y con paso vacilante empiezan a coordinar sus acciones el uno con el otro. Se mueven juntos para que el bebé no tarde en conseguir alimento del pecho de la madre. Más tarde, y a partir de la sincronización de movimientos, miradas, expresiones faciales y la voz, ambos crean un mundo de significado. Aquí encontramos un icono de coordinación armoniosa. Además en estos primeros meses juntos es cuando madre e hijo se aproximan más a una relación desvinculada de otras relaciones.

•

Imaginemos ahora a esa misma madre con su hija, ahora convertida en adolescente. La madre acaba de servir la cena y la niña está taciturna y en silencio.

MADRE: ¿Qué ocurre, Trish? ¿No tienes apetito?

HIJA: (silencio)

MADRE: Y parece que tampoco vas a hablar. ¿Qué te pasa esta noche?

HIJA: (con una mueca) Mamá, te dije exactamente la semana pasada que quería dejar de comer carne. Es obvio que no me escuchaste, o... quizás es simplemente que no te importa lo que yo quiera. Típico...

MADRE: A ver Trish, no puedo hacer una comida distinta para cada uno. Y mira, a tu padre le encanta el estofado de carne y tu hermano lo está devorando. ¿Por qué no puedes formar parte de la familia?

HIJA: Tú no me entiendes, ¿verdad? No me lo voy a comer y punto. De hecho (poniéndose de pie), no puedo ni siquiera mirarlo. Me voy a mi habitación (abandona el comedor).

PADRE: Trish, ¡regresa aquí inmediatamente!

(Trish cierra la puerta de su dormitorio de un portazo)

•

“Típico de adolescentes”, podríamos decir. Pero desde un punto de vista relacional los problemas nunca son inherentes de las personas. La principal diferencia entre esta escena y la de la madre con el recién nacido es que en el caso de la madre y su hija adolescente cada una de ellas se encuentra profundamente inmersa en relaciones distintas a la suya propia y aportan a la cena no solamente los restos de largas y numerosas historias de relaciones sino también los restos más inmediatos de sus relaciones con los amigos, la familia y los varios medios. Son seres relacionales completamente integrados.

Lo importante es lo siguiente: cuando se les aparta de sus redes de relaciones, dos individuos pueden crear realidades, lógicas y valores que permanecen invariables. Las cosas sencillamente son lo que son, hacemos lo que hacemos y está bien. Es cuando se importan voces de algún otro lugar a la relación inmediata que ese mundo compartido permanece sujeto a la reflexión y al rechazo. Entonces vemos que las cosas podrían ser distintas, que no está tan bien como pensábamos, que podría ser mejor, que es ofensivo. Cuando vivimos en múltiples relaciones la falta de armonía acecha a cada esquina.

•

Muchos científicos sociales creen que podemos descubrir leyes de conducta humana. La esperanza es generar principios universales de los que poder predecir las acciones de las personas. Pero a pesar de casi un siglo dedicado a buscar patrones fiables, se ha obtenido muy poco apoyo. Incluso los amplios patrones culturales están sujetos a cambios

volátiles. Por lo menos una razón fundamental para el fracaso a la hora de predecir puede deberse a la existencia de seres múltiples en relación. Cada uno de nosotros aporta a las relaciones una enorme cantidad de potenciales y las posibilidades de permutación y de combinación son casi infinitas. Los híbridos siempre están a punto de ocurrir.

Esa imprevisibilidad puede aportar excitación y fascinación, y ahí precisamente reside la razón por la que muchos niños prefieren jugar con personas antes que hacerlo con juguetes. También es la razón por la que la mayoría de adultos buscan sostener un elemento impredecible en sus relaciones más estrechas. La novedad no es menos importante en una relación que en el cine, en el arte o en la cocina. Y al mismo tiempo es precisamente por las expresiones fluctuantes y por su potencial de combinación que las relaciones a menudo están llenas de ansiedad, irritación y conflicto. El tranquilo fluir de la coordinación puede verse interrumpido en cualquier momento por la entrada de potenciales ajenos. En el caso del ser múltiple, para cada expresión lo más probable es que exista una contra-expresión preparada para la acción. Efectivamente podemos ver las relaciones como una aventura, como un viaje por un enorme mar de relaciones de las que también forman parte. En lo que queda de capítulo quiero dedicarme primero a algunos de los bancos importantes de este viaje y después maniobraremos para que el crucero resulte más prometedor.

Contralógica y Deterioro relacional

Podemos luchar por conseguir armonía en las relaciones pero hay que considerar el desafío: debido a nuestras múltiples historias de relaciones llevamos con nosotros múltiples y potenciales conflictivos. De ahí que los miembros de una relación puedan compartir lógicas, valores o maneras de ser con los que al mismo tiempo sean críticos. Por ejemplo los dos miembros de una relación estrecha pueden dedicarse a trabajar duro pero al mismo tiempo valorar el ocio. Efectivamente existe un potencial para el conflicto incluso para los que comparten tradiciones. Quiero trabajar, tú quieres jugar. Analicemos esos conflictos en términos de *contralógica*. Para toda acción que parece lógica (racional, buena), seguramente existe una acción opuesta que también es lógica. Cada lógica forma una imagen atractiva del “debería”, y lo mismo podría decirse de su contrario. De igual manera que instauramos una lógica su contrario también puede cobrar presencia, y adoptar una es invitar a la acción a la otra. Y dado que ambas lógicas son atractivas, no hay ganador y el conflicto es inherentemente insalvable. Una vez introducidas en la batalla de la contralógica las relaciones suelen sufrir y los que combaten pueden acabar con algún que otro arañazo. A continuación se ofrecen algunas ilustraciones:

Libertad versus Compromiso. En las relaciones estrechas las batallas más intensas

de lógica a menudo dependen de la cuestión de libertad individual *versus* compromiso. El origen de esta batalla puede remontarse a dos periodos distintos de la historia occidental. En lo que se conoce como periodo pre-moderno (podría equipararse a la época medieval), la unidad social dominante era el grupo o colectividad. Lo más normal era la familia, una unidad superordenada que definía a cada uno de sus participantes según sus propios términos. Las redes de cada uno – independientemente de la edad o del género– eran para la familia, con cuyo apoyo se podía contar para siempre. Todos los participantes llevaban el nombre de la familia y uno debía sacrificar su vida para protegerla o vengarla. Una lógica fuerte y emocionalmente convincente garantizaba el compromiso con esta unidad. En cambio en el siglo XVII con la llegada del modernismo el individuo empezó a sustituir el significado de la colectividad. Como ya se indicó en el Capítulo 1, llegados a este momento histórico nos beneficiamos durante varios siglos de valorar la capacidad del individuo de pensar por él mismo, de buscar y desarrollar, y de seguir su propia estrella. Una lógica, en definitiva, que también llega hasta nosotros, para perturbar y destruir:

Se lo debes a la familia.

Tengo que ir, es importante para mí.

No estás aquí cuando te necesitamos.

Tengo muchas cosas que hacer.

No pasamos tiempo juntos.

Lo que pasa es que no entiendes mis necesidades.

•

A veces pensamos en esas lógicas como realidades marcadas por el género, con una hembra protectora del nido mientras el macho desempeña el papel de trotamundos. Existen buenas razones históricas para que sea así pero además con la liberalización de la mujer y la posibilidad de tomar decisiones independientes, somos testigos de un cambio en materia de preferencias. La cuestión más importante, de todos modos, es que son lógicas que flotan libremente y que están disponibles para todas las personas que viven una relación estrecha, familias, empresas, etcétera^[32].

Competición *versus* Cooperación. Estrechamente relacionadas con el conflicto entre libertad y compromiso están las inversiones contrarias en ser “lo mejor posible”, en contraposición a ser socialmente “cooperador”. En la tradición individualista, con sus jerarquías generalizadas de mérito individual, se valora mucho el logro, “ser el número uno”, “controlar”, “destacar”. Como si fuera un eco del valor pre-moderno que se otorgaba al grupo, al mismo tiempo existen buenas razones para “trabajar en

equipo”, “cooperar” y “estar pendientes del otro”. Hay resentimiento hacia el exceso de ambición, hacia los que tienen “complejo de superioridad” entre nosotros. En la empresa ese conflicto aparece cuando “todos tienen que ser líderes” y al mismo tiempo “buenos miembros del equipo”.

Racionalidad *versus* Emoción. Con el apogeo del modernismo y su valoración de la razón individual cada vez resultó más deseable basar las propias acciones del individuo en “buenas razones”. Hoy, si le preguntamos a alguien por qué ha actuado de determinada manera –ante un cambio de trabajo, o al elegir las vacaciones, o en un caso de abandono escolar, por ejemplo– anticipamos una lógica convincente. Si la respuesta fuera simplemente, “No lo sé, me apetecía”, nos sorprendería mucho. Decimos que es estúpido tomar decisiones sin pensar. Contra esta retórica de la razón heredamos la tradición romántica de valorar las emociones. Valoramos muchísimo las expresiones de amor, de pena y de compasión; parece que emanan de lo más profundo de nosotros mismos. Decimos que suprimir los sentimientos no es sano y desconfiaríamos o despreciaríamos ese tipo de expresiones si fueran “calculadas”. Ahí reside la base del conflicto común. Cualquier acción que parece plena desde un punto de vista emocional –espléndidos regalos, ardua dedicación de tiempo y esfuerzo, sacrificio personal– puede ser desacreditada por su irracionalidad. “¿No piensas en el coste?”. “El dinero no nos cae por la chimenea”. “Vaya tontería...”. Pero la crítica en sí denota una personalidad fría, calculadora e insensible. “Solo te preocupa el dinero”. “¿Se olvidaron de ponerte un corazón cuando te hicieron?”. Esas competiciones de retórica resultan especialmente difíciles porque siempre podemos decir que detrás de una buena razón se mueve un impulso emocional y que debajo de cada emoción hay un sutil proceso de cálculo.

•

Esas tres contralógicas están muy generalizadas en la sociedad y nos atraen hacia relaciones degenerativas. Hay otras muchas, quizás menos destacadas, aunque listas para su implementación instantánea. Proclamar algunos de los siguientes ejemplos puede plantear la oposición a la acción:

“Quiero...”

Excitación

Divertirme

Integridad

Ganar dinero

“Pero qué tal si...”

Tranquilidad

Ser responsable

Prosperar

Vivir bien

Tradiciones sólidas

Originalidad

Estar en la naturaleza

Vida cultural

Seguridad

Excitación

Progreso

Sostenibilidad

Los movimientos en cualquiera de esas direcciones pueden producirse en cualquier momento. Si tengo un día extravagante mi compañera puede hacer un comentario de frugalidad prudente; si ella sugiere un fin de semana tranquilo, es posible que yo languidezca ante la pérdida anticipada de excitación; si nos invitan a un fin de semana de acampada puedo empezar a pensar en la diversión de la ciudad el sábado por la noche; si me quedo trabajando por la noche en un proyecto mi compañera puede preguntarse por qué no puedo dedicar parte de mi tiempo a disfrutar juntos. La tradición sirve gamas de conflicto y como todos los valores son tan razonables –y van engranados en nuestro sentido de lo que es correcto– resultan peligrosos.

Tales impulsos conflictivos no son señales problemáticas en una relación; al contrario, cualquier relación importante necesitará albergar contralógicas. La vitalidad en una relación puede alimentarse con la expresión de múltiples voces. La dificultad no está en erradicar el conflicto de nuestras relaciones sino en evitar sus efectos debilitadores. Y ese es precisamente el tema de esta sección final.

El arte de la coordinación

En este capítulo he esbozado la imagen de la persona como fuente de múltiples potenciales. Igual que nosotros nos unimos en la coordinación, lo mismo ocurre cuando esos potenciales se convierten en acción, se transforman y se suprimen. Efectivamente todas las relaciones son aventuras potenciales –repletas de posibilidades de expresión, innovación, subterfugio y conflicto. En esta sección final planteo el debate sobre la navegación por los rápidos de las relaciones. En cualquier momento las trayectorias pueden dar bandazos de la excitación creativa a la convención estabilizada, y de ahí a la alienación y a la hostilidad más rotundas. La discusión sobre el conflicto caldeado queda pospuesta hasta el capítulo siguiente y los problemas más complejos de las relaciones serán tratados cuando se presente la práctica terapéutica (Capítulo 9). Ahora, sin embargo, vamos a considerar formas de reducir el ángulo del bandazo en la mayoría de las relaciones actuales. Es evidente que no hay ningún consejo definitivo que ya esté disponible para mejorar las relaciones y dado que las realidades y los valores centrales para nuestras relaciones están sujetos a cambios continuos tampoco existen respuestas definitivas. Lo realmente exclusivo de esta explicación es su preocupación, no por el

bienestar individual, sino por el bienestar relacional. En lugar de tratar el bienestar de los seres delimitados nos centramos en el bienestar de las relaciones y para ello veremos tres contribuciones para sostener la coordinación productiva.

Entender: la sincronía en acción

¿Cómo pasamos del conflicto al entendimiento mutuo? ¿Y por qué el entendimiento parece fácil en general pero después se desintegra sin avisar? La respuesta a estas preguntas depende en gran medida de lo que queramos decir por entendernos los unos a los otros. No es cuestión baladí ya que la visión preponderante de este proceso vincula mente con mente. Como se ha pensado durante mucho tiempo, yo le entiendo cuando puedo captar los pensamientos y las sensaciones que subyacen a sus palabras y a sus acciones. Así pues, una relación íntima es aquella en la que los participantes comparten lo que hay en sus mentes –sus ideas, sueños, actitudes, recuerdos y emociones. Abordamos la comprensión de las obras escritas de la misma manera. Creemos que los autores tienen “algo en la mente” y esa palabra escrita nos permitirá acceder a sus pensamientos. A veces nos frustramos porque no entendemos lo que alguien ha escrito – en un poema, en un documento jurídico o en una obra filosófica. ¿Qué está “intentando decir” el autor aquí?

Como puede ver, esta visión de la comprensión se alimenta de la tradición del ser delimitado, con mentes proyectadas en algún lugar detrás de los globos oculares. Recordemos ahora la discusión del Capítulo 3 en la que considerábamos el problema que los expertos confrontarían al intentar determinar “qué hay en el mente de alguien”. Como vimos entonces no hay forma de acceder a los estados psicológicos de los demás, lo que se puede hacer en última instancia es intentar adivinar y la acumulación de pruebas a favor de una interpretación no sería más que una multiplicación de más adivinanzas. Así pues, si la comprensión fuera un proceso de conexión inter-subjetiva, permaneceríamos ignorantes para siempre los unos de los otros.

•

Intente no pensar en la comprensión como un “proceso mental” –*esa* es la expresión que le confunde. Sin embargo puede preguntarse: ¿En qué tipo de caso, en qué tipo de circunstancias, decimos, “Ahora sé cómo continuar”?

—Ludwig Wittgenstein

•

Pasemos, entonces, de las reuniones mentales a la acción relacional. Piense primero en los movimientos de los bailarines de tango: cada movimiento de uno está coordinado con

el del otro, sus acciones están completamente sincronizadas. Lo que yo propongo es que esa coordinación sincrónica sea la esencia del entendimiento entre unos y otros. Si nos encontramos y usted empieza a hablarme con lágrimas en los ojos del reciente fallecimiento de alguien de su familia, ¿cómo debería responder? Digamos que respondo con un afable “Bueno, es lo que hay... de nada sirve lamentarse. ¡Venga, vamos a tomarnos una cerveza!”. Lo más probable es que usted se quede atónito, que se pregunte cómo he podido responderle así y que pensara que era su amigo y aun así parece que no he entendido en absoluto la importancia que tiene esa pérdida para usted. Ahora comparémoslo con un silencio como respuesta seguido por algunas palabras de consuelo. En ese caso lo más probable es que usted sienta mi comprensión. Entendernos es coordinar nuestras acciones en las situaciones comunes de nuestra cultura^[33]. Un error de comprensión no es un fallo que impida captar la esencia de los sentimientos del otro sino una incapacidad para participar en el tipo de situación al que el otro nos está invitando.

•

Recientemente unos amigos nos invitaron a una cena informal. Nos reunimos en la cocina donde la pareja estaba preparando la cena. Sus movimientos eran cautivadores: ambos estaban muy activos pero ninguno de los dos parecía responsable de ninguna tarea en concreto. Sarah empezó a cortar la cebolla en dados pero desapareció hacia el frigorífico para traer setas y zanahorias. Ben, por su parte, había estado preparando una vinagreta pero la dejó para acabar de cortar la cebolla en cubos y colocarla en una sartén. Mientras tanto Sarah colocó las setas en la plancha de cortar y acabó la vinagreta, en lo que Ben empezaba a cortar las setas. La pareja continuó con ese fluido intercambio, sin apenas hablar de ello, hasta que la cena estuvo lista. Allí había habido dos cocineros pero se habían movido como uno solo –eso es el entendimiento en acción.

•

Llegados a este punto podemos hablar de *sensibilidad sincrónica*, es decir, la respuesta en cuidadosa sintonía a las acciones de los demás. Cada acción fluye suavemente tras la que la precede y al mismo tiempo ofrece una afirmación de lo que ha ocurrido y una invitación a lo que sigue. Efectivamente los participantes están sintonizados al máximo en la forma en la que sus movimientos están entrelazados. Las acciones individuales no son tan importantes en sí mismas como la manera en la que contribuyen al conjunto. De hecho, los participantes se centran en el proceso relacional y en su resultado.

Piense en cómo la sensibilidad sincrónica podría funcionar en una conversación^[34]. En la mayoría de ellas los participantes se centran en el contenido y no en el proceso. *De lo*

que hablamos tiene más importancia que *cómo* estamos hablando y el resultado en ocasiones puede llevar a una ruptura de la relación. Cuando los comentarios de alguien tienen un contenido crítico o insultante a menudo caemos en la situación familiar de la represalia y la relación no tarda en hacerse añicos. Sin embargo, con sensibilidad sincrónica se plantean preguntas distintas: “¿Por qué tiene sentido para él llamarse eso?”. “Si tomo represalias, ¿cómo responderá?”. “¿Qué tipo de relación sería ideal para nosotros?”. “¿Cómo puedo responder a lo que ha dicho de una manera que nos lleve hacia ese ideal?”. En este caso la preocupación por el proceso tiene prioridad por encima del contenido en sí. La sensibilidad sincrónica requiere una doble escucha: por un lado al contenido y por el otro a la trayectoria relacional.

•

La crítica se revuelve, “Vale, veo como esta explicación del entendimiento podría aplicarse a las relaciones cara a cara, pero no veo qué sentido tiene en términos de lectura. Cuando leo no estoy sincronizando mis acciones con las palabras de la página. Y cuando leo filosofía densa o poesía compleja siento como si estuviera intentando penetrar con todas mis fuerzas en la mente o en la intención del autor. ¿Cómo podría ser de otro modo?”. Sí, coincido con esa sensación de intentar averiguar lo que nos está intentando decir un escrito complejo. Cuando éramos estudiantes quizás todos sufriamos cuando los profesores nos pedían que escribiéramos redacciones sobre el significado de novelas o demás obras. ¿Cómo podíamos saber si lo estábamos enfocando bien? Y parece como si mi mente estuviera trabajando para penetrar en la mente del autor. Pero de nuevo, vayamos más allá de esta imposible visión de seres delimitados y consideremos en cambio la *lectura como un acto relacional*.

Pensemos primero en cómo aprendemos a leer. Alguien escucha –uno de nuestros padres o un maestro– mientras intentamos transformar las palabras escritas que tenemos delante en frases orales. Y cuando transmitimos las palabras a esa persona que nos escucha, esta las da por buenas o las corrige. Efectivamente, cuando aprendemos a leer estamos adquiriendo una competencia social, no fundamentalmente distinta a aprender a montar en bicicleta o a tocar el piano. Muchos adultos continúan moviendo los labios mientras leen, como si la persona que escucha siguiera presente. La mayoría de nosotros no lo hacemos y participamos en un “acto parcial” de una acción social (véase el Capítulo 3). Y cuando crecemos y los profesores nos preguntan sobre la comprensión de un texto complejo, no nos están pidiendo una lectura palabra por palabra (imagine la reacción del profesor que nos ha preguntado qué hemos entendido de un poema si simplemente nos limitamos a recitar el poema en cuestión). En lugar de eso se nos pide una interpretación del texto en una forma que resulte aceptable en una situación cultural

—y más concretamente en el tipo de situación común en el aula y en el tipo de situaciones que suele crear ese profesor en particular. Cuando abandonamos el aula y nos encontramos solos avanzando a trompicones en la complejidad de un texto la pregunta no es si podemos “captar correctamente” el estado mental del autor. No deberíamos confundir nuestro fracaso con el brillo de un autor sino que trabajamos para dar con los medios necesarios a fin de destilar esas palabras en una forma que nos permita participar con éxito en conversaciones con los demás. Leer es, en definitiva, una acción social.

•

Entre mis amigos filósofos más sofisticados están los que encuentran un profundo significado a la compleja obra de Heidegger. Hace algunos años asistí a una cena organizada para un grupo de filósofos principalmente positivistas. Después de cenar el anfitrión sacó un volumen de Heidegger de la estantería y empezó a leer, no buscando profundidad sino para distraernos. Hubo carcajadas cuando entre los miembros del grupo quedó demostrada la patente absurdez de los pasajes.

Afirmación: nacimiento y restauración de la colaboración

Cuando hablo usted se convierte en la matrona de mi significado. Se trata de un momento crítico de acción conjunta y mi potencial para continuar en la relación depende en gran medida de su apoyo. Existen dos formas fundamentales de suplemento posible: una que *afirme* o dote de significado a la explicación, y otra que lo *niegue* o lo vacíe de significado. La primera no solamente me garantiza el estado de agente significativo sino que además dota a mis palabras de valor. La afirmación identifica al que habla como un participante importante en la relación. La negación “niega” el derecho a la inteligibilidad. El acto de afirmación puede ser tan simple como asentir con la cabeza, una sonrisa o un sonido agradable, pero puede resultar fundamental para sostener la relación o para restaurar la armonía de una situación degenerativa^[35].

•

Imagine la siguiente situación: Yo le desvelo a usted mis miedos a la hora de tomar una decisión sobre una oferta de trabajo y usted contesta: “Es una enorme estupidez, es obvio lo que tienes que hacer...” Su negación de lo que para mí tiene sentido hace surgir mi alienación. Por convención común ahora yo tendría que negar el sentido de su respuesta. “No me has escuchado”. “Tú te crees que las cosas son muy sencillas”. No obstante, sigo teniendo opciones afirmantes abiertas:

“Bueno, puedo entender por qué dices eso...”

“Sí, desde cierto punto de vista es una respuesta razonable...”

“Está bien que alguien pueda tener una visión tan clara...”

Afirmando su declaración de este modo estoy sosteniendo nuestra relación, aunque esté en desacuerdo.

•

Eliminar la afirmación es el fin de la identidad.

•

La voz afirmante es quizás la manera más sencilla de avanzar y eso se debe en parte a que somos seres múltiples. Albergamos múltiples lógicas y valores, incluso cuando no los apoyamos. Todos los abogados pro vida pueden recitar el fundamento del derecho de la mujer a decidir, y viceversa. Igual que todos los entusiastas a favor del uso de armas conocen el argumentario de los activistas del control de armas, aunque no lo respalden. Tenemos, pues, los medios para ubicar un potencial afirmativo en varias acciones que de lo contrario podrían ser ajenas.

Exploración apreciativa

Al mismo tiempo nuestros múltiples potenciales no nos hacen omniscientes. A menudo confrontamos las conductas de los demás que desafían al entendimiento. “Cómo se puede hacer algo así”, nos preguntamos. Qué estúpido, cruel, horrible... Las noticias diarias están repletas de esas explicaciones que nos dejan con la boca abierta. Para la mayoría de occidentales pedir que las mujeres se cubran el rostro en público seguramente es impensable y sospecho que muchos árabes musulmanes tienen una visión similar con respecto a la depravación de Occidente. Precisamente aquí es donde la lógica del ser relacional se vuelve más útil. Si entendemos que todas las lógicas y todos los valores se originan en las relaciones y que son fundamentales para sostenerlas, nuestras opciones se amplían. No estamos destinados a permanecer ignorantes, insatisfechos y posiblemente vengativos. Ese conflicto en particular también puede utilizarse como estímulo para la curiosidad. Igual que muchas otras personas yo suelo evitar hablar con personas que defienden posiciones “estúpidas” o “inhumanas”. Del mismo modo sospecho que ellos evitan hablar conmigo. Pero este es precisamente el momento en el que la pregunta activa de la realidad del otro se hace más necesaria que nunca. No se trata de una búsqueda burlona de los puntos débiles ocultos de su posición, ni de recoger munición para una confrontación posterior, sino que es una invitación a explorar las formas en las que sus posiciones resultan adecuadas para una tradición o una forma de vida. ¿En qué sentido tienen sentido? Se abre la puerta, pues, a las formas de exploración apreciativa.

•

La crítica y el conflicto han sido características comunes durante mi carrera. Me he opuesto a teorías y a prácticas que consideraba desacertadas, estériles o perjudiciales para el bienestar humano. Al mismo tiempo han sido muchos los que me han atacado, pero un mundo profesional de antipatía mutua es insoportable. Por mi experiencia, la explotación apreciativa ha sido el vehículo más potente para asegurar el bienestar relacional. En lugar de separar los problemas inherentes al trabajo de un colega (algo que estoy preparado a hacer), mi mejor opción es expresar interés en lo que hace. “¿Qué ideas se te están ocurriendo estos días?”, o “Háblame de tu investigación”, son el inicio de una conversación animada. Y si puedo centrarme plenamente en las explicaciones a menudo me acabo encontrando inmerso en su lógica y apreciando el trabajo desde ese espacio. ¡Bravo! Además suelo darme cuenta de que hay aristas de esas explicaciones que repiten visiones en las que yo también trabajo. Así, mi sentido de separación disminuye y lo más fascinante del caso es que cuando acaban esas explicaciones, mi colega no solamente me plantea la misma pregunta a mí sino que a menudo escucha con apreciación. La tensión permanece, pero también surgen afinidades.

•

La crítica ha esperado pacientemente: “¡Me parece todo estupendo! En plena alienación usted se erige como campeón de la sincronía, la afirmación y la apreciación. Pero ¿qué hay del honesto y pasado de moda desacuerdo, y de la crítica? ¿Qué ocurre si no puedo tolerar las acciones del otro? ¿Por qué no tendría que decirlo? ¿Qué pasa si pienso que alguien se está comportando de forma irracional? ¿Por qué no podría introducir algo de lógica en su cabeza? Según usted, esos impulsos forman parte de mi propio ser múltiple, ¿por qué debería negarles la expresión?”.

Para responder a sus preguntas, sí, claro, el argumento crítico puede aportar una contribución valiosa a las relaciones. Rara vez queremos perder los potenciales de la voz crítica. Pero es importante considerar cuándo y dónde es constructivo o no, y de qué maneras. Por ejemplo, la crítica puede resultar especialmente útil cuando los participantes entienden su “discurso” como teatralizado, es decir, como un acto cultural en el que están representando papeles. Dichos papeles pueden ser formales, como en un debate; pueden ser profesionales, como en los casos en los que pido a un colega un comentario crítico; o pueden ser informales, como en el caso de los comentarios jocosos después de un almuerzo. Cuando hay suficiente confianza la crítica puede ser útil. Uno quiere saber si lleva el jersey del revés, si está demasiado gordo, si tiene algún resto de comida entre los dientes, o si lleva la bragueta abierta. Sin embargo en muchos contextos

la crítica resulta peligrosa. En parte se debe a la herencia individualista en la que la crítica funciona como ataque a nuestra propia esencia como seres humanos: nuestra capacidad de pensar. Muchas personas tienden a tomarse las críticas “personalmente”. Hay preocupación, antipatía y represalia. El tiempo, el lugar y la relación son consideraciones fundamentales entre la crítica constructiva y la crítica destructiva.

•

La conferencia se celebra en Girona, España; el salón está repleto de expertos que se han reunido para hablar sobre el futuro de las ciencias sociales. Con tristeza me doy cuenta de que voy a ser el primero en subir al escenario. Llevo algún tiempo intentando evitar las ponencias en público. No solo tienen un efecto potencialmente negativo en el público sino que además resultan alienadoras ya que ocultan cualquier señal de flaqueza humana. Espero potenciar que haya formas más humanas de intercambio entre expertos. Pero en este caso también hay varios de los filósofos más importantes del momento entre el público, como el prestigioso filósofo de Berkeley John Searle, y no es una ocasión en la que desee especialmente compartir mis vulnerabilidades. Sin embargo, mientras me desplazo hacia el estrado observo el pie de Searle dando golpecitos con impaciencia. Recuerdo la cena de la noche anterior en la que oí de lejos a mi mujer charlando con Searle. Oí como exclamaba, “Si piensa que yo estoy loca espere a conocer a mi esposo”. Ya anticipaba lo peor.

Al finalizar mi ponencia mi anticipación resultó ser una mera infravaloración. Searle levantó la mano, el moderador le dio luz verde, y en lugar de plantear una pregunta saltó de su asiento y de un brinco se subió al escenario. A continuación en voz alta y gruñona empezó a fusilarme a críticas. Al principio me quedé parado pero a medida que empecé a escucharle con más atención empecé a sentir que en sus palabras había más retórica que razón. Organicé una respuesta pero como después me dijeron mis colegas el contenido de nuestra pelea fue menos memorable que la forma: eso había sido una corrida de toros y todavía no había terminado.

La ponencia de Searle estaba programada para el último día. Yo permanecía al acecho. Cuando hubo terminado levanté el brazo e inicié los siete puntos de ataque. Searle sentía que yo tendría que haberme limitado a un único argumento y lo que siguió fue un agrio intercambio. En el refrigerio de despedida de aquella tarde evité a Searle. La vida sería satisfactoria para mi persona si no volvía a verlo jamás. Pero ahí estaba, viniendo hacia mí con una sonrisa ¡y con la mano extendida! “Bueno, Gergen”, vociferó, “tendríamos que llevar este espectáculo de gira. ¡Podríamos ganar un montón de dinero!”. Ah... ojalá compartiera yo esa visión del conocimiento como un entretenimiento.

Esos tres artes de coordinación –sincronía, afirmación y exploración apreciativa– rara vez agotan las posibilidades de cruzar con éxito las agitadas aguas de la vida cotidiana. La pretensión aquí no ha sido ser exhaustivos sino que espero que se generen los fundamentos necesarios para crear un vocabulario efectivo para una coordinación productiva. La puerta está abierta. El próximo reto es aprovechar nuestros vocabularios locales y compartir los recursos.

- [1](#) . Toulmin, S. (2003). *Regreso a la razón*. Barcelona: Península.
- [2](#) . No es casualidad que los primeros filósofos científicos buscaran convertir todo el razonamiento científico en una lógica unificada y simbólica, o que los argumentos de los filósofos analíticos contemporáneos se aproximen a los teoremas matemáticos.
- [3](#) . James, W. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península. (Obra publicada originalmente en 1902)
- [4](#) . Kelly, G.A. (2001). *Psicología de los constructos personales: textos escogidos*. Barcelona: Paidós.
- [5](#) . Véase, por ejemplo, Brehm, J. y Cohen, A. (1962). *Explorations in cognitive dissonance*. Nueva York: Wiley.
- [6](#) . Lecky, P. (1984). *Autoconsistencia: Una teoría de la personalidad*. Bilbao: Desclee De Brouwer.
- [7](#) . Véanse las discusiones sobre la imitación en Platón o en Aristóteles, así como su tratamiento de la mimesis. En las ciencias sociales el significado de la imitación en la vida social se remonta a las primeras obras de Charles Horton Cooley, William McDougall y E.A. Ross. El terapeuta Karl Tomm denomina a la incorporación resultante “otros internalizados”. Tomm, K., Hoyt, M. y Madigan, S. (1998). “Honoring our internalized others and the ethics of caring: A conversation with Karl Tomm”. En M. Hoyt (Ed.) *Handbook of constructive therapies*. San Francisco: Jossey-Bass. La distancia entre el proceso de imitación y la incorporación de los demás con creación de conflicto es muy estrecha. Véase específicamente Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- [8](#) . Existe la tendencia a equiparar esos estudios con la visión conductivista del desarrollo. Es decir, el modelo se ve como una causa de la conducta del niño. Pero en este contexto abandonamos la explicación causal en favor de una visión relacional de los modelos. El modelo solamente se convierte en modelo con ciertas características en virtud de nuestra participación.
- [9](#) . Richard Schwartz (1995) aborda esta posibilidad en su obra sobre las familias interiorizadas. Sin embargo se preocupa sobre todo por los miembros de la familia como otros interiorizados, como “personas interiores con edades, temperamentos, talentos y deseos diferentes” en contraposición con los patrones de intercambio familiar. Schwartz, R. *Internalized family systems therapy*. Nueva York: Guilford.
- [10](#) . El creador de la psiquiatría interpersonal, Harry Stack Sullivan, vería estos restos como “parejas yo-tu”. Véase Sullivan, H.S. (1968). *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York: Norton.
- [11](#) . Véase, por ejemplo, Freud, S. (1980). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- [12](#) . Véase, por ejemplo, Jung, C.G. (1979). *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar.
- [13](#) . Véase un excelente repaso de los análisis psiquiátricos de la multiplicidad en Rowan, J. (1990). *Subpersonalities*, Londres: Routledge. Mucho más próximos a las explicaciones presentes están los desarrollos de psicoanálisis relacional; véanse especialmente los autores que han contribuido con Muran, J.C. (Ed.) (2001). *Self-relations in the psychotherapy process*. Washington, DC: APA Press.

- 14 . Esta es la visión subyacente a mucha de la preocupación a la hora de mostrar escenas de crímenes y de violencia en los medios de comunicación. Son representaciones que sirven de modelo.
- 15 . Véase también a Mikail Bakhtin sobre el proceso de diálogo interior. Bakhtin, M. (1981). *The dialogic imagination*. (M. Holquist, Ed.). Austin: University of Texas Press.
- 16 . Billig, M. (1999). *Freudian repression: Conversation creating the unconscious mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 17 . Véanse revisiones muy útiles en Mitchell, S.A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Cambridge: Harvard University Press.
- 18 . El principal vehículo para los escritos relacionales es la revista *Psychoanalytic Dialogues, a Journal of Relational Perspectives*. Véase también la *International Association for Relational Therapy and Psychoanalysis* (<http://www.iarpp.net>).
- 19 . Véase, por ejemplo, Safran, J.D. y Muran, J.C. (2001). "The therapeutic alliance as a process of intersubjective negotiation". En J.C. Muran (Ed.) *Self-relations in the psychotherapy process*. Washington: APA Press.
- 20 . Watkins, M.M. (2000). *Invisible guests, the development of imaginal dialogues*. Nueva York: Continuum.
- 21 . Hermans, H.J.M. y Kempen, H. J. G. (1993). *The dialogical self: Meaning as movement*. San Diego: Academic Press.
- 22 . Gergen, M. (2001). *Feminist reconstructions in psychology: Narrative, gender & performance*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- 23 . Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*. Bilbao: Desclee De Brouwer.
- 24 . La psicología social tradicional intenta medir las actitudes del individuo como si fueran fijas y unitarias. Sin embargo el ser múltiple sugiere que las visiones de un individuo son fluidas y a menudo contradictorias entre sí. Véase a modo de ilustración, Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. y Radley, A. (1988). *Ideological dilemmas, a social psychology of everyday thinking*. Londres: Sage.
- 25 . Gergen, K.J., Gergen, M.M. y Barton, W. (1973). "Deviance in the dark". *Psychology Today*, 129-130; Gergen, K.J. (1993). *Refiguring self and psychology*. Hampshire: Dartmouth.
- 26 . Véase más información sobre la psicosis en Vargiu, J. (1974). "Subpersonalities". *Synthesis*. Vol. I. Redwood City, CA: Synthesis Press; Stone, H. y Winkelman, S. (1989). *Embracing ourselves: Voice dialogue manual*. Novato, CA: Nataraj.
- 27 . Trevarthen, C. (1977). "Descriptive analyses of infant communicative behaviour". En H.R. Schafer (Ed.) *Studies in mother-infant interaction*, pág. 102. Londres: Academic Press. Véase también Stern, D. (1978). *La primera relación: madre-hijo*. Madrid: Morata; y Richards, M.P.M. (Ed.) (1984). *La integración del niño en el mundo social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 28 . Bradley, B.S. (2008). "Early trios: Patterns of sound and movement in the genesis of meaning among infants in groups". En S. Malloch y C.B. Trevarthen (Eds.) *Communicative musicality*. Oxford: Oxford University Press. Véase una explicación de la predisposición biológica para la imitación en Meltzoff, A.N. y Prinz, W. (Eds.) (2002). *The imitative mind: Development, evolution, and brain bases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 29 . Véase Harré y Langenhove, *op cit*. Véase también Althusser sobre el proceso de *interpelación*. Althusser, L. (1969). "*Lenin y la filosofía*". Caracas: Nueva Izquierda.
- 30 . Cuando conversamos creamos un dominio de lo "no presente", o uno que conocemos pero que no logramos manifestar. En ese sentido la conversación crea una forma de inconciencia. Véase Billig, M. (1999). *op cit*.
- 31 . Véase una explicación más extensa del engaño en el contexto de las realidades relacionales en Gergen, K.J. (1996). *Realidades y relaciones: aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós. Capítulo 12.
- 32 . Véase una explicación ampliada de esta contralógica en Bellah, R.N. et al. (1985). *op cit*.

- [33](#) . Véase también la explicación de J.L. Austin de las “condiciones de felicidad” para una comunicación significativa; Austin, J. L. (1971). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós.
- [34](#) . La preocupación que plantea la sincronía en las conversaciones no es algo nuevo. Véase, por ejemplo, Condon, W.S. y Ogston, W.D. (1971). “Speech and body motion synchrony of the speaker-hearer”. En D.L Horton y J.J. Jenkins (Eds.) *Perception of language*. Columbus, OH: Charles E. Merrill. Sobre la importancia de la sincronía en las bandas de jazz véase Schogler, B. (1999-2000). “Studying temporal co-ordination in Jazz duets”. *Musicae Scientiae*, 3 (Suppl.), 75-92.
- [35](#) . Véase también, Hyde, M.J. (2005). *The life-giving gift of acknowledgement*. Lafayette, IN: Purdue University Press.

Vínculos, barricadas y más allá

“¿Cómo pudo hacerme eso a mí?”. Conocí a David cuando yo tenía nueve años. Me atrajo su imaginación, su ingenio y curiosidad, y pronto nos hicimos buenos amigos. Las tardes y los fines de semana los pasábamos juntos con nuestros “proyectos” – construir un poblado oculto en la profundidad de los bosques, disecar cangrejos de río, crear un museo de artefactos históricos y montar un espectáculo de magia para los niños del vecindario. También teníamos nuestro lado travieso –buscar en *National Geographic* nativas con los pechos desnudos, asustar a los niños del vecindario con petardos y poner latas debajo de las ruedas de los coches que pasaban. Nuestra amistad era un vínculo duradero. O eso pensaba yo.

Una tarde me enteré por su madre de que David estaba en casa de Jack y fui a buscarlo. Cuando me acercaba al cobertizo trasero de la casa de Jack les oí riendo. Me acerqué más, la charla se hizo más clara y yo me quedé pasmado. Estaban hablando de Mí y el ingenio de David me estaba diseccionando en toda mi idiosincrasia. Por su parte, Jack se desternillaba a cada incisión. Me di la vuelta en silencio y me marché a mi casa. Si no hubiera sido un *chico* hubiera llorado. Nunca confronté a David sobre el incidente, de hecho, apenas volví a hablarle nunca más. Al cambiar de escuela y hacer nuevos amigos *casi* me olvidé de él. No fue hasta 30 años después cuando tuvimos ocasión de salvar el abismo existente entre nosotros dos.

•

Igual que coordinamos palabras y acciones, lo mismo ocurre cuando accedemos a un registro nuevo de relación. Confrontamos la posibilidad de crear vínculos –casi inmediatamente de amistad, intimidad, matrimonio, familia– y de forma más amplia con clubs, equipos, comunidades, empresas, religiones y naciones. Muy a menudo construimos nuestras vidas en torno a esas relaciones y lealtad, solidaridad, hermandad, amor y compromiso son ideales muy preciados. Son muchas las vidas que se sacrifican en los altares. Pero la preocupante ironía es que esas relaciones importantes albergan un enorme potencial para la alienación, la animosidad y la destrucción mutuas.

En este capítulo me ocupo de los procesos, potenciales y problemas de la creación de vínculos. En primer lugar consideraré la cuestión de los orígenes: por qué y cómo se generan esos vínculos y por qué no. Después me centraré en los costes colaterales de afianzar las relaciones y propondré que cada impulso hacia la creación de vínculo también genera barricadas peligrosas. En la búsqueda del ideal establecemos las bases

para su destrucción y es en ese contexto en el que abordaré el reto del diálogo transformativo –un diálogo que cruza las barreras de la antipatía.

El impulso hacia la creación de vínculo

Si tuviera que hacer un breve resumen de mi vida sospecho que los hitos más importantes llevarían nombres de relaciones con vínculo: mis padres y hermanos estuvieron ahí desde el principio; después estuvo David en los primeros años de la adolescencia; Thomas y “el griego” fueron mis mejores amigos en el instituto; en la universidad estuvieron Mac y Gus y Merrell y Zack. Y después vinieron los romances profundos: Jean, de adolescente, iba a ser “para siempre”; Lenore fue una flor exótica; Carol era demasiado perfecta. Más tarde llegaron el matrimonio y los hijos, y una expansión continuada de relaciones vinculadas que siguen siendo vitales a día de hoy. Esas relaciones han sido origen de enorme alegría, admiración, placer y fascinación, y sin ellas la vida no hubiera sido lo mismo^[1].

•

Dado el significado de tales relaciones es importante considerar su origen. ¿Por qué establecemos vínculos –o no– entre nosotros? Evidentemente la respuesta a esa pregunta podría depender de lo que signifique “crear vínculo”. Por lo general las relaciones de vínculo son aquellas en las que los individuos están afectivamente unidos. Se consideran relaciones gratificantes en sí mismas y no simples medios para alcanzar algún otro fin. De hecho también es esa ausencia de gratificación obvia la que ha llevado a los expertos a buscar una explicación a la vinculación afectiva. Se ha escrito mucho sobre esta cuestión durante años pero la mayor parte no me convence. No creo que los humanos seamos “animales sociales”, es decir, que estemos genéticamente programados para crear rebaños, establecer amistades, enamorarnos, crear familias o amar a nuestros hijos^[2]. Existen demasiadas excepciones, como los hogares rotos, las amistades rotas, las historias de amor rotas, las madres que abandonan a sus hijos y las personas que prefieren vivir solas. De hecho en el mundo industrializado el porcentaje de población que elige vivir sola se está convirtiendo en mayoría.

Tampoco quiero aceptar la visión más cínica que observa las cuestiones de vínculo desde una forma privada de cálculo racional. Como en ocasiones razonan los psicólogos, el amor es el resultado de un equilibrio rentable entre el placer que uno recibe del otro, menos los costes^[3]. No se trata simplemente de que esa visión nos empuje una vez más hacia el registro individualista sino que si creemos que la rentabilidad se encuentra en el origen del amor sospecho que la mayoría de personas evitarían ese tipo de relaciones;

nadie desearía ver como el compromiso del otro depende del balance final de buenas acciones. Como atestiguan los votos del matrimonio, nos comprometemos en la salud y en la enfermedad; consideremos, pues, el ímpetu hacia el vínculo en términos relacionales.

Consolidar los vínculos

En el capítulo anterior hemos visto la coordinación a la hora de desarrollar relaciones. La cuestión que vamos a abordar ahora es cómo esas coordinaciones iniciales dan lugar a la creación de vínculo, y para ello necesitamos ampliar la explicación del proceso relacional. Concretamente debemos tener en cuenta por lo menos tres ingredientes fundamentales para la creación de vínculo: negociación, narración y fascinación.

Negociar lo real y lo bueno

Participamos en un sinfín de relaciones, la mayoría de las cuales son fugaces, periódicas o transitorias. Presos de nuestra herencia económica solemos decir que “se invierte poco en ellas”. ¿Qué constituye pues una relación en la que sí se invierte en términos relacionales? Un ingrediente fundamental por lo menos es la creación conjunta de un mundo real y valioso. Es fácil en una relación transitoria o superficial dejar que se cuelen comentarios tontos o ignorantes sin decir nada al respecto. Se trata simplemente de “temas sin importancia” y nada significativo depende de ello. Entonces ¿en qué consisten los “temas importantes”? Imagine: Mary y yo estamos completamente seguros de que esta es “nuestra casa”, “nuestro perro” y “nuestra familia”. Podemos incluso hablar con nuestros amigos Marxistas sobre las maldades de la propiedad; con nuestros amigos psiquiatras, de la figura del perro como sustituto del hijo; o con nuestros amigos humanistas, sobre la familia del hombre. Sin embargo, en el ritmo normal de la vida cotidiana nuestra casa, nuestro perro y nuestra familia son los pilares de “lo real” y no cuidar de ellos supondría caer en una culpabilidad constante.

Y hay más: esas realidades valiosas no son algo de lo que simplemente hablemos sino que van de la mano de la actividad cotidiana. Pintamos las habitaciones de nuestra casa, damos de comer y sacamos a pasear al perro, y pasamos muchas horas con nuestros hijos y nuestros nietos. Las palabras y las actividades nos dan sentido mutuo. Todo ello junto constituye lo que Wittgenstein denominaría una *forma de vida*. Y tal forma de vida puede requerir años de lenguaje y acción negociados. Como veíamos en el capítulo anterior, el resultado de establecer realidades, valores y acciones fiables es un sentimiento de confianza, de saber que el mundo y lo que significa están en el lugar adecuado. Y la erosión de ese mundo fiable da lugar a un trastorno que R.D. Laing describe como *inseguridad ontológica*^[4], cuya erradicación nos dejaría sin apenas saber cómo

continuar. La inseguridad ontológica aparece cuando:

- Su pareja le dice “Ya no te quiero”.
- Pillan a su deportista favorito amañando una competición por dinero.
- El cura de su parroquia seduce a los monaguillos.
- Encuentra un revólver en el armario de su hijo adolescente.
- Su afable vecino es acusado de asesinato.
- Muere un ser querido^[5].

•

En el mundo contemporáneo las realidades seguras son cada vez más difíciles de lograr. Las tecnologías de la comunicación —especialmente Internet y la televisión— generan movimientos volátiles del significado^[6]. A diario nos exponemos a un torrente de opiniones, valores y coherencias; las tradiciones se cuestionan y se defienden por doquier y nada importante está a salvo. Piense, por ejemplo, en la realidad común de “la familia”. Como apunta el psicólogo del desarrollo David Elkind, la familia tradicional en Estados Unidos valoraba la unidad, otorgaba gran valor a las relaciones estrechas, a la lealtad, al amor de los unos por los otros, y los compromisos familiares eran más importantes que las relaciones fuera del entorno familiar^[7]. Pero como propone el mismo Elkind, esa visión tan apreciada ha sufrido una erosión continua en las últimas décadas y la que en su momento fuera la familia sólida se está volviendo permeable. Los límites entre la familia y las relaciones exteriores cada vez están menos claros, las obligaciones de trabajo, amistad, equipos de deporte y empresa a menudo tienen prioridad sobre la familia, y la importancia de estar juntos queda sustituida por la fluidez y la flexibilidad. También existen alternativas emergentes a esa idea de familia nuclear: familias monoparentales, familias de gays y lesbianas, familias recompuestas, familias espirituales, familias en comunidad, etc.^[8] Cada alternativa genera una definición distinta de lo que la vida familiar podría o debería ser^[9]. En la actualidad prácticamente todas las realidades tradicionales están abiertas a las mareas cambiantes de significado.

Resumiendo, un primer paso hacia la creación de vínculo es la creación conjunta de realidades compartidas, y la comodidad, la fiabilidad y la confianza que las acompaña. En muchos sentidos la erosión contemporánea de las realidades seguras puede intensificar la demanda de vínculo; de hecho, las amenazas de erosión pueden contribuir al crecimiento de fundamentalismos de reacción negativa.

Narrativa: del Yo a la Relación

Si le pregunto sobre su vida pasada es posible que me describa como creció, como asistió

a la escuela, como experimentó los dramas del éxito y del fracaso, etc. De hecho la mayoría de nosotros a veces tenemos la sensación de que podríamos escribir una biografía fascinante y que podríamos relatar experiencias únicas –divertidas, secretas, trágicas. Aunque por muy profundamente personales que sean, esas historias no son solamente nuestras. Recordemos el Capítulo 3 donde decíamos que cuando explicamos nuestro pasado debemos seguir las reglas de la narración. Si queremos explicar con sentido los eventos a lo largo del tiempo no tenemos mucha más opción que adherirnos a esa tradición^[10]. Las reglas de la narrativa están tan generalizadas en la comprensión de uno mismo que Barbara Hardy propone que “Soñamos en narración, soñamos despiertos en narración, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planificamos, revisamos, criticamos, construimos, cotilleamos, aprendemos, odiamos y amamos mediante narración”^[11].

Algo todavía más importante en ese mismo contexto es que las historias de nuestras vidas están estrechamente relacionadas con el proceso de creación de vínculo, que requiere una transformación importante en la manera como narramos el mundo. Dicho de otro modo, uno de los hechos más prominentes de nuestras construcciones narrativas de la realidad es la centralidad del “yo”. Cuando explicamos nuestras vidas es el “yo” quien narra, experimenta, siente, decide, etc. Lo que no está relacionado con ese personaje central tiene poca importancia. “*Nací* en Nueva York”, podríamos decir, “y después *mis* padres se trasladaron a Cambridge, donde pasé *mi* infancia. Sin embargo, *mis* recuerdos más nítidos empiezan cuando (yo) *empecé* a ir a la guardería...” Este mundo centrado en el ego apenas es un requisito de la naturaleza. Como se ha destacado en el Capítulo 1, es la celebración del *cogito* lo que debemos en gran parte a la Ilustración. Después, la elaboración posterior del ser vinculado abonó el camino para el desarrollo de formas literarias en las que el “yo” se volvió central. Precisamente a esa herencia es a la que debemos sobre todo el desarrollo de la autobiografía, del diario personal, y el protagonista individual de las novelas^[12]. Nuestra ideología y nuestras formas de escribir a menudo van de la mano.



*El tipo de vida
Que explicamos la gente como nosotros
Como se cuentan las historias ahora.
Algunas historias hacen reír
Otras historias hacen llorar
¿Dónde estaríamos sin nuestras historias?
¿Dónde estaría yo sin mi historia?
Cortesía de Regine Walter, Dibujante
Esta es la historia de mi vida –o por lo menos de una vida*

Vivir nuestras vidas en primera persona del singular se interpone a los vínculos fuertes. La auto-narración básicamente solidifica un límite entre yo y el otro. Nos reconocemos como fundamentalmente embarcados en viajes distintos y en ese caso la creación de vínculo requiere que aceptemos limitaciones “antinaturales” a la autonomía individual. Elegir “ir por libre” casi nunca se pone en cuestión pero es posible que nos preguntemos por qué un amigo decide casarse, o adoptar una religión. Y cuando se contesta a esas preguntas la respuesta suele ser en términos de alguna necesidad, deseo o inadecuación individual. Uno desea tener hijos, quiere seguridad, necesita establecerse, etc. O quizás la elección se haga por razones fundamentales: uno se casa para que ella alumbre a *mis* hijos, porque será un buen padre de familia, porque *me* hará feliz, porque *me* apoya.

•

Para una creación de vínculo correcta hace falta una transformación de la narrativa. El “yo” como centro de la historia tiene que ir sustituyéndose gradualmente por el

“nosotros”, que se convierte en el principal protagonista de la narración de la vida, en el personaje central con lo que todo está relacionado. En ese contexto lo que podemos denominar *mitos de unificación* desempeñan un papel fundamental. Se trata de unos mitos que básicamente ilustran la transformación de unidades separadas en un todo. Un ejemplo son las historias que cuentan las parejas sobre cómo se conocieron y cómo se enamoraron. También están las historias de “cómo se formó nuestra banda”, “cómo se fusionaron nuestras empresas”, “cómo se creó la nación” o “cómo me convertí en uno con Cristo”. Los derechos de iniciación, como las novatadas de las fraternidades de las Universidades norteamericanas o de los campamentos militares, aportan la materia prima para esos mitos de unificación, el hecho de participar en una hermandad. Del mismo modo, la acción conjunta da lugar a la realidad del “yo”, por lo que hace falta coordinación para solidificar el nosotros^[13].

•

Todos somos miembros de un mismo cuerpo.

—Efesios 4:25

•

Narrar el *nosotros* pocas veces resulta sencillo ya que siempre presente y a menudo compitiendo está la realidad del *yo*. Lo que es bueno para nuestro matrimonio quizás no sea “lo que es bueno para mí”, la “dedicación a nuestro negocio” puede estar en conflicto con “mis necesidades personales” y “el éxito del equipo” puede significar que “yo no puedo ser la estrella”. Tales conflictos son endémicos de la vida en la tradición individualista. Además la definición de “lo que cuenta” como marcador de “nosotros” a menudo es ambigua. Los jóvenes sin pareja conocen muy bien el problema de definir el *nosotros*. Hace mucho que desaparecieron los días en los que las relaciones sexuales servían de marcador claro de unión. Frases como “enrollarse” y “un amigo con derecho a roce” rompen la ecuación del intercambio con vínculo. Y precisamente ahí también reside el vacío de la historia de una noche. Comentarios tales como “fue superficial” o “no significó nada” quieren decir que no representó un movimiento hacia la creación de vínculo. La historia de una noche motiva una fantasía de comunión, la muerte de la cual a menudo es el arrepentimiento.

•

A Mary y a mí nos pidieron que escribiéramos nuestras autobiografías por separado para un libro sobre vidas de académicos narrativos, aunque ambos teníamos nuestras reservas con respecto a escribir por separado. De hecho es algo que naturalizaría la

idea de un ser vinculado. Al final inventamos una *duografía*, es decir, un formato narrativo que sustituiría al individuo con la relación como protagonista central. Dar a luz a ese formato fue todo un desafío. Decidimos que durante las primeras páginas escribiríamos en primera persona, lo que nos permitiría explicar nuestras vidas antes de conocernos. Después generaríamos un mito de unificación que describiría cómo nos conocimos y nuestro matrimonio, lo que nos permitiría escribir la historia posterior como “nosotros”. No fue nada fácil ya que luchábamos entre basarnos en los discursos del “yo” frente a los del “nosotros”. En la conclusión del texto nos dedicamos a desdibujar las identidades y elaboramos un diálogo entre Yo y Tú, sin que ninguno de los dos tuviera identidad de género. Así pues, en un momento dado “Yo” concluye un extenso monólogo acerca de escribir una biografía con:

Yo: ...la diferencia entre lo real y lo virtual queda eliminada, y la idea de trayectoria narrativa –la historia de una vida– se subvierte.

Tú: (con impaciencia) “Eh... espera un momento. Todavía sigo estando presente”.

Yo: “Pero, otra vez, ¿quién eres?”.

Tú: “Estás chiflado, soy *yo*”.

Yo: “Pero espera, si soy yo... Creo que tenemos un problema. Quizás deberíamos ir a algún sitio a hablarlo en privado...”.^[14]

•

Para sostener la creación de vínculo el logro narrativo de “nosotros” deberá ir acompañado de una acción relevante. Como suele decirse en el lenguaje común, los participantes tienen que “predicar con el ejemplo”. Las reglas implícitas de participación en una relación son variadas y negociables^[15]. Para muchas personas el tiempo es una de las demostraciones más importantes de la creación de vínculo. Tanto si es llegar a tiempo como si se trata de pasar tiempo juntos, manifiesta una buena medida del compromiso. En la era del teléfono móvil la medida puede ser el número de veces que uno llama durante los periodos de ausencia. En cualquier caso, las narrativas contadas tienen que ir acompañadas de narrativas vividas.

La fascinación del “Nosotros”

Crear realidades locales y reconocerlas como “nuestras” son pasos importantes hacia la creación de vínculo. Pero tiene que añadirse un ingrediente fundamental: la fascinación^[16]. Con eso quiero decir una inyección de valor a la unidad de vínculo. De hecho, la unidad de pareja, de equipo, de club o de empresa no tiene valor en sí misma, por lo que hay que encontrar maneras de crear conjuntamente su valor, de inyectar en su existencia un sentido de importancia trascendente. Esa fascinación va más allá de las

entidades individuales que conforman la relación. Tradicionalmente hemos valorizado a personas concretas: Carlos es listo, Anna es inteligente, Zack es jovial, etc. Pero cuando ponemos a Carlos, Anna y Zack juntos en un equipo de trabajo puede surgir un nuevo dominio de valor, uno que no es inherente a los individuos solos. Lo que cuenta es la confluencia.



La compañía Pilobolus Dance Troupe encanta el “Nosotros”.

Cortesía de John Kane

La fascinación puede generarse de varias maneras. Evidentemente el lenguaje es el principal vehículo, en concreto el discurso de valorar. Las relaciones prosperan por la creación de su propio significado. Expresiones como “realmente encajamos”, “estamos genial juntos”, “este equipo es fantástico”, “esta escuela es la mejor” pueden resultar bastante mágicas. La fascinación también se genera en rituales de celebración como los aniversarios de boda, los *Bar Mitzvahs*, las celebraciones de centenarios, etc. Las acciones pequeñas también pueden contribuir al aura, como las flores colocadas en el salón de casa, la bandeja de pastas que se lleva a la oficina, o la ronda pagada a un grupo

de amigos. Volver a contar historias sobre “nosotros” también las dota de significado. Son maneras, todas, con las que se puede dar un baño de extraordinaridad a la banalidad cotidiana.

•

Un apretón de manos... un gesto mínimo en la palma de la mano, una rodilla que no se aparta, un brazo extendido con toda la naturalidad del mundo por el respaldo de un sofá contra el cual la cabeza del otro reposa gradualmente —es el reino paradisiaco de las señales sutiles y clandestinas: un tipo de festival no de los sentidos sino del significado.

—Roland Barthes

•

Es interesante observar cómo el proceso de fascinación suele asociarse con la expresión emocional. Por lo menos en Occidente las expresiones emocionales van de la mano de las relaciones de vínculo. Como suele decirse esas relaciones “son profundas” e implican manifestaciones de cariño y de afecto. “Amo a mi familia”, decimos, o “a mi equipo”, o “a mi país”. Nos encanta cuando “nuestro equipo” gana y sufrimos cuando pierde. Lloramos la muerte de alguien cercano. Resulta tentador pensar que esas expresiones emocionales son reacciones naturales ante tales situaciones pero como ya avanzábamos en el Capítulo 4 las emociones son actos relacionales. O dicho al revés, la relación entre el vínculo y las emociones es el resultado de una construcción históricamente contingente.

En la cultura Occidental una razón por lo menos para establecer la relación entre el vínculo y la expresión emocional surge de la distinción tradicional entre razón y emoción. Solemos asociar la razón a fines instrumentales: utilizamos nuestra razón para obtener recompensas y evitar castigos. En cambio, las emociones se han considerado tradicionalmente más primitivas y con una base biológica. Se dice que tenemos que aprender a pensar, pero hasta los bebés tienen emociones y es esa distinción tradicional la que da una idea de la dependencia de las relaciones de vínculo con las manifestaciones emocionales. Estar implicado emocionalmente indica que la relación no es el resultado de un acto razonado y que trasciende a la evaluación instrumental. Se trata de una relación cuyos orígenes son más primitivos, naturales y básicos. Así pues, la relación entre emociones y relaciones de vínculo se define mutuamente. Si nos construimos a nosotros mismos como vinculados somos emocionales y si somos emocionales podemos concluir que tenemos vínculo. Saludar a alguien con euforia es indicar profundidad de relación. Ser indiferente ante el fallecimiento de un miembro de la familia sugiere una conexión

superficial.

•

En este contexto podemos entender por qué las empresas luchan con la cuestión de la fascinación. Por un lado las empresas suelen verse como instrumentales. El objetivo de los negocios es utilizar el poder del razonamiento para obtener un beneficio y ahí hay poca fascinación; de hecho, las empresas típicamente valoran la discusión razonada al tiempo que desprecian las manifestaciones fuertes de emoción. Al mismo tiempo las empresas necesitan miembros *dedicados* a ellas, que *se preocupen* por ellas y que *hagan sacrificios* para su éxito. Así las cosas, para crear fascinación la empresa deberá tomar prestada la retórica de la “familia” o del “equipo” para caracterizarse. De todos modos, dado que los participantes individuales son juzgados continuamente en el sentido instrumental (“¿hasta qué punto eres bueno para nosotros?”), tales esfuerzos parecen poco sinceros. Los miembros de la familia casi nunca son eliminados de la misma por su mal rendimiento^[17].

•

Si las condiciones son propicias la fascinación puede producirse rápidamente. Cuando un grupo se encuentra bajo amenaza y se requieren sus esfuerzos colectivos para lograr el éxito o la supervivencia, la valoración mutua puede ser rápida. La camaradería de los soldados en la batalla es un ejemplo obvio; se convierten rápidamente en una “banda de hermanos”. Los equipos deportivos y los grupos de teatro comunitario también son buenos ejemplos. Y como el amplio número de reuniones atestigua —a veces incluso 50 años después de la desintegración del grupo— los efectos pueden durar toda la vida. La fascinación también puede tener lugar sin un intercambio significativo. Tal es el aprieto de los que “se enamoran” antes de conocerse bien; el aura es intenso pero no está integrado en sus actividades cotidianas. La fascinación también surge con facilidad en las relaciones con desconocidos por Internet. En ese caso los participantes complementan libremente las palabras de los demás amplificando su significado emocional. Pero ese tipo de relaciones es posible que no esté lo suficientemente integrado en la vida cotidiana de los participantes como para generar un vínculo importante.

•

Cuando estudiaba en mi cuarto de la residencia de estudiantes de Yale, mi mirada pensativa a menudo se desplazaba hacia la ventana donde mi vista desenfocada en ocasiones era interrumpida por una figura en movimiento en uno de los apartamentos del bloque del otro lado de la calle. Normalmente esas interrupciones eran

momentáneas y sin nada especial, a excepción de la visión de una mujer joven, preciosa de cara y de cuerpo, con una ropa muy ajustada y un movimiento grácil. ¡Era una diosa asiática! Así, durante mis horas de estudio me observaba cada vez buscando más a menudo su presencia, y en su ausencia me sentía lleno de deseo. Hasta que una tarde de domingo soleado la vi echada en su sofá. Mi imaginación salió disparada hacia la ventana buscando el acceso a esa sagrada alcoba. Pero al parecer yo no era el único que soñaba ya que un haz de luz empezó a bailotear en la pared de detrás del sofá de la bella dama. Era la luz del sol reflejada desde un espejo de algún otro estudiante de *mi* residencia. Y pronto las luces reflejadas en la pared fueron dos. Sentí una intoxicación compartida y en los siguientes 15 minutos apareció una multiplicación masiva de pretendientes reflejados. Toda la habitación de la chica latía con destellos y al final la princesa reconoció nuestra atención colectiva, se puso de pie de un salto, abrió la ventana, levanto un brazo y agitando el puño gritó: “¡Idiotas!”. A continuación las luces bailarinas se apagaron y con ellas la fascinación de un centenar de jóvenes estudiantes.

Vínculo y Límites

Este sería un momento propicio para dar por concluido el capítulo. He descrito un proceso mediante el cual creamos las relaciones más importantes de nuestras vidas; relaciones en las que confiamos, significativas y que nos enriquecen. También he analizado varios de los procesos a través de los cuales se logra establecer vínculo, he situado las relaciones de vínculo en algún lugar hacia el centro de lo que es tener una vida significativa y también he sugerido caminos hacia ese fin. Ahora todos podemos vivir felices para siempre. Pero por desgracia la historia acaba de empezar y el camino que tenemos por delante es un pedregal. En muchos sentidos el origen mismo de la valía, la alegría y la comodidad –nuestras relaciones de vínculo– también es una fuente de enorme agonía y es que muchos de los baños de sangre del mundo se remontan a su existencia.

•

¿En qué se fundamentan estas propuestas tan oscuras? Llegados a este punto nos ayudará considerar de nuevo las tesis con las que se inició este libro. Como decíamos, cuando sostenemos una tradición que establece claros límites entre yo y el otro, son varias las consecuencias desafortunadas: la desconfianza, la ignorancia y el menoscabo mutuo no tardan en aparecer, al tiempo que se potencian jerarquías perjudiciales de evaluación y el propio bienestar del individuo toma preponderancia por encima del de todos los demás. En la discusión anterior hemos visto que cuando se crean vínculos

profundos muchos de esos problemas es posible que se desvanezcan. Entonces, en nombre del otro y de la relación empezamos a renunciar a nuestras tendencias individualistas. El “nosotros” se erige como superior por encima de los participantes individuales de la relación.

Sin embargo cuando el vínculo está asegurado existe un sentido importante en el que los estragos del individualismo vuelven a aparecer, y con venganza. Básicamente el proceso de creación de vínculo genera una nueva forma de entidad vinculada. No se trata de “tú” *versus* “yo”, sino de “nosotros” separados de “ellos”. Es “mi boda”, “mi familia”, “mi comunidad”, “mi religión”, “mi país”, etc., en contraposición a lo de ellos. La relación vinculada simplemente sustituye una forma de ser vinculado por otra y esa ampliación del ser vinculado no solo abre la posibilidad de una nueva serie de peligros sino que intensifica de forma peligrosa los problemas inherentes de la tradición individualista. A continuación me ocuparé en primer lugar de las nuevas amenazas para el bienestar y después veremos los resultados más letales del ser vinculado.

La ruptura relacional

Como se ha indicado en el capítulo anterior, importamos hacia nuestras relaciones un amplio abanico de potenciales de acción que representan los restos de otras relaciones. Tendemos a honrar las relaciones pasadas en todo lo que hacemos, pero también hemos visto que cuando iniciamos una nueva relación existe una tendencia que acompaña y lleva a eliminar ciertos potenciales, a mantenerlos controlados. Reprimimos nuestros impulsos, “nos mordemos la lengua”, decimos “mentiras piadosas”, etc. para mantener la relación por buen cauce. Pero cada impulso que se suprime también constituye un legado de otra relación. Cuando aceptamos “seguir al grupo”, también estamos dispuestos a negar todas las relaciones desde las que una voz diría “No creo que sea buena idea”. Efectivamente, el compromiso con el aquí y el ahora de una relación tenderá a disminuir el significado de todas las demás relaciones de las que uno forma parte.

•

En toda responsabilidad con una relación reside la irresponsabilidad con lo que va más allá.

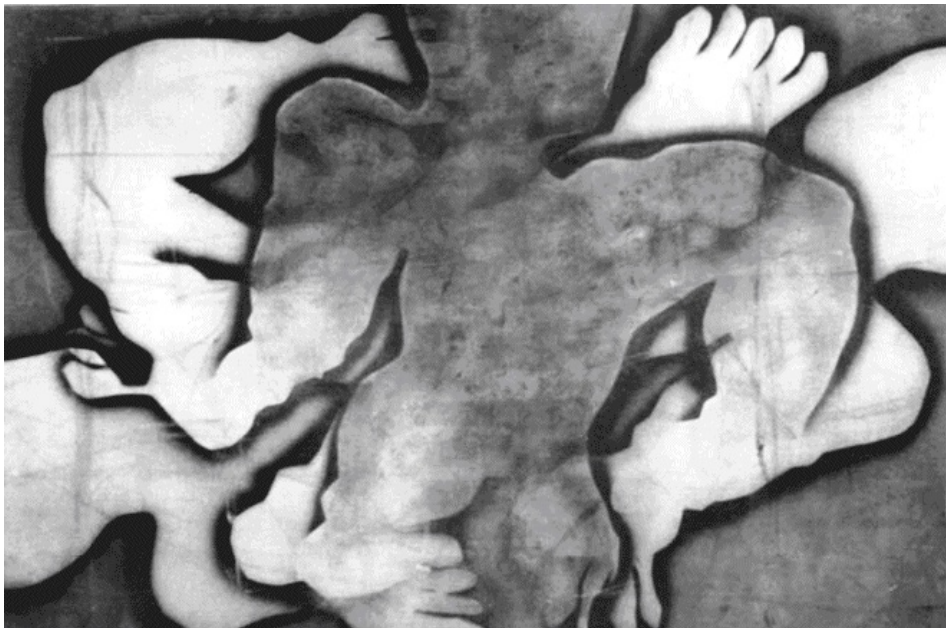
—Bojun Hu

•

Sin lugar a dudas sería difícil conseguir tener buenas relaciones sin cierta cantidad de supresión. No obstante, la supresión se intensifica muchísimo en el proceso de creación de vínculo. Es mucho lo que está en juego. “¿Está con nosotros o contra nosotros?”.

“¿Le importamos?”. “¿Cree verdaderamente?”. Esas preguntas tienen carga emocional y nuestra respuesta en ocasiones puede suponer la diferencia entre potenciar el apoyo y el aislamiento, entre la vida y la muerte.

Considere la prisa común que tenemos por etiquetar las relaciones. ¿Somos amigos, buenos amigos, o mejores amigos? Lo nuestro ¿es un rollo o va en serio? ¿Eres un amigo de verdad, mi mejor amigo, mi alma gemela, mi pareja, mi aliado...? Nos apresuramos por encerrar nuestras relaciones en una caja y las colocamos en la estantería de la confianza. Una buena razón para ello por lo menos es que los nombres garantizan acciones. Estar de acuerdo con “el nombre de nuestra relación” es garantizar que ambos toleramos las reglas informales que van con ese nombre. Y con el nombre viene toda una lista de derechos y obligaciones. En las etiquetas de las relaciones con vínculo –“mi familia”, “mejor amigo”, “compañero de equipo”, “amante”, “esposo/esposa”, “pareja”– las expectativas son elevadas. Anticipamos dedicación a la relación y existe la seguridad de que los demás no destruirán el espacio privado de significado que hemos creado. Según los estándares comunes no solemos revelar nuestros secretos a los que se encuentran fuera de la relación. Podemos disfrutar analizando a los de fuera, pero tendemos a ser cautos a la hora de unirnos a los demás para evaluar nuestra relación.



*Cuando te nombro erijo vallas en torno a tus acciones;
Tus acciones son las vallas que rodean mi vida.
Cuando te nombro se presagia nuestro futuro;
Los nombres que compartimos son los límites de nuestro mundo.
Si no los pronunciamos*

*La libertad es infinita—
Pero sin nada que hacer.
Cortesía de Regine Walter, dibujante*

Esta es la lista de tareas cotidianas:

- Hermandades de adolescentes cuyos participantes rechazan a compañeros de clase.
- Parejas casadas que se distancian de su familia política.
- Una relación madre-hijo cerrada al padre.
- Un joven cuya conversión religiosa le separa de su familia.
- Un político liberal que no puede tolerar el conservacionismo de su hermano...

•

Desde un punto de vista más amplio, consideremos ahora las consecuencias destructivas de la creación de vínculo de los partidos políticos en materia de bienestar nacional. Por afán de compromiso con “el partido”, los congresistas suelen sacrificar los intereses del bienestar nacional —asistencia sanitaria, educación y seguridad social^[18]. De forma más radical, ese mismo ímpetu hacia la miopía en grupos vinculados es evidente en la estafa al público y a los empleados por parte de ejecutivos de empresas y en los atentados suicidas contra musulmanes por parte de otros musulmanes.

La erosión del interior: Unidos caemos

La uniformidad que exigen las relaciones de vínculo genera un espacio para el ser seguro, fiable y enriquecedor. Por lo menos durante un tiempo. La materialización de un compromiso en una relación también tiene un producto derivado irónico: la división interna. Los participantes de la relación de vínculo abonan las semillas de su propia alienación. La erosión interior tiene varios orígenes^[19]:

- Todos los grupos con vínculo crean estándares de buena conducta, de lo que significa estar comprometido con el grupo. Siempre, no obstante, algunos participantes demostrarán ser más adecuados que otros. Algunos brillarán y otros lucharán para cumplir incluso los estándares mínimos. “Hoy has llegado tarde...” “Nos has decepcionado...” “Hemos sacrificado muchísimo más que tú..”. En efecto, ¿qué cantidad de régimen de justicia emana? ¿hacia dónde miran los más próximos a la perfección con desaprobación y por encima de los marcados —y al contrario? Esas resistencias son comunes en los sistemas escolares. Como el mismo Willis concluye de su estudio sobre la adolescencia, el fracaso de los chicos de clase baja a la hora de cumplir con los estándares escolares impuestos les lleva a menospreciar a los que sí lo hacen. La antipatía hacia los “santitos” reduce sus aspiraciones y en definitiva

garantiza que permanezcan en la clase inferior^[20]. Tales disensiones también pueden amenazar a los matrimonios. Sosteniendo estándares de “el matrimonio perfecto”, un miembro de la pareja puede regañar al otro y a su vez, este último puede rebelarse ante la opresión... “¿Por qué es un crimen?”. “El matrimonio no debería ser una cárcel”. “No puedo soportar todo ese agobio”.

- Una segunda fuente de división procede de la supresión de las relaciones externas en las que participan las personas. Por ejemplo los compromisos maritales tenderán a amenazar los lazos de la persona con grupos de amigos; los compromisos con la empresa a menudo interfieren en los matrimonios, etc. Suelen ser relaciones importantes y cuando se suprimen puede haber resentimiento. Los que se quedan fuera a menudo buscan consejo en el individuo ahora con vínculo. Así, los amigos reprenderán a su colega casado por la esclavitud de su matrimonio; la esposa en casa criticará a la empresa que le roba el tiempo que podría pasar con su esposo; un amigo nos invitará a cotillear de los otros amigos. Cuando esas voces “externas” se introducen en la relación de vínculo pueden formar una fuente de crítica perturbadora. En toda relación de vínculo los participantes son miembros de una contracultura potencialmente disidente.
- Existe un tercer (y más sutil) estímulo de rebelión en las relaciones con vínculo. Cuando tenemos claro lo que tiene valor creamos un mundo potencial de lo que no lo tiene^[21]. Un grupo que declara creer en Dios también crea la inteligibilidad de no creer; igual que todo enclave científico define un dominio de no ciencia. En la relación de vínculo este mundo negado suele ser prohibido y el que cree no puede proclamar al mismo tiempo que no es creyente. Por ejemplo, un biólogo que diga que su investigación demuestra el poder del Espíritu Santo, o un ejecutivo de una empresa que revele los fallos de los productos de la misma, lo más probable es que se enfrenten al fin de sus carreras. Al mismo tiempo esos mundos prohibidos son inteligibles para los que están dentro del círculo de vínculo. Ese era precisamente el argumento del ser múltiple. Así, para los participantes de la unidad de vínculo, el mundo prohibido siempre está potencialmente ahí, al filo de la conciencia. Cuando hay fallos, irritaciones o decepciones en la relación de vínculo, la puerta a lo prohibido queda muy a mano. De ahí que los requisitos exigentes de cualquier matrimonio generen la inteligibilidad de la infidelidad; que la escuela disciplinada establezca la posibilidad del vandalismo, etc. En todas esas formas la confianza hacia la creación de vínculo lleva las semillas para que se deshaga.

La tiranía de la verdad

Además de las fricciones internas los vínculos fuertes llevan consigo tendencias hacia la

parálisis. Me refiero en concreto a la satisfacción y al deseo de “nuestro modo de vida”, a patrones de conducta que se vuelven tan “naturales” que somos prácticamente incapaces de actuar de otro modo. Las preferencias a la hora de comer son un buen ejemplo: para muchos occidentales un desayuno sin café no sería un desayuno, del mismo modo que un filete con cobertura de fresa sería intolerable. Sin embargo cuando hablamos de vida familiar, de empresas o del aula generamos patrones fiables que resisten los disturbios. Un hijo que ocupa la silla de su padre a la hora de cenar, un alumno que se sienta en el lugar del profesor, y un conserje que ocupa la silla del Director General se están introduciendo en territorios peligrosos^[22]. Y aunque esa intolerancia pueda parecer suficientemente razonable, también incita a la resistencia al mundo exterior y la capacidad de coordinación disminuye.

Normalmente nuestros patrones de confianza permanecen inalterados y nuestras vidas están organizadas para que pocas veces salgamos de nuestra zona de confort. Sin embargo ese tipo de parálisis es la responsable de mucha de la antipatía que separa a grupos étnicos, religiosos y económicos. *Nosotros* no podemos aguantar como hablan *ellos*, ni la música que escuchan, ni su forma servil de trabajar, ni su estúpida forma de vestir... Debido a formas cristalizadas de relación, nuestra capacidad para participar en una coordinación productiva se desactiva y es mucho más fácil permanecer cómodamente despectivo.

Una de las formas más efectivas de cautivar esos patrones cómodos es aliarlos con el discurso de la Verdad. Poseer “la verdad” es estar en contacto con lo real, más allá de la disputa. En el caso de los grupos con vínculo, las declaraciones de verdad tienen funciones muy valiosas. En primer lugar añaden fascinación al grupo y consagran a “nosotros, que poseemos la verdad”. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos reúne a la nación bajo la “verdad evidente” de que “todos los hombres fueron creados iguales”. De un modo parecido, tratamos con todos los honores a los que “denuncian la verdad ante el poder”, “proclaman la verdad de Dios”, “buscan la verdad sin descanso” o descubren la verdad científica. La afirmación de la verdad también genera confianza en las realidades que se han creado en la relación. Por ejemplo los informes científicos sobre los efectos de determinado tratamiento contra el cáncer llevan consigo una promesa para la comunidad científica y autentifican que en las tradiciones aceptadas de la comunidad científica los resultados no se han inventado sino que han ocurrido realmente. Del mismo modo los grupos religiosos pueden proclamar como cierto que Jesús fue el Hijo de Dios, que Mahoma fue el Profeta de Dios, etc. Además tales declaraciones rinden tributo a las realidades, las lógicas y los valores de una tradición dada.

•

Comprometámonos con la verdad para verla como es y contarla como es, para encontrar la verdad, decir la verdad y vivir con verdad.

—Richard Nixon al Partido Republicano

•

Pero llevemos nuestro análisis más allá: tradicionalmente decir “la verdad” es utilizar palabras que retratan el mundo con exactitud. Es asumir que de alguna manera existen una serie de palabras perfectamente adecuadas para el mundo tal cual es. Aun así, y como se propone en capítulos anteriores, el significado del lenguaje se crea mediante la acción conjunta; las palabras acaban significando lo que encaja con los que forman parte de la relación. A excepción de las peticiones de convención, somos libres de utilizar cualquier organización de palabras para cualquier situación. No existe un discurso privilegiado de la verdad, excepto el privilegio que se garantiza en una tradición. Seguiremos con este tema en capítulos posteriores, cuando abordemos el conocimiento y la educación.

Así las cosas, mientras el discurso de la verdad puede unir a una comunidad o a una tradición determinadas, sus peligros empiezan cuando la certitud local se convierte en la Verdad global. Cuando “es verdad” supera los límites de la tradición se propagan las semillas de la parálisis y el antagonismo. Lo que es cierto en una tradición puede distar de lo que es cierto en otra. Por ejemplo, aceptar la verdad de la ciencia es aislarse de la verdad de la religión^[23]; aceptar la verdad de los Demócratas es sospechar de la verdad de los Republicanos. Declarar que “X es verdad” es silenciar efectivamente todas las voces que dicen otra cosa y, por lo tanto, socavar las posibilidades de acción colaborativa, con lo que los muros de la tradición se convierten en los muros de una cárcel.

De la erosión a la aniquilación

Hasta ahora he abordado problemas que surgen del proceso de creación de vínculo. La supresión relacional, la subversión interna y la parálisis surgen de las relaciones estrechas. Pero existe otro coste potencial, seguramente más peligroso para el bienestar humano que los que se acaban de citar. Recuerde todas las maneras como los individualistas hablaban de alienación, competencia y denigración del otro (Capítulo 1). Son tendencias que se intensifican muchísimo en el caso de relaciones de vínculo. ¿Por qué? En gran parte porque las relaciones de vínculo son extremadamente efectivas a la hora de crear, fascinar y aplicar una explicación singular de lo real y de lo bueno. Los participantes están en continua comunicación y a través del proceso de acción conjunta aportan un

apoyo continuado a “nuestro modo de vida” y a sus propias realidades y valores que lo acompañan. Se suprimen las voces discordantes y con ellas las voces esenciales de duda. En cambio el individuo solitario puede morar en la ambigüedad. Dado que somos seres múltiples, la claridad de objetivos es mucho más difícil de lograr. No hay nadie cerca a quien refutar, criticar o castigar. Así pues, para los grupos muy estrechos los límites de separación pueden ser recios.

Llegados a este punto accedemos al territorio familiar de la hostilidad entre grupos. Como atestiguan la abundante investigación existente y la muerte de millones de personas, los grupos con vínculo de verdaderos creyentes son un peligro potencial para todos aquellos que se encuentran fuera de los límites^[24]. En primer lugar está la tendencia hacia la autofelicitación. Tanto si hablamos de parejas, hermandades, clubs, equipos, empresas, religiones o naciones, existen fuertes tendencias hacia la creación de la realidad del “somos mejores”. La glorificación del *nosotros* va acompañada de la difamación del *ellos*. El resultado es antipatía mutua, evitación física y la creación mutua de “el mal del otro”. El camino queda abonado para el desprecio manifiesto, la segregación, la encarcelación y en última instancia la anulación de lo indeseable. Y no estoy hablando solamente de las maldades comúnmente reconocidas –matanzas, invasiones, genocidios, terrorismo y cosas por el estilo–, sino que también se incluyen los muros que todos los días se erigen en torno a amistades, equipos deportivos, fraternidades, comunidades, etnias, clases económicas, movimientos políticos, religiones y naciones. Todo puede ser amado pero todo alberga semillas para la separación, la difamación y todas sus secuelas.

Prejuicio, ira y odio son estados no deseables sobre todo para los objetos de desprecio. Para los actores son fuentes de placer. Existe comodidad en el desdén, placer en la indignación honesta y alegría en la erradicación del mal del otro. Son, todas ellas, celebraciones del ser con vínculo.

Más allá de las barricadas

Nos encontramos en un momento crítico. Lo real, lo racional y lo bueno siempre están en proceso de creación y nos gusta cuando nuestros esfuerzos generan la armonía, la confianza, la satisfacción y la alegría de la relación con vínculo. Pero ese mismo logro de crear vínculo también lleva consigo las semillas de la separación, de la erradicación de uno mismo, del antagonismo y de la aniquilación mutua. En mi opinión existen fuerzas en la actualidad que disminuyen drásticamente la posibilidad de las barricadas globales y del baño de sangre resultante. Las tecnologías de la comunicación cada vez permiten que más voces que de otro modo estarían dispersas se localicen, se unan y activen una agenda. Por ejemplo, a través de la radio y de la televisión los fundamentalistas religiosos

pueden encontrar apoyo ideológico y emocional las 24 horas del día. Del mismo modo, gracias a Internet un blanco supremacista puede encontrar servicios de contactos para asegurar la dedicación de toda una vida a la causa. Con los teléfonos móviles e Internet los terroristas pueden planificar y ejecutar la destrucción mundial. La creación de bandas y de vínculos ha dejado de estar limitada geográficamente y ningún rodeo con vehículos puede impedir la intrusión de personas ajenas.

Casi nunca puedo ofrecer una lista de soluciones para ese problema emergente pero la visión del ser relacional sí subraya la importancia de un recurso importante: el diálogo. Si la acción conjunta es la fuente de inspiración y de acción en un grupo, ese mismo recurso puede movilizarse para reducir el conflicto entre grupos. Pero, ¿cómo tiene que producirse el diálogo? Las partes en conflicto suelen detestar hablarse. Después de que el Presidente de una nación haya calificado a otras naciones como el “eje del mal” ¿cómo será posible establecer un diálogo? En la siguiente sección abordamos ese problema desde una perspectiva relacional.

Conflictos candentes y Diálogo transformador

En los próximos capítulos trataremos el proceso dialógico de varios contextos profesionales. Lo que nos preocupa ahora son los casos en los que las fronteras del significado han sido selladas, las visiones del otro como maligno prevalecen y existe un potente impulso hacia la eliminación mutua. En esas condiciones tan peligrosas ¿cómo avanzamos? Se trata de una pregunta vasta y compleja y mi objetivo actual no es sinóptico sino que deseo abrir un debate sobre el diálogo de mantenimiento de la paz desde una perspectiva relacional.

Cuando heredamos el problema de la reducción de conflictos el consenso general apunta hacia que las principales ganancias deben hacerse a través del intercambio verbal. Hay sabiduría en tales prácticas pero aceptar que “debemos hablar” establece un escenario en el que pueden darse varios dramas. Las posibilidades son enormes y los resultados pueden ser desastrosos. “Hablar juntos” también puede llevar a intercambiar culpabilidades, difamaciones y abusos, con lo que las barricadas no hacen más que reforzarse. Debemos ocuparnos, pues, de formas de diálogo en uso, de situaciones de intercambio y de sus resultados. Si observamos el terreno existente encontramos cuatro orientaciones básicas para el diálogo:

La *argumentación*, en la que los participantes intentan convencerse los unos a los otros de la aceptabilidad o inaceptabilidad de su posición mediante una retórica atractiva. Los principales ejemplos incluyen procesos judiciales, decisiones políticas y debates éticos.

El *regateo*, en el que las partes del conflicto determinan los costes y los beneficios de

varios resultados y negocian transacciones con el fin de obtener el máximo beneficio para ellos mismos. Suele utilizarse en casos de conflicto empresarial intenso o en relaciones internacionales^[25].

La *negociación*, en la que los adversarios regatean ya sea para maximizar sus propias ganancias o para llegar a la máxima recompensa conjunta. Por ejemplo en bestsellers como *Obtenga el sí* y *¡Supere el no!* William Ury y Roger Fisher presentan estrategias con las cuales las partes generan “opciones para el beneficio mutuo”^[26].

La *mediación*, en la que los participantes tradicionalmente dependen de una tercera parte neutral (el mediador) que intercede en la resolución de disputas. Las prácticas de mediación tienen raíces muy antiguas y muchas variaciones contemporáneas. Los acuerdos de divorcio a menudo se obtienen con mediación y cada vez se confía más en los mediadores para la solución de disputas jurídicas.

Está claro que todas esas prácticas son preferibles al combate de destrucción mutua y que todas tienen un historial de éxito periódico. Sin embargo también existen buenas razones para presionar aún más las prácticas existentes. Primero, porque cada una de ellas tiene como premisa una concepción de ser delimitado, es decir, presumen la existencia de partes fundamentalmente independientes, ya sean individuos o grupos. Se da por hecho que cada parte se rige por un deseo de ganancia máxima y pérdida mínima. Además esas prácticas tradicionales consideran una realidad fija, independiente del proceso de acción conjunta. El dinero es el dinero y la propiedad es la propiedad. En conjunto, las prácticas tradicionales llevan consigo la sensación de que el diálogo es básicamente “la guerra con otros medios” y sostienen la realidad de la separación y del conflicto en última instancia. Con todo, se desdibuja el potencial de restaurar el flujo relacional.

•

Es necesario compartir el significado y la verdad para después hacer algo distinto.

—David Bohm

•

El desafío que se nos presenta es explorar formas de diálogo que no lleven consigo el bagaje del ser delimitado. ¿Existen formas de apaciguar el conflicto candente de modo que los límites se difuminen, que aparezca la mutualidad, se restaure el ser múltiple y se potencie una conciencia de ser relacional? En este caso varias novedades recientes son muy interesantes. El descontento con las capacidades de las empresas a gran escala a la hora de mejorar las condiciones del conflicto y un sentido de urgencia en cuanto a los

problemas existentes han estimulado a varios grupos a forjar nuevas prácticas. Prácticas que, por su parte, no vienen dictadas en general por un trasfondo filosófico sino que a menudo son reacciones improvisadas ante un conflicto candente. Si bien esas prácticas recién aparecidas no representan más que los primeros pasos, aportan modelos de cómo podemos redireccionar la trayectoria del futuro^[27].

Así pues, completaré este capítulo describiendo brevemente tres de esas prácticas innovadoras, que yo considero contribuciones a lo que se ha acuñado como *diálogo transformador*. Me refiero a formas de diálogo que intentan cruzar los límites de significado, que localizan fisuras en la realidad que las partes en litigio dan por sentada, que restauran el potencial para el ser múltiple y, lo más importante, que permiten a los participantes generar un dominio nuevo y más prometedor de significado compartido. Cabe destacar también que las prácticas incluidas evitan disputas precipitadas por el contenido ya que en lugar de sobre este el énfasis se pone en el proceso de coordinación relacional. Como sugieren estas prácticas, si el proceso de coordinación productiva puede lograrse, los compromisos con el contenido se suavizan. Y suavizar los límites de significado abre paso al desarrollo de nuevas realidades, racionalidades, valores y prácticas.

El Proyecto de conversaciones públicas

En 1989 los colegas del *Public Conversations Project* de Watertown, Massachusetts, empezaron a aplicar competencias desarrolladas en el contexto de la terapia familiar a controversias públicas que se encontraban estancadas y esa práctica ha evolucionado a lo largo de los años con unos resultados impresionantes. Por ejemplo intentaron reunir a activistas comprometidos de ambos lados del conflicto sobre el aborto, un caso en el que el debate no había llevado a ningún lugar, sobre todo porque los oponentes construyen realidad y moralidad de maneras completamente diferentes. Su desacuerdo en materia de los “hechos del caso” era tan básico (qué es un ser humano, por ejemplo), y eran tales los valores en juego (salvar una vida humana frente al bienestar humano), que ninguna de las formas tradicionales de diálogo resultaba demasiado útil. Además hay mucho en juego, existe una enorme animosidad y las consecuencias pueden ser letales.

En este caso se reunió en grupos pequeños a activistas que estaban dispuestos a debatir de esas cuestiones con sus oponentes. Además el Proyecto garantizaba que no se les pediría participar en ninguna actividad que consideraran incómoda. La reunión empezaba con una cena buffet durante la cual se pedía a los participantes que compartieran varios aspectos de su vida *que no fueran* su posición en materia del aborto. Así, mientras hablaban de temas como sus hijos, sus empleos, los barrios donde residen, y las victorias de sus equipos locales, se iban preparando los cimientos para el diálogo transformador. Y

ya podía observarse que lo que habían compartido en forma de realidades y valores era probablemente mucho más que en el área de desacuerdo. Después de cenar el moderador invitaba a los participantes a “otro tipo distinto de conversación” en la que se les pedía que hablaran a título personal de su propia experiencia con el aborto para compartir ideas y sensaciones, y que preguntaran todo lo que se les ocurriera. A medida que iba transcurriendo la sesión se pedía a los participantes que contestaran –por turnos y sin interrupciones– a tres preguntas principales:

1. ¿Cómo se inició en este tema? ¿Cuál es su relación personal o su historia personal con el mismo?
2. Nos gustaría que nos contara algo más acerca de sus creencias y perspectivas particulares sobre las cuestiones en torno al aborto. ¿Cuál es el núcleo del problema para usted?
3. Muchas de las personas con las que hemos hablado nos dicen que en su enfoque sobre la cuestión detectan ciertas zonas grises, algunos dilemas sobre sus propias creencias e incluso conflictos... ¿Experimenta usted algún foco de incertidumbre o de menos certidumbre, alguna preocupación, conflicto de valores o sentimientos encontrados que desee compartir con el grupo?

Las respuestas a las dos primeras preguntas suelen dar lugar a una variedad de experiencias personales, a menudo historias de gran dolor, pérdida y sufrimiento. Las historias personales son medios mucho mejores para cruzar los límites del significado que discutir sobre principios abstractos de moralidad. De hecho, esas historias invitan al que escucha a imaginarse como principal protagonista de la aventura; el oyente se convierte efectivamente en actor. Además los participantes también revelan muchas dudas y se ven sorprendidos al saber que las personas del otro lado no tienen ninguna incertidumbre en absoluto. Al escuchar las dudas, los participantes escuchan a los del otro lado hacer declaraciones que podrían apoyar su posición. De nuevo se cruzan los límites del significado.

Después de contestar a las tres preguntas los participantes tenían la oportunidad de plantearse preguntas entre ellos. Se les pidió que no plantearan preguntas “trampa” sino preguntas “sobre las cuales tengan verdadera curiosidad... Nos gustaría aprender de sus propias experiencias personales y de sus creencias individuales..”. Esas discusiones también sirvieron para iluminar la inteligibilidad de unas acciones que de otro modo hubieran resultado ajenas. Las llamadas telefónicas de seguimiento que se realizaron algunas semanas después de cada una de las sesiones revelaron efectos positivos y duraderos en el tiempo. Los participantes sintieron que habían abandonado la reunión con una comprensión más completa de la lucha y una visión mucho más humanizada “del otro”. No se observó ningún cambio aparente en sus puntos de vista fundamentales

pero ya no veían las cuestiones en unos términos tan de blanco y negro, ni tampoco veían a los que no estaban de acuerdo con ellos como demonios^[28].

Mediación narrativa

Los profesionales han buscado durante mucho tiempo medios para solucionar las disputas fuera de los tribunales. El regateo y la negociación son alternativas frecuentes pero como ya se ha dicho siguen definiendo a los participantes como entes delimitados – fundamentalmente opuestos y que buscan la máxima ganancia para ellos mismos. Los especialistas en mediación han buscado maneras “más suaves y elegantes” de solucionar los conflictos y en los últimos años se han vuelto sensibles al proceso relacional. La más avanzada de esas prácticas se ve representada en la mediación narrativa^[29]. Al principio el mediador narrativo entiende que el conflicto se ha generado en el proceso de acción conjunta, es decir, las personas se vuelven antagonistas en buena parte por los distintos constructos del mundo en los que participan. Llegan con historias sobre como ellos tienen razón y el otro no. Como en efecto el conflicto es entre constructos narrativos, las narraciones pueden transformarse a través del diálogo. Así pues el mediador pone en marcha formas de conversación que invitan a las partes a desarrollar narrativas alternativas y más beneficiosas para todos. Por ejemplo se puede invitar a las partes disputadas a hablar del conflicto como si fuera algo externo para ellos y que se estuviera interponiendo en sus negociaciones. Pueden llegar a decir cosas como “Este problema se nos está comiendo, tenemos (*nosotros*) que encontrar la manera de dejarlo reposar”. Así abandonan el ejercicio más conocido de echarse la culpa mutuamente (p. ej. “Todo es por *tu* culpa”), y se aúnan contra una amenaza común.

También se les puede pedir que recuerden momentos en los que sus relaciones fueran buenas (p. ej. “Hábleme de un momento en el que su relación funcionara bien”). Al explicar esas historias los participantes a menudo encuentran formas de elogiarse y de darse cuenta de que su relación en el pasado ha sido importante. El resultado no es solamente suavizar el antagonismo sino generar material de construcción para crear nuevas narrativas. El mediador también puede invitar a participar a otras personas – familiares, amigos y colegas. Un elemento que ayuda especialmente en la mediación es la participación de personas que de algún modo hayan resultado heridas por el conflicto; personas que estén profundamente interesadas en alcanzar una solución. De hecho es posible que estimulen a los participantes ofreciendo su apoyo y ayudándoles a explorar nuevas maneras de verse los unos a los otros y de ver la situación. El resultado es el desarrollo de una nueva narrativa o de un nuevo modo de entender la situación y a los participantes. Sobre todo cuando el constructo se comparte con la familia y con los amigos, el conflicto acaba siendo sustituido por una coordinación productiva^[30].

•

- Nos enfrentábamos a tres días de infierno colectivo. La conferencia había empezado con una sesión plenaria cuya intención era establecer el contraste entre una visión construccionista social de la educación y una visión constructivista cognitiva. Para ver con mayor claridad las diferencias los organizadores plantearon un par de charlas plenarias en las que se destacarían las posiciones encontradas. Yo iba a adoptar la posición construccionista y un admiradísimo colega, Ernst von Glasersfeld, la constructivista. Además habían organizado dos charlas más, la primera en forma de crítica del construccionismo y la segunda, una crítica del constructivismo. Una vez polarizadas las posiciones, el público tenía la palabra. Los comentarios críticos pronto dieron paso a ataques hostiles, seguidos a su vez por gritos y puños alzados. ¡Qué follón! ¿Cómo iba a continuar la conferencia llegados a este punto?

No continuó. Los organizadores tuvieron la buena idea de postergar el programa formal y pidieron a Karl Tomm, eminente terapeuta presente en la conferencia, que intercediera. Tomm, como recordarán de la discusión anterior sobre el ser múltiple, se centra en las voces de los demás que llevamos con nosotros y en esa ocasión el público de la conferencia vio como él mismo describía un procedimiento en el que primero me entrevistaría a mi haciendo de Ernst y después Ernst haría de mí. Dado que nos conocíamos desde hacía años podíamos hablar largo y tendido de nuestros sentimientos por el otro y del trabajo de ambos. Como la misma técnica aplicada empezó a dejar claro, von Glasersfeld y yo no éramos independientes ni seres fundamentalmente antagónicos sino que ambos llevábamos al otro en nosotros. Los resultados de la intervención fueron espectaculares; se acabaron las hostilidades y los colegas asistieron a las otras reuniones con un respeto importante y gran curiosidad por el trabajo de los demás. Sí, siguió habiendo tensiones entre las posiciones pero ninguna de ellas supuso el fin de ninguna relación.

Justicia reparadora

En muchas situaciones de conflicto –desde disputas domésticas y ataques públicos a la opresión abusiva de minorías– intervendrá un sistema de justicia. Ese sistema (que incluye legislación, policía, tribunales y prisiones) sirve para determinar quién ha cometido un delito y castigarlo en consecuencia^[31]. Sin embargo en términos de su impacto en el proceso relacional, el sistema judicial contiene errores significativos. La forma en la que la encarcelación crea una cultura de delincuencia es bien conocida por todos. Menos publicitado es, no obstante, el efecto de la encarcelación en la relación entre el delincuente y su víctima. Esta última casi nunca tiene la satisfacción de una

disculpa y los culpables rara vez tienen la oportunidad de ofrecer una restitución. La relación entre el que hace el mal y los que lo han sufrido simplemente permanece alienada, y la situación tradicional de disculpa, restitución y perdón queda incompleta para siempre.

El movimiento internacional para una justicia reparadora da protagonismo a esa relación y genera medios dialógicos para lograr la reconciliación^[32]. Son diálogos muy útiles en contextos muy distintos; el más evidente es cuando se utilizan para la reconciliación entre los reclusos y las víctimas de sus delitos. Incluso en el caso de los reclusos del corredor de la muerte puede producirse una sanación importante. También se utilizan en algunas comunidades como alternativa a las prácticas judiciales convencionales propiciando, por ejemplo, que los delincuentes juveniles se enfrenten cara a cara con las víctimas de sus delitos. En una reconciliación que funciona los participantes encuentran alternativas para las sentencias de prisión. Son intentos que han resultado especialmente importantes en países como Sudáfrica donde segmentos masivos de la población fueron tratados con brutalidad durante más de un siglo y donde derrocar al Gobierno dejó profundos restos de ira, miedo y culpa.

Aunque en la práctica hay muchas variaciones en la mayoría de intentos de que la justicia sea reparadora se reúne a delincuentes y a víctimas para que hablen cara a cara. Con ello las víctimas suelen tener la oportunidad de explicar mejor su sufrimiento y los delincuentes tienen una oportunidad no solo de explicar su situación con más detalle sino también de disculparse y de ofrecer medios para reparar el daño. Después se toman los pasos necesarios para reintegrar tanto al delincuente como a la víctima en la comunidad. Este proceso funciona de veras cuando familia y amigos participan en el diálogo. Igual que en el caso de la mediación narrativa, se aporta un apoyo vital para la restauración y la reintegración. Efectivamente, una reparación correcta contribuye a la vitalidad de la comunidad.

Esas tres prácticas—conversaciones públicas, mediación narrativa y justicia reparadora—son meros ejemplos de las muchas novedades creativas de la práctica dialógica que está teniendo lugar en la actualidad. También hubiera arrojado luz a la cuestión describir iniciativas como el *Compassionate Listening Project* (Proyecto de escucha compasiva), el *Seeds for Peace Camp* (Campamento de semillas para la paz), el *Deep Democracy Project* (Proyecto de democracia profunda) y docenas de otras prácticas que funcionan en todo el mundo^[33]. En mi opinión estamos siendo testigos de un movimiento enorme y vital; un movimiento que se preocupa por el significado del diálogo a la hora de crear futuros más prometedores. Cada vez se pone menos énfasis en mejorar y en reforzar las entidades individuales —personas, organizaciones o naciones. Poco a poco nos damos

cuenta del enorme significado que tienen las prácticas de relación. Espero poder ilustrar en los próximos cuatro capítulos tanto la potencia como el potencial de este movimiento.

- 1 . Véase un interesante estudio sobre el resultado a menudo devastador del rechazo social en Leary, M.R. (Ed.) (2001). *Interpersonal rejection*. Nueva York: Oxford University Press.
- 2 . Véase, por ejemplo, Baumeister, R.F. y Leary, M.R. (1995). "The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation". *Psychological Bulletin*, 117, 497-529; y también Lawrence, P.R. y Nohria, N. (2002). *Driven, How human nature shapes our choices*. San Francisco: Jossey-Bass. La primera es una de las mejores revisiones que existen de la literatura disponible. No obstante resulta interesante como Baumeister y Leary concluyen que "Sigue siendo plausible (aunque no probada) que la necesidad de pertenecer forma parte de la herencia biológica humana. ... En la actualidad parece justo aceptar esas hipótesis como ideas de trabajo tentativas mientras esperamos nuevas evidencias" (TdT).
- 3 . Véase, por ejemplo, Hatfield, E. y Walster, G.W. (1978). *A new look at love*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- 4 . Laing, R.D. (1964). *El Yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México: Fondo de Cultura Económica. El análisis de Laing se basa en una explicación individualista de la experiencia que hace hincapié en la importancia de la experiencia personal. Además, un análisis relacional aporta información en cuanto al origen de esas experiencias.
- 5 . Véase un extenso tratamiento de los procesos mediante los cuales se reconstruye el mundo tras la muerte de alguien cercano en Neimeyer, R. (2001). *Meaning reconstruction and the experience of loss*. Washington, DC: APA Books.
- 6 . Véase Friedman, T. (2006). *La Tierra es plana*. Madrid: Martínez Roca. Véase también Gergen, K.J. (2006). *El Yo saturado*, Barcelona: Paidós, donde se explica el impacto de la tecnología en la construcción de significado.
- 7 . Elkind, D. (1994). *Ties that stress, the new family imbalance*. Cambridge: Harvard University Press.
- 8 . Véase, Chilman, C.S., Nunnally, E.W. y Cox, F.M. (Eds.) (1988). *Variant family forms, families in trouble series*, Vol. 5. Newbury Park, CA: Sage.
- 9 . Véase también Skolnick, A. (1991). *Embattled paradise, the American family in an age of uncertainty*. Nueva York: Basic Books; Reiss, D. (1981). *The family's construction of reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- 10 . Véase más información sobre la estructura narrativa en Gergen, K.J. (1996). *Realidades y relaciones: aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós. Capítulo 8.
- 11 . Hardy, B. (1968). *Towards a poetics of fiction: An approach through narrative*. *Novel*, 2, 5-14. Véase también Eakin, J. (1999). *How our lives become stories: Making selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- 12 . McKeon, M. (2002). *The origins of the English novel, 1600-1740*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; Porter, R. (Ed.) (1997). *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present*. Londres: Routledge; Mathews, W. (1950). *British diaries: An annotated bibliography of British diaries written between 1442 and 1942*. Berkeley: University of California Press.
- 13 . Existe mucha literatura sobre la narrativa de las relaciones pero hace referencia casi exclusivamente a la relación entre dos seres independientes. Véase, por ejemplo Josselson, R., Lieblich, A. y McAdams, D.P. (Eds.) (2007). *The meaning of others: Narrative studies of relationships*. Washington, DC: APA Press. Véase también sobre la narración y la unidad de la relación: Gergen, K.J. y Gergen, M.M. (1987). "Narratives of relationship". En P. McGhee, D. Clarke y R. Burnett (Eds.) *Accounting for relationships*. Londres: Methuen.
- 14 . Gergen, K.J. y Gergen, M.M. (1994). "Let's pretend: A duography". En D.J. Lee (Ed.) *Life and story, autobiographies for a narrative psychology*. Westport, CN: Praeger (pág. 97). Traducción de la cita de la Traductora.

- 15 . Véase también la discusión de Erving Goffman sobre las reglas implícitas que rigen nuestras maneras de “estar con” otra persona, Goffman, E. (2005). *Interaction rituals: Essays in face to face behavior* (2ª ed.). Nueva York: Aldine.
- 16 . Deseo manifestar mi gratitud a la obra de Morris Berman (1987), *El reencantamiento del mundo*. Editorial cuatro vientos.
- 17 . Véase, sobre todo, Smith, R.C. y Eisenberg, E.M. (1987). “Conflict at Disneyland: A root-metaphor analysis”. *Communication Monographs*, 54, 367-380.
- 18 . Véase también Trend, D. (1997). *Cultural democracy, politics, media, new technology*. Albany: State University of New York Press.
- 19 . En su teoría de reactividad psicológica Jack Brehm postula una reacción universal contra las restricciones de la libertad. Sin embargo en esa explicación la resistencia no es un acto natural ni genéticamente necesario sino que tiene sus raíces en la relación. Véase Brehm, J. (1966). *A theory of psychological reactance*. Nueva York: Academic Press.
- 20 . Willis, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Akal.
- 21 . El potencial de la afirmación de generar negación tiene una larga historia académica a la que las obras de Kant, Hegel y Saussure son contribuciones importantes.
- 22 . Véase una explicación clásica de los efectos incapacitadores de lo ordinario en Garfinkel, H. (1965). *Studies in ethnomethodology*, New Jersey: Prentice Hall.
- 23 . El problema con la aceptación cristiana del diseño inteligente no se encontraba en la teoría en sí sino en su promulgación como teoría científica. Dada la tradición científica la teoría tiene poco mérito pero si uno ve el diseño inteligente como colaborador potencial de la acción moral en la sociedad puede decirse que es bastante superior a la teoría de la evolución.
- 24 . Ilustrativos de las muchas contribuciones de ciencia social para la comprensión de la hostilidad entre grupos son Brewer, M. (2003). *Intergroup relations*. Buckingham: Open University Press; Ashmore, R.D., Jussim, L. y Wilder, D. (2001). *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction*. Nueva York: Oxford University Press; Levy, S.R. y Melanie, K. (2008). *Intergroup attitudes and relations in childhood through adulthood*. Nueva York: Oxford University Press.
- 25 . Véase, por ejemplo, Lebow, R.N. (1996). *The art of bargaining*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- 26 . Ury, W., Fisher, R. y Patton, B. (2000). *Obtenga el sí: el arte de negociar sin ceder*. Barcelona: Gestión; Ury, W. (2000). *¡Supere el no!: cómo negociar con personas que adoptan posiciones inflexibles*. Barcelona: Gestión.
- 27 . Véase un repaso más exhaustivo de estas novedades en Bojer, M.M., Roehl, H., Knuth, M. y Magner, C. (2008). *Mapping dialogue, essential tools for social change*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- 28 . El trabajo del Proyecto de conversaciones públicas (*Public Conversations Project*) es realmente impresionante y ha dado lugar a muchas actividades y variantes adicionales. Véase www.publicconversations.org.
- 29 . Véase Winslade, J. y Monk, G. (2001). *Narrative mediation*. San Francisco: Jossey-Bass.
- 30 . Estrechamente relacionado está el trabajo de la *National Association for Community Mediation* (Asociación Nacional para Mediación en la Comunidad), que intenta crear redes de relaciones para evitar el conflicto destructivo entre grupos. Véase: www.nafcm.org
- 31 . Me gustaría sustituir “castigar” por “corregir” o “resocializar” pero esos programas son cada vez más poco habituales.
- 32 . Véase, por ejemplo, Umbreit, M.S., Vos, B., Coates, R.B. y Brown, K.A. (2003). *Facing violence: The path of restorative justice and dialogue*. Monsey, NY: Criminal Justice Press; Hopkins, B. (2005). *Just schools: A whole school approach to restorative justice*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Véase también: <http://www.restorativejustice.org>

33 . Véase: www.compassionatelistening.org, www.seedsofpeace.org y www.democraticdialoguenetwork.org

III

El ser relacional en la práctica profesional

El conocimiento como creación conjunta

Una cosa es darse cuenta del significado vigorizante de las relaciones en nuestras vidas y otra cosa es darle una presencia práctica a esa idea. Para mí se trata del objetivo último de este libro: estimular la transformación en nuestras vidas. Espero que la visión del ser relacional pueda traspasar estas páginas para apoyar, ilustrar y transformar juntos nuestras vidas. Los capítulos de la Parte III están dedicados al florecimiento de prácticas relacionales en las instituciones públicas. En este capítulo y en el siguiente me centraré en las prácticas de establecimiento y diseminación de conocimiento. Después pasaré a las prácticas relacionales en el cambio terapéutico y empresarial. Todo ello nos preparará para la Parte IV, en la que abordaré cuestiones de moralidad y espiritualidad.

•

Conocimiento y educación son los hijos gemelos de la Ilustración. Con el primero nos liberamos de los dogmas para asegurar un futuro de progreso duradero y con el segundo compartimos los frutos de ese progreso con las generaciones futuras. De todos modos, como descendientes de la Iluminación que son, los conceptos de conocimiento y educación también se funden con la idea de ser delimitado y en mi opinión el resultado es un matrimonio complicado en el que el camino tanto hacia el progreso como hacia el bienestar planetario está obstruido. En vez de liberarnos de los dogmas nos encontramos con que las declaraciones de conocimiento a menudo funcionan oprimiendo, y en lugar de progreso encontramos degradación. Nuestros sistemas educativos tradicionales perpetúan y amplían los efectos en muchos sentidos. Y si bien yo no suscribo utopías, sí creo que con una reorientación relacional de esos conceptos y de las prácticas en las que están integrados podemos materializar con más plenitud los potenciales para el bienestar humano y ambiental.

En este capítulo y en el siguiente consideraré el conocimiento y la educación desde un punto de vista relacional. Primero en este examinaré el concepto tradicional de conocimiento: ¿cuáles son sus defectos y qué se ofrece como alternativa relacional? Una vez situada esa explicación podremos considerar las prácticas de la creación de conocimiento, y ahí tendré que ser selectivo. De todos modos, dadas las preocupaciones del capítulo anterior con los límites y las barreras, me centraré en cuestiones de división y de recuperación relacional.

El conocimiento como construcción comunitaria

Heredamos una visión del conocimiento individualista al tiempo que realista. Como suele definirse, el conocimiento es una “percepción clara y certera del hecho o de la realidad”. En esa explicación tenemos por un lado la mente individual (“percepción”) y por el otro, el mundo real (“realidad”). El conocimiento se consigue cuando la mente refleja o plasma con exactitud la realidad o la verdad del mundo. En el lenguaje común preguntamos “¿Lo ha juzgado (*él*) correctamente?”, “¿Le (*a él*) ha entendido (*ella*) correctamente?”, o “¿Está sesgado *su juicio de lo que ocurrió?*”. En la mayoría de ciencias sustituimos varios dispositivos de registro por la experiencia directa (p. ej. electrocardiogramas, fotómetros, radiotelescopios, taquitoscopios), y lo más probable es que preguntemos, “*Este instrumento ¿registra con exactitud la magnitud del terremoto?*”, o “*El electroencefalograma ¿indica la presencia de un tumor?*”. Al final, por supuesto, es la lectura del valor que haga una persona lo que está en juego. En ese sentido los valores científicos son simplemente extensiones o amplificaciones de la experiencia individual.

•

A pesar de su atractivo natural esta separación del que sabe de lo sabido nos deja enormes problemas filosóficos. Desde las antiguas escrituras de Platón, pasando por los intentos de Ilustración de Locke, Descartes y Kant, hasta la filosofía de la mente de hoy en día, nadie ha compuesto correctamente esos rompecabezas intelectuales. Por ejemplo, ¿qué justificación tenemos cuando decimos que las personas tienen “mentes”? ¿Cómo puede saber una mente que es una mente? Y si queremos decir que vivimos en nuestras mentes, ¿sobre qué base se justifica que digamos que hay “un mundo *ahí fuera?*”. ¿Cómo podemos saber que existe algo, si es que existe, fuera de nuestras propias mentes? Y si simplemente suspendemos esos problemas como insolucionables, nos enfrentamos ante la dificultad de saber cómo se relaciona “lo material” del mundo con “lo mental” del interior de nuestra cabeza. ¿Acaso lo mundano estampa su sello en lo mental (p. ej. Locke)? ¿O es la mente la que filtra y clasifica para determinar qué existe ahí fuera (p. ej. Kant)? Y si es eso último, ¿no sería posible que no haya dos personas que experimenten el mismo mundo exactamente? Y si las personas difieren en sus percepciones del mundo, ¿en quién podríamos confiar para establecer cuál es la percepción correcta? También está el problema de la estructura cerebral: si lo que percibimos está limitado por la estructura y el funcionamiento de nuestro sistema nervioso, ¿no resulta que al final todas nuestras ideas sobre el mundo son productos derivados de la estructura cerebral?

•

No es este el lugar para describir paso a paso esos debates filosóficos. Los problemas de la epistemología y de la filosofía de la mente han existido durante siglos y todavía no han dado lugar a soluciones aceptables. Sin embargo, reflexionemos un instante: si esos problemas se basan en la idea del ser delimitado (“el que sabe” observa para evaluar un mundo independiente), abandonar la idea de delimitación también puede eliminar esos enigmas perennes. Si la idea de un ser delimitado es un constructo que nos hemos inventado, los problemas filosóficos de cómo están relacionados la mente y el mundo son básicamente problemas de discurso. Así pues, no se trata de problemas fundamentales de la existencia humana sino que son juegos lingüísticos muy sofisticados^[1].

•

Los primeros capítulos de este libro se han dedicado a debilitar la idea de “el que sabe dentro de la cabeza”; como razonábamos en el Capítulo 3, la idea de mente nace de la relación. Que hablemos de “un mundo interior” –una fuente original de acción en la cabeza, un “cogito” subyacente al lenguaje– es un acto relacional. El discurso de la mente no es necesario por “lo que hay” sino que procede de la acción conjunta.

La crítica se agolpa: “Puedo entender sus argumentos sobre la mente. Digamos por ahora que es un constructo humano. Pero ¿qué ocurre con *el mundo*, es decir, el “objeto” de conocimiento? ¿Acaso el mundo material no existe fuera de las relaciones? ¿Está seguro de no estar sugiriendo que no hay sol ni luna, ni ríos ni árboles hasta que hay una relación? ¿Y no es cierto que con un estudio detenido podemos saber más de todo eso? Después de todo sabemos que el mundo no es plano y como lo sabemos, podemos predecir con seguridad que los barcos que navegan por el mar no caerán a ningún precipicio. Ese conocimiento es fundamental para nuestra supervivencia”.

Se trata, sin lugar a dudas, de afirmaciones razonables, pero echemos un vistazo un poco más de cerca. Como he intentado dejar claro en los capítulos anteriores puedo estar de acuerdo con que “existe algo” antes de la acción conjunta, pero cuando intentamos especificar qué es ese “algo” –animal, vegetal o mineral– nos basamos en los recursos de la relación. Dependiendo de nuestra comunidad podemos “llamarlo” composición molecular, hembra, entidad biológica, obra de arte, hijo de Dios, imagen en mi cabeza, o Mamá... Pero ¿qué sería fuera de *cualquier* comunidad de discurso?

Solamente podemos empezar a hablar de conocimiento cuando existen acuerdos comunes. Si estamos de acuerdo en que “eso” es una criatura biológica podemos comparar su funcionamiento y sus características con los de otras criaturas. Como Mamá, podemos llegar a saber cada vez más de sus prácticas de crianza. Si es un hijo de Dios podemos aumentar nuestro conocimiento de su condición espiritual. Sin embargo

son tipos de lenguaje distintos y cada uno de ellos procede de una comunidad diferente. Son grupos de conocimiento que suelen ayudar a las comunidades a alcanzar objetivos que consideran importantes. Así pues, el conocimiento biológico puede utilizarse para aumentar la vida del organismo pero no es especialmente útil para saber cómo hacer socializar a su hijo ni para llevar una vida plena. En ese sentido todas las formas de conocimiento llevan consigo valores de la comunidad y aunarse a las afirmaciones de conocimiento también es aunarse a la comunidad^[2].

•

Abandonemos ahora la idea del conocimiento como condición de las mentes individuales en una relación privilegiada con la naturaleza y en lugar de eso adoptemos la visión de que consideramos el *conocimiento como el resultado de procesos relacionales*. Mediante la acción conjunta las personas generamos un mundo de lo real. En una tradición de relación determinado discurso puede explicarse como “conocimiento”, determinadas personas, como “conocedoras” y determinadas prácticas, como “generadoras de conocimiento”. El conocimiento adquiere su aura en virtud de su contribución a lo que es valioso en la comunidad. El conocimiento médico occidental no es tan “cierto” como funcional para aquellas personas que comparten creencias y valores occidentales. La medicina occidental representa *progreso* sobre todo en este foro de consentimiento^[3].

•

El científico es un individuo aislado que está profundamente solo. Lo que no aparece en la imagen son las herramientas y el personal que mantienen a ese hombre en el centro del escenario –sus colegas, sus técnicos, alumnos universitarios, sus secretarias y quizás incluso su esposa. Tampoco aparecen los patrones o los políticos que influyen en su trabajo.

—Linda Schiebinger

•

Cuando abordamos el conocimiento desde una perspectiva relacional podemos despedirnos de las preguntas espinosas que surgen de la dualidad mente/mundo. También podemos apreciar las muchas y variadas declaraciones de conocimiento como por ejemplo de conocimiento empírico, conocimiento intuitivo, conocimiento práctico, conocimiento espiritual, conocimiento visual, conocimiento musical, conocimiento tácito, conocimiento de sentido común, etc. Además nos sorprenderá que las afirmaciones de conocimiento puedan ser subestimadas por otra persona. Entenderemos que la razón por

la que las principales universidades del mundo por lo general priorizan el conocimiento empírico por encima del artístico o el atlético no se basa en la superioridad intrínseca de la investigación empírica sino que refleja las realidades y los valores de determinadas personas en un momento concreto de la historia.

•

¿Qué significa una concepción relacional del conocimiento para las prácticas –erudita, científica y educativa? El potencial es enorme y esta explicación es necesariamente selectiva. Lo que queda de capítulo amplificará y ampliará la discusión del capítulo anterior sobre los vínculos y las barricadas. Me centraré en concreto en tres tendencias de gran tradición hacia el aislamiento y la alienación en las comunidades creadoras de conocimiento. Son los casos en los que las prácticas tradicionales de investigar y escribir rompen el flujo de intercambio productivo y contribuyen a la aparición de un conflicto corrosivo. Empecemos por la tendencia de las comunidades creadoras de conocimiento a aislarse, tanto entre ellos como del público en general. Después volveré a hablar de las relaciones en esas comunidades, centrándome en concreto en los efectos alienadores de las prácticas de escritura tradicionales. En la tercera sección abordaré la relación de los investigadores de ciencias sociales con las personas a las que estudian y veremos que los métodos tradicionales de estudio funcionan como fuentes de alienación. En cada caso el reto es desarrollar prácticas más colaborativas y formas de vida en las que el bienestar relacional sea el objetivo común.

Disciplinas molestas

Paseando por el campus paso por el edificio de biología, después por el de ingeniería, por la estructura que alberga al Departamento de inglés, etc. La vida en cada uno de esos edificios es lo suficientemente cómoda: hay colegas conocidos, estudiantes devotos y ordenadores que ponen en contacto a los participantes con colegas de todo el mundo. Más importante todavía, hay ideas compartidas acerca de la naturaleza del mundo y de lo que vale la pena hacer. No hace falta visitar otras facultades; de hecho, en muchas Universidades las distancias entre las distintas facultades son tan grandes que a veces ni siquiera se pone el pie en territorio ajeno. Y alrededor de todo el complejo también hay una pared que protege a los residentes de intrusos no deseados. En ocasiones esa pared es perceptible –de piedra, ladrillo o malla de acero–, pero la pared más importante es invisible y se erige en las prácticas que separan a unos de otros: la enseñanza superior de la elemental, y la Universidad del público general.

•

La idea de separar las disciplinas de conocimiento está muy vinculada a la idea del ser delimitado y a su énfasis en la mente como espejo exacto del mundo. Desde ese punto de vista nadie puede observarlo todo de una vez y la tarea de acumular conocimiento tiene que distribuirse para que distintos observadores puedan asistir a distintos aspectos del mundo. Algunos se centrarán en cómo crecen las plantas; otros, en el firmamento; otros, en las prácticas económicas, etc. Cada una de esas prácticas requiere su propia metodología, su propia lógica y sus propios instrumentos de medida. El intento definitivo, como destaca Stephen Toulmin, es la integración de todo el conocimiento en una racionalidad que lo abarque todo^[4]. Pero mientras tanto es importante nutrir las especialidades sofisticadas.

Parece lógico solamente si aceptamos la visión tradicional de que son divisiones naturales del mundo de la naturaleza y que la descripción de esas observaciones puede dar paso a una teoría del todo sin fisuras. Pero es este amplio abanico de ideas el que pone en cuestión el argumento del conocimiento como creación conjunta. Desde una perspectiva relacional las plantas que crecen, el firmamento y la economía no son hechos de la naturaleza sino que se han convertido en “objetos de estudio” a través de nuestra participación relacional. Y con esa participación las divisiones se vuelven inteligibles. Nuestros departamentos de conocimiento no los piden los contornos del mundo sino que proceden de acuerdos sociales en un momento dado de la historia y en una cultura determinada. Del mismo modo esos constructos de conocimiento de la comunidad lo más probable es que no converjan. Dados los valores dispares y los fines pragmáticos con los que participan esas comunidades no hay razón para anticipar un todo integrado. En el mundo del biólogo los átomos no desempeñan ningún papel, para el físico atómico no hay estructura económica alguna y para el economista Dios no existe. Efectivamente desde la perspectiva de cualquier grupo marginalizado, los intentos por sintetizar son peligrosos y habrá, inevitablemente, verdades silenciadas, una pérdida de potencial pragmático y relaciones profanadas^[5].

•

La pregunta que requiere nuestra atención es si la separación de disciplinas resulta útil para la humanidad y su hábitat. La respuesta más obvia y convencional es “sí”. El estudio biológico ha dado lugar a la gestión de bosques, la física ha facilitado el desarrollo de la energía atómica, los estudios demográficos han contribuido a una política social efectiva, etc. Tales logros solo han sido posibles mediante la especialización pero si el conocimiento es un acto relacional tenemos que ser más cautos a la hora de extraer conclusiones. El debate anterior de vínculos y barricadas plantea preocupaciones importantes sobre el impacto de la especialización. Dividir el mundo del conocimiento en

departamentos tiene consecuencias perjudiciales. Aquí solamente considero cuatro de los resultados.

Antagonismo generalizado

Las facultades están constituidas básicamente como especies que compiten entre sí en un mundo de supervivencia darwiniano. Espacio de laboratorios, nuevas instalaciones, cargos permanentes, niveles salariales, carga lectiva y cargos en los principales comités son servicios fundamentales. Es un juego de todo o nada en el que las ganancias de cualquiera de las facultades representan pérdidas para el resto. El resultado habitual es acritud, secretismo, ira y humillación: catedráticos que dejan el cargo, decanos que pierden sus empleos y miembros del cuerpo docente que abandonan su plaza en busca de entornos más amables. Incluso podemos encontrar tendencias antagónicas en facultades de conocimiento: un Profesor de literatura del siglo XX probablemente no lea revistas de literatura medieval y si se pide al departamento que reduzca el número de profesores de repente los medievalistas son amenazas potenciales. En efecto, las facultades han estado irrevocablemente divididas en torno a muchos asuntos y los bandos competidores se han desplazado a distintos lugares y han adoptado nombres diferentes. El objetivo es asistir al florecimiento de nuestra propia área de estudio y si otros interfieren o “roban” el potencial entonces estalla la guerra académica.

•

El trabajo académico... es una mezcla embriagadora de alienación erudita y nacionalismo disciplinario que da forma a las preguntas que planteamos y a la forma como las planteamos. Se trata de unos valores eruditos que a su vez potencian —y premian— la alienación y la agresión a todos los niveles de la vida académica.

—David Damrosch

Disciplina y debilitamiento

La palabra “disciplina” tiene connotaciones que entran en conflicto. Por un lado pensamos que los avances en materia de conocimiento requieren la aplicación de normas de conducta sistemáticas, rigurosas y racionales. De ahí que se desprecie a los “indisciplinados” en su formación escolar. Una comunidad se forma mediante la lealtad a una disciplina; una posición puede afirmarse en el universo del conocimiento y se puede montar una defensa contra cualquier intruso que cuestione su adecuación. Además cuando sigue las reglas el estudiante tiene garantizado el derecho a participar. Pero el aura que desprende esa explicación positiva de la disciplina va al mismo tiempo acompañada por una visión menos prominente. En ese caso la disciplina constituye una forma de

supresión y sirve para infringir castigo a los que no la cumplen^[6]. Es una visión que requiere de nuestra atención.

Como proponía en el Capítulo 5, cuando desarrollamos un entendimiento común en un grupo tendemos a limitar lo que podemos llegar a ser. Accedemos a las instituciones académicas como seres múltiples y albergamos varios intereses, talentos, valores e ideas; sin embargo, y debido a la comprensión común de la disciplina, la mayoría de ellos son irrelevantes o meras molestias. En un sentido amplio el efecto de sancionar es la eliminación de la mayoría de potenciales de sus participantes. Un economista tiene que ser cauto a la hora de analizar la teoría literaria, un físico que se pasa a la teología resulta sospechoso y un psicólogo a quien le gusta la teoría marxista se está buscando problemas. Al sancionar existe una enorme presión hacia la eliminación de todas las voces de las que somos capaces excepto una: la voz de la disciplina. Eso no significa solamente una pérdida de relación entre la disciplina y el flujo mayor de relaciones de la cultura sino que también significa acabar con los potenciales de la disciplina en sí misma. Alejarse de los temas considerados dignos de estudio, de los métodos de investigación aprobados, de los requisitos para el apoyo estadístico, de las formas de escritura aceptadas, de las tradiciones de lo que puede decirse sobre determinado tema, o de los canales adecuados de publicación es correr el riesgo del fracaso académico. Decisiones académicas, salario, movilidad, subvenciones y aceptación por parte de los colegas, todo está en peligro y se aplican unas fuerzas enormes para conservar la tradición.

•

Fue súper divertido. Me involucré mucho con el romance del método experimental para la creación de leyes de conducta social humana y mi utilización diestra de esa metodología básica supuso que me otorgaran mi primer cargo académico en Harvard. Mientras Josh y yo mismo escuchábamos al ponente visitante pronto empezamos a intercambiar miradas, después sonrisas de superioridad y al final burla descarada. ¡El orador había tenido la audacia de parlotear sobre un fenómeno sin mostrar ni una pizca de base empírica! Qué arrogancia y qué estupidez; ¿cómo podía atreverse a llamarse a sí mismo científico? Después de la charla le imitamos e hicimos burla hasta desternillarnos de la risa. Yo era un infiltrado muy comprometido.

Dado que había pasado mucho tiempo “haciendo pinitos en varias disciplinas” también tenía dudas internas sobre ese compromiso tan exuberante. Dudas que empezaron a crecer y casi una década después de divertirme con Josh las compartí con mis colegas en un artículo enterrado en las páginas finales de la revista faro de la disciplina. Ahí propuse, por fin, que la conducta social humana no era fundamentalmente lícita y que cuando se le notifican los resultados del estudio, el

público puede cambiar su conducta. Algo que resulta especialmente cierto, propuse, porque cuando nosotros los psicólogos etiquetamos la conducta de las personas como conformidad, agresión y prejuicio estamos desarrollando juicios de valor. Así pues, la investigación experimental no es una lectura neutra de patrones de conducta universales sino una forma de influencia social. Y si influimos en la cultura, podemos menoscabar la conducta que se está sometiendo a estudio. Efectivamente, enseñar en materia de conformidad, prejuicio, obediencia y cosas así podría reducir la tendencia de las personas a participar en esas actividades. La ciencia de la psicología social no era solamente registrar la historia, propuse, sino cambiarla.

La publicación de esas opiniones fue como herir a un toro, la defensa cáustica fue omnipresente y fueron muchos los que escribieron de un estado de crisis. La controversia siguió hasta que la misma publicación *Faros* publicó como artículo principal una extensa crítica a mi tesis e inmediatamente después rechazó aceptar más debate. En la reunión nacional de psicología social experimental la crisis se declaró “concluida” y el campo volvió a ser el de siempre. Me había convertido en un forastero.

•

Si el conocimiento innovador es resultado de hibridez, impureza o de desdibujar los límites entre los reinos dispares de la realidad, la disciplina es su enemigo. No cabe el “pensamiento diferente” sin riesgo de rechazo.

La elegante suficiencia de la ignorancia

Cuando damos por sentado que las distintas formas de estudio son necesarias debido a las diferencias en la composición del mundo, la lógica de dividir los campos no tiene límites. El motivo es que el mundo no pone límites a las divisiones de conocimiento y que estas surgen del intercambio social. Así pues los marcadores de conocimiento tienen total libertad a la hora de declarar una distinción en el mundo, desarrollar una lógica de disciplina y crear las estructuras institucionales básicas para seguir floreciendo. Y en un mercado competitivo de conocimiento a menudo es más rentable crear una nueva disciplina que unirse a los compinches que luchan por tener visibilidad en la antigua^[7]. A medida que las disciplinas se van dividiendo se produce una disminución progresiva de lo que es importante saber o por lo que es importante preocuparse. Las subdisciplinas continúan multiplicándose y los dominios de conocimiento se van estrechando cada vez más. Uno puede dedicar toda la vida al conocimiento centrado en un único texto, o en una especie de ave determinada, y seguro que habrá un grupito de eruditos para los que ese mundillo sea maravilloso.

•

Kirsten era estudiante universitaria de psicología experimental y además era asistente de un investigador senior de la facultad cuya investigación se centraba en la comprensión del lenguaje. En verano Kirsten empezó a sentir curiosidad por la forma en la que los expertos en estudios literarios abordaban el problema de la comprensión del lenguaje y yo le sugerí que echara un vistazo a disciplinas vecinas y en particular al estudio de la hermenéutica. Durante siglos los expertos en hermenéutica habían insistido con el enigma de cómo podemos alcanzar conclusiones válidas en nuestra interpretación de textos como la Biblia o escrituras históricas de hace siglos. Para Kirsten el trabajo hermenéutico resultó magníficamente ilustrador y en otoño se dirigió al seminario del Profesor con su trabajo de verano. Cuando empezó a explicar lo que había aprendido su Profesor le interrumpió fríamente: “Espera un minuto; ¿quién es este tal Herman? Creo que no ha publicado nada en nuestro campo”.

•

También existe el riesgo de la itinerancia. Los eruditos que tienen curiosidad por otra disciplina suelen ser vistos como intrusos ajenos por los residentes de esa disciplina y se les desestima rápidamente por su fracaso a la hora de “captar realmente” la materia en cuestión. Además en sus disciplinas habituales los mismos especialistas pueden ser desestimados porque sus ideas resulten estrafularias o extrañas. De hecho los defensores de la disciplina tienen muy a mano epítetos como “amateur” y “aficionado ocasional”. La seguridad académica radica en saber cada vez más sobre cómo dirigirse a una comunidad de colegas cada vez más pequeña.

•

Las formas monológicas de información generadas en las disciplinas reduccionistas suelen estar desconectadas de modos de conocimiento alienados de otras formas de saber y de estar. Existe una epistemología autista que funciona mejor cuando todas las partes trabajan aisladas, dentro de los límites cerrados de disciplinas monolíticas y autosuficientes.

—Joe. L. Kincheloe

Conocimiento: ¿en beneficio de quién?

Dadas las tendencias hacia el aislamiento de las comunidades creadoras de conocimiento tenemos que volver a plantear la cuestión de “quién se beneficia”; una no-pregunta para los que forman parte de una comunidad. En una comunidad existe una visión compartida de progreso y basta con que el trabajo de uno contribuya al objetivo compartido. En una

disciplina los criterios de “lo que vale la pena hacer” son muy aparentes pero, desde un punto de vista relacional, las ventajas desde *dentro* de una tradición dada son insuficientes. Más evidente resulta si y en qué medida las comunidades generadoras de conocimiento contribuyen a la vida fuera de sus confines. Las enormes inversiones en ciencias, por ejemplo, se basan en la confianza de que hay grandes beneficios para la sociedad. Aun así, cuando desarrollamos islas de significado aisladas, los valores de la sociedad se van acallando progresivamente. Los conceptos tradicionales de “conocimiento puro” y de “investigación básica” desestiman efectivamente las preocupaciones de los que están más allá de la propia disciplina. Abrazar el “conocimiento puro” es sugerir que “no sé cuánto vales ahí fuera y tampoco me importa”. Y simultáneamente encontramos desdeñadas esas almas “impuras” que simplemente están al servicio de los intereses de la industria o del Gobierno, en contraposición a seguir el camino elevado del conocimiento puro.

•

La intención aquí no es menospreciar la enorme contribución de la investigación universitaria a la sociedad: por ejemplo la contribución de la química a la práctica médica, de la biología al mantenimiento de la vida submarina, de la física al sondeo del espacio exterior, de la literatura comparada al aprecio de otras culturas, de la filosofía a la deliberación sobre la condición humana son encomiables. Pero el problema en este caso es sobre todo de prioridad y de potencial; si se diera mayor prioridad a la contribución de la investigación para un bien mayor, ¿acaso no sería mucho mayor el potencial de contribución de la sociedad?

•

Durante varios años participé en los grupos de supervisión de la *National Science Foundation* y del Instituto Nacional de Salud Mental. Los principales asuntos que abordaban esos grupos eran si los métodos de investigación eran rigurosos. Aunque se pedía a los solicitantes que añadieran una sección a sus propuestas sobre la contribución de la investigación a la sociedad, casi nunca se leían y nunca se debatían. De hecho no era algo que se viera como un fracaso de la supervisión sino que todo el mundo sabía que la cuestión de la contribución a la sociedad era una idea más, muy elaborada y muy de fachada.

•

Una muestra de ejemplos de títulos de tesis de Doctorado de diez grandes Universidades en 2006:

- Piezocerámicas funcionales con propiedad dual electro/piezo.
- Bellezas parlantes: uso del lenguaje e ideologías lingüísticas en los desfiles de belleza de Tanzania.
- Mejora de la función de los linfocitos T en ratones jóvenes y viejos mediante cambios en las glucoproteínas de superficie.
- Pruebas de capacidad y regulación óptimas de infraestructuras de interconexión.
- Raíces, derechos y pertenencia: carácter indígena y derecho a la tierra de los Garífuna en la costa norte de Honduras.
- Posible conducta cuántica de las distribuciones Josephson clásicas.

Pero... ¿quién lo lee?

•

Ante ese desprecio generalizado del bien social el filósofo Paul Feyerabend propuso añadir a no especialistas en los jurados^[8]. Si gran parte de los impuestos recaudados se utilizan para apoyar la investigación en las universidades, esos impuestos deberían ir de la mano de representación. Coincido plenamente con la recomendación de Feyerabend^[9] y al mismo tiempo recomiendo a mis colegas un criterio de evaluación en el que me he basado durante mucho tiempo: *la prueba del peluquero*. Si no soy capaz de hacer que mi estudio sea inteligible y despierte la curiosidad de la persona que me corta el pelo, tendré que reconsiderar su valor.

•

Como me decía recientemente un amigo que toca el chelo, si su orquesta solamente tocara música compuesta después de 1930, su público sería escaso y la orquesta podría desaparecer. La música sinfónica tradicional tiene mucho atractivo debido a sus raíces en la cultura popular. Cuando los compositores del siglo XX empezaron a experimentar con la música como un sistema basado en la racionalidad dejó de expresarse con significado para cualquiera que se encontrara fuera. Y la investigación académica se enfrenta al mismo peligro; cuando deja de dialogar con la sociedad de modo más general, esta deja de apoyarla. Las legislaturas estatales en Estados Unidos a menudo son escépticas en cuanto a la contribución de la investigación de sus Universidades. Un escepticismo que les lleva a preguntar por qué los Profesores tienen tan poca carga lectiva y que también lleva a una asignación escasa de fondos fiscales a la educación universitaria. Para el público también existe un resentimiento en cuanto a los miles de millones que se gastan en exploraciones cuestionables del espacio y en aceleradores atómicos, mientras que nadie parece controlar la pobreza, la delincuencia o el consumo de drogas.

Hacia unas disciplinas trascendentes

Las comunidades con una mentalidad similar resultan fundamentales para generar cualquier tipo de conocimiento. Al mismo tiempo también encontramos una serie de consecuencias desafortunadas. El desarrollo de disciplinas erige barreras que separan a las comunidades generadoras de conocimiento entre sí y entre el mundo que les rodea. El resultado es antagonismo, ignorancia, una opresión de la creatividad y una contribución menor al bienestar general. Y aunque se trata de efectos secundarios comunes, no son inevitables. La creación de conocimiento depende de la disciplina, pero una disciplina fuerte no es ni esencial ni positiva para el análisis creativo. El reto, pues, no está en eliminar a la comunidad sino en reducir la opresión disciplinaria y difuminar los límites entre el interior y el exterior. Desde un punto de vista relacional el objetivo es reponer y enriquecer el flujo libre de significado. La idea de departamentos permanentes debería dar lugar a una visión de comunidad en proceso continuo de formación y disolución a medida que los diálogos de la humanidad avanzan.

Esas preocupaciones no son solamente más y las innovaciones son muy aparentes. Es en este contexto en el que podemos inspirarnos en los intentos destacables de eruditos y administradores de pensamiento pionero para desafiar a las estructuras existentes. Personalmente me atraen los siguientes cuatro caminos hacia la innovación.

Disciplinas imbricadas

El problema de las disciplinas aisladas se ha reconocido durante mucho tiempo y la respuesta más común y más conservadora es requerir una educación amplia o liberal. A los estudiantes universitarios en concreto se les pide que estudien un amplio espectro de materias y esa forma de “probar el mundo” abre nuevas perspectivas para muchos de ellos e impide una congelación prematura de sus intereses. Pero si bien la inmersión preparatoria en múltiples disciplinas es necesaria no parece suponer ninguna diferencia cuando los estudiantes acceden a los portales de una disciplina. Y además esa solución libera a los profesores de la responsabilidad de acompañamiento más allá de las puertas de los departamentos. Con todo, las disciplinas mismas permanecen cómodamente aisladas.

Más prometedores en su potencial resultan los programas interdisciplinarios o multidisciplinarios. Me impresiona el crecimiento de ese tipo de programas de estudio en los últimos años; de hecho, parecen representar una conciencia cada vez mayor de los problemas de los que acabamos de discutir. Prácticamente todas las escuelas y universidades ahora ofrecen opciones para que los estudiantes puedan combinar sistemáticamente el trabajo de dos o más disciplinas^[10]. No obstante la mayoría de esos

programas son de nivel preuniversitario y los programas universitarios se dedican más a generar estudiantes que puedan contribuir a las disciplinas respectivas. Como indica un comité de la Academia Nacional de Ciencias, “A pesar de los beneficios aparentes de la investigación interdisciplinaria los investigadores interesados en ella a menudo tienen que hacer frente a enormes obstáculos y desincentivos”^[11]. En la medida en la que los expertos estén integrados en sus propias disciplinas la investigación interdisciplinar tiene poco futuro. Las disciplinas pueden otorgar valor pero las interdisciplinas no forman una comunidad en la que puedan marcarse los logros, por lo que aunque los programas interdisciplinares puedan estimular a los estudiantes a pensar en las conexiones entre disciplinas, no existe esfuerzo alguno que inspire inversiones profesionales a largo plazo.

•

Mi primera experiencia como profesor en un programa interdisciplinar me dejó impresionado y desilusionado al mismo tiempo. El programa en cuestión era de la Facultad de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard que, fundada en 1946, combinaba el trabajo de psicólogos, antropólogos y sociólogos. Con gran estimulación por parte de la visión integradora de Talcott Parson, en los primeros años había esperanzas de que la facultad pudiera abonar el terreno para una ciencia social plenamente integrada. Cuando ocupé mi puesto allí en 1964 esa enorme visión había sucumbido pero lo que quedaba era un robusto intento por integrar al profesorado en varios proyectos de formación.

Para mí, como nuevo miembro del personal docente, el resultado fueron unos de los años más estimulantes que he experimentado intelectualmente hablando. Por ejemplo las cenas de los jueves tenían lugar en casa de David Riesman, una figura reconocida nacionalmente por su trabajo radical sobre el cambio cultural contemporáneo. Sus famosas clases abordaban prácticamente todas las disciplinas de la ciencia social y los jueves por la noche se reunía con ocho de nosotros, asistentes procedentes de campos dispares, para discutir de las principales ideas que se abordarían a la semana siguiente. También estaba el legendario SocRel 120, un curso de dinámica de grupo en el cual participé con otros seis miembros del personal docente, junto a un psicoanalista y un estadista. Todo ello, más otros cursos impartidos conjuntamente, se convirtió en la suma de una estimulación y una ilustración mutuas.

Aun así, cuando años más tarde me fui para ocupar un cargo docente en Swarthmore, la vitalidad interdisciplinaria de Harvard empezaba a desvanecerse. Para los miembros más jóvenes de los departamentos las principales alianzas no eran con la visión del departamento sino con sus disciplinas particulares. Algo que resultaba bastante sorprendente. Era de su contribución a las respectivas disciplinas de lo que

dependían su reputación, sus fondos para becas, el espacio de investigación, los estudiantes asistentes y la capacidad de publicar. En pocos años esos compromisos acabaron con el Departamento de Relaciones Sociales y la autonomía disciplinar volvió a reinar de nuevo.

Los híbridos de nueva aparición

Aunque los departamentos de conocimiento son creaciones sociales, una vez establecidos como departamentos se activan potentes motivos de supervivencia. Eso significa, por un lado, proteger las tradiciones de estudio de uno mismo –incluida la materia de estudio, la metodología y las formas de expresión. A pesar de los cambios importantes en el contexto global la mayoría de departamentos de conocimiento permanecen ponderados por esas tradiciones. Sus prácticas se establecieron hace mucho tiempo y hay poco espacio para los desafíos que caen fuera de sus perímetros. Y como ya se ha dicho, también hay competencia con otros departamentos, cada uno de los cuales reclama su trozo de la tarta económica y, como resultado, casi no queda tarta para los que puedan venir. En ambos sentidos hay poco espacio para la entrada de nuevos temas, preocupaciones o desafíos en el Centro y es posible que si no encajan en los departamentos establecidos queden desatendidos. En un mundo en el que la velocidad del cambio es cada vez mayor, esa resistencia resulta debilitadora.

•

Pero existen señales de cambio muy prometedoras. Una fuente de cambio requiere una especial atención. Una de las principales razones para el sostenimiento de tradiciones aisladas puede remontarse a la incapacidad de los que forman parte de esa disciplina de someter sus ideas básicas a una evaluación crítica. Uno no puede cuestionar la lógica de una disciplina en sus propios términos. Por ejemplo, no se puede cuestionar con cordura la validez de evidencias experimentales utilizando para ello datos de experimentos. Cuestionar una disciplina requiere recursos intelectuales procedentes de fuera de esa misma disciplina. Sin embargo, no vale demasiado la pena alejarse de nuestra propia disciplina. Como ya hemos dicho, cuestionar la lógica y las prácticas de nuestra propia disciplina invita al desdén de nuestros colegas, por lo que las disciplinas rara vez cuestionan sus propias premisas, límites o valores.

En ese contexto podemos apreciar la eclosión de una nueva flor intelectual: *el estudio de la crítica reflexiva*, cuyas raíces se remontan a los escritos filosóficos de Kant y Hegel y sobre todo a la importancia otorgada a la negación y a la contradicción, en contraposición con la armonía y la unidad. Esas preocupaciones obtuvieron significado político en los años 1930 de la mano de filósofos de gran talento e investigadores sociales

de la Universidad de Frankfurt am Main^[12]. Su objetivo era potenciar el pensamiento marxista y la transformación de la sociedad y para ello necesitaban examinar las contradicciones inherentes al capitalismo y su servidora, la ciencia positivista. Si bien el interés en las críticas concretas de la “escuela de Frankfurt” ha disminuido, sus esfuerzos lograron estimular un nuevo género de conocimiento. Un género que, a menudo denominado *estudio crítico*, lidera el proceso de reflexionar críticamente acerca de doctrinas e instituciones establecidas. De hecho el razonamiento es que a través del cuestionamiento crítico de aquello que se da por sentado nos liberamos de sus garras.

•

A medida que la orientación crítica se arraiga en las disciplinas tradicionales los resultados son catalíticos. Por ejemplo un teórico crítico apunta a las tendencias occidentales que impregnan la investigación antropológica, que consideran la biología y la física repletas de sesgos de género en sus formulaciones y en sus métodos, que desafían a la psicología experimental en base a su ideología individualista, etc. Y aunque ese cuestionamiento rara vez transforma las disciplinas en cuestión, sí crea un ambiente en el que los expertos son más cautos y sensibles en sus declaraciones^[13]. Y al unirse los expertos más críticos han empezado a surgir nuevas disciplinas. Incómodos en su disciplina de origen, los expertos críticos buscan colegas de pensamiento similar en todas las disciplinas con los que establecer la creación de nuevas formas de estudio. Así, por ejemplo, encontramos el desarrollo activo de estudios de mujeres, estudios de género, estudios afroamericanos, estudios homosexuales y estudios culturales. El impulso crítico también está ganando influencia en muchos programas de estudios de cine y de estudios retóricos.

Existe un segundo estímulo significativo para la hibridación de disciplinas y es de carácter económico. A medida que los costes del funcionamiento de las Universidades aumenta y que la financiación pública se reduce las Universidades se ven amenazadas y buscan nuevas maneras de generar ingresos. Las principales son la creación de nuevos programas de estudio, especialmente programas que puedan basarse en profesiones que puedan pagar el precio. La expansión radical de programas de escuelas de negocios es el ejemplo más evidente. No obstante, docentes de varias disciplinas a menudo se ven ante el desafío de tener que generar nuevos programas de estudio que generen ingresos, y dado que esos programas tienen que atraer el mercado público, por lo general están vinculados con asuntos o temas no incluidos en las disciplinas tradicionales. Así encontramos programas de resolución de disputas, conservación de la vida salvaje, nanotecnología, asistencia sanitaria basada en evidencias, ingeniería de software, cuidado infantil, publicidad, gestión de construcciones, desarrollo sostenible, globalización, cambio climático, turismo, estudios laborales, etc.^[14] Además, dado que son programas

híbridos tienen que basarse necesariamente en las múltiples disciplinas de la Universidad y cada vez son más los miembros de varios departamentos que se ven implicados en diálogos creativos. ¿Qué pueden utilizar de sus respectivas disciplinas que pudiera generar una confluencia significativa? Los límites tradicionales empiezan a evaporarse.

•

Respondo a esas novedades con entusiasmo y pausa reflexiva. Me gusta pensar que la hibridación apunta hacia un cambio importante en el panorama de la creación de conocimiento. Cada vez más los investigadores pueden dar con maneras de vincular sus esfuerzos a asuntos de importancia global. Sin embargo también existe el peligro de la tendencia de los híbridos a buscar una vida perpetua y, a medida que ganan en fuerza, también se verán atraídos por las visiones de permanencia. Y ahí tenemos los ladrillos para erigir nuevos muros de contención^[15]. Desde un punto de vista relacional lo ideal sería un foro abierto de participación, combinado con una transitoriedad organizativa. Es decir, independientemente del trasfondo disciplinario los expertos podrían aliarse en cualquier momento con cualquier grupo de creación de conocimiento. Al mismo tiempo ningún enclave tendría un estatus permanente. Los estudios sobre la paz, por ejemplo, podrían crecer y decrecer con los cambios en el contexto mundial; podrían acomodarse nuevos dominios de estudio en cualquier momento (por ejemplo calentamiento global, diálogo interreligioso, proliferación nuclear, derechos humanos), aunque sin permanecer necesariamente. Se valoraría el intercambio intelectual abierto y se estimularía la curiosidad, pero sin presunción de permanencia.

•

Mi experiencia en el Swarthmore College resultó muy inspiradora. A partir de asuntos novedosos tanto de la sociedad como de la academia, los miembros aventureros del personal docente han buscado maneras de alejarse de los departamentos y formar nuevas alianzas. Han buscado colegas de ideas similares de entre todas las disciplinas y han encabezado el desarrollo de nuevos programas de estudio. Así, han desarrollado programas vibrantes en áreas como los estudios de la población negra, los estudios medioambientales, estudios cinematográficos, ciencia cognitiva, estudios de medios de comunicación, teoría de la interpretación, paz y conflicto, política pública y estudios sobre la mujer. Además todos esos programas no se alojan en departamentos tradicionales sino que se sitúan fuera de las tradiciones departamentales existentes. Y su intención tampoco es ser permanentes; están disponibles para los alumnos como ofertas menores solamente mientras el personal docente y los estudiantes sigan mostrando entusiasmo. Por su parte, los miembros de

los distintos departamentos imparten conjuntamente varios de los cursos. Considero mi propia experiencia en esos cursos auténticas joyas intelectuales y pedagógicas.

El regreso del intelectual público

En su libro *Last Intellectuals*, Russell Jacoby documenta la desaparición de la escena cultural norteamericana de intelectuales que puedan participar en los debates públicos^[16]. Desaparecen por ejemplo Lionel Trilling, David Riesman, C. Wright Mills, Mary McCarthy, Daniel Bell, John Kenneth Galbraith, Lewis Mumford, Edmund Wilson, Betty Friedan y Susan Sontag. Además Jacoby vincula la desaparición de los intelectuales públicos con la especialización cada vez mayor en la producción de conocimiento. Repitiendo el debate anterior, escribe “Los profesores comparten un discurso y una disciplina. En sus reuniones anuales para comparar apuntes constituyen su propio universo. Un sociólogo o un historiador del arte “famoso” significa que es famoso para otros sociólogos o historiadores del arte, no para nadie más. Cuando los intelectuales se convierten en académicos no necesitan escribir en una prosa pública; nunca lo han necesitado y en definitiva no podrían (pág. 7, TdT)”^[17].

•

Durante varios años Mary y yo asistimos con mi hermano David y su esposa al *Renaissance Weekend* de Hilton Head. Se trata de unos encuentros que reúnen a más de mil profesionales consagrados, sobre todo de la política, del mundo del derecho, los negocios y los medios de comunicación, pero que también incluye a una cantidad reducida de intelectuales. Durante el fin de semana los asistentes organizan docenas de seminarios, sobre todo en torno a temas de su propia elección, pero por lo general relacionados con asuntos de interés nacional. Prevalece el diálogo activo, y el civismo se extiende tanto en el bando profesional como en el partisano. Durante esas reuniones me interesaba sobre todo la oferta del contingente académico. ¿Cómo utilizaban su conocimiento al hablar de asuntos de interés público? ¿Qué formas de diálogo surgían? Esas experiencias me dejaron con dos fuertes impresiones. La primera, que no le importaba a casi nadie; es decir, de todos los seminarios disponibles, las ofertas académicas eran las que tenían menos público. La segunda, que los diálogos solían ser tensos; los intelectuales parecían tender hacia el establecimiento de su autoridad y el público parecía atrapado entre la incapacidad de entender el lenguaje académico y la duda acerca de su propia capacidad de expresión.

•

Sin embargo sí se observan movimientos prometedores. Por un lado las disciplinas insulares han dado lugar a un aluvión de intelectuales que escriben efectivamente al

público acerca de novedades en sus campos de estudio. Existen libros muy populares sobre asuntos tales como la naturaleza del tiempo, el cerebro y la conducta, la evolución, los trastornos psiquiátricos, la naturaleza de la felicidad, etc. Aquí es donde las paredes empiezan a resquebrajarse... pero no lo suficiente. Aunque esas obras ilustran lo que a menudo resultan ser materias interesantes de la esfera académica, no hablan necesariamente de asuntos de origen público. Esos eruditos intentan sobre todo hacer que su trabajo disciplinario resulte transparente para el público. La disciplina es lo primero y el público debería educarse. Para la generación de Jacoby, sin embargo, las preocupaciones del público solían ser primarias —asuntos de opresión, justicia, genocidio, ética y lo que es vivir una vida con sentido. El conocimiento académico simplemente era una aportación a la discusión. El intelectual público podía vincular la historia a la política actual; el estudio de la personalidad a la cultura empresarial; la tecnología a la dominación política; la teoría literaria a la enfermedad física, etc. En esos casos, el intelectual se mueve de un (“yo sé”) monológico hacia una posición dialógica (“analicemos”).

•

Una de las paradojas de nuestro tiempo es que ideas capaces de transformar nuestras sociedades, llenas de información sobre cómo se comporta y piensa realmente el animal humano, a menudo se presentan en un lenguaje ilegible.

—Doris Lessing

•

A medida que los orígenes comunitarios del conocimiento están cada vez más claros ha surgido un nuevo grupo de intelectuales más inmersos en asuntos de interés público. Creo que Jacoby encontraría motivos de celebración en varias obras de Edward Said, Noam Chomsky, Richard Rorty, Martha Nussbaum, Robert Bellah, Cornell West, Carol Gilligan, Stanley Fish, Robert Putnam y Richard Sennett, entre otros. Muchos de esos escritores se han nutrido de los debates críticos que acabamos de describir^[18]. Al mismo tiempo su visibilidad ha requerido los esfuerzos de administradores visionarios, editores aventureros, excelentes amigos y mucho más. En el futuro quizás acabemos viendo a académicos en cargos públicos ya que tal es el caso en muchos otros países del mundo. Hollywood ha logrado generar políticos muy influyentes; ¿por qué el bosque de académicos no podría resultar igual de fructífero? Los movimientos en esa dirección se beneficiarían mucho de una estructura de recompensas interesante. Rara vez se premia a los académicos por sus disciplinas para el debate público. Es como si una contribución a una sociedad más amplia supusiera una pérdida para la disciplina. Los administradores de escuelas y de Universidades podrían ser la principal clave para el futuro; son menos

prisioneros de tradiciones específicas y tienen la capacidad de establecer incentivos importantes para los intelectuales que trabajen para el bien público.

El bloqueo de las disciplinas representa un reto complicado para aquellos que luchan por un flujo más libre y por formas generadoras de relaciones. Más sutiles en sus efectos alienadores son, sin embargo, las formas de escritura compartidas en gran parte de la Universidad. Analicémoslo.

Escribir como relación

Cuando escribo estas palabras no estoy simplemente transmitiendo un contenido sino que también estoy accediendo a una relación con usted, el lector. Y a medida que selecciono los temas, el género, la narración, las metáforas y la manera como me defino como autor, estoy invitando a una forma concreta de relación. Si escribo como una autoridad invitaré a un tipo de relación y si me sitúo como un humilde explorador estaré invitando a otra. Si me baso en historias personales crearé una relación distinta que abstraerá mis argumentos. De ahí que mi escritura pueda alienar, invitarle a que se acerque más, o incluso hacerle dormir... ¡Horror! Retórica y relación van de la mano.

•

Las palabras básicas no significan cosas sino relaciones íntimas.

—Martin Buber

•

Lo que me preocupa aquí son nuestras tradiciones de escritura intelectual. En general el éxito de un intelectual viene determinado por la cantidad y la calidad de sus escritos. De hecho, la identidad profesional de uno depende en primer lugar de las “contribuciones a la literatura”. Si escribir también es una forma de crear relaciones podemos preguntarnos con toda la razón por las relaciones fomentadas por tales esfuerzos. En mi opinión nuestras principales tradiciones de escritura intelectual contribuyen a unos valores escalofrantes de alienación y antagonismo, tanto en el seno de la academia como entre creadores de conocimiento y el público.

Para apreciarlo debemos regresar una vez más a la visión del ser vinculado y a como esa visión afecta al carácter de la escritura académica. Por encima de todo la escritura académica es muy apreciada en la medida en que esté *bien razonada*. En términos de convención común, el razonamiento es el elemento fundamental del mundo mental. La buena escritura, pues, equivale al buen pensamiento. Pero ¿qué es pensar o razonar bien? La respuesta depende, por supuesto, de los mitos que hemos creado en torno a la

naturaleza de pensamiento efectivo. Para apreciar la fuerza del mito tradicional hay que considerar algunos criterios importantes de excelencia en la escritura intelectual: *economía del lenguaje, coherencia lógica, claridad, comportamiento desapasionado, exhaustividad y certeza*^[19]. Tales criterios pueden proceder de un constructo modernista del razonamiento ideal. Como destaca Toulmin, la razón ideal en el caso modernista se aproximaría a las matemáticas de Euclides y/o a la física de Newton^[20]. Cuando la razón se presenta en forma escrita su calidad debería juzgarse con esos criterios, y juzgar la escritura también es reconocer o condenar la capacidad mental del pensador.

Esta tradición supone una carga muy pesada para el intelectual. Apartarse de las prácticas aceptadas de escritura es correr el riesgo de ser etiquetado como “una mente de segunda categoría”. La presión es importante: he visto a muchos colegas escribir y reescribir el mismo manuscrito media docena de veces, inseguros en cuanto a su aceptación de “bien articulado”. En cambio escribir sin errores es manifestar un pensamiento superior. Escribir sin faltas es una forma secular de lograr la pureza del alma.

•

Pensemos entonces en un único sujeto de “excelencia escritora”, según los criterios tradicionales. Mientras lee, considere la relación que se le plantea con el autor. El siguiente extracto intenta ilustrar cuestiones de responsabilidad moral:

Si el trabajo de A es Z, su T sin Z (es decir, el hecho que T contenga algunas X distintas en lugar de Z) cuenta como omisión aunque no haya tenido ningún efecto distintivo. Lo importante en este caso es la identificación del RRR: X se identifica como lo que se ha hecho en T en lugar de Z simplemente por las expectativas de A, derivadas de su trabajo^[21].

Dejando de lado su contenido, ¿cuáles son los efectos de ese escrito sobre la relación? En primer lugar el autor asume la posición de conocimiento y relega al lector a la posición de ignorante. La jerarquía es implícita y el lector ocupa el puesto de subordinado. La simple formalidad también establece una barrera. El lector es informado de manera efectiva: “No te revelaré nada personal porque en definitiva significas muy poco para mí”. O más dramático todavía: “Lo que más me interesa es tu admiración”. Además no nos dan voz en los asuntos que nos ocupan. La lógica es completa en sí misma, lucha por alcanzar una conclusión tan perfectamente desarrollada que la admiración del lector y la sensación de inferioridad bastan^[22].

•

No es la metáfora de una “urna bien forjada” la que guía la escritura académica sino algo más parecido a una lancha bombardera perfectamente preparada –potente en recursos, perfecta en su funcionamiento, insistente en su objetivo y más allá de cualquier derrota.

•

Evidentemente son pocos los eruditos que están dispuestos a ser silenciados y menospreciados. Ellos tienen que defender sus propios poderes racionales. Así pues, la principal respuesta a la mayoría de escritos académicos es crítica; el desafío reside en localizar la mano oculta de la sinrazón (a menos que haya maneras de utilizar la escritura para reforzar la propia posición). Cuando los eruditos colocan públicamente su obra ante los demás a menudo se enfrentan a una falange de manos alzadas, la mayoría de las cuales empuñan una espada invisible. Es la vida académica^[23]. El principal resultado de la mayoría de obras de pensamiento, si se registra alguno, es la negación de la relación.

•

¿Existe algún tipo de violencia en los debates y en las discusiones intelectuales; en los coloquios, en las aulas o en los seminarios universitarios; en los textos académicos? ¿Hay algo implícito en las formas actuales como nos relacionamos entre nosotros en la vida académica que haga que nos temamos? ¿Hay algo en nuestras circunstancias actuales que nos haga (o por lo menos a algunos de nosotros) estar ansiosos por poseer ciertas de nuestras propias palabras, o adoptar una postura? Por mi experiencia, creo que sí.

—John Shotter

•

Pensemos también en la posición del escritor. Por lo general un artículo publicado en una revista de nuestro campo dará lugar a tres reacciones: primero un enorme silencio (la mayoría de los artículos solamente los leen una fracción de los colegas); segundo felicitaciones de parte de aquellos favorecidos por el escrito; y por último, crítica. Efectivamente uno accede a un vacío de no ser. Parece que no le importa a nadie, y si les importa, es sobre todo en términos instrumentales. Uno gusta si ayuda y te castigan si no (o si el trabajo constituye un objetivo que les permite conseguir publicaciones a través del ataque). El erudito se ve confrontado a una condición de ambigüedad esencial: “¿Quién soy, qué valor tiene lo que hago, quizás no sirve para nada...?”. Existen algunas formas de escapar del capullo del aislamiento. La afirmación de nuestro propio conocimiento puede depender de la existencia de un grupo de colegas o de alumnos

próximos. A penas reconocen lo importantes que son. En la Universidad los profesores con más experiencia a menudo se rodean de un campamento de estudiantes que confirman el significado de las actividades que desarrollan juntos. El resto de sus colegas por lo general permanecen desinteresados.

•

Los discursos públicos de conflicto, confrontación y competencia... (han creado) una cultura de discusión agonística en la que la Universidad acaba siendo una zona de guerra en vez de un lugar de aprendizaje.

—Linda Hutcheon, Presidenta de
MLA (*Modern Language Association*)

Escribir, al servicio de la relación

En el contexto actual de alienación la ansiedad en las reuniones profesionales es especialmente aguda. Conozco a pocos especialistas que tengan la valentía suficiente de presentar su trabajo en un formato que no sea el escrito. Tropezar o titubear revelaría un razonamiento muy poco perfecto. De hecho he conocido a colegas que memorizan artículos enteros para una única presentación de 20 minutos en una reunión científica. Y por supuesto el tamborileo lúgubre del texto resulta monótono y el público no tarda en perderse en sus fantasías o en empezar a dar cabezadas. Los programas de las conferencias están repletos de monólogos que lo silencian todo menos al orador. La comunicación vigorizante suele encontrarse en los pasillos, en los bares y en la mesa de la cena —los escenarios de la conversación informal.

•

Hace poco oí como un colega senior hablaba con un investigador joven antes de sus presentaciones en una conferencia profesional. El colega mayor admitía al joven “Sabes, después de 30 años en la profesión sigo poniéndome nerviosísimo antes de leer mi artículo”. El colega joven sonrió y dijo “Sí, ponerme delante de esas caras tan serias me pone de los nervios. Lo paso tan mal que el verano pasado pagué 300 dólares a un *coach* para que me ayudara a tranquilizarme antes de las ponencias”. A lo que el colega mayor respondió, “Sospecho que entonces estarás en buena forma”. “No”, dijo su protegido, “Estoy petrificado”. “Gracias”, dijo su superior, “me acabas de ahorrar 300 dólares”.

•

Por lo menos en las ciencias sociales creo que se está produciendo un cambio radical. A

medida que los investigadores cada vez son más conscientes de los orígenes comunitarios del conocimiento, los tradicionales “estándares de conocimiento y de escritura científica” están perdiendo su aurea. La escritura tradicional se vuelve simplemente “un tipo de escritura” preferida por determinado grupo en determinados momentos de la historia. No existe, en definitiva, ninguna razón atractiva que justifique ninguna forma de escritura. Un “mejor razonamiento” se convierte simplemente en “un tipo de razonamiento” e incluso la coherencia racional, un hito de la buena escritura, resulta sospechosa. Como propone Jaques Derrida, la coherencia se logra solamente con la supresión de la ambigüedad fundamental del significado de todas las palabras^[24]. Dado el potencial de causar divisiones de la escritura tradicional se buscan alternativas frescas y a pesar de una amplia oposición cada vez encontramos más experimentos de expresión. Los investigadores cada vez están más dispuestos a arriesgar sus carreras para abonar nuevos caminos para continuar juntos. Aquí considero solamente dos salidas significativas y sus implicaciones relacionales^[25].

Escribir como un Yo completo

¿Qué ocurriría si abandonáramos los formalismos de la escritura académica tradicional e intentáramos “estar plenamente ahí” para el lector? De ser así nuestra escritura podría transmitir al lector que “estoy disponible para usted, no como una fachada parcial y cuidadosamente controlada, sino como un ser humano totalmente frágil y con muchas aristas”. En lugar de posicionarnos como agentes plenamente racionales, vinculados y superiores deberíamos ser más humanos y mejores compañeros. A diferencia del énfasis de la Ilustración en la razón trascendente ese escrito podría permitir la expresión de deseo, emoción y sensaciones físicas^[26].

•

¿Cómo nos escribimos entonces en nuestros textos con integridad espiritual e intelectual? ¿Cómo nutrimos nuestras propias voces, nuestras propias individualidades, y al mismo tiempo reclamamos “saber” algo?

—Laurel Richardson

•

Los antropólogos están a la vanguardia a la hora de humanizar sus escritos. En la etnografía tradicional los científicos informan acerca de las vidas de los demás (p. ej. los Trobriandeses, los Ifaluk, las bandas callejeras). Sin embargo el etnógrafo como persona sigue siendo relativamente oscuro (“el silencioso, el que sabe”). En los nuevos experimentos se intenta eliminar ese manto de oscuridad y escribir como un investigador

más encarnado y más integrado culturalmente. La esperanza es llegar a revelarse más plenamente en el trabajo, en contraposición a situarse en una posición de Ojo de Dios. A modo de ejemplo podemos considerar el estudio etnográfico de Cleo Odzer del comercio de sexo en el distrito Pat Pong de Bangkok^[27]. Para acceder al lugar de estudio Odzer se hizo buena amiga de las prostitutas y de sus colegas. En un momento dado mantuvo relaciones sexuales con un joven que trabajaba en un club de estriptis. Así describe algunos momentos de intimidad.

Cuando estaba a punto de quedarme dormida,
me preguntó, “¿Eres celosa?”.

Me pregunté en qué estaba pensando. “Sí, mucho”.

“Si nos casamos y miro otra mujer, ¿qué haces?”.

“No vivirías demasiado”.

Se rió por cómo lo había dicho –“La vida no la tienes
mucho tiempo”.

–y lo repitió varias veces.

Le pellizqué. “Au”.

“Jeb luh” (“Hace daño, ¿eh?”).

“La vida no la tienes mucho tiempo”, volvió a decir.

“Muy empalagosa”.

“Tú también eres empalagoso”, dije rodeando su pecho
con el brazo.

“¿Qué hombre tu gusta? ¿Fuerte?”.

“No con músculos abultados, no. Como tú.

Así como tú”.

“¡Oh!”.

Gran sonrisa. Después me preguntó, “¿Eres rica?

Mujeres tailandesas solo quieren hombre rico.

Creo que tú encuentras mejor que yo.

Te gusta hombre con educación”.

Ahí tenía algo de razón. No era exactamente el tipo

de hombre que llevaría a casa de mamá, pero dije,

“No, no, eres perfecto. No hay hombre mejor que tú.

¿Cómo te gustan las mujeres? ¿Guapas?”.

“Guapa no es importante. Alguien con buen corazón”^[28].

Me gusta mucho esta forma de escritura. En tanto que lectores, se nos invita a imaginar que somos la escritora, a vivir desde el interior de su experiencia, a sentir y a pensar *con* ella y las personas “bajo estudio”. La frontera entre nosotros se reduce. Además con el lenguaje cargado de deseo, celos, cariño —acabo por experimentar la escritura no simplemente como un ejercicio de razón sino como una presencia plenamente encarnada. Y además la sensación de jerarquía y de competencia inducida por la escritura tradicional está ausente. Escribir a partir de la experiencia sugiere un mundo de igualdad. Todos podemos hablar por nuestra propia experiencia. Al final, con la admisión de defectos personales, se abandona la postura de pureza del autor.

•

Para poder bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras, ¿todavía tengo que añadir que también hay que saber bailar con la pluma?

—Friedrich Nietzsche

•

Vayamos un poco más allá en cuanto a las posibilidades de la escritura personalmente presente. Existe una fuerte tendencia en este género a escribir como una persona singular, abierta e identificable. La escritura narrativa del tipo anterior nos da la sensación de que conocemos al autor. No obstante, sigue habiendo restos de la tradición del ser vinculado, una sensación del autor como yo singular, continuo y desfragmentado. Piense en cambio en la explicación anterior del ser múltiple, de las personas integradas en una multiplicidad de relaciones y en posesión de muchas y opuestas formas de ser. Una forma más plenamente relacional de escribir podría revelar, efectivamente, las aristas del ser múltiple.

•

La primera vez que me deslumbró el poder de la multiplicidad fue escuchando una presentación del teórico social Cornel West. Su diestra mezcla de teoría formal, discurso directo de clase media y argot de cura negro resultaba cautivador. Cuando una voz no me llegaba, otra sí lo hacía. Y en lugar de sentir que sus palabras emanaban de un único ser, en algún lugar interior, parecían revelar una historia de relación. Al hablar me permitía acceder a múltiples tradiciones de las que él era parte.

•

El libro de Michael Mulkay *The Word and the World*^[29] (1985) fue una de las primeras y más provocadoras aventuras de escritura como ser múltiple. La obra resulta

especialmente interesante porque demuestra cómo la teoría abstracta puede hacerse personal. Por ejemplo en el capítulo introductorio la voz de un compañero quejica se va intercalando todo el tiempo. El autoritario Mulkay habla formalmente de “ampliar la gama de discurso analítico para incluir formas que antes no se consideraban apropiadas”^[30]. Mulkay, como interlocutor impío, responde “*En principio suena muy atractivo pero ignora la distinción importante entre realidad y ficción...*”^[31]. Y el Mulkay autoritario continúa y explica al interlocutor que incluso en la ciencia “lo que es real para uno (científico) no es más que ficción para otro” (pág. 11)^[32]. A lo que su compañero responde “*¿No corremos el peligro de confundir dos significados distintos de ficción?*”... En capítulos posteriores se incluye un intercambio de correspondencia entre Mulkay, haciendo el papel de los magnates de las grandes superficies Marks and Spencer, y él mismo en una discusión entre un grupo de participantes ebrios de la ceremonia de los Premios Nobel.

•

Hace poco tuve el privilegio de participar en el comité examinador de una estudiante de Doctorado, Catherine Maarie Amohia Love, de la Universidad Massey de Nueva Zelanda. La madre de Catherine era de origen británico y su padre era maorí. La disertación versaba sobre las prácticas de orientación utilizadas para asistir a la población Maorí^[33]. Su principal preocupación era el uso cuestionable de las prácticas de orientación británicas con los Maorí. Las ideas sajonas acerca de la conducta humana, argumentaba, eran bastante distintas de las compartidas por los Maorí, por lo que esas prácticas de orientación eran extrañas, burdas y contraproducentes. Además razonaba que las ideas sajonas también se basaban en las prácticas escritas integradas en la disertación. Para la candidata no solamente fallaba el lenguaje académico y sajón a la hora de hablar con la comunidad sino que funcionaba de una manera que anulaba las tradiciones indígenas (tratando la metafísica maorí como folclore, por ejemplo). Así pues, Catherine desarrolló una forma de escritura innovadora y atractiva. Primero se presentó a ella misma y presentó la lógica de la disertación en lo que podría considerarse un estilo personal: directo, abierto y apasionado. Al mismo tiempo había grandes partes de la disertación (marcadas con un tipo de letra especial) escritas en la forma académica tradicional. Por otra parte, intercaladas entre esos géneros de contraste, Catherine también incluyó secciones escritas en un estilo maorí-inglés, un idioma que suelen hablar los maorís entre ellos pero que está codificado de tal manera que resulta opaco para cualquiera que se sitúe fuera de esa tradición. En ocasiones además la disertación requería que los lectores dominaran un vocabulario maorí; Catherine quería que su familia y sus amigos entendieran sus escritos. Con cada movimiento hacia su identidad como escritora

también me estaba invitando a mí a experimentar otra faceta de su compleja red de relaciones.

El conocimiento como acción

Más radicales en su alejamiento de las formas tradicionales de expresión académica son las aventuras de acción. La escritura tradicional lleva consigo una división jerárquica: el acto privado y muy valioso de investigar está dotado de primacía por encima del acto social, secundario, de exponer los “resultados”. En primer lugar es importante que “yo sepa”, y después quizás también sea útil que “lo cuente a los demás”. Desde el punto de vista del ser relacional podemos invertir la jerarquía. Es decir, saber existe solamente a través de la participación social. Los actos de investigación solamente se vuelven inteligibles y valen la pena a través de una relación que precede a esos actos mismos. Efectivamente, “hablo con los demás y como consecuencia de ello puedo saber”.

Para muchos investigadores eso significa que “hablar con los demás” tiene prioridad por encima de la investigación. Su razonamiento es el siguiente: cuando estamos ante nuevas formas de hablar se altera la comprensión y aparecen nuevas formas de acción. Pero el discurso académico no logra ni ser inteligible ni ser imponente para alguien que no forme parte del gremio académico. Como suele decirse, su carácter es “elitista”. En cambio si el investigador desea llegar a un público general es muy importante que amplíe el rango de expresión. Desde esa óptica casi todas las formas de expresión humana ahora se contemplan como posibilidades: poesía, música, danza, teatro, multimedia, etc. El investigador puede nutrirse de todo el potencial del ser múltiple para explorar formas útiles de participación.

•

Cuento historias de mi vida para iluminar las historias que conforman nuestra cultura –las historias con las que nos organizamos, a menudo sin saberlo realmente. Son historias sobre la experiencia humana contadas desde la perspectiva de una mujer, de un padre, y un homosexual... Debemos poder relacionarnos los unos con los otros antes de que nuestras circunstancias culturalmente ligadas se vuelvan reales para nosotros mismos. Cuando nos vemos a nosotros mismos y vemos a los demás en la complejidad de nuestras experiencias empezamos a ver cómo encajamos –quién tiene privilegios, quién está oprimido o marginalizado, quién parece merecer amor.

—Kimberly Dark, Artista/Activista

•

Tales opiniones no son completamente nuevas en la escena académica. Antropólogos y

sociólogos han utilizado durante mucho tiempo la fotografía para complementar sus textos verbales^[34]. Sin embargo a medida que los fotógrafos profesionales empezaron a ampliar su visión de la fotografía como arte y a incluir la fotografía como comentario político se abrieron nuevas vistas de la expresión de la ciencia social^[35]. El trabajo de los directores de cine independiente también ha sido importante a la hora de estimular la expresión académica. Fundamental para muchos ha sido el trabajo del documentalista Fred Wiseman; su descripción del efecto deshumanizador de la burocracia en películas como *Titicut Follies*, *Juvenile Court* y *High School* abonaron el terreno para que los académicos con conciencia social experimentaran con la expresión cinematográfica. El trabajo de Jennie Livingston resulta ejemplar y con él recibió su Doctorado de la Universidad de Cornell. Una de sus primeras películas, *Paris is Burning*, es básicamente una descripción documental de los “bailes” competitivos encarnados por homosexuales marginados, negros transexuales y Latinos de Nueva York. El enorme éxito de la película ayudó a lanzar la carrera de Livingston hacia el cine comercial.

•

Si la fotografía y el cine sí, entonces ¿por qué no la poesía y la música? Cuando se plantean esas preguntas, el repertorio de posibilidades se amplía. Por ejemplo a continuación figura un extracto de un poema co-construido por Deborah Austin (investigadora) y un participante de la *Million Man March* de Afroamericanos en Washington, DC^[36]:

Todos los africanos somos iguales
estemos donde estemos,
me dice sin rodeos
La miro y sonrío
y pregunto
como todo buen investigador
¿Cómo es eso?
No lo sé explicar, me dice
con esa voz que suena
como la fuerza de varios ríos.

•

La música también se convierte en un medio de expresión relevante. Por ejemplo la experta feminista Glenda Russell quedó muy disgustada cuando se aprobó la Segunda Enmienda de la Constitución del Estado de Colorado. Dicha enmienda eliminaba

efectivamente derechos legales para las personas que sufrían discriminación por su orientación sexual. Utilizando temas y afirmaciones extraídas de las transcripciones de entrevistas con personas que se oponían a la ley Russell ayudó a crear dos proyectos artísticos muy sofisticados y complejos. El primero fue un oratorio en cinco partes, *Fire*, escrito por un compositor profesional y cantado por un excelente coro en un concurso nacional. El segundo fue un documental televisivo producido de forma profesional y que se emitió en la cadena PBS. En dicho documental uno siente la eliminación de muchas fronteras, entre el de dentro y el de fuera, el investigador y el investigado, el actor y el público.

•

Para muchos el acto teatral representa el medio más plenamente encarnado de relacionarse con el público. El actor puede dar una expresión corporal plena a ideas importantes: hay actos de pasión, humor, pathos, ironía, lógica, y muchos más. El público, a su vez, es invitado a representar en silencio el papel del actor, viviendo metafóricamente en su piel. Nada más lejos del especialista hablando pasivamente sobre un asunto que se encuentra en otro lugar; ahora está viviendo el asunto en ese preciso momento, delante de los demás y, si tiene éxito, con ellos^[37].



Aquí comparto uno de mis trabajos favoritos de un experto de orientación visual. En el libro *Incurably Romantic*, Bernard Stehle explora el amor entre personas que sufren una discapacidad grave. Como dice Buddy: “Me encanta su figura, su precioso pelo y su corazón”. A lo que Gina responde “¿Que qué es lo que más me gusta de él? Su dulzura, su sonrisa, su estilo despreocupado”. Las situaciones de amor son recursos disponibles para todos.

*Cortesía de Bernard F. Stehle, de Incurably Romantic.
Temple University Press, 1985.*

•

El lenguaje concreto del teatro puede fascinar y atrapar a los órganos... En última instancia se aleja de la subyugación intelectual del lenguaje.

—Anton Artaud

•

Destacable para la estimulación del movimiento hacia la representación teatral es la obra del teórico político y director teatral brasileño Augusto Boal³⁸. Influenciado por la teoría

marxista Boal consideraba el sistema económico como opresivo y racista. Además las masas estaban lo suficientemente mistificadas por ese sistema como para no tener razón obvia para levantarse y rechazarlo. Según el razonamiento de Boal la mistificación era sostenida en gran medida por políticas y prácticas que se aproximan al drama teatral (p. ej. la puesta en escena de extravagancias políticas, el control de las noticias). Así las cosas, con el fin de estimular la protesta hacían falta prácticas de antiteatro como invitar al público a participar en la representación, a ser “espect-actores”. Y mientras mira la función, por ejemplo, el público tiene libertad para entrar en escena y rechazar el guion que se está representando, y puede subir al escenario y recitar líneas alternativas y potencialmente más liberadoras. Los experimentos en el teatro ahora son evidentes en todas las ciencias sociales^[39]. La crítica ve esos intentos como algo peligroso, cree que la teatralidad robará autoridad a las ciencias sociales y erosionará sus estándares de rigor. De hecho son las críticas de quienes sustentarían las paredes entre “nosotros y ellos”, los que desean reclamar superioridad vocal y para quienes las relaciones alienadas son simplemente “la vida normal”.

En las secciones anteriores hemos visto la erosión de la relación generada por las estructuras departamentales y por la forma de escribir conocimiento común y contemporáneo. En cada caso el reto ha sido presentar prácticas que pudieran restaurar las relaciones generativas. En esta parte final regresamos a la relación entre los científicos y aquellos a los que estudian.

La investigación como relación

No hay lugar en el que la visión individualista del conocimiento esté más plenamente encarnada que en los métodos tradicionales de investigación científica. Se trata de una investigación basada en la idea de una separación estricta entre el científico y el objeto de estudio. “*Nosotros lo estudiamos*”. Los métodos de investigación solidifican esa separación. Las relaciones entre el científico y el objeto se controlan con tanto celo para que la objetividad del científico no se vea minada por sus valores, deseos, ideología, etc. Por su parte los instrumentos o medidas estandarizados también garantizan que la distancia entre sujeto y objeto permanece inviolada. Además la mayoría de métodos de investigación presumen una relación causal entre las entidades bajo estudio. En la psicología experimental por ejemplo el individuo suele verse como una entidad vinculada cuyas acciones son básicamente los efectos de fuerzas incidentes. En el experimento estándar se intenta comparar el impacto de varias condiciones causales (p. ej. una condición práctica vs. una de control) en la conducta de la persona. El experimento de la ciencia tradicional aísla al “sujeto” todo lo posible para que las condiciones puedan

manipularse y la conducta se pueda registrar sin presencia del investigador. Los métodos experimentales se aprecian sobre todo por su capacidad para “trazar las secuencias causa y efecto”.

•

Los métodos de investigación son muy poco neutrales en lo que a valores se refiere. Además están saturados de ideas acerca de lo que es real y lo que es valioso, y los métodos de investigación materializan esas ideas en acción. Tampoco desvelan los contornos de un fenómeno independiente pero sí pueden crear el fenómeno en sus propios términos. Los tests de inteligencia crean personas que consideramos inteligentes o no; las pruebas de memoria crean lo que nosotros consideramos buena o mala memoria. En las ciencias sociales esos métodos suelen reforzar la ideología prevalente de ser vinculado y crean una jerarquía que favorece el conocimiento del científico (el que sabe) por encima de los “objetos de investigación” (lo sabido). Afirmar la objetividad del método permite al investigador desestimar las afirmaciones de conocimiento de los “objetos de investigación” como sesgados e ignorantes.

Los efectos de ese silenciamiento se han vuelto cada vez más visibles en las últimas décadas, cuando numerosos grupos han verbalizado su ira con las caracterizaciones científicas de sus vidas. El estamento psiquiátrico fue uno de los primeros grupos profesionales en ser atacados, cuando activistas homosexuales en los años 60 forzaron la retirada de la homosexualidad de las categorías de enfermedades mentales. Precisamente ese mismo mensaje de resistencia también ha tenido resultados para afroamericanos, mujeres y personas mayores, ya que todos han sido descritos por los profesionales como menos que adecuados en su funcionamiento psicológico. La suma de esas voces ahora se añade a las cifras elevadas de los denominados “discapacitados”, que piden con una intensidad cada vez mayor lo de “Nada sobre nosotros sin nosotros”^[40].

•

Los métodos de investigación también envían un mensaje sutil a la sociedad en cuanto a la naturaleza humana. Como ya se ha dicho, la investigación tradicional construye un mundo en el que hay entidades separadas, por lo general relacionadas entre sí mediante causa y efecto. Si asumimos que el mundo social está formado por individuos separados y utilizamos métodos coherentes con esa visión encontraremos (¡quién lo iba a decir!) un mundo de seres rigurosamente separados. Al mismo tiempo esa investigación nos informa de la mejor manera de adquirir conocimiento de los demás. De hecho sugiere que si deseamos tener un conocimiento preciso y objetivo de nuestros seres queridos tenemos que observar con atención desde la distancia, retirar nuestras pasiones de la

mesa y analizar cuidadosamente “las condiciones necesarias y suficientes” que producen su conducta. “Conocerle” (a usted) significaría calcular las condiciones que causan su conducta y poner a prueba mis corazonadas observándole en distintas situaciones; algo que haría secretamente ya que si usted supiera que le estoy examinando no desvelaría la verdad de su conducta. El resultado de esta orientación hacia el conocimiento es un mundo de alienación, sospecha y ecuanimidad^[41].

•

No estoy postulando en ningún momento el abandono de la tradición de investigación individualista. Como se ha indicado al principio de este libro mi objetivo no es exterminar la tradición. En muchos contextos la tradición individualista puede hacer contribuciones prácticas importantes a la sociedad. No obstante es importante analizar sus limitaciones y añadir recursos para futuros alternativos. Concretamente la dificultad está en generar alternativas que insuflen vida a la promesa de ser relacional.

Alternativas relacionales en investigación humana

Especialmente en las ciencias sociales el descontento con la concepción alienadora de la investigación científica es algo generalizado. Los investigadores feministas han sido muy activos a la hora de señalar el carácter manipulador y divisorio de los métodos de investigación tradicionales^[42]. Como resultado, investigadores aventureros de todo el mundo han empezado a crear y a nutrir alternativas; unos esfuerzos tan productivos –a menudo bajo la amplia etiqueta de *investigación cualitativa*– que la última década puede considerarse como el renacimiento de la práctica investigadora^[43]. Gran parte de esas innovaciones están específicamente dedicadas a reducir la distancia entre el científico y el objeto de su estudio. O se trata más exactamente de un movimiento de alejarse de la investigación *sobre* otros y pasar a la investigación *con* ellos. Con fines de ilustración e invitación, voy a abordar brevemente solo dos de las empresas más significativas.

Investigación narrativa: la entrada en el otro

Las prácticas tradicionales de investigación animan a la orientación *instrumental* hacia los que están bajo estudio (véase el Capítulo 1). Los investigadores examinan la conducta del sujeto para poder dirigirse a su disciplina. Hay una búsqueda estratégica de evidencias que puede utilizarse con fines profesionales. En caso extremo, es decir “No me interesa ni usted ni nuestra relación; mi objetivo es utilizar lo que hace o lo que dice para ganarme la estima de mis colegas”. Prácticamente toda la investigación experimental en ciencias sociales funciona en modo instrumental, junto con entrevistas estándar y programas de análisis de datos. En cambio consideremos lo que puede describirse como un *encuentro*

mimético del otro; una orientación más prominente en amistades. Uno no escanea conscientemente al otro en busca de información útil para utilizarla en otro lugar sino que absorbe las acciones del otro de tal manera que puedan reproducirse (o mimetizarse). Es participar silenciosa y parcialmente en el mundo vital del otro. Este proceso resulta fundamental para la creación del ser múltiple (Capítulo 5) en el que absorbemos otras formas de hablar, otros estilos, maneras, cadencias, etc. Salimos de esas relaciones con restos del otro y listos para más relaciones^[44].

•

El encuentro mimético es facilitado por una serie de métodos de investigación no demasiado nuevos en lo que a escena se refiere pero sí en rápida expansión en cuanto a alcance y potencial. Lo más destacable en este caso es el movimiento narrativo en las ciencias sociales^[45]. Aquí los investigadores a menudo dan voz a las vidas de personas que de otro modo no serían escuchadas. Por ejemplo esos estudios pueden llevarnos a un estado de “cercanía” con supervivientes del Holocausto, inmigrantes, mochileros, madres drogadictas, etc. Dan McAdams ilustra el mundo de los americanos de mediana edad cuyas vidas se enriquecen con narraciones de redención^[46]. Esas historias, contadas a uno mismo y a los demás, son acerca de formas en las que circunstancias negativas (fracasos, pérdidas, enfermedad, tragedia, etc.) se han transformado en algo positivo. Este entendimiento de la propia vida (es decir “cómo aprendí”, “cómo lo superé”, “cómo esto me ha ayudado a ser...”) no es solamente una manera significativa de dar valor a nuestra propia vida sino también un sentimiento de que podemos hacer una contribución duradera al futuro. A nosotros en tanto que lectores esa investigación nos sitúa en una posición de escucha mimética y de creación de tales historias para nosotros mismos.

•

Desde un punto de vista relacional uno de los defectos de la mayoría de investigaciones narrativas es que los sujetos no hablan *completamente* por ellos mismos. En lugar de eso el investigador se sitúa entre el lector y el individuo narrador y en ese sentido la narración es “administrada” por el investigador, en ocasiones con fines académicamente instrumentales (p. ej. “para demostrar mi idea”). En cualquier caso el lector a menudo se queda con la pregunta, “¿Pero esta historia de quién es?”. Y esas preocupaciones inspiran más innovación todavía. Algunos investigadores experimentan con lo que podría llamarse *narración conjunta*. En ese caso tanto el sujeto de estudio como el investigador toman el control de su propia narración. Por ejemplo en su obra *Troubling the Angels, Women living with HIV/AIDS*, Patti Lather y Chris Smythies dedican partes importantes del libro a las mujeres^[47]. También complementan esas narraciones con sus propios

comentarios y piden a las mujeres que los comenten.

•

Lo más radical a la hora de hacer que las personas hablen por ellas mismas son los experimentos de *autoetnografía*. En esos casos el investigador también hace de sujeto de la investigación^[48] y en lugar de informar sobre *otras* personas los investigadores se utilizan a ellos mismos como estudios de caso. Para ilustrarlo a continuación Carol Ronai explica cómo es ser hija de una madre con retraso mental:

Sentía la imperiosa necesidad de fingir que todo es normal en mi familia, un imperativo que se aplica con silencio, secretismo y la retórica del “no hables de eso con nadie”. Nuestra simulación está diseñada para hacer que las cosas fluyan tranquilamente pero no funciona. Todo el mundo es de plástico y de mentira alrededor de mi madre, incluida yo. ¿Por qué? Porque nadie le ha dicho a la cara que es retrasada. Decimos que no queremos que se moleste. Yo pienso que no estamos preparados para manejar su reacción ante la verdad... Por mi madre y por cómo la familia en tanto que unidad ha decidido manejar el problema he compartimentado un segmento completo de mi vida en una mentira (pág. 115, TdT)^[49].

En este ejemplo se materializa al cien por cien el encuentro mimético. La apertura frontal, la vulnerabilidad y la pasión invitan al lector a adoptar un estado mimético de convertirse en la persona que está contando la historia. Uno empieza a “sentir con” el autor y desdibuja la distinción entre autor y lector.

Investigación-acción: saber con

En la investigación científica no se trata principalmente de revelar La Verdad sino de participar en una comunidad de creadores de significado para lograr objetivos que sean valorados por esa comunidad. Sensibles con este punto de vista muchos investigadores ahora abandonan los objetivos del gremio académico y se alían directamente con el público al que quieren servir. Así abandonan el intento de saber cosas de los demás en favor de ayudarles a conocerse a ellos mismos. En ese empeño, denominado *investigación-acción*, los investigadores suelen ofrecer sus competencias y sus recursos para permitir o empoderar a los grupos y que logren fines importantes para ellos. Esas investigaciones también eliminan la apariencia engañosa de neutralidad científica; los investigadores unen esfuerzos para lograr fines que consideran valiosos desde un punto de vista político y social. Así pues, y por nombrar solo unos pocos, las investigaciones de acción han participado en ayudar a:

- Mujeres en prisión a crear oportunidades educativas.
- Barrios pobres a que se organicen para controlar ellos mismos las drogas y mejoren

educativa y económicamente.

- Niños en edad escolar a desarrollar prácticas de toma de decisiones.
- Mujeres de Nepal a desarrollar negocios locales.
- Habitantes de poblados mayas a desarrollar programas de asistencia sanitaria.
- Padres y profesores de Timor Oriental a desarrollar mejores relaciones.
- Protestantes y católicos de Irlanda del Norte a superar sus diferencias.
- Pacientes diabéticos y doctores para que trabajen juntos de forma más productiva.
- Las personas mayores de Países Bajos a trabajar por una mejor asistencia.
- Maestros de Zimbabue a desarrollar estrategias educativas más dialógicas.
- Los campesinos de Irán a desarrollar prácticas más colaborativas.

•

La gama de investigación-acción es enorme y hay muchísimos recursos disponibles para el lector interesado^[50]. No obstante el trabajo de Brinton Lykes ilustra efectivamente la ingenuidad de esos investigadores^[51]. Durante años Lykes trabajó con mujeres de las regiones montañosas de Guatemala que habían sufrido mucho como resultado de las guerras civiles sobre sus tierras y cuyos poblados y familias habían sido asolados por las tropas enemigas. Tanto como tarea de investigación como para sanar y crear solidaridad entre las mujeres, Lykes les dio cámaras y les pidió que compartieran fotografías de la destrucción y de la violencia en sus zonas. Después ella misma organizó que las compartieran entre ellas y que hablaran de las implicaciones de todo aquello en sus vidas. Las conversaciones sobre las fotografías dieron lugar a una comprensión más profunda y más compleja de los acontecimientos. Mujeres que por lo general no tenían la oportunidad de expresar sus puntos de vista sobre la vida y el futuro fueron capaces de hacerlo como resultado de esas instantáneas. El hecho de compartir ayudó a desarrollar la solidaridad y la inspiración necesarias para reconstruir juntas la comunidad.



Cortesía de M. Brinton Lykes

- 1 . Véase más información sobre los problemas epistemológicos como juegos lingüísticos en Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- 2 . Como argumenta Michel Foucault, aunarse a la afirmación de conocimiento de una comunidad dada es convertirse en un “cuerpo dócil”, sin pensar que esté sujeto al poder de esa comunidad. Aceptar el conocimiento biológico, por ejemplo, aumentaría la expansión hegemónica de la definición biológica del ser humano (en contraposición, por ejemplo, a una visión humanista o espiritual). En esta explicación Foucault favorece una resistencia general a todas las instituciones basadas en el conocimiento. La presente explicación de conocimiento coincide con la visión de Foucault excepto en lo referente a la recomendación de resistencia general. Resistir a todas las tradiciones relacionales sería salirse del significado, incluido el significado de resistencia. La resistencia puede sustituirse correctamente por la reflexión críticamente sensible. Véase Foucault, M. (1979). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI de España; y (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- 3 . Esta visión relacional del conocimiento está siendo favorecida por una corriente de pensamiento muy amplia que demuestra la dependencia del conocimiento científico en un discurso, unas prácticas y unos valores compartidos por la comunidad. Resulta particularmente significativo el trabajo en la historia de la ciencia, la sociología del conocimiento, los estudios sociales de ciencia y tecnología, la retórica de la ciencia y la teoría crítica. Véase un resumen de ese trabajo en Gergen, K.J. (1996). *Realidades y relaciones*. Barcelona: Paidós y (2009) *An invitation to social construction*. 2ª edición, Londres: Sage.
- 4 . Toulmin, S. (2003). *Regreso a la razón: el debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Península.

- 5 . También es para poner en cuestión los intentos de unificar el conocimiento en o entre disciplinas, junto con el criterio de coherencia de verdad. Es preguntar, en el caso del libro de E.O. Wilson *Consilience: la unidad del conocimiento* (1999, Barcelona: Galaxia Gutenberg), quién lleva a cabo esa unificación, con qué ideas, las realidades de quién están ausentes del esquema global de conocimiento y sobre qué base.
- 6 . Véase también Foucault, *op cit*.
- 7 . En la Asociación Americana de Psicología existen 56 sub-divisiones del conocimiento.
- 8 . Feyerabend, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid: siglo XXI.
- 9 . Podría argüirse que ese examen ya lo realiza el Congreso pero por mi experiencia hay muy poca información del Congreso en cuestiones concretas del contenido de la investigación. El interés del Congreso se suscita principalmente cuando hablar de una iniciativa de investigación concreta (p. ej. investigación con células madre, clones) puede hacer que se consigan votos.
- 10 . Véase también el *Journal of Interdisciplinary Studies*.
- 11 . Academia Nacional de Ciencias Norteamericana (2005). *Facilitating interdisciplinary research* (pág. 2). Washington: National Academy Press.
- 12 . Véase una revisión en Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt school: Its history, theories, and political significance*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- 13 . También ha habido reacciones injuriosas a esta crítica. Un resultado es lo que los académicos ahora llamamos las “guerras de las ciencias”. Véase, por ejemplo, Gross, P. y Levitt, N. (1997). *Higher superstition: The academic left and its quarrels with science*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press y Parsons, K. (Ed.) (2002). *The science wars: Debating scientific knowledge and technology*. Amherst: Prometheus.
- 14 . Véase también la Asociación de estudios integradores (<http://www.units.muohio.edu/aisorg/index.html>).
- 15 . También es en este sentido en el que programas nuevos como los de estudios de mujeres, estudios culturales y estudios homosexuales corren el riesgo de convertirse en guetos, debido a que las preocupaciones de un significado más amplio acaben limitadas a unos pocos atormentados.
- 16 . Nueva York: Basic books, 1987.
- 17 . Véase más información sobre el trabajo de los intelectuales públicos en Small, H. (Ed.) (2002). *The public intellectual*. Oxford: Blackwell y Bowditch, A. (2006). *Public intellectuals: An endangered species*. Rowman and Littlefield.
- 18 . Véase más información sobre la renovación del intelectual público en Michael, J. (2000). *Anxious intellects: Academic professionals, public intellectuals, and Enlightenment values*. Durham, NC: Duke University Press. Véase también una crítica del florecimiento actual del intelectual público en Posner, R.A. (2003). *Public intellectuals: A study of decline*. Cambridge: Harvard University Press.
- 19 . Aunque esta explicación sea general, los argumentos se desarrollan de manera diferente en las distintas disciplinas. En esta discusión lo importante es el conocimiento en ciencias sociales.
- 20 . *Op cit*.
- 21 . Williams, B. (1995). *Making sense of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press (pág. 60 TdT).
- 22 . Véase también la discusión de Pierre Bourdieu del capital simbólico, o la acumulación de honor, prestigio, recompensa económica, etc., que funciona como fortuna simbólica en la economía académica. Bourdieu, P. (1988). *La Distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- 23 . Véase también Krippendorff, K. (1993). “Conversation or intellectual imperialism in comparing communication (theories)”. *Communication Theory*, 3, 252-266 y Tracy, K. (1996). *Colloquium: Dilemmas of academic discourse*. Greenwich, CT: Ablex.
- 24 . Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- 25 . Véase una discusión más extensa en Gergen, K.J. (2007). “Writing as relationship in academic culture”. En M. Zachary y C. Thralls (Eds.) *Communicative practices in workplaces and the professions*. Amityville, NY:

Baywood.

- [26](#) . Véase también, Sommer, R. (2006). "Dual dissemination, Writing for colleagues and the public". *American Psychologist*, 61, 955-958 y Anderson, R. (2001). "Embodied writing and reflections on embodiment". *Journal of Transpersonal Psychology*, 33, 83-99.
- [27](#) . Odzer, C. (1994). *Patpong sisters*. Nueva York: Arcade.
- [28](#) . pág. 135, *ibid*.
- [29](#) . Londres: George Allen and Unwin, 1985.
- [30](#) . *Ibid*, pág. 10 (TdT).
- [31](#) . *Ibid*, pág. 10 (TdT).
- [32](#) . *Ibid*, pág. 11 (TdT).
- [33](#) . Love, C.M.A. (1999). *Maori voices in the construction of indigenous models of counseling theory and practice*. Tesis doctoral inédita. Universidad Massey.
- [34](#) . En sociología, véase la publicación *Visual Studies* (Londres: Routledge) y en antropología, la *Visual Anthropology Review* (Berkeley, CA: University of California Press).
- [35](#) . Véase, por ejemplo, Hall, J.R., Becker, L.T. y Stimson, B. (Eds.) (2006). *Visual worlds*. Londres: Routledge y Pink, S. (2001). *Doing visual ethnography: Images, media and representation in research*. Londres: Sage.
- [36](#) . Austin, D. (1996). Kaleidoscope: "The same and different". En C. Ellis y A. Bochner (Eds.) *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing* (págs. 207-208). Walnut Creek, CA: AltaMira.
- [37](#) . Véase la obra de Victor Turner (1982) *From ritual to theater: The human seriousness of play*. (Baltimore, MD: PAJ Books), donde se explica el significado de la actuación en la práctica educativa.
- [38](#) . Véase especialmente Boal, A. (1974). *Teatro del oprimido y otras poéticas políticas*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- [39](#) . Véase, por ejemplo, Carlson, M. (1996). *Performance: A critical introduction*. Londres: Routledge; Case, S., Brett, P. y Foster, S.L. (1995). *Cruising the performative*. Bloomington: Indiana University Press; Richardson, L. (1997). *Fields of play*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- [40](#) . Véase Charlton, J.I. (2000). *Nothing about us without us: Disability oppression and empowerment*. Berkeley, CA: University of California Press.
- [41](#) . Recomiendo la dramática ilustración que propone Bent Hameren en su película *Kitchen stories* (2003).
- [42](#) . Véase por ejemplo, Gergen, M. (2000). *Feminist reconstructions in psychology: Narrative, gender and performance*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- [43](#) . Una excelente revisión de esos desarrollos aparece en Denzin, N. y Lincoln, E. (2012). *Manual de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa. Véase también la publicación impresa, *Qualitative Inquiry*, junto con las publicaciones online.
- [44](#) . La orientación instrumental se parece a lo que Martin Buber denomina relación Yo–Ello. La orientación mimética concuerda (pero no es idéntica) con su relación más favorecida Yo–Tú. Véase Buber, M., *op cit*.
- [45](#) . La literatura sobre este punto es amplísima e interdisciplinar. Véanse las discusiones de Clandinen, D.J. y Conneley, F.M. (2004). *Narrative inquiry: Experience and story in qualitative research*. San Francisco: Jossey-Bass; Czarniawska, B. (2004). *Narratives in social science research*. Londres: Sage; Lieblich, A., Zilber, R., Tuval-Mashiach, R. (2003). *Narrative research: Reading, analysis, and interpretation*. Londres: Sage y Josselson, R., Lieblich, A. y McAdams, D.P. (2007). *The meaning of others: Narrative studies of relationships*. Washington, DC: APA Books. Para un informe "con las últimas novedades" véase *Narrative Inquiry*, V. 16, 1, 2006.
- [46](#) . McAdams, D. (2006). *The redemptive self: Stories Americans live by*. Nueva York: Oxford University Press.
- [47](#) . Lather, P.A. y Smythies, C. (2001). *Troubling the Angels, Women living with HIV/AIDS*. Boulder, CO:

Westview.

- [48](#) . Véase más sobre la autoetnografía en Ellis, C. y Bochner, A.P. (Eds.) (1996). *Composing ethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira; Ellis, C. y Bochner, A. (2002). *Ethnographically speaking: Autoethnography, literature and aesthetics*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- [49](#) . Ronai, C.R. (1996). "My mother is mentally retarded". En C. Ellis y A.P. Bochner (Eds.) *Composing ethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- [50](#) . Véase, por ejemplo, Reason, P. y Bradbury, H. (2008). *Handbook of action research* (2ª edición). Londres: Sage.
- [51](#) . Lykes, M.B. y Coquillon, E. (2007). "Participatory action research and feminisms: Towards transformative praxis". En S. Hesse-Biber (Ed.) *Handbook of feminist research: Theory and praxis*. Thousand Oaks, CA: Sage.

La educación en clave relacional

A veces pienso que he heredado mi profesión. Mi padre también era Profesor y me cautivó su pedagogía. En parte era la fascinación de la ironía. De niño lo experimenté como una persona autoritaria, severa y exigente. Mis amigos le llamaban “el oso”. Solo me di cuenta poco a poco de que nosotros –sus cuatro hijos– podíamos ser los responsables de su personalidad prusiana. De hecho era su mejor opción para controlar y canalizar el siempre amenazante caos. Mi padre “el Profesor de Matemáticas” era un hombre completamente distinto. En el aula sus movimientos animados iban acompañados de un ingenio espontáneo y a medida que las palabras y el polvo de tiza saturaban el aire sus alumnos estaban encantados. Y yo también.

Aunque me atraía su rendimiento en clase, nunca pude imitar el estilo de mi padre. Solamente podía hacerlo él. Sin embargo en mis primeros años como profesor sí detecté cierta resonancia. Igual que él, yo era el jefe del aula: yo diseñaba nuestros caminos, encargaba las disposiciones intelectuales, presentaba ponencias impresionantes y evaluaba el rendimiento con mano imparcial. En ese sentido también me parecía a la mayoría de mis colegas.

•

Ya no enseño así. El aula ha dejado de ser mi barco y yo ya no soy el comandante. He desechado la visión tradicional de las mentes individuales del profesor que sabe y el alumno ignorante, de la enseñanza como causa del aprendizaje. Me cuesta pensar en mis acciones en el aula independientemente de mis alumnos, o como si su rendimiento procediera de un manantial interno de inteligencia. Lo que ocurre en el aula es algo que logramos *juntos*. Rara vez pienso que estoy solo en esta mayor sensibilidad para con la relación. Hoy hay nuevas prácticas que lentamente van dejando atrás el mito de los individuos que aprueban o suspenden en virtud de talentos individuales.

•

En este capítulo analizo esas prácticas emergentes y sus potenciales. Empezaré reconsiderando los objetivos de la educación. Si dejamos de lado la idea de que la educación consiste en mejorar mentes, ¿cómo conceptualizamos su función? Lo que propongo es que dado que todo el conocimiento es una creación común, la educación se concibe de forma más fructífera como un proceso para mejorar la participación en el proceso relacional. Con esa visión vuelvo al tema central de este capítulo: las prácticas

educativas que reflejan, sostienen y potencian formas productivas de ser relacional. Llegados a este punto empezaré con una serie de relaciones –entre profesores y alumnos, entre alumnos, entre la clase y el mundo exterior, etc. En cada caso analizaremos prácticas que vinculan la excelencia en la educación con la excelencia en la relación.

Revisión de los objetivos de la educación

La cultura occidental ha estado durante mucho tiempo enamorada de la visión del individuo como origen de la razón. Nos maravilla la idea de los genios solitarios como Galileo, Newton o Einstein, simbólicamente encarnados en la pose clásica del Pensador de Rodin. Del mismo modo el ente educativo durante mucho tiempo ha ondeado el estandarte cartesiano de *cogito*. Pasamos muchas horas desarrollando programas educativos para ayudar a los alumnos “a pensar por ellos mismos”. También mantenemos que el pensamiento se produce antes, y por separado, que el habla o la escritura. Pensar es un acto privado y las palabras son meros vehículos con los que damos a conocer nuestros pensamientos a los demás. La mente individual es primaria y las relaciones son secundarias y opcionales. En esta tradición extraemos una clara distinción entre el profesor que sabe y el alumno ignorante, creemos que el propósito de la educación es llenar las mentes de alumnos individuales y presumimos que una mente que sabe es una buena preparación para un futuro de éxito. Todas esas ideas proceden de la tradición de los seres delimitados –mentes separadas e independientes. Pero ¿por qué tendríamos que suponer que el conocimiento es una posesión individual, o que la educación consiste en “llenar” o “modelar mentes”?

•

A principios del siglo XX el filósofo John Dewey planteó esas mismas preguntas. Para Dewey la mente cultivada era básicamente una mente social. “Toda la educación procede de la participación del individuo en la conciencia social” (pág. 77. TdT)^[1]. En ese sentido Dewey augura temas centrales para el ser relacional. Si un individuo creciera en aislamiento social, ¿en qué pensaría? En ese caso no habría capacidad para pensar en ciencia, literatura o arte; tampoco habría deliberaciones sobre el bien y el mal; ni preocupación por la familia, la comunidad o el bienestar global. Todos esos “objetos de pensamiento” se desarrollan en torno a nuestras relaciones con los demás. Para deliberar sobre esas cuestiones primero es necesario el lenguaje y este, por su naturaleza, solo puede generarse en relaciones. Un lenguaje hablado por una sola persona es un sinsentido^[2].

•

¿Qué es el “pensamiento racional” fuera de la relación? Pensar racionalmente es participar en una tradición cultural. Por ejemplo que $14 \times 24 = 336$ es racional solamente si aceptamos jugar en las convenciones de un sistema numérico basado en 10. Lo mismo puede decirse de la memoria. Recordar lo que se ha enseñado no es consultar un registro en el cerebro sino participar en una convención cultural sobre lo que cuenta como rendimiento aceptable de la memoria. Si un profesor pregunta a un alumno qué recuerda de la clase del día anterior y el estudiante repite perfectamente todos los movimientos corporales del profesor, le castigarán. Esta era una de las propuestas del Capítulo 3.

•

Todo el conocimiento que dispensamos en nuestras clases –de historia a literatura pasando por biología, cálculo, geografía o psicología– es siempre un logro de la comunidad. Sin una comunidad que acepte los objetos de estudio, los métodos de investigación, los términos por los cuales se describe el mundo y el valor de investigar, casi no habría cuerpos de conocimiento disponibles. Siendo esquemáticos, el conocimiento no se aloja en algún lugar de las mentes de científicos o eruditos individuales. Argumentos, todos estos, del capítulo anterior.

•

Si conocimiento y razón son actos relacionales, tenemos que reconsiderar la cuestión de los objetivos educativos. Si las relaciones son lo primero, ¿cuál es entonces el objetivo de la educación? ¿Qué esperamos lograr con nuestras prácticas? Si lo que llamamos funcionamiento mental es funcionamiento relacional, deberemos empezar a plantear preguntas sobre las relaciones en las que los estudiantes participan o participarán y el resultado de tal participación. Desde esta óptica propongo que *el objetivo primario de la educación es mejorar el potencial de participación en procesos relacionales –de lo local a lo global*. El objetivo, pues, no es producir pensadores autónomos e independientes –criaturas mitológicas en el mejor de los casos– sino facilitar procesos relacionales que puedan contribuir en última instancia al flujo continuado y en expansión de relaciones en un mundo más amplio^[3].

¿Qué supondría situar la relación antes que el individuo en la educación? En primer lugar el enfoque se dirigiría hacia las relaciones entre profesores y alumnos, y entre estos últimos. ¿Quién participa y de qué modo? A la larga el carácter de esas relaciones puede resultar más importante que la materia bajo estudio. En segundo lugar nos desplazaríamos más allá del aula. La clase debería dar voz a las redes de relaciones en las que participan alumnos y profesores. Las relaciones entre el aula y su entorno también deberían ampliarse del contexto local al contexto global. El aula idealmente sería un

punto de reunión para las preocupaciones del mundo. Y por último están las relaciones de futuro. ¿Con qué competencias se prepara a los estudiantes para que accedan a las relaciones de las que dependerá la vida global? Lo más evidente es el acceso a las comunidades profesionales prevalentes: derecho, medicina, magisterio, empresa, gobierno, profesiones de ayuda, carrera militar, etc. Una educación relacionamente efectiva también consideraría el potencial de participación productiva en familias, comunidades, el proceso político, artes, tradiciones culturales diversas, naturaleza, etc. Así pues la educación no es un proceso de *producción* de individuos efectivos sino que consiste en potenciar procesos que amplíen indefinidamente los potenciales de relación.

•

En mi opinión la educación en clave relacional es fundamental para el futuro global. Debido a las profundas transformaciones tecnológicas del siglo pasado nos vemos confrontados a un número creciente de personas, de distinto origen y con distintos propósitos. En todas partes hay necesidad de colaboración, de trabajo en equipo, de redes y de negociación. Hace falta llevar a cabo ajustes continuos en un mar en constante cambio de significados y de materiales. En el mundo empresarial, por ejemplo, esta confianza en la relación se refleja en el paso de estructuras jerárquicas a estructuras planas y a una mayor dependencia en equipos multifuncionales para decisiones vitales. Una correcta colaboración también resulta fundamental para el espectacular aumento del número de empresas virtuales y de movimientos voluntarios internacionales (ONGs)^[4]. Y es precisamente de esas capacidades de relación coordinada de las que dependen movimientos ecuménicos, organizaciones geopolíticas y equipos de investigación científica^[5]. La tradición de la educación centrada en el individuo no es adecuada para participar en todas estas aventuras.

Pero hay más: las tecnologías de comunicación contemporáneas también alimentan las llamas del conflicto. Con la Red, Internet, los teléfonos móviles y cosas por el estilo es posible reunir en un instante enclaves de personas ideológicamente comprometidas. Cada orden también es un desorden y se crea una brecha antagónica entre *nosotros* y *ellos*. Y cuando el control de la violencia pasa de grandes regímenes militares a pequeñas bandas terroristas, cada antagonismo tiene un potencial letal. En ese contexto de polvorín mundial las contribuciones al proceso relacional productivo son fundamentales^[6]. Aquí debemos considerar que las instituciones educativas están prácticamente solas en su capacidad para crear los vocabularios de la relación efectiva. La mayoría de instituciones están empeñadas en la mejora de uno mismo; en cambio, la educación en proceso relacional puede servir para el bien de todos.

•

Las implicaciones de la educación en los fines relacionales tienen profundidad. Nuestra atención primero se desplaza de la mente de los alumnos individuales a los tipos de relaciones de los que puede surgir conocimiento mutuo. Como ya se ha dicho, nos centramos en procesos relacionales en el aula, entre el aula y la comunidad, y en sistemas educativos de todo el mundo. Además nos sensibilizamos con las diferencias de la comunidad y las maneras en las que el conocimiento en una puede resultar disfuncional en otra. Empezamos a preguntar de quién son las voces presentes en el proceso educativo y de quién las ausentes o silenciadas. En todos esos contextos el interés bascula de la excelencia de una unidad delimitada al potencial inherente en coordinación. Aislamiento, jerarquía y antagonismo dan lugar a la creación conjunta.

Círculos de participación

Ahora mismo la mayoría de prácticas y políticas educativas son de carácter individualista. El sistema educativo ha sido diseñado para aportar cambios duraderos en la condición de la mente individual. En términos metafóricos la escuela funciona como una fábrica que convierte la materia prima de la mente en una máquina que funciona perfectamente. En la realidad actual la máquina es un ordenador en el que el sistema educativo ha instalado un software durable. Además la metáfora de la fábrica suele vincularse con otra metáfora económica. En ese caso tendemos a juzgar a las escuelas en términos empresariales como rentabilidad y calidad de los productos. Son muchas las críticas a esa tradición y muchos los intentos por evitar su garra estranguladora^[7]. Mi pretensión aquí no es revisar esas resistencias importantes sino ver qué horizontes se abren ahora si sustituimos al individuo por la relación como unidad fundamental de educación. ¿Qué prácticas y políticas aparecerían?

•

Para preparar esta discusión hace falta más andamiaje: consideremos primero que en la tradición existente vemos el estado de conocimiento del estudiante como un efecto del que el sistema educativo es la causa. El sistema *enseña* y el estudiante *aprende*; la fábrica hace mecánicamente su producto. Desde ese punto de vista no es fácil preguntarse por los efectos del estudiante en el sistema, igual que no preguntamos sobre los efectos del software en la fábrica que lo produce. Pero ¿qué pasaría si viéramos al estudiante y al profesor como participantes de una relación? No estoy hablando en este caso de una relación de unidades delimitadas que se causan movimientos mutuos como varias bolas de billar sino que están participando en una relación en la que están creando mutuamente

significado, razón y valor. El estudiante no posee sentido hasta que se lo garantiza el profesor; y este no dice nada con sentido hasta que el alumno afirma que así es. Sin acción conjunta no hay comunicación ni educación. Con la participación mutua el alumno y el profesor participan activamente en un proceso mutuo de enseñanza/aprendizaje.

Pero el profesor y el alumno apenas están solos. Cada uno de ellos participa en una serie extensa de relaciones. El estudiante llega al aula como un ser múltiple que ya participa en relaciones con la familia, los amigos y los vecinos, junto con una serie de figuras de fantasía procedentes de la televisión, los videojuegos y cosas por el estilo (Capítulo 5). Siguiendo el análisis anterior podemos considerar cada una de las relaciones de los estudiantes como un *círculo de participación*. Así pues el alumno llega integrado en múltiples círculos: con la madre, el padre, los hermanos, los amigos, etc. Ahora reconozcamos que cada uno de esos círculos también es educativo, es decir, que la participación en cualquier relación traerá consigo un aumento de las capacidades, las sensibilidades y las competencias del individuo para relacionarse. Cada uno de esos elementos potencia una forma de estar con los demás que favorece determinadas formas de hablar, determinados valores, miedos, entusiasmos, etc. Y además también generan sus propias limitaciones porque efectivamente establecen sus propias maneras de “hacer conocimiento”.

También reconocemos que el profesor llega al aula como un ser múltiple integrado en una matriz similar de conexiones, junto con relaciones con otros profesores, administradores, etc. Y cada una de esas relaciones deja al profesor con un poso de potencial. Así cuando profesor y alumno se encuentran, cada uno de ellos está integrado en una multiplicidad de relaciones y cada uno está repleto de múltiples capacidades (y deficiencias potenciales) para las relaciones. En ese sentido el encuentro entre estudiante y profesor aporta un nuevo círculo de relación que podría vincularlos a un mar más amplio de potenciales –o no.

Aun así también debemos reconocer que los logros de un estudiante dependen de su círculo de relaciones con los compañeros de clase. Relaciones que no solamente albergan un potencial educativo significativo sino que también se insinuarán en la relación entre el profesor y el alumno. Los profesores efectivos, pues, asistirán no solamente a sus relaciones personales con sus alumnos sino que también desarrollarán prácticas que se involucren con el círculo de relaciones de los estudiantes entre sí. Efectivamente ampliamos los potenciales del proceso educativo ampliando el rango de círculos que se toman en consideración^[8].

Volvamos a ampliar el reino relacional: en los últimos años los educadores se han

preocupado cada vez más por la relación de los estudiantes con sus familias. Lo que acontece en la relación profesor/alumno puede verse muy influenciado por la vida en casa de este último y una pedagogía efectiva debería tomar ese círculo en consideración. Además resulta muy útil ampliar el enfoque en la relación para incluir a las instituciones que se encuentran alrededor: empresa, industria, etc. Si la educación tiene que ser un éxito esos círculos también deberían integrarse en los procedimientos del aula. Por último podemos preguntarnos por la relación del aula con el mundo más general. Si el objetivo de la escolarización es preparar a los estudiantes para convertirse en ciudadanos del mundo, las relaciones globales deberán tenerse en cuenta.

Pedagogía relacional en acción

El tema que me ocupará en lo que queda de capítulo es la práctica educativa. ¿Qué propone una orientación relacional en cuanto a prácticas concretas? Se puede decir mucho –acerca de prácticas de estandarización del desarrollo de los planes de estudio, de política educativa, etc.–, no obstante, en aras a ilustrar me centraré en la pedagogía. Y para mantener la discusión manejable también limitaré el enfoque a cuatro círculos de relación concretos. Consideraremos las prácticas en la relación entre profesor y estudiante, entre estudiantes, entre la clase y la comunidad y entre la clase y el mundo. Así cada discusión conformará una lente a través de la cual ciertos problemas y potenciales se harán visibles. Cuando nos centremos en el círculo que unifica a profesor y alumno destacarán algunas prácticas; a través de la lente que enfoca las relaciones de los estudiantes surgen más prácticas. Dado que cada lente da visibilidad a un círculo relacional, lo mismo ocurre con nuestras sensibilidades y los potenciales creativos se amplían. A lo largo de estas discusiones ilustraré con ejemplos de varias prácticas innovadoras de aulas contemporáneas. Los múltiples lugares en los que surgen esas innovaciones sugieren que se está gestando un movimiento muy amplio.

Círculo número 1: profesor y estudiante

Los educadores han reflexionado mucho sobre la pregunta de qué hace que un profesor sea bueno: qué rasgos de personalidad y que prácticas son las más efectivas. En los últimos años también se ha centrado la atención en el estudiante: su etapa de desarrollo cognitivo, sus necesidades personales, su autoestima, etc. La pregunta sobre las características de los profesores tradicionalmente ha dado lugar a la educación *centrada en el plan de estudios* (aprovechando la base de conocimiento del profesor), mientras que la pregunta acerca de las capacidades del estudiante da lugar a un fuerte apoyo al programa de estudios *centrado en el alumno*. No obstante cada una de esas tradiciones

suele centrarse en el individuo delimitado —o en el profesor o en el estudiante, y la orientación relacional nos pide que los consideremos juntos. Un profesor puede pedir orden en el aula pero tal petición pasará desapercibida si los alumnos no respetan al profesor. Enseñar no puede separarse de aprender, sin lo uno lo otro no puede existir.

•

Cuando un estudiante suspende una materia el profesor también suspende en cierto modo; y cuando un profesor recibe el “premio al mejor profesor”, debería compartirlo con sus alumnos. Del mismo modo, los padres que recompensan a sus hijos por sus buenas notas también tendrían que felicitar al profesor.

•

En este contexto pensemos ahora en la relación tradicional entre profesor y estudiante. El primero permanece delante de la clase con los estudiantes sentados y describe, explica y demuestra una asignatura mientras los alumnos escuchan y probablemente toman notas. Aquí observamos, en primer lugar, que el profesor controla el aula, incluido quién puede hablar, cuándo y sobre qué. En segundo lugar observamos la dependencia de la relación en el *monólogo* (el profesor es quien habla casi todo el tiempo). En mi opinión esas condiciones reducen mucho los potenciales de relación y al hacerlo limitan notablemente los resultados educativos.

Cuando la relación está dominada por el monólogo del profesor a los alumnos no solo se les niega la plena participación sino también la capacidad de aprovechar las múltiples relaciones de las que forman parte. Así, gran parte del potencial queda inutilizado o es eliminado. Cuando los profesores solos son los generan el orden de la clase los alumnos a menudo lo consideran ajeno ya que no es su orden y tiene poco sentido en sus historias relacionales. Para los estudiantes de más edad el control del profesor a menudo puede generar resentimiento y resistencia. Lo ideal sería que el orden del aula surgiera a través de la colaboración y eso puede lograrse en gran medida pasando del monólogo al diálogo como forma primaria de enseñanza. De ese modo los estudiantes tienen mayor oportunidad de expresar sus relaciones externas y de vincularlas en el orden del aula. Efectivamente los alumnos introducen en el aula su amplia red de relaciones. Un alumno puede relacionar el material de la asignatura con su vida personal, otro quizás introduzca humor y otro puede completarlo con una historia pertinente. Sus vidas entran más en contacto con el profesor, con sus compañeros y con la asignatura misma. Está claro que quizás haya menos “cobertura del material de la asignatura” pero el resultado enriquece el potencial para la participación relacional.

•

Como profesor me encanta tener mucho conocimiento al alcance de mis manos y materializarlo con mis palabras creando interés y admiración entre mis alumnos. Soy el centro de su atención, la fuente de conocimiento, el padre sabio y generoso. Pero también me he dado cuenta de que ese mismo romance conmigo mismo como profesor puede resultar más interesado que educativo. Los alumnos básicamente son testigos de un acto y apenas son conscientes de los años de esfuerzo que me ha costado hablar con facilidad; ellos no han visto las horas que he pasado organizando, repasando y pensando en toda la trayectoria que me ha llevado hasta la hora de clase. Lo que digo parece surgir espontáneamente de mis poderes de razonamiento. Y eso no solo es engañoso sino que los estudiantes acaban mínimamente preparados por mi acción para actuar en el mundo. Estarán principalmente preparados para observar, apreciar, tomar apuntes y de algún modo repetir mis palabras cuando se les examine más adelante. La preparación es mínima para acceder a relaciones como individuos dialógicos efectivos. No tienen experiencia en ofrecer ideas, en responder coherentemente a los demás ni en participar con los demás en la creación de visiones que nadie podría haber imaginado solo.

•

Muchos profesores son sensibles a todas esas cuestiones y el énfasis en la escritura y los informes narrativos, las peticiones para que los estudiantes lleven a clase objetos de casa, y las tareas que vinculan aula y barrio van en esa dirección. Sin embargo también están surgiendo una serie de metáforas en los últimos años que ofrecen una alternativa más inclusiva a la orientación del monólogo, y una visión más rica de la relación entre profesor y alumnos. De todas las que existen, las que presento a continuación me parecen las metáforas más prometedoras:

La clase dialógica. En la creación coactiva de lo real y lo bueno el diálogo es la forma preferida de pedagogía, pero el diálogo tiene varias formas. La más popular es el *debate*: un bando frente a otro. Al principio de mi carrera como profesor solía utilizar el debate como medio para potenciar el interés y la participación, y para demostrar la inteligibilidad de los dos bandos sobre un asunto. Con los años sin embargo mi entusiasmo se desvaneció. El debate puede cerrar el enfoque. Cuando es “un lado contra el otro”, casi nunca se considera el contexto más amplio. Además el debate tiende a polarizar la clase. Cuando se han comprometido con uno de los bandos, los estudiantes pueden ver poco valor en “la oposición”. Los participantes se han convertido en combatientes y las relaciones se ven amenazadas. ¿En cuántos debates vemos a un bando felicitar al otro por haber dicho algo interesante, o añadir sus opiniones a las ideas que proponen los

otros? La pelea es efectivamente una invitación para la negación mutua^[9].

Muchos profesores rechazan el debate en favor del diálogo socrático. En ese caso el profesor utiliza la conversación como medio para introducir a los estudiantes en un estado de conocimiento. Sin embargo, y aunque es una contribución importante para el aprendizaje colaborativo, el método socrático es implícitamente monológico. Es decir, el profesor sabe de antemano la conclusión deseada del intercambio y va modelando sus preguntas en consecuencia.

A pesar de ello las contribuciones más recientes al concepto de la clase dialógica hacen hincapié en formas de intercambio totalmente participatorias^[10]. En concreto buscan medios para (1) ampliar la participación e incluir a todos los estudiantes, al tiempo que se impide que unos pocos alumnos tendenciosos o elocuentes dominen la discusión; (2) reducir el control del rumbo de la discusión para que las preocupaciones de los estudiantes determinen los temas con más facilidad, (3) reconocer la inteligibilidad de los estudiantes en contraposición a corregirles y (4) sustituir el objetivo de La Verdad por el de ampliar el intervalo de realidades inteligibles. La orientación dialógica desalienta las “charlas enlatadas” y las rígidas presentaciones en Powerpoint y también anima a los profesores a arriesgar su estatus de conocedores definitivos. De hecho se invita a los profesores a que confíen en el proceso colectivo y a que todo lo que pongan sobre la mesa sea relevante para la conversación que está teniendo lugar^[11]. Los resultados de estas prácticas son un nivel más intenso de participación, la aparición de ideas y pensamiento, relaciones afirmantes y de apoyo, y una reducción de la alienación y de la resistencia. Los especialistas también valoran esos desarrollos por cómo preparan a los estudiantes para la participación democrática, les permiten dominar múltiples puntos de vista y propician una investigación más profunda de asuntos morales.

•

La vida es dialógica por naturaleza. Vivir significa participar en un diálogo: plantear preguntas, prestar atención, responder, estar de acuerdo... Es un diálogo en el que la persona participa plenamente y durante toda su vida: con los ojos, los labios, las manos, el alma, el espíritu; con todo el cuerpo y todos sus actos. Además la persona implica a todo su ser en el discurso, y ese discurso accede al tejido dialógico de la vida humana, al simposio del mundo.

—Mikhail Bakhtin

Aprendizaje cognitivo. Estimulados por las opiniones de Vygotsky sobre el desarrollo, los especialistas en educación han desarrollado a su vez una visión de la relación entre profesor y alumno en términos de *aprendizaje*^[12]. Según razona Vygotsky el pensamiento

humano es en gran parte un reflejo del diálogo social. Así pues la clave fundamental para el desarrollo del pensamiento es la inmersión en el intercambio social. En esa misma línea los educadores han visto la relación entre el profesor y el alumno como la fuente básica de aprendizaje. Lo más efectivo es el profesor que comparte y que se preocupa. El profesor tiene que compartir con el estudiante no solo su conocimiento de la materia sino también la heurística (o saber hacer) vital para utilizar ese conocimiento en la práctica. (Una cosa es dominar las tablas de multiplicar pero otra distinta es conocer los “trucos” para solucionar problemas complejos de multiplicación). Y este compartir tiene que producirse en un contexto en el que el profesor se implique en la maestría del alumno. Efectivamente, el alumno se convierte en un aprendiz del profesor.

Muchos educadores creen que la educación de aprendices es más efectiva en contextos prácticos. En lugar de que el estudiante acepte abstracciones alejadas de sus contextos de uso, el desarrollo del conocimiento está vinculado con la acción. Para muchos profesores eso significa trasladar la experiencia educativa del aula a la comunidad. En actividades tales como plantar un jardín colectivo, desarrollar un programa de reciclaje o participar en un concurso nacional de ingeniería, el estudiante busca con impaciencia la información y el saber hacer útiles que el profesor pueda proporcionar. Desde una visión más amplia son muchos los que recogen de Vygotsky la idea de la práctica educativa idónea como algo situado en las condiciones de aplicación^[13].

Liberación/Empoderamiento. Más abiertamente política en cuanto a su objetivo es la visión de *liberación y empoderamiento* de la enseñanza inspirada por Paulo Freire^[14], quien estaba profundamente preocupado por las condiciones de los pobres iletrados de Brasil. Según Freire esa población no solo no era consciente de las fuerzas opresoras responsables de su estado de empobrecimiento sino que además disponía de pocos medios para cambiar. El proceso educativo, según postula Freire, debería potenciar una conciencia crítica (“concienciación”) de su condición económica y política. Además les debe dotar de las herramientas necesarias para transformar las condiciones económicas y políticas. Resumiendo, deberían ser liberados y empoderados.

En ese contexto Freire postulaba la erradicación de la distinción tradicional y jerárquica de profesor/alumno. Es decir que los profesores también tendrían que aprender y los estudiantes deberían hacer de profesores. Se abandona así la visión tradicional del estudiante como receptor pasivo de conocimiento (como definen los que ostentan el poder) y en cambio se favorece una visión del estudiante como agente activo. Y cuando los estudiantes empiecen a verse como agentes del futuro, razona Freire, también se animarán a participar en movimientos para el cambio social. La importancia de la expresión “participar” tendría que subrayarse en este caso ya que Freire creía que el

cambio solo puede surgir de la acción colectiva^[15].

•

Estudiar no es un acto de consumir ideas, sino de crearlas y recrearlas.

—Paulo Freire

•

El movimiento de liberación ha desempeñado un papel potente en la estimulación del pensamiento crítico sobre la práctica educativa tradicional, y ha dejado claro que no hay educación políticamente neutra. Sin embargo desde un punto de vista relacional se necesitan más acciones. El movimiento crítico en particular tiende a intensificar las tensiones políticas y a generar una reacción negativa entre los objetivos de esa crítica. Se necesitan prácticas que reúnan a personas de campos dispares y que les permitan participar en acciones colectivas para el bien común. Desde una perspectiva relacional se debe ser cauto con la crítica^[16].

Facilitación/Orientación. Menos radical pero ampliamente compartida en muchas escuelas es la metáfora del profesor como *facilitador* del desarrollo del estudiante, u *orientador*^[17]. Idealmente el profesor comparte su base de conocimiento pero no tanto para dirigir a los alumnos como para ofrecerles recursos que les permitan alcanzar objetivos en los que están personalmente implicados. En tanto que facilitador/orientador se presta especial atención a las circunstancias vitales del estudiante. Aun así, el rol del facilitador/orientador también es controvertido. Es una opinión que procede de la tradición de planes de estudios centrados en el estudiante, en los que estos son conceptualizados como intrínsecamente motivados. Igual que las flores crecen se da por hecho que tienen sus propias llamadas internas (motivación intrínseca) y si siguen sus impulsos florecerán todavía más. Desde un punto de vista relacional esta idea requiere modificación. Independientemente de a qué se dediquen los alumnos, independientemente de lo que consideren estimulante, deberá su existencia a la relación – incluida la relación con el profesor.

Muchos de los profesores que adoptan el modelo de facilitación/orientación son sensibles a su rol a la hora de inyectar valor a la acción. Además ven que el diálogo puede ser fundamental para crear la valía de una tarea dada. De hecho para muchos de los que enfocan la educación de esta manera la visión apreciativa de los estudiantes sustituye el énfasis más tradicional del juicio evaluativo. En efecto, el profesor se convierte en una ayuda importante para la autoestima del alumno. Y como consideran muchos profesores, cuando dan prioridad a la apreciación en lugar de al juicio en sus

relaciones, los estudiantes están mucho más motivados y se desencadena su participación en las discusiones en clase^[18]. Los estudiantes que tienen miedo a la evaluación crítica a menudo se resisten a hablar. Quizás sienten que tienen algo que decir... pero son inseguros. Y cuando logran reunir el coraje necesario para hablar, a menudo el tema de conversación ya ha cambiado. Permanecen en silencio y además con la carga adicional de la culpa por su falta de coraje^[19].

Amistad. La relación profesor–estudiante también puede verse como una *amistad*. Cuando la educación se aloja en una tradición de seres vinculados los profesores pueden adoptar una actitud instrumental hacia los alumnos. Entre las principales preguntas destaca, “¿Cómo puedo conseguir su interés?”, “¿Cómo puedo tener a la clase bajo control?”, “¿Cómo puedo mejorar sus notas en un examen nacional?”. Y en ese sentido siempre hay un “yo” como agente causal *que trabaja en “ellos”*. No se trata solamente de una orientación distanciadora y manipuladora sino que también crea al estudiante como “otro”. Innovadora en ese sentido es la propuesta de William Rawlins de que la educación más efectiva surge de la *relación de amistad* entre el profesor y el estudiante^[20]. Se trata de un concepto que reconoce el potencial de atención y cuidado mutuos en el proceso educativo. Se intenta crear un vínculo de confianza mutua en el que el profesor pueda evaluar el trabajo del estudiante igual que un buen amigo compartiría una opinión útil. Y cuando se establece esa mirada mutua el alumno también tiene más capacidad para absorber las acciones del profesor en su forma de ser. Así es más probable que el profesor se convierta en un recurso para el ser múltiple. Al mismo tiempo Rawlins reconoce que la amistad tiene sus tensiones y que se debe evitar el peligro de “preocuparse demasiado”, por ejemplo, para que no surjan asuntos de favoritismo o celos.

•

La enseñanza es amistad.

—Kurt Vonnegut

•

Nos encontramos, pues, con una enorme variedad de formas de enriquecer las relaciones entre el profesor y los estudiantes. ¿Deberíamos disponernos ahora a contrastar y comparar con la esperanza de encontrar la práctica superior? Creo que no. Al alejarnos de la forma mecanicista de relación profesor/alumno deberíamos ser cautos y no acabar sustituyéndola por otra forma congelada. Igual que una buena conversación, nuestra participación no debería prepararse de antemano. En un proceso de creación conjunta las

relaciones están en continuo movimiento. Igual que ocurre en la vida cotidiana, habrá giros y cambios impredecibles. Un poco de humor por aquí, un tono airado por allí, una revelación sorprendente –todo puede hacer que de repente la relación tome otra dirección, con lo que la mejor opción es la flexibilidad. Aprovechando los recursos que tenemos como seres múltiples tendríamos que estar preparados para acceder a varias voces distintas y movernos con fluidez con las mareas del diálogo. Y aprovechando esta serie de metáforas deberíamos poder participar en un diálogo colaborativo en una situación, hacer de mentor en otra, o actuar como facilitador, agente de empoderamiento o amigo.

Por último es importante destacar que este movimiento hacia unas relaciones más completas no tiene la intención de destruir el rol tradicional del sabio y disciplinado monológico. La relación tradicional no está en bancarrota, simplemente es limitada y son varios los contextos –en una gran aula magistral, por ejemplo– en los que puede resultar óptima. La visión del profesor efectivo es en muchos sentidos la de un buen miembro de la familia. Como participantes efectivos en las relaciones familiares tenemos que desempeñar varios papeles distintos –alimentar, informar, organizar, compadecer, etc. En mi opinión la relación entre el profesor y el alumno debería tener ese mismo tipo de potencial.

•

En mis primeros años de formación hubo profesores en cuya presencia yo experimentaba algo parecido al éxtasis espiritual. Sus palabras, sus gestos, el tono de sus voces, cómo vestían, sus peculiaridades –todo unido abría ante mí mundos que ni siquiera había soñado. Yo era un suplicante deseoso y agradecido que participaba en un ritual antiguo de ilustración. El objetivo no es erradicar las tradiciones de la relación. Es evidente que tenemos que retener parte de esa tradición pero sin dejar que nos amarre a pilares antiguos.

Círculo número 2: las relaciones entre estudiantes

Pasamos ahora de la relación profesor/alumno a un segundo círculo: el de las relaciones entre estudiantes. Las prácticas educativas que se centran en la mente individual propician una clase en la que cada estudiante está solo. Los mejores estudiantes son la alegría del profesor, mientras que los lentos y no motivados son los burros de carga. El resultado es alienación, inseguridad y conflicto. Nutrir el proceso relacional entre los estudiantes es coordinar múltiples mundos y sustituir las jerarquías que dividen por apreciación mutua. Así los estudiantes también adquieren potencial para cruzar la frontera en un mundo de significado en continua escisión. Gracias a varios educadores de

pensamiento avanzado, esos son los fines que se ven favorecidos por una serie de prácticas emergentes. A continuación me centro en tres de mis favoritas.

Aulas colaborativas

El enfoque educativo en la excelencia individual favorece el desarrollo de estructuras jerárquicas y en ese contexto Edwin Mason concluía lo siguiente: “Cuando hacemos que los jóvenes compitan por la valía estamos enseñando directamente desconfianza” (pág. 33 TdT)^[21]. Precisamente en ese contexto Kenneth Bruffee estimuló un movimiento hacia el aprendizaje colaborativo^[22]. Según Bruffee en el aula colaborativa se hace hincapié en *compartir conocimiento entre los estudiantes*. Desde un punto de vista relacional ese hecho de compartir permite a los alumnos absorber las características de los demás y dar forma a sus maneras de actuar y de relacionarse (Capítulo 5). Y a medida que “se vuelven el otro” son capaces de participar en una nueva serie de relaciones. Relacionarse con alguien que participa en una religión desconocida, o que es un atleta, un intelectual, un artista, un activista político, etc., es absorber una forma de ser que, a su vez, permite al individuo relacionarse con grupos o con tradiciones en las que se respetan tales características.

Por otra parte, que los estudiantes compartan permite desarrollar nuevas identidades, forjar una forma de adecuarse al otro. Así uno puede aprender a ayudar, a competir, a apoyar, a bromear, etc. Por último está la nueva coreografía de relacionarse con los demás, una coreografía que puede por sí misma enriquecer la relación futura. Podemos, por ejemplo, aprender a complementar la conducta de los demás en algunas situaciones, desafiarla en otras, y reaccionar sin ironía, juicios de valores y cosas por el estilo. Efectivamente, que los alumnos compartan es un elemento de contribución fundamental para el ser múltiple.

•

La estructuración misma de nuestra formación universitaria hace hincapié en aumentar el aislamiento dado que los alumnos pasan de trabajar en las clases a trabajar con unos pocos profesores para sus presentaciones orales de doctorado, y después trabajan solos en la biblioteca para elaborar una disertación a menudo bajo la pauta de un único mentor. Esta progresión parece tan natural que rara vez nos percatamos del ajuste cultural que requerimos a los alumnos en el proceso.

—David Damrosch

•

Las relaciones informales en la escuela —a la hora del almuerzo, en el gimnasio, después

de clase, etc.— permiten a los alumnos permanecer en relaciones familiares y cómodas que potencian amistades fuertes, pandillas y enclaves étnicos. Con demasiada frecuencia el resultado es un conflicto de pertenencia al grupo/no pertenencia al grupo, junto con su distanciamiento y antipatías^[23]. En cambio un profesor puede organizar el aula de modo que se consigan relaciones más generativas: grupos de debate en clase, parejas de trabajo, grupos de investigación en el laboratorio, por ejemplo, pueden superar esos límites informales. Además se proponen tipos específicos de diálogo. Con una planificación eficaz, por ejemplo, a los grupos les gustará afirmar y construir en torno a ideas dispares o desconocidas, expresar curiosidad, admitir dudas, compartir historias personales, etc.^[24] Según propone Lois Holzman es igual de importante para los alumnos aprender a desarrollar y sostener relaciones emocionalmente significativas que las que son prácticamente efectivas^[25]. En cada uno de esos contextos la participación nutre las competencias de colaboración de los mundos del futuro.

•

Algo muy importante por su contribución a la colaboración de los estudiantes es el establecimiento del aprendizaje informatizado. El ordenador aporta medios para vincular pequeños grupos de estudiantes al trabajo en objetivos comunes. Tal como sugieren una amplia serie de estudios, esas prácticas pueden dar lugar a (1) una reducción del control del profesor sobre la clase y los resultados, (2) una mayor participación del estudiante en el diálogo, (3) un mejor reparto de las contribuciones a la discusión y (4) que los estudiantes se ayuden más entre sí^[26]. Para lograr esos fines es necesaria una buena preparación pero lo cierto es que son relativamente fáciles de conseguir.

•

La colaboración informatizada ha sido una aventura educativa muy importante para mí. En uno de los experimentos de mayor éxito abandono los exámenes individuales y los trabajos trimestrales en favor del diálogo en grupo. Organizo grupos pequeños de estudiantes para que trabajen juntos un tema o un problema específico. La tarea consiste en llevar a cabo una discusión de una semana de duración por correo electrónico. Antes del evento los estudiantes trabajan juntos para generar lo que considera que son los criterios de un buen diálogo. Aquí es interesante destacar que esos criterios son bastante distintos de los que se valoran en el texto monológico. Allí donde una buena redacción es aquella lógicamente coherente y que da lugar a una única conclusión, el diálogo efectivo mantiene múltiples ideas y no niega voces de posibilidad. Y como también me dijeron mis alumnos, en un buen diálogo los participantes se ocupan los unos de los otros. En cambio el trabajo individual, como

se ha descrito en el capítulo anterior, suele organizarse en torno a una lógica de autoprotección. Al final de la semana los alumnos tienen que entregar la transcripción completa del diálogo. La nota de cada alumno (requisito de la secretaría de la Universidad) es una combinación de mi evaluación del diálogo en su conjunto (basado en sus criterios), más el esfuerzo individual.

Para la mayoría de los alumnos estos diálogos son increíblemente energéticos y estimulantes desde un punto de vista intelectual. También se muestran entusiastas por la forma de intercambio: sin un orden preestablecido, nadie domina la conversación y todos contribuyen. Todos se sienten cómodos y al finalizar la conversación a menudo se felicitan los unos a los otros o se dan las gracias por sus contribuciones. También están deseosos de que lea sus trabajos ya que creen que tienen cosas muy interesantes que decir. Y así es...

Se puede apreciar mejor el sabor de esos diálogos, y quizás la razón de mi entusiasmo, en el siguiente extracto. El caso resulta especialmente relevante ya que los estudiantes tuvieron que ver cuáles eran las posibilidades de sustituir la orientación individualista por una relacional en las prácticas educativas. A Mike se le encargó la tarea de iniciar la conversación:

MIKE: ...Había pensado que teníamos que empezar... con la idea de cómo las relaciones y el significado derivado de las mismas cambiaría nuestro sistema educativo. Podéis comentar otras ideas. Quizás presentaremos los pros y los contras de cómo afectaría a las relaciones estudiante-profesor, o a las relaciones entre estudiantes. Creo que también debemos tener presentes las formas en las que el sistema actual refuerza la competición y la separación.

KATIE: Hola chicos, espero que estéis todos bien. Gracias por la introducción, Mike. En las últimas 24 horas me ha sorprendido lo relacionado que está nuestro sistema educativo con la tradición de responsabilidad individual.

Pero se supone que los alumnos tienen que aprender información... qué sentido tiene la educación si las materias no se aprenden... Supongo que podríamos asumir que los estudiantes aprenden sin comprobarlo ni confirmarlo, pero si los educadores no tienen ningún sentido de los resultados del proceso educativo, ¿cómo se puede modificar y mejorar...? Porque, quiero decir, incluso en un trabajo como este que intenta separarse de la responsabilidad individual haciéndonos llevar a cabo un debate en grupo... lo que generamos sigue siendo criticado y nosotros, en tanto que grupo, seguimos siendo responsables colectivamente de lo que producimos o no producimos. Me parece que la situación tendría que llevarse un poco más allá... ¿Ayudaría si el profesor estuviera continuamente implicado en el diálogo en lugar de evaluar un trabajo externamente al final?...

SANDRA: Creo que el sistema educativo actual es unidireccional en cuanto a la creación de significado... El profesor intenta presentar la materia de forma que se cree el significado en la mente del estudiante... aunque el estudiante no llegue a compartir en el proceso. El significado ya se ha creado en la mente del profesor...

Esa podría ser la razón por la que a algunos estudiantes les cuesta hacer la transición hacia una Universidad como la nuestra. Sé por mi experiencia en el instituto que no teníamos diálogos así. Mi educación se centró atentamente en memorizar hechos y en maneras de conseguir ciertos objetivos con la esperanza de sacar buenas notas en los exámenes.

ROBBIE: Admito de entrada que soy de ciencias y que por eso en ocasiones mi opinión sobre la educación puede parecer que no encaja con vuestras experiencias en humanidades o en ciencias sociales... Podríamos comparar mis pensamientos sobre la educación y el rol que desempeña el diálogo en la misma... Odio añadir otra propuesta más... pero espero que nos inspiremos los unos a los otros hablando juntos. (Robbie continúa escribiendo sobre el diálogo en el contexto del trabajo en el laboratorio).

No pierdo detalle de sus palabras... quizás también estén reflejadas en las páginas de este libro. Paso ahora a la segunda aventura.

Escritura colaborativa

En la tradición del ser vinculado el lenguaje público es una expresión externa de un mundo interior. En la esfera educativa esta idea se materializa en el énfasis que se da a la escritura individual. Como se ha descrito en el capítulo anterior vemos la escritura incoherente como un signo de “pensamiento pobre” y en ese sentido las fuertes sanciones contra el plagio existen principalmente para garantizar que la escritura refleja la mente del autor y no la de otra persona. El escritor es el manantial de pensamiento. Esta concepción de la escritura es otra contribución más a la visión que tenemos de nosotros mismos como seres fundamentalmente separados los unos de los otros. Como alternativa, y como destaca precisamente este libro, toda la inteligibilidad surge de las relaciones y es ahí donde la escritura no refleja una mente independiente sino una historia de relación^[27].

•

“Educación independiente” es, básicamente,
una contradicción.

—Patricia A. Sullivan

Al reflexionar sobre esta idea los expertos vanguardistas han buscado maneras de enseñar a escribir como actividad social en las que el individuo no solo es sensible a las tradiciones de relación de las que se aprovecha sino que también tiene en cuenta al lector al que va dirigida la escritura^[28]. Por ejemplo, podemos pedir a los alumnos que escriban sobre sus vidas y que compartan con sus compañeros eventos relevantes para sus estudios. En esa misma línea un amigo mío que es profesor en un instituto universitario de barrio me contó el éxito de su experiencia de hacer que alumnos de una clase multicultural escribieran sobre momentos en los que se habían sentido víctimas de los prejuicios. Al parecer los escritos revelaron que todos los grupos, independientemente de la raza, la etnia, la religión o el género, compartían la angustia y la ira. En variaciones posteriores del ejercicio les pedía que escribieran sobre momentos en los que la relación con alguien “de otro grupo” hubiera añadido algo importante a sus vidas. Según este colega los efectos en la solidaridad en clase fueron sorprendentes.

Otros académicos han llevado a cabo acciones más radicales y han creado prácticas de escritura colaborativa^[29]. En vez de ver a los estudiantes como autores solitarios se intenta generar un grupo de talentos y recursos. Los alumnos pueden ofrecer información complementaria, perspectivas y opiniones, enseñarse los unos a los otros y contribuir a un producto más completo y más fundamentado. Así los alumnos pueden participar en lluvias de ideas, en recopilar información, organizar, redactar, revisar y editar el trabajo. Y cuando un estudiante es bueno conceptualizando el proyecto, otro puede tener ideas innovadoras o un estilo de escritura fluido. Y otros quizás destaquen añadiendo humor o reflexionando para sí mismos en las discusiones en grupo. Es a través de esa colaboración que los alumnos se vuelven modelos para ellos mismos y que el potencial del ser múltiple vuelve a ampliarse.

Llegados a este punto hay algo importante que cabe señalar para aquellos que atesoran el objetivo educativo del pensamiento crítico. Existen muchas definiciones de pensamiento crítico: desde competencias básicas en escritura, matemáticas y ciencias hasta la capacidad de someter las ideas a análisis crítico. Desde el punto de vista que nos ocupa, no obstante, e independientemente de la definición que seleccionemos, estamos hablando del resultado de la participación de un individuo en una relación. Fundamental, pues, en este contexto es que la capacidad de someter las ideas a la reflexión crítica requiere que el sujeto participe en más de una tradición. Si solo hay una explicación de la realidad no podemos salirnos para evaluar las limitaciones (véase el Capítulo 7). Un científico comprometido no puede evaluar la ciencia ni con facilidad ni de forma convincente desde un punto de vista sociológico. Así pues habrá que potenciar las

prácticas como la escritura colaborativa. Cuando los alumnos escriben sobre el valor de la democracia, por ejemplo, seguramente habrá compañeros de clase que consideren la democracia como un problema; igual que un trabajo de final de trimestre sobre el origen de la vida humana puede generar opiniones muy diversas. Es ahí donde se pueden plantar las semillas para la reflexión liberadora.

•

El pensamiento crítico es fundamental para deliberar sobre una tradición a través del discurso del otro. La ventaja del pensador crítico no es tener la tradición superior sino ser capaz de ver las ventajas y los inconvenientes de ambas tradiciones. El pensador crítico que reclama superioridad de perspectiva no solo pierde esa ventaja sino que estrangula el potencial de acción.

•

En términos de futuro global el significado de la educación colaborativa no puede sobreestimarse. El trabajo se produce cada vez más en el contexto de redes –ya sea hablando de negocios, gobierno, actividades del sector privado o investigación científica. En palabras de Brian Connery y John Vohs, en su obra sobre escritura colaborativa:

Mientras hablamos largo y tendido del valor del individuo robusto, que admira a excelentes genios como Newton, Woolf, Einstein y McClintock, o que ansía la autosuficiencia de los primeros colonos, la realidad social es que para la mayoría de nosotros la mayor parte de nuestras vidas profesionales la pasaremos trabajando en cooperación y en colaboración con otras personas en comités, equipos de investigación, juntas, departamentos, sociedades profesionales o corporaciones. Se puede decir que la autosuficiencia es un ideal noble, pero también se puede decir que está obsoleto. Una visita a cualquier cueva de supervivencia en las montañas demostrará rápidamente que la independencia absoluta casi siempre se traduce en una crudeza primitiva que pocos de nosotros estamos dispuestos a aceptar como precio para no comprometer la autosuficiencia^[30] (TdT).

Círculo número 3: el aula y la comunidad

Creo que la escuela es principalmente una institución social. La educación es un proceso social y la escuela es simplemente esa forma de vida en comunidad en la que se concentran todas esas voluntades y que resulta la más efectiva para que el niño comparta los recursos heredados de la sociedad.

—John Dewey

•

Los muros de la escuela resultan engañosos, sugieren una separación entre el centro escolar y sus alrededores y también sugieren que el éxito del proceso educativo tiene lugar entre esas paredes. Sin embargo cada vez queda más claro que lo que ocurre en el aula nunca puede separarse de la vida familiar de los alumnos, de la política local, de la economía, etc. El resultado de tal sensibilidad ha provocado algunos esfuerzos por cambiar las condiciones externas con la esperanza de que las escuelas se beneficien de ello. Por ejemplo las escuelas vanguardistas situadas en zonas económicamente deprimidas han creado programas para garantizar que no solo sus alumnos tienen comida suficiente, sino también sus familias. Aun así, y aunque resulte encomiable, existen razones para seguir desdibujando los límites entre el aula y la comunidad.

Estimulados por los escritos de John Dewey muchos educadores destacan la función de la escuela a la hora de preparar a los estudiantes para participar en una sociedad democrática. Como ya se ha razonado antes esa finalidad se materializa más aprendiendo en la comunidad misma. Como postulan Lave y Wenger, cuando el individuo participa en la comunidad se convierte en miembro colaborador de una práctica continuada^[31]. El “aprendiz” acaba por *saber cómo* se hacen las cosas en la comunidad y cómo funcionan sus realidades y sus valores. Haciéndonos eco de la discusión anterior sobre el aprendizaje situado, la educación en contexto también es valorada. El estudiante participa en las prácticas reales en contraposición a memorizar principios generales de ambigua relevancia para circunstancias concretas^[32]. La educación basada en la comunidad también abre la mente de los estudiantes a múltiples realidades y valores. Se les puede proponer, por ejemplo, que planifiquen un nuevo sistema de transporte que ayude a los pobres de zonas deprimidas a encontrar un empleo. En ese caso los estudiantes se verían confrontados al reto de evitar la destrucción de barrios, a distribuir el dinero de los impuestos y a establecer formación profesional. Cuando los estudiantes se ven ante retos tan múltiples lo más probable es que busquen opiniones y así se den cuenta del valor del trabajo en equipo. Aunque la educación basada en la comunidad puede adoptar varias formas, son tres las iniciativas más visibles.

Colaboración en comunidad

Las asociaciones de padres y profesores se han potenciado durante mucho tiempo pero son programas limitados ya que los estudiantes no son participantes sino objetos de la conversación. Además la forma de la relación también puede resultar amenazadora. Muchos profesores sienten que los padres solamente defienden a sus hijos y a menudo se entrometen en los programas escolares. Los centros, por su parte, toman medidas para superar esas barreras. Por ejemplo se invita a los padres a visitar las aulas, se organizan simulacros de clase para ellos en los que pueden contribuir, etc. Pero siempre sigue

habiendo mucho espacio más para explorar. Ejemplares resultan los programas que hacen hincapié en el *liderazgo distribuido*, es decir, prácticas que intentan que los participantes compartan liderazgo en el desarrollo y el cambio escolar^[33]. El liderazgo distribuido puede ser pequeño como el caso de un director de escuela que instaure desayunos con sus profesores, o grande como el proyecto de Reforma escolar de la zona de la bahía de San Francisco en el que 86 centros educativos participaron en experimentos de “reforma escolar conjunta”^[34].

El trabajo de Barabara Rogoff y sus colegas ilustra a la perfección la colaboración comunitaria en el trabajo. Juntos han desarrollado un programa que reúne a estudiantes, profesores y adultos de la comunidad^[35]. Su creencia es que el aprendizaje se produce con más efectividad a través de la participación interesada de los aprendices. Así los profesores se suman a los padres y a los alumnos para planificar el plan de estudios y las actividades de clase. Incluso los estudiantes más jóvenes participan en el debate. Y los padres también participan de manera periódica como co-profesores. Además, de vez en cuando los alumnos de distintos cursos se reúnen en sesiones de co-aprendizaje. El resultado de todo ello es la creación de una amplia comunidad de aprendices a partir de la aventura de la colaboración^[36].

Otro ejemplo es el que propone la labor del programa *Study Circle Program*^[37], que organiza un diálogo de la comunidad en torno a asuntos de interés común. Se trata de unas prácticas muy efectivas para reunir escuela y comunidad. Por ejemplo en la escuela pública municipal Montgomery County, a las afueras de Washington DC, existía una brecha importante entre las cualificaciones de los estudiantes de minorías étnicas y raciales y la mayoría blanca y se desarrollaron círculos de estudio que incluían a más de 350 padres, profesores y alumnos. El funcionamiento era el siguiente: se reunían en seis sesiones de dos horas de duración y hablaban de una serie de temas relevantes y a menudo provocativos como la confianza, la diversidad y las barreras para la comunicación. También se planteaban cuestiones de interés común, amistad y actuaciones para colmar esa brecha. El resultado no es solamente la unión de esos grupos antes separados sino el desarrollo de programas patrocinados por la comunidad para mejorar en la escuela^[38].

Educación cooperativa

Los programas anteriores se dedican sobre todo al bienestar en el aula. El objetivo principal es mejorar el proceso educativo y la comunidad desempeña un papel secundario. Sin embargo también es importante invertir las prioridades y considerar cómo las escuelas pueden ayudar a la comunidad al tiempo que estimulan el proceso educativo. La educación cooperativa es un paso importante en esa dirección. La idea se remonta a

principios de los años 1900. En ese momento muchos estudiantes potenciales carecían de los medios financieros para asistir a la Universidad a tiempo completo. Además muchas clases universitarias resultaban irrelevantes para las profesiones que querían desempeñar y el resultado fue que varias universidades emprendedoras empezaron a considerar un nuevo lugar para el aprendizaje: el lugar de trabajo. Idealmente los estudiantes aprovecharían tanto el mercado laboral como el aula, lo que generaría combinaciones poco habituales. Por ejemplo el Antioch College y la Northeastern University desarrollaron impresionantes modelos de educación basados en la cooperación o en la combinación trabajo-estudio. Las empresas por su parte cada vez mostraron un interés mayor en esos programas ya que suministraban una base de formación para futuros empleados. En la actualidad existen más de mil programas de ese tipo repartidos en más de cuarenta países^[39].

Aunque hay excepciones, en mi opinión el movimiento de educación cooperativa todavía tiene que cosechar todo el fruto del pensamiento relacional. En la mayoría de casos tanto la Universidad como el mercado laboral permanecen relativamente intactos. El estudiante participa en el mercado laboral y en el aula y se espera que aprenda de lo que cada uno de esos ámbitos tiene para ofrecer. Lo que ocurre es que en ocasiones no es solamente que la voz del estudiante se ignora sino que no suelen explorarse los vínculos entre el aula y el lugar de trabajo. Por otra parte las conversaciones entre especialistas y empleadores también suelen ser poco habituales. Efectivamente existe poca comunicación y significación conjunta y solamente podemos imaginar los resultados potencialmente ricos del diálogo entre estudiantes, profesorado y empresas si todas las partes colaboran para el bien común.

Aprendizaje a través del servicio

Una de las iniciativas de ámbito comunitario más interesantes de los últimos años es el movimiento del aprendizaje a través del servicio. Basándose en la idea de que como mejor se aprende es con la práctica muchas escuelas potencian programas en los que los estudiantes aprenden trabajando fuera del centro educativo. En el caso del aprendizaje a través del servicio, no obstante, se produce un giro humanitario. La formación se produce a través de contribuciones al bienestar de la comunidad. Así los estudiantes obtienen créditos académicos ayudando a recoger comida para los sintecho, cultivando verduras para la cantina de una escuela, haciendo de tutores a los adolescentes de zonas marginadas de la ciudad, trabajando en alojamientos de paso, haciendo trabajos de albañilería para *Habitat for Humanity* y un largo etc. En todos esos casos el aprendizaje a través del servicio dota a los estudiantes de más voz que las formas de educación tradicionales y supone un paso de los modelos escolares jerárquicos y pasivos hacia la

participación activa en la comunidad. Además en muchos casos las escuelas dotan tanto a los estudiantes como a los miembros de la comunidad de un rol de estudiante/profesor, con lo que se maximizan los potenciales relacionales^[40].

No obstante, desde un punto de vista relacional los programas de aprendizaje a través del servicio tienden a sostener la tradición de unidades delimitadas. Es decir, trabajar con esos programas por lo general es adoptar una visión de comunidades intactas: la escuela por un lado y la comunidad por el otro. Así los estudiantes “salen” a la comunidad y regresan para reflexionar sobre lo que han aprendido. Lo que de verdad hacen falta son modelos creativos que integren mejor el aula y la comunidad.

•

Para mí el trabajo que lleva a cabo el profesor John Alston del Swarthmore College con el Coro de niños de Chester se aproxima al ideal creativo. Alston ha desarrollado un programa para jóvenes estudiantes de Chester, una ciudad que sufre una depresión económica severa, al que los niños pueden acceder a partir de los 8 años y pueden quedarse hasta que se gradúan en el instituto. El Coro ensaya dos veces por semana durante el año escolar y en verano se organiza un campamento de 4 semanas en Swarthmore College. El ritmo es muy exigente para los alumnos pero el resultado es un grupo muy comprometido y muy orgulloso de unos 50 cantantes. Además su música es tan impresionante que actúan en distintos lugares de la zona, como las actuaciones en Swarthmore College donde todos los años se venden todas las entradas. El programa también ha resultado muy efectivo a la hora de animar a los participantes a ir a la Universidad después del Instituto.

Después de todo lo dicho no deberíamos concluir que el aprendizaje a través del servicio deba tener lugar obligatoriamente fuera del centro escolar. De hecho el aula misma puede ser fuente de dicho aprendizaje. Por ejemplo las clases prácticas también pueden ocuparse de problemas de la comunidad (o del país en conjunto), generar información relevante y comunicar a los funcionarios públicos sus preocupaciones.



Concierto del coro de los niños de Chester en Lang Music Hall, Swarthmore College. El director del coro es el Dr. John Alston, profesor en Swarthmore y fundador del coro en 1994.

Cortesía de Jonathan Hodgson.

Me impresionó muchísimo una iniciativa reciente en Italia que promovía los “periódicos en el aula”. Estudiantes de unas 29.000 escuelas de todo el país dedican una hora a la semana a comparar cómo cubren las noticias los distintos cotidianos. La iniciativa no solamente desveló que la redacción de noticias crea la realidad de la que informa sino que también demostró como “el mismo” suceso se puede construir de distintas maneras. Un estudio de este tipo no solo provoca un debate intenso sino que mejora de forma significativa el nivel de conocimiento de los medios de comunicación.

Círculo número 4: El aula y el mundo

El concepto de comunidad debería limitarse a la esfera local estrictamente pero debemos ampliar el círculo de participación a la esfera global. El pensamiento educativo occidental ha favorecido durante mucho tiempo la idea de estudiar sobre tierras lejanas y otros

pueblos. Sin embargo la orientación tradicional tiene dos características diferenciadas: en primer lugar la materia es delimitada, es decir, las tierras y los pueblos se observan y se analizan como *el otro*. La imagen subyacente es efectivamente “*nosotros* te estudiamos a *ti*”. Se sostiene la visión mundial de la separación fundamental. Uno no va más allá de las barreras de significado si no es para ampliar el conocimiento local e incorporar al otro. Y además gran parte del estudio tradicional de los “forasteros” depende de la representación verbal. Cuando leemos libros la representación está muy limitada, hay poco de sonido, tacto, olor o sabor —en pocas palabras, se genera poca inmersión en el baile pleno de la relación.

Hoy esas limitaciones tradicionales han dejado de ser vinculantes y son muchas las oportunidades para una inmersión relacional amplia. El principal motor de la innovación es sin lugar a dudas la tecnología. A través de Internet podemos conectarnos en cuestión de segundos con personas, imágenes y fuentes de información de prácticamente cualquier país del mundo —y a muy bajo coste o incluso gratis. Esos desarrollos abren perspectivas muy interesantes para una educación muy relacional^[41]. Los alumnos ya no se limitan a estudiar *sobre* los demás sino que pueden empezar a estudiar *con* ellos. La aparición del Laboratorio de enseñanza Gardiner Symonds de la Rice University fue rompedor en su vinculación del aula con el mundo. El aula no ofrece ni atril ni escritorio al profesor sino una silla móvil. Multitud de ordenadores y de sillas igualmente móviles permiten que pequeños grupos de estudiantes se organicen en cualquier lugar de la clase. Hay tres paredes con múltiples pantallas en las que un ordenador proyecta contenidos o en las que pueden reproducirse vídeos o Powerpoints. A través de Internet los grupos de la clase pueden viajar a prácticamente cualquier lugar del mundo y traer consigo material para su discusión. Además sus propios esfuerzos pueden enviarse a estaciones remotas situadas fuera del aula e incluso fuera de la Universidad. La mayoría de Universidades disponen hoy en día de aulas de informática con conexiones globales pero los profesores materializan todo ese potencial muy despacio.

Todas esas exploraciones educativas cada vez son más dialógicas. En uno de los primeros experimentos realizados sobre la materia, los filósofos Mark Taylor y Esa Saarinen^[42] utilizaron la transmisión vía satélite para añadir un componente audiovisual al diálogo entre estudiantes americanos y fineses^[43]. Ahora son más comunes los programas de educación a distancia en los que profesorado y estudiantes de todo el mundo pueden conversar.

Mi primera experiencia en este medio estuvo patrocinada por el Programa de aprendizaje colaborativo de la Universidad de Tennessee. Organizaron que los estudiantes del seminario de su Universidad participaran con estudiantes de Australia,

junto con profesorado de otros continentes, en un diálogo semanal por Internet^[44]. La materia era común para todos nosotros pero los enfoques de los materiales eran completamente distintos. Aprendí tanto como enseñé. En otra actividad de este tipo, estudiantes de Nueva Zelanda dialogaban con profesores de todo el mundo (www.virtualfaculty.com) y esos diálogos cada quince días me parecieron intensos a la par que interesantes. Los alumnos me planteaban preguntas que nunca antes me habían planteado y también al revés. Y aunque nunca nos conocimos en persona algunas de esas relaciones online siguen existiendo.

•

Ese tipo de aventuras de cruzar fronteras no se limita a los estudiantes de más edad o a los que dominan varias lenguas. En un caso muy interesante una maestra de una escuela americana conectó a su clase por Internet con alumnos de Japón. Y aunque los alumnos no compartían un idioma escrito común sí pudieron intercambiar dibujos y fotografías. De hecho compartieron fotografías de sus padres, amigos y mascotas e intercambiaron dibujos de su escuela, de su barrio y de sus comidas favoritas. También hacían dibujos para ilustrar sus actividades preferidas. Con el desarrollo actual para la transmisión de música y de vídeos las oportunidades de inmersión en la comunidad global son enormes.

•

El nivel de cambio social, los movimientos de la población mundial, la industrialización, la globalización y la militarización siguen aumentando a un ritmo cada vez más rápido. Los educadores tienen ante sí una tarea sin precedentes: tienen que apoyar a las personas para que sean muy creativas, colaborativas, solucionadores de problemas y pensadores críticos. Además tienen que cultivar las capacidades de esas personas para que vean el mundo desde puntos de vista profundamente distintos. Y tienen que nutrir las capacidades de esas personas para conectar y cuidar los unos de los otros en un mundo fragmentado y que causa divisiones.

—Mary Field Belenky

Círculos incesantes

En las páginas anteriores he abordado brevemente cuatro ámbitos de la relación: el profesor y el alumno, las relaciones entre compañeros de clase y la relación de la clase tanto con su entorno inmediato como en un contexto global, pero no es más que una muestra. Podríamos haber dirigido la atención con facilidad hacia por ejemplo las relaciones entre profesores^[45], entre profesores y directores, entre directores y el gobierno, etc. Además podemos conseguir mucho de los círculos compuestos por

múltiples miembros: profesores, alumnos, padres y directores, por ejemplo, todos en el diálogo. Con cada nueva configuración podríamos volver a evaluar nuestra herencia y abrir nuevos paradigmas de práctica. ¿Cómo podrían utilizarse las actividades de colaboración entre profesores, por ejemplo, para mejorar el proceso relacional en el aula, o entre las aulas y el mundo exterior? Con un enfoque consciente en las prácticas relacionales también encontraríamos un punto de intersección entre los círculos. Las prácticas de diálogo en el aula, por ejemplo, podrían utilizarse para sincronizar a los profesores y a los directores y viceversa.

Cuando la educación se centra en las relaciones y no en los individuos accedemos a un mundo nuevo de posibilidades. En ese momento el foco de interés se desplaza de lo que está teniendo lugar “en las mentes” a nuestra vida juntos. Y en ese espacio de significación colaborativa podemos apreciar nuestras múltiples tradiciones y sus varios potenciales. Además podemos preguntarnos sobre el tipo de mundo que deseamos crear para el futuro –tanto local como globalmente. Cuando la educación es sensible a la relación nos damos cuenta de que en términos de bienestar futuro “es algo en lo que estamos juntos”.

- 1 . Dewey, J. (1897). “My pedagogic creed”. *The School Journal*. LIV, 4, 77-80.
- 2 . Véase Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica. Sección 243.
- 3 . También hay similitudes aquí con la visión de Bruner del proceso educativo al servicio de las necesidades de la cultura. Véase Bruner, J.S. (1999). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor. Sin embargo también existen diferencias notables, sobre todo en términos del énfasis de Bruner en la educación dedicada a afirmar mentes y estimas individuales.
- 4 . Sobre el significado de los equipos de trabajo multinacionales véase, por ejemplo, Earley, P.C. y Gibson, C.B. (2002). *Multinational work teams: A new perspective*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- 5 . Véase Earley, P.C. y Gibson, C.B. (2002). *Multinational work teams: A new perspective*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- 6 . Véase especialmente la discusión del Capítulo 6 sobre conflicto y diálogo.
- 7 . Fundamental en tales críticas es la obra de Paulo Freire, que ha caracterizado la tradición existente como un modelo *nutricionista* o de *banca*. La educación desde ese punto de vista es un instrumento del conocimiento poderoso y en vías de implementación o inversión en el estudiante, con una visión hacia una cosecha o un beneficio futuros. Véase su libro de 1970, *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- 8 . Resulta de gran ayuda la visión de Bruner de la educación como procedente de una “subcomunidad en interacción”. Bruner, J. S. (*op cit.*)
- 9 . Véase más información en el artículo “The limits of pure critique”, en Gergen, K.J. (2001). *Social construction in context*. Londres: Sage.
- 10 . Una gran influencia para situar el diálogo en el frente educativo fue el libro de TheodoreSizer, *Horace’s compromise*. (1984, Boston: Houghton Mifflin). Véase también Wells, G. (1999). *Dialogic inquiry: Towards a sociocultural practice and theory of education*. Cambridge: Cambridge University Press; Vella, J.K. (2002). *Learning to listen, learning to teach: The power of dialogue in educating adults*. San Francisco, CA: Jossey-

- Bass; Applebee, A. (1996). *Curriculum as conversation: Transforming traditions of teaching and learning*. Chicago: University of Chicago Press; Brookfield, S.D. y Preskill, S. (1999). *Discussion as a way of teaching: Tools and techniques for democratic classrooms*. San Francisco: Jossey-Bass; Simon, K. (2003). *Moral questions in the classroom*. New Haven: Yale University Press.
- 11 . Véase un argumento novedoso para el diálogo con Powerpoint en Bowen, J. (2006). "Teaching naked: Why removing technology from your classroom will improve student learning". *National Teaching and Learning Forum Newsletter*, vol.16, nº 1.
 - 12 . Véase Collins, A., Brown, J.S. y Newman, S.E. (1989). "Cognitive apprenticeship: Teaching the crafts of reading, writing, and mathematics". En L.B. Resnick (Ed.) *Knowing, learning, and instruction: Essays in honor of Robert Glaser*. Hillsdale, NJ: Erlbaum; Rogoff, B. (1990). *Apprenticeship in thinking*. Nueva York: Oxford University Press. Véase una excelente recopilación de ejemplos de casos de un enfoque de Vygotskian a la educación y su énfasis en las relaciones en Holzman, L. (1997). *Schools for growth: Radical alternatives to current educational models*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
 - 13 . Véase también la investigación y la teoría sobre aprendizaje situado o cognición situada de Lave, J. (1991). *La cognición en la práctica*. Barcelona: Paidós; Kirschner, D. y Whitson, J. (Eds.) (1995). *Situated cognition: Social, semiotic, and psychological perspectives*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
 - 14 . Freire, P. (1970). *op cit*.
 - 15 . Las aulas liberadoras también reciben críticas, incluso las que dominan sus objetivos. Véase el libro de Patti Lather *Getting smart: Feminist research and pedagogy with/in the postmodern* (1991, Nueva York: Routledge), donde se hace un excelente análisis de la resistencia a la pedagogía de liberación y medios útiles para sostener el impulso crítico al tiempo que se evita su potencial de dominación.
 - 16 . Véase más discusión de los límites de la crítica en Gergen, K. (2001). *Op cit*.
 - 17 . Véase más información sobre la figura del profesor como orientador en Sizer, *op cit*.
 - 18 . Algunos profesores amplían el enfoque apreciativo a la orientación del estudiante hacia su trabajo. Por ejemplo en su libro *Writing from the heart* (Berkeley, CA: Crossing Press, 1998), Nancy Aronie recomienda que se pida a los alumnos escribir sobre lo que les ha encantado de la lectura, lo que les ha parecido valioso y lo que ha ofrecido a sus vidas personales.
 - 19 . Este énfasis en la evaluación no debería confundirse con el movimiento de creación de autoestima del estudiante. En cierto sentido esta sostiene la concepción de los estudiantes como seres vinculados sobre los que el programa tiene *un efecto*.
 - 20 . Rawlins, W. (2000). "Teaching as a mode of friendship". *Communication Theory*, 10, 5-26.
 - 21 . Mason, E. (1971). *Collaborative learning*. Nueva York: Agathon.
 - 22 . Bruffee, K.A. (1993). *Collaborative learning: Higher education, interdependence, and the authority of knowledge*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 - 23 . Véase por ejemplo Willis, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de la clase obrera*. Madrid: Akal, cop.
 - 24 . Véase información práctica sobre cómo crear un diálogo animado en clase en Oldfather, P., West, J., White, J. y Wilmarth, J. (1999). *Learning through children's eyes: Social constructivism and the desire to learn*. Washington, DC: APA Press; Fosnot, K. (1989). *Enquiring teachers, enquiring learners: A constructivist approach to teaching*. Nueva York: Teachers College Press; Stein, R.F. y Hurd, S. (2000). *Using student teams in the classroom: A faculty guide*. San Francisco: Anker y Barkley, E.F., Cross, K.P. y Major, C.H. (2005). *Collaborative learning techniques: A handbook for college faculty*. San Francisco, Wiley.
 - 25 . Holzman, L. (2009). *Vygotsky at work and play*. Londres: Routledge.
 - 26 . Véase una recopilación temprana de ese estudio en Schofield, J.W. (1995). *Computers and classroom culture*. Nueva York: Cambridge University Press.
 - 27 . Resulta interesante ver que las novelas en Estados Unidos no siempre son producto de autores individuales.

Según describe Susanna Ashton, entre 1870 y 1920 hubo varios cientos de novelas cuyos autores eran personas que trabajaban juntas. Véase Ashton, S. (2006). *Literary collaborators in America: 1870-1920*. Nueva York: Palgrave.

- [28](#) . Véase por ejemplo Cooper, M.M. (1989). *Writings as social action*. Portsmouth, NH: Boynton/Cook.
- [29](#) . Véase por ejemplo Forman, J. (Ed.) (1992). *New visions of collaborative writing*. Portsmouth: Boynton/Cook; Reagan, S.B., Fox, T. y Bleich, D. (1994). *Writing with: New directions in collaborative teaching, learning, and research*. Albany: State University of New York Press; Ede, L. y Lunsford, A. (1990). *Singular texts/plural authors: Perspectives on collaborative writing*. Carbondale: Southern Illinois University Press; Topping, K.J. (1995). *Paired reading, spelling and writing: The handbook for teachers and parents*. Londres: Cassell.
- [30](#) . Connery, B.A. y Vohs, J.L. (2004). *Group work and collaborative writing*. Davis, CA: University of California, Davis. Véase: <http://dhs.ucdavis.edu/vohs/index.html>
- [31](#) . Lave, J. y Wenger, E. (1991). *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [32](#) . Véase también Lave, J. (1991) *La cognición en la práctica*. Barcelona: Paidós.
- [33](#) . Véase, por ejemplo, Donaldson, G.A. (2006). *Cultivating leadership in schools: Connecting people, purpose, and practice*. Williston, VT: Teachers College Press; Rubin, H. (2002). *Collaborative leadership: Developing effective partnerships in communities and schools*. Thousand Oaks: Corwin.
- [34](#) . Copland, M.A. (2003). The Bay Area School Reform Collaborative: Building the capacity to lead. En J.M. Murphy and A. Datnow (Eds.) *Leadership lessons from comprehensive school reforms*. Thousand Oaks: Corwin.
- [35](#) . Rogoff, B., Turkkanis, C.G. y Bartlett, L. (Eds.) (2001). *Learning together: Children and adults in a school community*. Oxford: Oxford University Press.
- [36](#) . Más información sobre como los profesores implican a la comunidad en el proceso educativo en Weiss, H.B., Kreider, H. y López, M.E. (2005). *Preparing educators to involve families: From theory to practice*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- [37](#) . Véase www.studycircles.org
- [38](#) . También me ha impresionado el trabajo de la *Intergenerational School* de Cleveland, Ohio. Inspirados por el equipo compuesto por el matrimonio Catherine y Peter Whitehouse, la escuela reúne a niños de primaria, en su mayor parte afroamericanos, y a población de más edad. Estos últimos son mentores y tutores y al mismo tiempo participan en la educación continuada. A pesar de que el trabajo de los alumnos en la escuela no es puntuado, los alumnos que participan en el programa obtienen unos resultados significativamente mejores en los exámenes anuales de lectura y de matemáticas en comparación con las medias municipales y estatales.
- [39](#) . Véase la *World Association of Cooperative Education* (www.waceinc.org). Véase también una reflexión muy interesante sobre el movimiento cooperativo en *The Journal of Cooperative Education*.
- [40](#) . Véase más información sobre el aprendizaje a través del servicio en Jacoby, B. y Associates. (1996). *Service learning in higher education: Concepts and practices*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers; también en www.servicelearning.org, Campus Compact (<http://www.compact.org>) y en *101 Ideas for Combining Service and Learning* (<http://www.fiu.edu/%7etime4chg/Library/ideas.html>).
- [41](#) . Véanse recursos útiles en <http://lap.umd.edu/SOC/socome.html>
- [42](#) . Taylor, M. y Saarinen, E. (1994). *Imagologies: Mediaphilosophy*. Nueva York: Routledge.
- [43](#) . Véase una amplia bibliografía sobre prácticas colaborativas en www.psu.edu. La editorial Houghton Mifflin también tiene disponible a través de su Centro de Proyectos una serie de prácticas online que permiten a los estudiantes colaborar por correo electrónico con otros estudiantes de todo el mundo.
- [44](#) . Véase http://web.utk.edu/~edpsych/grad/collab_learning/
- [45](#) . Llegados a este punto cabe destacar las obras que permiten a los profesores compartir sus experiencias entre sí. Véase, por ejemplo, Miller, C.M. (Ed). (2005). *Narratives from the classroom*. Thousand Oaks, CA:

La terapia

como recuperación relacional

La psicoterapia es una práctica fascinante. Un buen amigo abandona su ajetreada vida durante unos 50 minutos todas las semanas para revelar sus anhelos, sus dudas, sus odios y fracasos más secretos a una persona a la que apenas conoce. Como miles de otras personas abandona esos breves encuentros con una fuerte sensación de estar mejor preparado para continuar con la vida. Mi amigo, como muchos otros, siente que está en un mejor espacio de ser y yo creo plenamente que así es. Pero hay otras personas que responden a la terapia con indiferencia, frustración e ira.

Cuando nos damos cuenta de la enorme gama de reacciones ante el proceso terapéutico vemos con más nitidez que la terapia no es terapia –es decir, que no hay ningún proceso de terapia *en sí mismo*. La terapia es lo que es –para bien o para mal– en una matriz de relación. Los terapeutas no tienen nada significativo que decir a menos que haya pacientes que les doten de significado, y los pacientes varían muchísimo en cuanto a sus hábitos interpretativos. Al mismo tiempo las palabras y las acciones del paciente se dotan de significado –o no– a través de las respuestas del terapeuta. Al “problema” de un paciente se le debe dotar del privilegio de ser un problema. Y ahí no hablamos de terapeutas y pacientes sino de acción coordinada.

La relación paciente-terapeuta es la materia central de este capítulo. Mi principal preocupación surge a la hora de ampliar las implicaciones del ser relacional a este lugar de práctica. Sin embargo esta relación no puede considerarse sola ni apartada de otras relaciones. Independientemente de cuales sean los problemas y las confrontaciones individuales, sus orígenes se encuentran en un contexto de significado engendrado socialmente. Así las cosas la terapia consiste en restaurar relaciones viables –para el paciente o los pacientes y el mar de relaciones en las que están inmersos– tanto presentes como pasadas. En última instancia uno tiene que pensar en ese mar de relaciones como una ampliación de lo local a lo global. Y para apreciar la fuerza de esta propuesta en primer lugar quiero aceptar el amplio contexto relacional en el que se materializa la posibilidad misma de la terapia –junto con su potencial para el cambio humano. Después regresaré al proceso relacional en la terapia misma. Cuando terapeuta y paciente acceden a un proceso de acción conjunta, ¿qué tipo de prácticas se generan, cuáles son los potenciales y las limitaciones de las prácticas existentes? En ese momento abriré el debate sobre tres formas fundamentales en las que la terapia puede funcionar para la restauración de la relación. Cerraré el capítulo con una discusión de los nuevos

horizontes terapéuticos que surgen desde una perspectiva relacional.

La terapia en el contexto relacional

La relación entre terapeuta y paciente rara vez es aislada. Lo que se produce en el encuentro terapéutico está vinculado en primer lugar a las historias relacionales de los participantes. Es una reunión de seres múltiples. Además esas relaciones están integradas en una serie ampliada de relaciones —étnicas, religiosas, profesionales, etc. La terapia no es más que una única relación anidada en un complejo potencialmente ilimitado y dinámico. No hay problema personal, enfermedad mental ni disfunción familiar *en sí mismo*, sino solamente en este complejo. Los límites y el potencial del encuentro terapéutico se establecen en muchos sentidos antes de que los participantes pronuncien la primera palabra. Se reúnen porque “tiene sentido” en el foro ampliado de la relación en un momento concreto de la historia. Y hagan lo que hagan juntos, además de lo que consideren “progreso”, llevará la huella de esa matriz más amplia de significado.

El contexto cultural e histórico del encuentro terapéutico ha sido sujeto de un debate largo y apasionado^[1]. Aquí quisiera llamar la atención hacia tres visiones significativas, sobre todo las que se refieren a la terapia como recuperación relacional. Primero abordaré la relación entre el contexto socio-cultural y la construcción de problemas personales y después pasaré al concepto de cura. Luego hablaré del impacto de la práctica terapéutica en los entornos culturales. Y a modo de ilustración también presentaré un caso específico: el floreciente movimiento neuro/farmacológico en terapia. Me centro en este tema no solo por su creciente predominio sino por su burda insensibilidad por los asuntos de relaciones.

La génesis social de “el Problema”

Todos sufrimos de vez en cuando, todos nos confrontamos con personas con conductas extrañas o desconcertantes. Muchos de nosotros hemos hecho frente a problemas de tal gravedad que hemos buscado ayuda urgentemente. Así es la vida. Pero la inmersión en las tribulaciones de la vida cotidiana también resulta cegadora. Nos encontramos el problema delante de nosotros, sin ver el carácter culturalmente “lanzado” de tales problemas ni la medida en la que participamos en su existencia misma.

Como ya se ha expuesto en capítulos anteriores casi todas las relaciones duraderas generarán una definición relativamente estable de “la manera como es el mundo”, además de una serie de valores asociados. En la misma línea el proceso relacional tenderá a crear un dominio de desvío no deseable y la deshonor de las personas que “no coinciden”, que son “estúpidas”, “ridículas” o directamente el mal^[2]. Así pues, que un evento o una conducta constituyan “un problema” y garanticen “sufrimiento” depende de

la configuración de nuestras relaciones. Nadie es raro, neurótico, psicótico o patológico fuera de una tradición en la que determinados actos se definen como “inusuales” y “no deseados”. Uno solo es “desordenado” en virtud de la convención social. El individuo que se muere de hambre al servicio de una causa política apasionada no verá su conducta como un problema sino como una solución a un problema. Que una adolescente deje de comer sin motivo aparente suele definirse como un problema (aunque la adolescente no lo considere así)^[3]. Del mismo modo sufrimos en gran medida porque es culturalmente inteligible hacerlo. Uno no “sufre el fracaso” fuera de una tradición en la que se valora el éxito. No hay angustia por “perder” fuera de una tradición que valora la “victoria”. La infelicidad no es un problema en sí mismo, en muchas relaciones puede ser un honor. Llorar por un ser querido es un ejemplo evidente^[4].

•

Si no estás deprimido es que eres estúpido.

—Frase que se hizo célebre durante la Guerra Fría en Europa Oriental

•

De lo dicho hasta ahora se desprende que un problema en una subcultura puede no serlo en otra. Con la existencia de innumerables subculturas en la sociedad el escenario está listo para un conflicto interminable sobre lo que constituye “un problema que se debe tratar”. Hay miles de personas en Estados Unidos clasificadas como criminales y encerradas en cárceles, definidos en cambio por una u otra comunidad de salud mental como enfermos mentales. Amplios segmentos de la población no consideran que el aborto, la marihuana o la homosexualidad sean un problema mientras que para otros son conductas ilegales o pecaminosas.



Del mismo modo que distinguimos entre la persona normal y la patológica también distinguimos entre bailarines y discapacitados. En este caso la revolucionaria Compañía de Danza Axis desafía esas convenciones. En *Fantasy in C Major*, con coreografía de Bill T. Jones, los “discapacitados” se convierten en bailarines. Dependiendo del proceso coactivo la inadecuación individual se disuelve y los potenciales y las debilidades se recrean a través de la relación.

Fotografía de Margot Hartford.

•

Mi amigo Mac me dejaba sin aliento. Su energía era efervescente; su pasión, intensa y sus palabras eran una maravillosa cascada de imágenes, ironías y ocurrencias imaginativas. En mi primer año en Yale fue Mac y no mis profesores quien más capturó mi atención. No, yo no podía depender de su continuada presencia en la Universidad. Además poseía una espontaneidad contagiosa que hacía que sus acciones fueran impredecibles. El año antes había visto una película muy buena sobre los Everglades del sur de Florida y abandonó la Universidad a medio semestre. Seis meses después era guía en los Everglades.

En mi último año tuve la oportunidad de participar como asistente de conferencias en la reunión anual de la Organización de Jóvenes Presidentes, un exclusivo grupo de personas que habían alcanzado la presidencia de una corporación antes de los 40.

Las reuniones se iban a celebrar en el elegante complejo Greenbrier en White Sulfur Springs y yo invité a Mac a unirse al grupo. Los dos nos lo pasamos de miedo y tratamos en privado el asunto como un juego divertido. Sin embargo un día a la hora del almuerzo volvía a mi habitación y me encontré a un guardia armado delante de la habitación de Mac. Le pregunté si podía decirme qué estaba ocurriendo y recibí un gruñido de rechazo. Entré en mi habitación e intenté llamar a Mac pero la línea estaba ocupada. Algunos minutos después miré por la ventana y vi como un séquito de guardias se llevaba a Mac con una camisa de fuerza. Corrí a ver al director de la conferencia, quien me dijo que había consenso en que Mac sufría un trastorno mental, que era una amenaza para los invitados y que tenía que ser retirado de allí a la fuerza.

No volví a ver a Mac en cinco años. Lo confinaron a un hospital mental, recibió electroshocks y fue finalmente dado de alta bajo una fuerte dosis de fármacos. El resultado para mí fue la muerte de Mac, o por lo menos del maravilloso Mac que yo había conocido. Ahora estaba aletargado, rechoncho y torpe. Había perdido a un amigo y nunca he dejado de preguntar por qué ese tratamiento había sido ni bueno ni necesario.

•

Dadas las múltiples concepciones de “el problema” nos enfrentamos a la cuestión del conflicto. En el caso de Mac los dos éramos contrarios a la cultura establecida que nos rodeaba. Y perdimos. Desde un punto de vista relacional la existencia del conflicto no debería significar la pérdida de voces. Esas pérdidas no solo reducen nuestras opciones de acción sino que representan una ruptura del flujo de creación de significado. En ese sentido existen motivos importantes para resistirse a la manera como las profesiones de salud mental se están convirtiendo cada vez más en profesiones de importancia singular en términos de definición de trastornos. Basándose en el prestigio de la ciencia médica y con el apoyo de la industria farmacéutica y las aseguradoras, la comunidad psiquiátrica ha generado una taxonomía de las enfermedades mentales que ha sido ampliamente diseminada en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (ya en su cuarta edición). La taxonomía funciona como la biblia de las profesiones de salud mental y se le supone objetividad y universalidad en su aplicación. Al mismo tiempo está claro que las categorías de “enfermedad” son las de un grupo concreto en un momento específico de la historia. Para muchos otros es muy sospechoso^[5]. Además las categorías funcionan como tomas de posición de lo que es una conducta apropiada, tolerable o adecuada en la vida contemporánea^[6]. Según sugieren las categorías, la “buena persona” no tendría que ser ni demasiado feliz ni estar demasiado triste, ni demasiado energética ni demasiado letárgica, ni comer demasiado ni comer poco; y tampoco tendría que disfrutar

demasiado del alcohol, ni de las apuestas, ni del sexo, etc. Sin duda las categorías a menudo representan convenciones de la sociedad como conductas deseables^[7]. Sin embargo el resultado de la forma en la que las profesiones de salud mental han definido las categorías hace que lo que no es deseable se transforme en patológico^[8]. Y en ese sentido podemos decir mucho a varios ex-pacientes mentales anti-psiquiatras, y demás grupos políticamente activos que se resisten a la taxonomía. La comunidad homosexual ha aunado esfuerzos para retirar la conducta homosexual de la lista de “trastornos”. ¿Por qué no podrían hacer lo mismo aquellas personas que oyen voces, que son muy energéticas o que viven en silencio? En definitiva es un diálogo que se debería producir entre aquellos que tienen concepciones encontradas.

•

En un mundo en el que todos oyen voces,
cuidado con aquel que no las oiga.

Orígenes de las soluciones terapéuticas

Si los problemas de conducta son el resultado del proceso colaborativo lo mismo ocurre con las formas de tratamiento. En los Tribunales, por ejemplo, el tratamiento “óptimo” de la desviación suele ser el castigo. Para las instituciones religiosas puede haber rituales de redención. Del mismo modo tiene sentido en muchas empresas simplemente expulsar al desviado. En comunidades estrechamente unidas, como la de los Amish, apartarse es una medida correctiva importante, mientras que en comunidades menos unidas las personas simplemente evitan al desviado. Y precisamente en este último contexto uno puede disfrutar del espectacular crecimiento de las profesiones de salud mental del último siglo. Son profesiones prácticamente únicas a la hora de responder a acciones no deseables con atención en lugar de sanción o castigo. Si dejamos de lado la tendencia a equiparar el desvío con el trastorno podemos reconocer el importante avance del tratamiento humano de la desviación de las profesiones de salud mental.

Al mismo tiempo lo que cuenta como buen tratamiento no viene determinado por las profesiones solamente. En términos de éxito la comunidad terapéutica depende también de la cultura que le rodea. Sin el reconocimiento de la profesión médica, de los tribunales, de las compañías aseguradoras y de los medios de comunicación, los terapeutas rara vez podrían declarar estar “ofreciendo ayuda”. Todas esas instituciones garantizan a la comunidad terapéutica su legitimidad en tanto que “sanadores” e invitan al público a responder positivamente a la práctica terapéutica. Efectivamente las palabras del terapeuta llevan el enorme peso simbólico del entorno cultural. Y es precisamente ese peso el que permite al terapeuta sondear con preguntas sobre la vida privada del paciente,

hablar de asuntos de mayor sensibilidad para el mismo y ofrecer información y consejo. Y es ese mismo peso el que lleva al paciente a adoptar una postura de colaboración y el que le permite abandonar la hora de angustia de terapia con un sentimiento de logro. El terapeuta lucha en un clima concreto de significado y en ese sentido la práctica terapéutica contemporánea en sí misma –aislada de un contexto de significado– no resulta ni más ni menos efectiva que el chamanismo, la astrología o el vudú. Es nuestra comprensión cultural y la apreciación de la terapia lo que garantiza su potencial de ser efectiva. En las corrientes contemporáneas y educadas el chamanismo, la astrología y el vudú carecen de la legitimidad que las haría efectivas tanto a la hora de definir problemas humanos como a la hora de tratarlos. Del mismo modo los tratamientos farmacológicos deben su eficacia no solo a los cambios fisiológicos que aportan sino a las interpretaciones culturales tanto de las sustancias como de sus resultados. Algunas personas consideran el Ritalin la cura para el trastorno por déficit de atención mientras que para otras en cambio la actividad acelerada no es una enfermedad y el Ritalin es un somnífero.

•

Volvamos ahora al tema del conflicto, esta vez en términos de concepciones de tratamiento. Durante los últimos 30 años he trabajado con terapeutas de varias escuelas distintas –psicoanalíticos, rogerianos, cognitivos, jungianos, constructivistas, sistémicos, narrativos, Budistas y postmodernos, por citar a algunos de ellos. Aunque son parecidos en muchos sentidos cada uno de ellos propone una forma distinta de coordinación entre el terapeuta y el paciente pero por desgracia la relación entre muchas de las subculturas terapéuticas resulta polémica. Se trata, en parte, de una polémica potenciada por la creencia ampliamente compartida de que puede establecerse la Verdad de la eficacia terapéutica. Cuando se adopta una visión realista de la Verdad se intenta establecer una base para la terapia que no dependa de las negociaciones de las personas que conforman la relación. Así pues en varias escuelas de terapia se desarrollan vínculos, se crean realidades, se comparten valores y a continuación se erigen barreras entre la “verdad interior” y “la ignorancia exterior” (véase el Capítulo 6). El resultado desafortunado es una congelación del discurso en los círculos y una resistencia a lo que hay más allá. Con esta estabilización de la inteligibilidad las escuelas terapéuticas van desapareciendo progresivamente del contexto de significado que las rodea. Y a medida que eso va ocurriendo su capacidad de avanzar con eficacia en las corrientes culturales de significado disminuye. No se puede practicar el psicoanálisis si las personas dejan de creer en la realidad de los deseos inconscientes, los rogerianos se vuelven ineptos en una cultura que juzga la mirada positiva como manipuladora, etcétera.

La búsqueda de pilares basados en la evidencia para la terapia efectiva potencia todavía más la competencia entre las distintas escuelas de terapia. Suele decirse: “Respetemos esas terapias seguramente para garantizarnos algún resultado por nuestro dinero”. Pero ese razonamiento resulta ciego al contexto relacional que garantiza eficacia a la terapia. Los campamentos terapéuticos difieren muchísimo en su concepción de lo que son resultados positivos. Lo que puede considerar progreso un terapeuta conductual cognitivo quizás no lo considere como tal un psicoanalista o un terapeuta familiar. Y a lo mejor ninguno de ellos esté de acuerdo con las opiniones de los pacientes y de sus familias. Que haya innumerables puntos de vista en cuanto a las causas y las curas no tendría que hacer que corriéramos buscando la prueba de pedigrí. Para vivir efectivamente en un mundo multicolor donde el significado está en movimiento en todas partes y donde las tradiciones no dejan de erosionar y reformar, son varios los recursos esenciales. Reducir a solo unas pocas la gama de prácticas que cubren los seguros médicos –como terapeutas y legisladores tienen costumbre de hacer– no es hacer la terapia más efectiva. Es, en definitiva, retirar una asistencia valiosísima a aquellos que buscan ayuda.

Consecuencias relacionales de la terapia

Desde ese mismo punto de vista el principal interés de la terapia tendría que ser la viabilidad de la participación del paciente en relaciones pasadas, presentes y futuras. En efecto, es poner entre paréntesis la visión de la terapia como algo específicamente *psicológico*. Lo que está en juego no es reparar la mente, desde una perspectiva relacional, sino la transformación relacional. Y no se trata en absoluto de abandonar el discurso sobre los estados mentales (emociones, recuerdos, fantasías, por ejemplo), sino de eliminar los “estados mentales” como objeto de gran preocupación. Como se explica en los Capítulos 3 y 4 hablar de estados mentales es una forma de acción relacional. La cuestión no es si ese discurso “acierta” sino cómo funciona en las relaciones. Y cuando nos centramos en el cambio relacional hay dos campos de interés fundamentales. El primero y más obvio es la serie de relaciones cotidianas a las que regresa el paciente. ¿En qué medida la participación del paciente en esos patrones de relación ha mejorado? Este interés por las relaciones cotidianas será el tema central que nos ocupe a medida que avance el capítulo.

Pero antes de dar por finalizada la discusión me gustaría subrayar la importancia de una segunda, y menos obvia, manera en la que el proceso terapéutico afecta a las relaciones exteriores. Concretamente podemos ver a todos los terapeutas como activistas sociales. Para bien o para mal sus ideas y sus prácticas entran en la sociedad de tal

manera que los significados se ven alterados o sostenidos y es una posibilidad que ya vimos en la discusión anterior sobre las categorías de diagnóstico. A medida que esas categorías se van diseminando por la sociedad y reciben el sello de aprobación profesional, las personas se van entendiendo a ellas mismas de esas maneras. Se produce un desplazamiento de los significados comunes: “la tristeza” se convierte en “depresión”, el “niño de carácter cambiante” se convierte en “bipolar”, una “intensa dedicación al trabajo” se convierte en una “adicción”, etc. Resulta interesante que con el aumento de las profesiones de salud mental, lo mismo ha ocurrido con las categorías de diagnóstico, junto con el número de pacientes terapéuticos y el gasto anual en salud mental^[9]. Si bien las categorías de diagnóstico pueden tener utilidad en la profesión, existen elementos importantes en los que su diseminación en la sociedad más en general resulta paralizante.

•

Son muchos los terapeutas que entienden su función como activismo social. Así pues, y a modo de ejemplo, los terapeutas desafían las categorías de diagnóstico, participan activamente en la resistencia contra los tratamientos deshumanizadores y se resisten a la expansión de las “curas” farmacéuticas. No son meros alborotadores. Funcionan para descongelar las realidades que se dan por hechas. Y plantean alternativas que puedan acomodar las grandes variedades de la sociedad y que puedan dar lugar a un diálogo más abierto.

Esta visión del terapeuta como activista social también significa que la profesión debería prestar más atención a las condiciones sociales de las que surge la angustia. Parece obligatorio, por ejemplo, sondear las consecuencias injuriosas de las prácticas competitivas en la escuela y en el trabajo, el *ethos* del materialismo y el panorama tecnológico. También podemos preguntarnos por la voluntad de las personas de aceptar las invitaciones a angustiarse que favorece la sociedad en la actualidad. No estamos biológicamente obligados a responder a la crítica, al fracaso o a la pérdida con sufrimiento. Con las palabras convincentes de la comunidad terapéutica podemos sustituir esa respuesta naturalizada con indiferencia o incluso con resistencia. Las preocupaciones de la sociedad eran fundamentales para los primeros terapeutas como Freud, Fromm y Horney. Hoy no tendrían que dejar de serlo.

Un caso contemporáneo: mente y medicamentos

Para ilustrar ese interés en torno al contexto cultural de la práctica terapéutica centrémonos ahora en un problema muy importante en la actualidad. Estamos ante un romance que crece rápidamente entre la opinión biológica de los trastornos de conducta y el tratamiento farmacológico. Un romance que es en parte alimentado por el desarrollo de

la tecnología de escaneo del cerebro y por su invitación a ver la conducta humana como un producto derivado de la actividad de la corteza cerebral (véase el Capítulo 4). Al argumentar en favor de una base biológica para los problemas de conducta la psiquiatría también podría declararse a sí misma como una profesión *médica*. Un movimiento, este, que también cuenta con el apoyo de la industria farmacéutica, que invierte en una amplia gama de fármacos específicamente vinculados a categorías de diagnóstico. Citemos un ejemplo del impacto de este movimiento: hace treinta años existían relativamente pocos fármacos antipsicóticos y los tratamientos farmacológicos solían limitarse a los casos más graves. En 1970 había unos 150.000 casos de salud mental tratados farmacológicamente en EEUU. Hacia el año 2000 esa cifra aumentó hasta los nueve/diez millones. Además, y resulta especialmente alarmante, más de la mitad de los casos tratados con psicotrópicos eran niños en edad escolar. En el momento de publicar este libro Amazon.com enumera cerca de ocho mil libros que tratan el asunto de la psicofarmacología. Por otro lado el navegador de Internet lo tendrá difícil para dar con algún libro crítico —o incluso cauto— con la utilización de fármacos en la práctica psiquiátrica.

•

Un colega psiquiatra derivó hacia mi consulta a una viuda de sesenta años que iba a abandonar la práctica privada. La mujer, exhausta, me informó de que había sido diagnosticada con un trastorno bipolar de ciclaje rápido y me mostró la lista de la medicación que estaba tomando. Estaba siendo tratada con Lamictal (anticonvulsivo), 100 mg tres veces al día; Alprazolam (tranquilizante), 1 mg tres veces al día; Celexa (antidepresivo), 40 mg al día; bupropión (antidepresivo), 150 mg dos veces al día; Seroquel (antipsicótico), 300 mg antes de acostarse; Fiorinol (barbitúrico que contiene analgésico), hasta 4 al día y por último Ritalin (psicoestimulante), 20 mg tres veces al día. ¡Un total de 17 píldoras todos los días! Cuando le pregunté por la medicación que tenía en ese momento, la paciente no sabía ni lo que tenía ni lo que necesitaba. Lo único que sabía seguro era que se había quedado sin Ritalin y que necesitaba suministro. Llegados a ese punto la hora asignada para su primera visita se había agotado. Entonces... ¿Le doy más Ritalin y legítimo aún más lo que considero a todas luces una conceptualización del diagnóstico y un plan de tratamiento irracionales y peligrosos por parte de su psiquiatra anterior? Y si decidía no hacerlo ¿qué iba a hacer?

—Phillip Sinaikin, Doctor en Medicina

•

El interés de las compañías farmacéuticas por convertir en biológicos los problemas de

conducta es dudosamente humanitario. Pensemos por ejemplo en los ingresos generados por el crecimiento del antidepresivo Prozac. Según un informe publicado en *Newsweek* (26 de marzo de 1990), un año después de que se introdujera el fármaco en el mercado las ventas habían alcanzado los 125 millones de dólares. Y un año después, las ventas casi se habían triplicado hasta los 350 millones de dólares. En 2002 Prozac era un negocio de doce mil millones de dólares y solo en Estados Unidos había más de 25 millones de prescripciones de Prozac (o de su equivalente genérico). Una cantidad similar de prescripciones son para Zoloft, un primo hermano, y otros 25 millones para una combinación de otros fármacos de la competencia^[10]. Cabe pensar que a principios del siglo XX la depresión prácticamente no existía como preocupación cultural y que a través del esfuerzo intensivo por parte de psiquiatras, de la industria farmacológica y de los medios de comunicación, más de una décima parte de la población actual se considera deprimida y existen más de 88 millones de páginas Web dedicadas a la depresión.

•

Esos datos pueden leerse de tres maneras distintas aunque igual de perturbadoras. En primer lugar representan un gasto mayor en salud mental. Dada la práctica problemática del diagnóstico debemos confrontar la posibilidad de que como cultura estemos construyendo innecesariamente a la población de una manera que aumenta cada vez más el gasto público. Y en ese sentido las curas con fármacos no ayudan a los programas gestionados a reducir los costes de asistencia sanitaria sino que con los esfuerzos cooperativos de los psiquiatras y de las compañías farmacéuticas existe un aumento exponencial del gasto.

También se pueden interpretar esas cifras económicas en términos de la condición futura de la sociedad. Dada la expansión desenfrenada de las categorías de diagnóstico y dada la voluntad de la sociedad de “confiar en los expertos”, los beneficios futuros están casi garantizados. Además la disponibilidad de beneficios también significa el lanzamiento de más fármacos y su comercialización tanto a profesionales de la salud mental como al público. Estamos ante una espiral sinfín de diagnosis y consumo de fármacos. Además, y debido a su poder económico, las industrias pueden ser capaces de desalentar o de bloquear cualquier ley que pudiera amenazar la rentabilidad.

•

Existe un interés final: el mensaje que se hace llegar a la sociedad en general. Efectivamente se nos informa de que los fármacos son la respuesta a problemas comunes de la vida humana. Si uno está profundamente triste, ansioso por el trabajo, consternado por un fracaso, atemorizado por la vida social, preocupado por sus tendencias homo-

eróticas, o porque se está quedando muy delgado, los fármacos son la respuesta preferida^[1]. Nos estamos acercando a una condición en la que recurriremos al botiquín para “atravesar” un día normal. Y dado que la visión prevalente es que nuestros problemas tienen una base biológica hay muy poco incentivo para retirarse de esos fármacos.

No estoy argumentando en contra del uso prudente de los fármacos psicotrópicos, ya que existen muchos ejemplos en los que se puede defender con contundencia su utilización. Pero llegados a este punto la sociedad está en peligro por la diseminación de un discurso singular y por el silenciamiento resultante de las alternativas. De hecho se está silenciando el debate de los procesos históricos y culturales de elaboración de significado, procesos que definen lo que cuenta como problema y solución. Dejamos de prestar atención al entorno cultural que contribuye al estado de angustia. Dejamos de centrarnos en el proceso coactivo del que deriva el significado de los hechos de la vida. Las voces minoritarias no son escuchadas y la capacidad de la gente unida para potenciar la resistencia es menospreciada. La necesidad de un diálogo más amplio es fundamental.

•

“El 13 de diciembre a primera hora de la mañana la policía acudía como respuesta a una llamada al 911 a una casa de Hull (Massachusetts), un pueblo de costa cerca de Boston, y se encontraba a una niña de 4 años (Rebecca) muerta en el suelo del dormitorio de sus padres... La policía indicó que la niña había estado tomando un potente cóctel de fármacos psiquiátricos desde los 2 años de edad, cuando se le había diagnosticado un trastorno por déficit de atención y un trastorno bipolar caracterizado por cambios de humor... De hecho la práctica de tratamientos farmacológicos agresivos para niños de corta edad etiquetados de bipolares se ha convertido en algo común en todo el país. Solo en la última década la tasa de diagnósticos de bipolaridad en niños menores de trece años ha aumentado llegando casi a multiplicarse por siete... Y el tratamiento típico incluye múltiples fármacos. Rebecca tomaba Seroquel, un antipsicótico; Depakote, un medicamento igual de fuerte; y Clonidine, un medicamento para la presión arterial que a menudo se receta para calmar a los niños.

—*New York Times*, 15 de febrero de 2007

Terapia: el poder de la acción coordinada

Pasemos ahora a la relación terapéutica. Desde el punto de vista que nos ocupa ¿cómo debemos entender la relación entre el terapeuta y el paciente, su potencial y su eficacia? Para responder a esa pregunta se nos invita a pensar más allá de la tradición del ser delimitado en la que el objetivo de la terapia es “curar” la mente de cada paciente. Las

metáforas del terapeuta como aquel que “se sumerge en las profundidades” o que actúa de mecánico de la maquinaria cognitiva deben ponerse entre paréntesis. También dejamos de lado el modelo causal en el que el terapeuta actúa *por* el paciente para generar cambio. En lugar de todo eso se nos propone ver que terapeuta y paciente participan en un baile de acción conjunta sutil y complejo al mismo tiempo, un baile en el que el significado está en continuo movimiento y cuyos resultados pueden transformar la vida relacional del paciente.

•

Imagine la siguiente situación: tanto el terapeuta como el paciente acceden a la relación terapéutica como seres múltiples y ambos llevan consigo los restos de múltiples relaciones. Los terapeutas no solo aportan un repertorio de acciones atesoradas de su historia de relaciones terapéuticas sino que también llevan consigo potenciales de un sinfín de relaciones forjadas desde la infancia hasta el momento presente. De igual modo los pacientes llegan con un repertorio de acciones, algunas consideradas problemáticas, pero junto a un tesoro formado por alternativas menos obvias. La pregunta principal que nos planteamos es si el proceso de coordinación paciente/terapeuta puede contribuir a una transformación de las relaciones con consecuencias prolongadas. ¿Puede su baile juntos reverberar en el plano relacional del paciente de forma que la coordinación sea más viable? El desafío es enorme ya que el plano de relaciones del paciente es complejo y fluido. Así pues ¿cómo va a lograr un cambio significativo esta única relación circunscrita entre terapeuta y paciente?^[12]

Se puede decir mucho de la terapia desde un punto de vista relacional y en este contexto debo ser muy selectivo. Así pues me centraré en tres elementos concretos para la terapia efectiva: afirmación, suspensión de la realidad y sustitución de la realidad. Creo que en un sentido u otro todas las prácticas terapéuticas ofrecen recursos para hacer frente a esos desafíos y al mismo tiempo en las últimas décadas han surgido nuevas prácticas. Este género resulta especialmente sensible para el proceso relacional y la creación de significado y yo incluiría en él prácticas que en la actualidad se encuentran en la terapia sistémica, la terapia narrativa, la terapia basada en la fuerza, las terapias breves, la terapia colaborativa, la terapia neoanalítica, las terapias constructivas, la terapia postmoderna, la terapia social y las prácticas meditativas de inspiración Budista^[13]. Esas prácticas serán sujeto de una atención particular. Además esta discusión también preparará el terreno para explorar maneras de aumentar el repertorio actual de prácticas.

Rechazo y afirmación

Piense en mi situación: estoy aquí sentado mecanografiando estas palabras bajo la

presunción de que tengo algo importante que decir. Pero ¿por qué presumo que estas palabras tienen importancia? Estrictamente solo yo no podría alcanzar tal conclusión. El significado no da un salto de la página. Lo que me anima es el apoyo que recibo de la conexión continua con mis colegas, ellos afirman el valor de lo que hago. Si desapareciera su apoyo y si las revistas y las editoriales dejaran de aceptar mi trabajo, ¿cuánto tiempo persistiría? Podría nutrirme de recuerdos lejanos, también podría obsesionarme con historias de héroes solitarios de reconocimiento póstumo y podría empezar a desarrollar fantasías. Incluso podría empezar a creer que vivo en un mundo de locos, probablemente celosos y seguramente encantados de verme fracasar. Con atención selectiva estoy seguro de poder encontrar el apoyo necesario para esa visión. Déjenme solo durante un año y seguramente empezaría a escribir para mí mismo –el único genio que puede entender mi trabajo.

•

Si todo lo que consideramos real y bueno tiene su origen en las relaciones, la eliminación de las mismas es una invitación a la agonía. Dejo de poder sostener un sentido de realidad estable y de objetivos valiosos. Cuando abandonamos las conversaciones continuas de la vida cotidiana aparecen las dudas:

- ¿Acaso soy irracional?
- ¿Por qué no puedo liberarme de esas sensaciones?
- ¿Por qué no puedo conseguirlo?
- ¿Por qué tengo tan poca confianza en mí mismo?
- ¿Por qué no puedo dejar de ser un idiota?
- ¿Acaso estoy loco?

•

De un modo u otro casi todos vivimos al límite de lo inaceptable. La mayoría de nosotros estamos ocupados con cuestiones de ser demasiado gordo o demasiado delgado, demasiado alto o demasiado bajo, demasiado rápido o demasiado lento, demasiado hablador o demasiado callado, demasiado ambicioso o demasiado perezoso, demasiado emocional o demasiado racional, y cosas por el estilo. Cuando vivimos en un mundo de seres delimitados la evaluación individual es persistente, tal era la idea del Capítulo 1. De todos modos solemos encontrar formas de escapar de la crítica y de no pisar demasiados pies. Y lo que es más importante, superamos la duda y sostenemos nuestra sensación de estar “bien” a través de nuestras relaciones con los demás. No dejamos de nutrirnos de las afirmaciones sutiles del intercambio diario: saludos energéticos, compartir una conversación inconscientemente, las carcajadas, hacer planes juntos, etc., todo eso

afirma nuestra participación entre las paredes de lo aceptable. Y en la mayoría de casos esas situaciones comunes son suficientes pero en otros no.

•

Cualquier marcador visible de desvío corre el riesgo de deslizarse hacia un *rechazo progresivo*. Con ello quiero decir una trayectoria circular y auto-sostenida en la que una forma menor de desviación y de duda invita a la evitación de los demás que, a su vez, activa más duda y desviación con el resultado de volver a aumentar el rechazo social. Y por si fuera poco, en el bullicio común de la vida cotidiana tendemos a evitar a todo aquel que es demasiado ruidoso, agresivo, silencioso, incoherente, crítico, lento, impredecible o molesto en cualquiera de sus formas. En un mundo de seres delimitados entendemos que primero debemos cuidar el yo, que todos somos responsables de nuestras propias conductas y que los que se desvían están en medio de nuestro progreso. La confrontación es desagradable y requiere mucho tiempo, la evitación es la mejor opción. Ahora analicemos la situación desde el punto de vista del que ofende; la incertidumbre aparece de puntillas. “¿Habré hecho algo mal? Simplemente lo he hecho lo mejor que he podido, solamente soy razonable. ¿Por qué está tan mal? ¿Qué pasa conmigo? ¿Por qué no puedo hacer una pausa?”. Esas dudas primero pueden dar lugar a rechazar a los demás (“No entienden nada”, “Gilipollas”, “No me importa lo que piensen”) y después a evitarlos (“No les gusto, ¿por qué tendría que relacionarme con ellos?”. “No me aprecian, ¿de qué sirve?”). Al mismo tiempo cuando evitamos el contacto con los demás reducimos la posibilidad de afirmarnos. Entonces se intensifica el autocuestionamiento y eso es algo que a menudo da pie a una rumiación incontrolable.

Para combatir el remolino de sospechas contraproducentes podemos buscar sustento en el repertorio del ser relacional: “Soy una persona de sentimientos especialmente profundos”. “Simplemente soy más inteligente... más creativo... más perspicaz...”. Vuelve a faltar afirmación, apertura a acciones que uno pueda considerar apropiadas para su realidad privada pero a nada más. Por ejemplo uno puede autocastigarse para confirmar que es repugnante. Hacerse cortes, darse atracones de comida o no comer nada son actos que funcionan así. La adicción al alcohol y a las drogas se pone de manifiesto especialmente porque permite momentos de olvido extáticos, al tiempo que se afirma el estado lamentable de uno mismo. También podemos castigar a los responsables del rechazo. Por ejemplo podemos adoptar una forma más extrema de desvío, entendiendo perfectamente que los demás estarán ansiosos, atemorizados o irritados. Detener las convenciones da lugar a una venganza satisfactoria. Un vestuario ofensivo, acciones descuidadas o amenazadoras, gritar descontroladamente y cuchichear sin parar para uno mismo son opciones efectivas. Y a medida que aumenta la evitación de los

demás no hay límites para la propia imaginación y se pueden incluir inclinaciones hacia la eliminación de los abusadores arrogantes.

•

Hace varios años se puso en contacto conmigo una empresa que se dedicaba a ofrecer servicios de protección para personajes famosos. Cuando uno aparece en los medios de comunicación del país es posible que cada año reciba un volumen sustancial de “cartas de odio”. Se trata de personas desconocidas que quizás quieren romperte las piernas, descuartizarte o llevarte directamente al infierno. Hasta las “cartas de amor” pueden volverse ominosas cuando uno se convierte en objeto de celos intensos, o se le invita a abandonar la Tierra con un admirador o admiradora.

La tarea que se me encomendó como consultor fue generar una serie de criterios con los que la empresa pudiera juzgar la posibilidad de que un emisor ominoso pudiera aparecer realmente en escena con un arma en la mano. Los numerosos casos de celebridades acosadas daban fuerza a sus deseos y la cantidad sustancial de famosos que habían sido atacados, injuriados o incluso asesinados por acosadores hacía que investigar fuera obligatorio.

En el proceso de creación de los criterios estudié los expedientes de individuos condenados por delitos de acoso. Solamente había un factor que caracterizara a todo el grupo: todos eran “solitarios”. Había pocas indicaciones de vínculos personales significativos con nadie –padres, parejas, amantes, hijos, amigos o incluso vecinos. En la mayoría de casos parecía que vivían en un mundo de fantasía en el que mantenían relaciones imaginarias con personajes generados por los medios de comunicación. Y con esos personajes podían amar y odiar sin límites. Fuera de los medios de comunicación no había relaciones significativas que potenciaran la razón común, nadie que les importara, nadie que pudiera ayudarles a participar en la comunidad moral que les rodea. En ese mundo particular, quitarle la vida a alguien podía acabar teniendo sentido fácilmente.

•

La masacre de Cho Seung-Hui que acabó con la vida de 32 personas en la Universidad Politécnica de Virginia es un claro ejemplo de rechazo progresivo. Cho había experimentado el rechazo generalizado por parte de sus compañeros de clase, incluso por parte de mujeres por las que se sentía atraído. Según había caracterizado a sus compañeros de clase en un manifiesto, eran “unos charlatanes pervertidos y mentirosos”. Como resultado de las investigaciones posteriores a la masacre de Columbine de 1999 el proceso de rechazo progresivo puede tener como objetivo no solamente al individuo sino a sus iguales vinculados. En ese caso dos alumnos de secundaria, Dylan Klebold y Eric

Harris, poco a poco se fueron convirtiendo en “*outsiders*”—evitados y ridiculizados por sus compañeros de clase. El resultado fue que ambos tomaron la decisión de vengarse matando a tantos alumnos como fuera posible. Así asesinaron a doce de ellos, además de matarse a ellos mismos. En caso de suicidio el *outsider* consigue irónicamente y en última instancia lo que considera como la “voluntad del grupo”.

•

Aquel que es incapaz de vivir en sociedad o que no tiene necesidad porque es autosuficiente, debe ser una bestia o un Dios.

—Aristóteles

•

En mi opinión en las últimas décadas se ha multiplicado el potencial de rechazo progresivo y eso se debe a dos razones, ambas vinculadas a las tecnologías del siglo XX. Por un lado las tecnologías de la comunicación contribuyen a la multiplicación de los *debería*. Nos bombardean, por ejemplo, con anuncios sobre la forma corporal más deseable, o el estilo de vestir, el blanco de los dientes y la textura del cabello, etc.^[14] Los medios de comunicación nos informan de lo que se lleva en cuanto a música, libros, restaurantes, películas y vinos. En todas partes encontramos “los cien principales,” “los diez principales” y “el número uno”. Los estándares se multiplican y proliferan rápidamente de modo que “cualquiera que entienda” conoce las reglas de acceso a las discotecas, a la playa, al aula, etc. Cuando se multiplican los “debería” lo mismo ocurre con la desviación.

Además cada vez son menos las personas que pueden aportar la afirmación necesaria. Las tecnologías del siglo XX han acelerado el ritmo de la vida. Con una mayor capacidad para desplazarnos por el mundo —física y electrónicamente— nos encontramos con más oportunidades, más invitaciones, más información que procesar, más visiones abiertas y más cosas que “tenemos que hacer”^[15]. La mayoría nos encontramos bajo una presión constante —tantas peticiones y tan poco tiempo. Nos llevamos trabajo a casa, la vida del hogar se interrumpe por requisitos de viajes, reuniones y por las actividades de los niños. Pasar más tiempo juntos queda reducido a “tiempo de calidad” y las relaciones profundas quedan sustituidas por una extensa red superficial de conocidos. Bajo esas condiciones es difícil encontrar a alguien a quien confiar nuestras dudas y nuestros anhelos secretos, e igual de difícil es localizar a personas que tengan tiempo para escuchar, sondear y entender. Sencillamente no hay tiempo para “desvíos”.

•

El vehículo más importante para el mantenimiento de la realidad es la conversación.

—Peter Berger y Thomas Luckmann

•

Yo opino que terapeutas de casi cualquier escuela –desde psicoanálisis a meditación Budista– pueden aportar recursos importantes para permitir a los pacientes escapar del auto-tormento aislado. Todos pueden afirmar al individuo como participante válido en el mundo social, en contraposición a tratarlo con desconfianza o ignorarle. Todos pueden establecer una relación de cuidado que contribuya a la ventaja especial de la terapia por encima de otras formas de responder a la desviación. Y al mismo tiempo son variaciones fantásticas de cuánto de la dispersión privada del paciente será afirmada y legitimada en la conversación. En muchos sentidos la orientación no directiva de Carl Rogers establece un estándar para prácticas que afirman al máximo^[16]. Para Rogers todas las dudas sobre uno mismo, las fantasías privadas o las aversiones ocultas son invitaciones para la mirada incondicional del terapeuta. Como dirían muchos terapeutas contemporáneos Rogers estaba *plenamente presente* para sus pacientes. No obstante también estaba comprometido con su propia teoría particular de la disfunción y la cura. Conocía el origen y la cura de los problemas de sus pacientes antes de que entraran a su consulta. Y aunque escuchaba plena y afirmativamente, sus respuestas casi estaban escritas en un guion antes de que el paciente pronunciase la primera palabra.

En ese sentido yo me baso en las propuestas de Harlene Anderson de poner entre paréntesis las peticiones de teoría en favor de prestar toda la atención a la narración del paciente^[17]. No se trata simplemente de que el terapeuta “conocedor” puede dar forma a la narración del paciente para que confirme la teoría preestablecida del terapeuta, también hay compromisos teóricos potentes que animan a la escucha selectiva. Especialmente para el terapeuta orientado al diagnóstico existe el peligro de las preguntas que le posicionan como juez de la cordura del paciente. Como indicaba uno de los pacientes de Anderson, cuando su terapeuta anterior le preguntó “¿Esto es un cenicero?” se sintió presa del pánico, necesitaba hablar de sus miedos y no ser sometido a una evaluación. En lugar de eso Anderson propone una forma de escucha curiosa y receptiva en la que uno trata la historia del paciente como una realidad legítima y digna de confianza. Lo que cuenta el paciente no se trata como una indicación de algo que se sitúa “detrás” de las palabras –un problema oculto e inconsciente, por ejemplo– sino como uno trataría las palabras de un buen amigo. Así uno responde “en” el mundo de la historia del paciente aceptando el lenguaje, el vocabulario y las metáforas. La terapia en ese sentido es una relación colaborativa en la que la responsabilidad del resultado es compartida^[18].

•

En el caso de la afirmación también existen recursos importantes fuera de la sala de terapia. Me estoy refiriendo a los muchos grupos que resisten a la práctica estigmatizadora de poner etiquetas a la enfermedad mental^[19]. La misma explosión de las tecnologías de la comunicación que da lugar a un rechazo progresivo también ofrece salidas para que los marginados se encuentren entre sí. Así pues redes como el movimiento *hearing voices* (oír voces, en español) y la Coalición Anti-psiquiatría ofrecen numerosas salidas e información (en once idiomas hasta la fecha) que permiten a los que se sienten maltratados por las tradiciones culturales y las etiquetas de los diagnósticos crear un apoyo común^[20]. No pretendo concluir con ello que el apoyo afirmativo para conductas culturalmente desviadas sea un fin en sí mismo. Desde un punto de vista relacional el objetivo de la terapia no tendría que ser la creación de enclaves aparte y alienados ocupados por personas autosuficientes. Existe en definitiva el reto de vivir de forma viable en múltiples mundos, un tema al que volveremos más tarde en este mismo capítulo. Ahora pasamos al segundo foco principal de la terapia relacionalmente sensible.

•

Suspensión de las realidades

Para muchas personas angustiadas la voz afirmadora de un terapeuta puede eliminar dudas molestas y restaurar la sensación de una realidad segura. Así, con los potenciales restaurados también es posible que se muevan con más eficacia en los bailes ampliados de las relaciones. Pero para muchos pacientes de terapia lo molesto no es la sensación de girar en un vórtice de duda sino la realidad persuasiva que les aplasta en su garra. No se trata aquí de personas que se retuercen en la ambigüedad sino de aquellas que se encuentran bloqueadas en patrones de relaciones debilitadoras de los que no hay salida aparente.

¿Cómo es posible que las personas se comprometan con tanta inflexibilidad a formas de ser contraproducentes? Situemos la cuestión en el contexto del ser múltiple. Como ya se ha dicho antes la vida normal nos dota de innumerables potenciales para relacionarnos aunque a menudo nos encontramos con personas cuyos patrones de acción son muy limitados y los ricos potenciales quedan sin materializarse. A menudo vemos a esas personas como personalidades problemáticas: “Jack es agresivo; Jill es un depresivo crónico”. De hecho sirve para confundir al yo del momento de los potenciales en espera^[21].

Si nuestro potencial de acción se origina en la relación debemos recurrir a esta para

entender el origen de la restricción. Existen dos fuerzas principales en esos casos: la primera puede ubicarse en las relaciones actuales y la segunda en el historial de relaciones pasadas. Además cada una de ellas requiere una atención terapéutica especial. Con respecto a las relaciones actuales, volvamos a la explicación anterior de las situaciones relacionales (Capítulo 4), es decir, los patrones de acción conjunta ampliados y más o menos fiables. Están las situaciones convencionales como jugar a cartas, cotillear e intercambiar regalos. También hay situaciones degenerativas en sus efectos en los participantes. Entre las más comunes destacan discutir, intercambiar críticas y culparse mutuamente. La deriva relacional es hacia el rechazo y la alienación. Según postulan los especialistas de la comunicación Pearce y Cronen esos patrones pueden llegar a practicarse tan bien que parezcan “simplemente naturales”^[22]. Si nos ataca otro lo natural es que contraataquemos, e incluso cuando los participantes reconocen los efectos dañinos de la participación siguen repitiendo el patrón. No saben hacer nada más. En efecto nos quedamos bloqueados en formas de infierno creadas localmente y rara vez podemos ver una alternativa.

•

Era un día idílico en la playa y nuestra conversación con Laurie y Jon sonaba como contrapunto al romper de las olas. Laurie había venido con sus padres de 80 años. La madre de Laurie era una mujer grande y vivaz y su esposo delgado, silencioso y sumido en una depresión crónica. Cansados de estar sentados, Mary y yo preguntamos a nuestros amigos si les gustaría dar un paseo por la playa. Les apetecía pasear pero Laurie pensó que estaría bien que su padre viniera con nosotros. Él se levantó de mala gana y su cuerpo frágil rechinó por el esfuerzo. Mientras paseábamos retomamos la conversación y no tardamos en volver a charlar animadamente bajo el sol. El padre de Laurie sin embargo arrastraba su cuerpo encorvado en silencio. Al poco rato nos dimos cuenta de que nos estábamos acercando a una playa nudista y mientras continuábamos caminando hacia las figuras desnudas me di cuenta de que el padre de Laurie empezó a ponerse derecho y aceleró el paso. Y cuando accedimos a la zona nudista se unió a nuestra conversación. Pronto estábamos todos de cháchara. Pero llegó el momento en el que tuvimos que dar la vuelta y regresar a nuestro campamento; entonces el padre de Laurie volvió a sumirse lentamente en un profundo silencio y cuando llegamos a nuestra estación en la playa se derrumbó sobre tu toalla, “crónicamente” deprimido otra vez.

•

Casi todas las escuelas de terapia ofrecen recursos para desafiar al mundo vital del

paciente. De hecho se debe a que la mayoría de escuelas participan de una visión no convencional del funcionamiento humano. Así pues cuando el terapeuta plantea una pregunta dictada por su bagaje teórico suele perturbar la realidad del paciente que se ha presentado. El paciente quiere hablar de sus problemas familiares y el terapeuta humanista pregunta por sus sentimientos; la paciente explica como todo el mundo se ríe de ella y el terapeuta cognitivo le pregunta si podrían estar riéndose de otra cosa; el paciente explica problemas de perversión sexual y el psicoanalista desvía la discusión hacia experiencias de la infancia. Todas esas preguntas tienen como finalidad desplazar lo que se da por sentado^[23]. Todo ello informa al paciente: “pensabas que era esto, pero es aquello”.

Sin embargo en la parte problemática esas escuelas abordan a los pacientes con una orientación “de talla única”. Independientemente de las particularidades de las circunstancias vitales de cada paciente, por ejemplo, un Freudiano reconstruirá sus problemas en términos de un romance familiar temprano. Este desplazamiento también puede dirigir al paciente hacia una visión relacional. Un clásico es el trabajo de la escuela terapéutica de Milán y el desarrollo del *cuestionamiento circular*^[24]. Aunque hay muchas formas de cuestionamiento circular una de las más prominentes desplaza el énfasis del individuo hacia el círculo de relaciones de las que forma parte. Por ejemplo en una familia con una adolescente airada y rebelde un terapeuta individualista podría pedirle que hablara de por qué se siente tan enfadada. Esa pregunta no solo afirma la existencia de la ira sino que sitúa al individuo como centro de gravedad independiente. En cambio se podría dirigir una pregunta circular al padre como por ejemplo “¿Cómo demuestra su hija el amor hacia su madre?”. En este caso la pregunta no solo genera una alternativa positiva a la realidad de la ira sino que se centra en los vínculos entre hija y madre y su relación con ellas. O en la terapia de pareja, en lugar de preguntar a cada uno de los miembros por sus sentimientos personales se le podría preguntar a cada uno, por ejemplo, “¿Cuál cree que es la cosa más importante que tendría que trabajar en su relación?”. “¿Qué objetivos comparte en su relación?” o “¿Existen fuerzas externas que estén hiriendo su relación?”. En el nuevo objeto conversacional –la relación– puede residir la semilla para un crecimiento nuevo.

•

En cada nueva manera de hablar reside el potencial
para una nueva forma de relacionarse.

•

Con todo, el desplazamiento de patrones de larga duración también se puede hacer más a

la medida de paciente. En ese sentido las primeras prácticas paradójicas de Milton Erickson^[25] tuvieron mucha influencia. Si un paciente sufría de obesidad, por ejemplo, Erickson le sugeriría que comiera más; si sufría de miedo al fracaso, le aconsejaría que buscara el fracaso. Así al resistirse al terapeuta se motivaba una discusión sobre la resistencia del paciente al cambio. Este enfoque alcanza su extremo en la terapia provocativa, en la que el terapeuta hace de abogado del diablo con el paciente: si la paciente se preocupa por su ira contra su esposo, el terapeuta podría mostrarle cómo en realidad desea asesinarle^[26].

Dado que esas formas de desplazamiento también pueden resultar insultantes y asaltantes para los pacientes, los terapeutas buscan inspiración en otro lugar. Y aquí es donde me impresionan particularmente las prácticas de equipo de reflexión desarrolladas por Tom Andersen y sus colegas^[27]. Se trata de una técnica especialmente útil con parejas y familias en la que el terapeuta se acompaña de un equipo de colegas que observan los procedimientos terapéuticos. Como visualizó Andersen, cada miembro del equipo ofrece un comentario o una interpretación que resulta de apoyo aunque al mismo tiempo es distinta al resto de interpretaciones. Allí donde un miembro del equipo de reflexión puede estar viendo a un esposo y a una esposa en competencia entre sí otro puede ver que se sienten heridos aunque son incapaces de expresar sus sentimientos. Además los terapeutas utilizan un lenguaje entendible y sin tecnicismos e intentan no ofrecer interpretaciones tan radicales que no fueran plausibles. A fin de mejorar el sentido de relación auténtica y reducir la diferencia de poderes entre terapeuta y paciente los miembros del equipo de reflexión suelen sentarse en la sala de terapia (no se limitan a observar desde detrás de un espejo unidireccional) y utilizan sus propias experiencias personales para dar cuerpo a sus ideas. Así las discusiones posteriores a sus comentarios se utilizan para estimular una nueva serie de diálogos. Con todo, la realidad presentada se suaviza y se abren nuevas posibilidades.

•

Por el momento nos hemos centrado en patrones de acción inquietantes y limitadores en las relaciones continuas. Sin embargo como seres múltiples que somos también llevamos con nosotros restos del pasado y la mayor parte de esos restos son recursos valiosos que están ahí para enriquecer el presente. Al mismo tiempo algunas herencias de relaciones del pasado pueden resultar asfixiantes y se vuelven tan duras que somos insensibles a la situación cambiante; se trata de respuestas reactivas que molestan y que destruyen las relaciones continuas. Por ejemplo uno puede estar bastante convencido de su inferioridad, de su fracaso o de su falta de deseabilidad; o puede sentirse abrumado por un gran sentido de injusticia o de celos. Otras personas consideran que el mundo es

demasiado peligroso, amenazador o repleto de fuerzas que escapan a su control. En este caso también nos encontramos frente a personas cuyos propios patrones relacionales pueden ser desesperados y para las que nada de lo que ven parece promover el cambio. Quieren que su delgadísima hija coma, que su colega sea menos taciturno, que su padre sea menos agresivo, etc. ¿Cómo explicamos entonces la continuación de tales patrones inflexibles de ser?^[28]

•

Pienso ahora en una vecina, Alice, cuyo matrimonio parecía funcionar bastante bien. Junto a su esposo tenían una vida próspera, eran pilares de la comunidad y tenían tres hijos estupendos. Sin embargo tras 16 años de matrimonio Alice descubrió que Jim tenía un romance con una vieja amiga suya (de ella).



*Los sonidos eternos de las voces interiores...
Madre... padre... hermanos... hermanas...
Escuchen con atención
cuando hablo y las oirán.
Y cuando hablan ellas, sus palabras llevan expresiones
De madres... padres... hermanos... hermanas...
Ahora, mientras hablo con ustedes
Oirán los ecos de tiempos lejanos.
Cortesía de Regine Walter, dibujante*

Al saberlo Alice explotó en una mezcla de rabia, ira y autocompasión. Por su parte

Jim cayó en un estado de profundo remordimiento y culpa e inmediatamente puso punto final a la historia. Sin embargo, y a pesar de sus continuos intentos por superar la situación, Alice no podía deshacerse de sus sentimientos de rabia. No dejaba de atacar a Jim en cualquier ocasión y no podía soportar la idea de él “durmiendo con la enemiga”. Como ella misma le contó al terapeuta ambos querían restaurar la relación pero ella sencillamente no podía sacarse de encima la ira y el deseo de venganza. Eso ocurrió hace 20 años y hoy siguen juntos pero duermen en habitaciones separadas.

•

Estar encerrado en el pasado es permanecer atado a algún tipo de relación. Es participar en una situación que se sostiene privadamente. Y las razones para el sustento de esas situaciones debilitadoras pueden ser varias. A menudo se sostienen porque permanecen inacabadas; se despliega un drama y regresamos continuamente buscando una conclusión satisfactoria. Por ejemplo podemos haber sido rechazados sin una razón satisfactoria o injustamente atacados sin oportunidad de contraatacar, o violentados sexualmente sin ningún tipo de reconciliación. La historia queda suspendida y su horrible drama nos mantiene en sus garras. Una forma común de la “historia inacabada” nos deja con un poso de autorecriminación. Se trata de la “voz negativa”, una voz que nos recuerda con demasiada frecuencia que no valemos nada, que nadie nos puede amar o que somos inferiores^[29]. Por lo general es la voz de la autoridad (los padres, profesores, hermanos mayores, por ejemplo); efectivamente son personas a las que nunca podríamos dar una respuesta inadecuada, un rechazo o un contrataque. La historia está inacabada y las voces permanecen incontestadas e incontestables.

•

Me encontraba en la cresta de la ola. Mi libro *El yo saturado* acababa de recibir una crítica brillante en el suplemento dominical dedicado a libros del *Washington Post*. “Este libro tiene el poder de cambiar la forma en la que pensamos en nosotros mismos”, decían. Esperaba entonces a la semana siguiente, momento en el que tenía que aparecer publicada la crítica en el *New York Times*. Ese domingo cuando recibí el periódico fue devastador. La crítica fue un desastre. El crítico, un filósofo conservador, no había encontrado ni una sola cualidad. Me sentía rabioso y humillado. Recibí numerosas cartas de apoyo y la crítica no pareció disuadir a los lectores potenciales (el libro siguió siendo lo suficientemente popular como para merecer una segunda edición una década después). Sin embargo durante más de 10 años los restos escabrosos de la crítica perturbaron mis sueños. En privado redacté innumerables cartas de amarga represalia. En ocasiones me despertaba de mi duermevela con una carta de desprecio medio redactada para el crítico que se repetía

sin fin. La llama de la represalia solamente se apagó cuando me enteré de que el crítico había fallecido.

•

En el caso de esas situaciones que se repiten en privado el reto para el terapeuta puede ser enorme. En los casos más extremos el zumbido del mundo privado puede rechazar a todo aquel que intente entrar. El resentimiento, la hostilidad o la sensación de farisaísmo pueden hacer de fortaleza. Nadie puede entender verdaderamente, nadie tiene la suficiente valía, y los que lo intentan pueden parecer condescendientes o manipuladores. ¿Cómo va a entrar uno en la conversación?

•

Mi amigo Edgardo cuenta la historia de cuando empezó como terapeuta. Le tocó un caso muy difícil de tratar: una joven con un historial de drogas y de conducta antisocial cuya disposición tormentosa le había llevado a ser hospitalizada. Cuando la llevaron hasta la consulta de Edgardo se sentó con expresión huraña ante él, con el rostro insensible y una mirada que se clavaba como un puñal. Edgardo empezó con una bienvenida amable y le explicó lentamente como el hecho de hablar con él podría ayudarle. La paciente le miraba en silencio. Tras varios intentos fallidos Edgardo recordó que la paciente había tenido un gato blanco y abandonando el protocolo terapéutico le preguntó por el animal. Aunque la mirada de la chica no se alteró en ningún momento Edgardo apreció un ligero movimiento de su boca, como si estuviera casi a punto de responder. A continuación Edgardo le contó que él también tenía un gato blanco pero añadió que su gato era muy malo. Después Edgardo se sentó detrás de su escritorio y empezó a explicar a la joven que por las noches cuando se quedaba trabajando en su escritorio el gato se ponía celoso. Reclamaba atención. Entonces, imitando a un gato, Edgardo se subió encima del escritorio y se puso de pie. De repente con un fuerte MIAU se puso a cuatro patas. Repentinamente la paciente gritó, “¡Está loco!”, a lo que Edgardo respondió, “Sí, pero me pagan por ello”. La chica soltó una carcajada y con ella empezó la conversación.

•

Me impresionan especialmente las innovadoras técnicas de Peggy Penn para interrumpir situaciones de los pacientes que se sostienen solas^[30]. Si no nos podemos dirigir a la persona que ha ofendido, se pregunta ¿hay otras formas de “acabar con historias del pasado”? Concretamente Penn ha utilizado mucho la escritura de cartas para generar diálogo con la parte no disponible de la relación debilitadora. Imaginemos a una mujer que ha sufrido abusos por parte de un padrastro ya fallecido, que no puede librarse de la

experiencia humillante y a quien las relaciones sexuales normales le superan. Penn le habría hecho redactar una carta al padrastro en la que podría explicar con todo lujo de detalle, tranquilamente y de forma articulada, sus sentimientos, su ira, angustia, auto culpa y posiblemente hasta su amor. Y con el misterio privado al descubierto, Penn puede participar más en la conversación. Así la situación privada se abre a otro participante en la conversación, pero el proceso no finaliza necesariamente llegados a este punto sino que Penn podría invitar entonces a la mujer a redactar una carta en la que se pusiera de parte del padrastro. ¿Qué imagina que le diría él? ¿Cómo explicaría sus acciones? ¿Qué sentiría él? Con esto la situación se acerca a su fin y con Penn como colaboradora la paciente queda liberada de la garra.

•

En mi opinión las prácticas budistas representan ahora un elemento añadido a los recursos de los terapeutas de gran importancia. En muchos sentidos tales prácticas también se alían a la visión del ser relacional que nos ocupa. La tradición Budista reconoce que la fuente de angustia humana se encuentra en construcciones compartidas socialmente. Además esa angustia deriva particularmente del valor que se otorga al yo y en ese sentido muchas prácticas Budistas de meditación o de Mindfulness tienen el efecto de poner en duda los significados naturalizados responsables de los tormentos de las personas. Concretamente con la meditación los significados quedan suspendidos y uno escapa hacia un espacio abierto de lo que los maestros Zen caracterizan como “ausencia de mente” y con un enfoque cuidadoso se puede romper el control absoluto de las realidades aceptadas^[31].

Dirigirse directamente al problema de las situaciones privadas es una práctica Budista denominada *Shikanho*^[32]. En una de sus variaciones se pide a los pacientes que piensen en algo desagradable que les inquiete y que imaginen las sensaciones que ello les evoca. Con la imagen todavía presente se les pide que visualicen la situación sin llevar a cabo ningún tipo de evaluación ni de juicio. Se trata de que permitan que la situación se desarrolle sin juzgar, por ejemplo, que fue algo humillante o desastroso. Tras suspender el juicio de la situación se encomienda otro reto a los pacientes: ahora tienen que imaginar que miran la situación desde varios ángulos de visión. ¿Cómo sería vista desde arriba o desde abajo, de cerca o de lejos? Con la ayuda del terapeuta los pacientes van pasando de un prisma a otro cada dos segundos, aunque transcurridos treinta segundos se les permite hacer una pausa de otros treinta para respirar profundamente antes de continuar. Con esta forma de concentración la situación desagradable deja de imponerse. El sujeto se acerca al recuerdo cada vez más como “algo que ocurrió” simplemente, pero el significado emocional ahora es opcional.

Pasemos al tercer gran reto de la terapia relacionalmente sensible.

Realidades sustituidas

Con las prácticas anteriores se produce una erosión de la realidad, de la lógica y de los valores que empujan a las acciones de las personas a registrar la disfunción. Y tras allanar el camino se abre un espacio para la exploración de nuevos bailes en el complejo relacional de la vida cotidiana. No obstante en muchos casos la liberación de los patrones disfuncionales resulta insuficiente. Retirar los grilletes es una cosa pero tener un nuevo rumbo para el futuro es otra. Para muchos la terapia es mucho más efectiva cuando las alternativas atractivas se hacen visibles. Piense por un momento: si me despiden de mi empleo porque he montado en cólera contra mi jefe y después mi esposa me abandona y se lleva a los niños y me veo obligado a trasladarme a un hogar para personas sin techo y tengo que pedir limosna en la calle, sospecho que mis amigos y conocidos pronto empezarán a tratarme como a un fracasado. De hecho probablemente esté de acuerdo con ellos y debido a la humillación seguramente no desearé verlos. ¿Por qué querrían relacionarse con alguien como yo? Cuando yo les viera me sentiría angustiado por mi inferioridad. Mejor estar solo... o quizás, acabar con todo.

En esas condiciones suavizar la realidad no es más que el principio. Quizás me dé cuenta de que las visiones convencionales que sustentan mi vida de aislamiento y abatimiento son simplemente construcciones. Y si reduzco la relevancia de esas construcciones, las sitúo a distancia y me doy cuenta de que hay muchas otras maneras de entender mi situación, puede que prudentemente vaya en búsqueda de mis viejos amigos. Pero ahora vayamos a lo importante: si tuviera a mano otra forma de hablar, otra historia interesante de lo que ocurrió, u otra caracterización de mí mismo, estaría preparado para nuevos transcurso de la acción. Liberarse de una convención abre la puerta pero es posible que para construir un futuro nuevo hagan falta nuevas visiones de la realidad.

•

La mayoría de formas de terapia son capaces de dotar al paciente de realidades alternativas. En el psicoanálisis clásico por ejemplo podría aprender que mi rabia en la oficina tiene sus raíces en la relación con mi padre, que era el objetivo simbólico de mi ataque. Con la Terapia Rogeriana seguramente descubriría que mi explosión fue producto de una larga historia de visión positiva condicional. Con el terapeuta cognitivo aprendería que no estaba procesando la información de manera realista, etc. Creo que muchas personas se benefician de esas nuevas formas de entendimiento. En primer lugar cada una de ellas elimina la carga de la culpa que podría sentir de otro modo y además me

dicen que estaba sufriendo por algo que en aquel momento escapaba a mi control y que puedo recuperarlo. Pero también que esas maneras de ver mi vida no eran específicas mías sino que estaban allí antes de que empezara la terapia.

•

Desde una perspectiva relacional los cimientos más importantes para construir un nuevo futuro los aportan las relaciones pasadas. Como seres múltiples poseemos una enorme cantidad de recursos que a menudo son suprimidos por las circunstancias de la vida. El terapeuta puede ayudar al paciente a aprovecharlos trazando un nuevo rumbo para su vida. De un modo u otro muchos terapeutas han desarrollado prácticas que coinciden con esa visión. Concretamente centran la conversación en los puntos fuertes del paciente, en soluciones y en perspectivas positivas^[33]. Los siguientes ejercicios resultan especialmente útiles –tanto en terapia como en la vida cotidiana:

- Buscar excepciones al problema: en lugar de cosificar el problema analizándolo continuamente, pregunte por experiencias y situaciones excepcionales en las que el problema no existía. A un paciente que tiene miedo a las alturas o a los espacios abiertos se le puede preguntar si hay situaciones en las que no ha tenido miedo y a partir de ahí crear una visión de futuro.
- Preguntar por los logros: una vez identificadas las excepciones, pregunte cómo el paciente logró el éxito. Por ejemplo si un hombre por lo general es impotente, con excepciones ocasionales, se le puede preguntar cómo lo logró. Al construir la respuesta no solo sobresalen las prácticas potencialmente útiles sino que el paciente también experimenta una sensación de competencia.
- Explorar los recursos: en lugar de centrarse en las discapacidades del paciente, pregunte por los recursos. Qué ha logrado en la vida, qué recursos fueron necesarios para esos logros, cuáles son las capacidades para resistir. Darse cuenta de la existencia de recursos genera confianza a la hora de mantener alternativas.
- Imaginar futuros positivos: cuando se genera una conversación sobre mejoras posibles y nuevas alternativas, el peso del fracaso o de la pérdida es sustituido por una planificación activa.

•

En general esas invitaciones a mundos alternativos se utilizan en terapias de corta duración. Lo que se intenta es abrir posibilidades que el paciente puede continuar con posterioridad. En casos más graves muchos terapeutas recurren a lo que Michael White y David Epston veían como “medios narrativos para fines terapéuticos”^[34]. En ese caso el enfoque es básicamente en la construcción narrativa en la cual el individuo entiende su

vida (véase el Capítulo 5). Los autores postulan que los problemas no son posesiones de las personas sino que se generan en una narrativa que la persona ha adoptado. La depresión por un matrimonio fracasado solamente es un problema cuando uno participa en una narrativa de “para toda la vida”. Dicho así, la forma en la que uno entiende el problema es un problema en sí. Por lo tanto la terapia se dedica a un proceso de volver a narrar la propia vida. Por lo general se intenta primero desafiar o deconstruir la historia dominante. En esa fase de la terapia las discusiones a menudo son en torno a la base cultural de la historia. Muchos terapeutas narrativos son críticos con los discursos dominantes de la cultura y la manera como las historias de las personas se centran en torno a valores como estar delgado, tener éxito económico, ser heterosexual o superior a los demás. En ese sentido los terapeutas narrativos suelen tomarse en serio su rol de activistas sociales.

Una vez establecida la resistencia del paciente a ese tipo de narrativas se abre el camino hacia el desarrollo de una alternativa. Ahí es donde se buscan elementos de narrativas del yo marginales, o en términos de ser múltiple, los restos de relaciones que han sido suprimidas por la narrativa dominante y disfuncional. Los restos más útiles son aquellos que resultan únicos en su oposición a la narrativa dominante. Por ejemplo si uno siente que su vida ha sido un fracaso, ¿pueden encontrarse historias de éxito suprimidas? Si una siente que ha perdido el control de su vida, ¿pueden encontrarse historias latentes de autonomía? Esos “eventos perdidos” forman un andamio para volver a construir. La terapia se utiliza para ayudar al paciente a moldear todo eso en una narrativa nueva, más rica y más viable^[35].

•

Una historia reciente y que está relacionada es la de una mujer que se ocupó de re-narrar ella misma: Francine llevaba años luchando con un cuerpo que parecía estar destinado a la obesidad. No dejaba de esforzarse haciendo dietas, participando en programas de reducción de peso, haciendo ejercicio... y todo ello en vano. Al final Francine dio con la solución: tiró a la basura toda la ropa que revelaba su exceso de peso y la sustituyó por *muumuus* de la Polinesia –vestidos muy amplios y con mucho colorido que parecen tiendas de campaña. Además todos los días ponía un pin al *muumuu* del día donde podía leerse “Sobreviví a la anorexia”.

•

La terapia narrativa destaca por su sensibilidad por la manera en la que se moldea el significado en la relación. Los terapeutas entienden que las narrativas de vida surgen de relaciones y que esas relaciones pueden alojarse en instituciones y en los medios de

comunicación. Pero en última instancia la cuestión importante es la de *seguir adelante*. Con eso quiero decir la capacidad del intercambio en la terapia para acceder efectivamente a relaciones de fuera. No basta con que el paciente y el terapeuta negocien una forma nueva de autoentendimiento que parezca realista, prometedora y coherente; es posible que aprecien su trabajo práctico y que incluso disfruten de la compañía mutua. Lo importante es si las realidades recién formadas contribuyen a la recuperación relacional fuera de la sala de terapia. Ahí es donde los terapeutas narrativos realizan una contribución importante en forma de *ceremonias de definición*. Terapeuta y paciente invitan a un grupo de testigos bien seleccionados del exterior. Pueden ser por ejemplo miembros de la familia o amigos próximos del paciente. De esta manera después de que hayan escuchado como el paciente o la paciente explica su nueva historia se les pide que hablen de lo que les ha llamado la atención de la historia, de qué imágenes se han evocado, qué experiencias personales han resonado con la historia y cómo esta ha afectado a sus vidas. Efectivamente la re-narración accede directamente a las relaciones exteriores de paciente.

Más radical a la hora de desplazar la terapia hacia la esfera pública es la práctica de las *reuniones dialógicas*. Desarrolladas por Jaakko Seikkula y sus colegas fineses^[36], las reuniones dialógicas se crearon como respuesta al aumento constante del número de hospitalizaciones psiquiátricas. No solo estaba aumentando el número de camas ocupadas en los hospitales sino que la prescripción de medicamentos se había disparado. Al darse cuenta de que las definiciones de enfermedad mental y de cura dependían de las relaciones de la comunidad, y que la voz de la comunidad psiquiátrica favorecía la hospitalización y los fármacos, se buscó una práctica alternativa. Y así fue como Seikkula y su grupo de trabajo empezaron a desarrollar equipos para cada uno de los casos. Dichos equipos podían estar formados por varios profesionales representantes de distintos puntos de vista, miembros de la familia, amigos próximos, compañeros de trabajo y otras personas implicadas. Además el “psicótico” designado también participaba en conversaciones con el equipo. Las reuniones potenciaban la expresión plena de opiniones y de información y, en última instancia, un compromiso por parte del grupo de trabajar juntos para el cambio. Podían ser diarias en el caso de episodios graves pero su frecuencia disminuía con el tiempo. Por otra parte el grupo era flexible y el énfasis de las conversaciones era cambiante, igual que las opiniones sobre el curso de acción que se debía adoptar. Tampoco se intentaba “acotar” el problema, ni ir hasta el fondo del mismo, sino que la idea era sostener el proceso de diálogo en circunstancias cambiantes. Los resultados de esas reuniones dialógicas resultaron impresionantes: en los dos años posteriores al inicio de la práctica se produjo una reducción significativa del número de esquizofrénicos diagnosticados, una disminución de las hospitalizaciones y una menor

prescripción de fármacos.

•

Para cumplir con el reto de seguir adelante pueden priorizarse aquellas prácticas que amplíen la gama de voces que se incluyen en el proceso de cambio. Me han llamado la atención tres prácticas adicionales que van efectivamente en esa dirección:

- Harlene Anderson y sus colegas reunieron a varias mujeres sin hogar, muchas de las cuales sufrían de violencia doméstica y consumo de drogas^[37]. Se les animaba a hablar de sus experiencias, a compartir historias de éxito y de fracaso y, más en general, a hablar de sus vidas. Con el tiempo el grupo creció y se convirtió en una pequeña comunidad muy agradable. Al verse como una comunidad ellas mismas también adquirieron la capacidad de mirar hacia delante con determinación y con voluntad para cambiar su situación. Con la ayuda de los terapeutas acabaron por publicar un manifiesto y como evidencia el siguiente extracto, esas mujeres colectivamente crearon un pacto sobre el cual construir un futuro: “Nosotras, participantes de *Building Safer Families*, aceptamos ser responsables de crear mejores vidas para nosotras mismas y para nuestras familias. Lo haremos a través de priorizar, aceptar y respetar nuestra exclusividad, con amor incondicional, ausencia de juicio o de crítica y viviendo nuestros valores para nuestras familias y para nosotras mismas... Esperamos mantener la independencia y la interdependencia con este grupo”.
- La práctica de negarse a comer entre adolescente (diagnosticado como anorexia) puede ser difícil de tratar y profundamente inquietante para las relaciones personales. En lugar de centrarse en la persona anoréxica, profesionales de Londres han desarrollado un programa de participación multifamiliar en el que familias con un miembro anoréxico se reúnen para hablar de sus problemas, sus dificultades y sus logros a la hora de hacer frente a los problemas de alimentación. Así, tanto las familias como los enfermos se encuentran con otras personas que “entienden” y que les prestan apoyo. Además al intercambiar historias de lo que funciona y de lo que no los participantes adquieren nueva información de prácticas que podrían intentar en sus propias familias. Estas reuniones suelen alejarse del contexto antiséptico y poco personal del hospital y se celebran en domicilios particulares³⁸.
- En el trabajo junto a sus colegas en la Fundación de asistencia familiar de Suecia, Carina Hakansson rechaza tanto las categorías diagnósticas como las “curas” con fármacos^[39]. Como alternativa sitúa a los individuos que sufren el trastorno en hogares familiares “normales” en los que se les trata con cariño y con respeto y en los que se les permite ajustarse lentamente con el tiempo a la vida de la familia. Además el paciente asiste cada semana a terapia, a veces con otros miembros de la familia. Los

pacientes son de todas las edades y pueden sufrir malos tratos, drogadicción, automutilación, abandono, abuso sexual, sentimientos de terror –suelen ser problemas de larga duración. Las familias cuentan con el apoyo de un equipo, con supervisores de los hogares y terapeutas. La idea es tratar al paciente no como “una enfermedad” sino como un individuo poliédrico cuyos puntos de vista deberían ser tomados en consideración. De hecho se podría decir lo siguiente de un paciente: “Tiene sus momentos de locura pero en ocasiones es más inteligente que yo”. Los terapeutas también se reúnen con la familia del paciente y periódicamente se organizan reuniones festivas de todos los miembros de los hogares, el personal de la fundación y las familias.

Ampliar el repertorio terapéutico

En la sección anterior he abordado tres problemas principales de la terapia desde un punto de vista relacional. He prestado especial atención a la problemática del rechazo progresivo, de la suspensión de realidades debilitadoras y de la creación de nuevas realidades. No obstante a través de la óptica del ser relacional también se nos invita a ir más allá en el análisis. En la explicación anterior ha sido fácil ilustrar las propuestas con varias prácticas existentes. Pero ¿qué hay en el horizonte? ¿Cómo podríamos enriquecer el potencial? Para concluir el capítulo quiero centrarme en lo que considero como dos de los problemas más acuciantes.

De la realidad establecida al flujo relacional

Desde el punto de vista en el que nos encontramos la terapia correcta debería facilitar la recuperación relacional y en ese contexto, sin embargo, es interesante considerar la visión tradicional del cambio terapéutico. Se trata de una óptica que se fundamenta mucho en la metáfora médica: el objetivo es sustituir un estado de enfermedad por un estado de salud. La esperanza, pues, es un resultado establecido. Para Freud era la sustitución de la represión por el control del ego; para los seguidores de Jung, la materialización del yo; para los terapeutas cognitivos, la sustitución del pensamiento disfuncional con pensamiento basado en la realidad, y así sucesivamente. Incluso según algunos terapeutas de orientación relacional pueden encontrarse vestigios de la tradición primeriza. Como postulan varios terapeutas, la terapia correcta genera una nueva narrativa, una solución, una comprensión del yo más útil, un conocimiento más preciso, información del funcionamiento familiar, etc. Y cuando funcionan, las nuevas realidades sustituyen a las orientaciones disfuncionales que existían antes de la terapia. En efecto, la terapia correcta tiene un fin establecido.

Pero ¿por qué tendríamos que ser optimistas en cuanto a la utilidad de un estado del

ser recién establecido o “curado”? Después de todo el mar de relaciones nunca está en calma, el proceso coactivo transforma continuamente el significado y la confluencia es cambiante. En condiciones de flujo continuo, ¿acaso un sentido firme del yo o del mundo es una ventaja? Para iluminar la cuestión podemos considerar primero una narración de fracaso —cómo ha intentado todo lo posible para aprobar un importante examen profesional pero ha suspendido. Como hemos visto, esta realidad es simplemente una construcción de eventos entre muchos. Sin embargo y dado que esta historia se inscribe en varias formas de relación —en los juegos o bailes variados de la cultura— sus implicaciones son impresionantemente variadas. Si un amigo acaba de relatar la historia de un gran logro personal su historia de fracaso no será bien recibida ya que ese amigo anticipa felicitaciones y usted ha cambiado el tema de la conversación de un modo que le convierte a usted en el centro de atención. De la misma manera obsesionarse por su fracaso con su mujer preocupada por no llegar a fin de mes puede producir frustración e ira. En esos contextos es disfuncional. En cambio si un amigo acaba de revelar un fracaso personal, compartir sus propios sentimientos seguramente le tranquilice y haga que la amistad sea más sólida. De un modo similar, explicar su historia de fracaso a su madre puede generar una reacción cálida y de empatía —efectivamente, le permite sostener su rol de “madre”.

•

“Lo real” y la restricción van de la mano.

•

Dicho de otro modo, una historia nunca es simplemente una historia. Es una acción localizada, un acto que obtiene su significado mediante el proceso coactivo. Una historia dada puede contribuir de distintos modos a crear, sostener o destruir mundos de relación. Las historias del yo y del mundo son accesos significativos a las relaciones actuales —elemento fundamental para mantener la inteligibilidad y la coherencia de la vida social, útil para reunir a las personas, crear distancia, etc. Las historias de uno mismo permiten que se establezcan identidades públicas, el pasado se hace aceptable y los rituales de las relaciones se despliegan con facilidad. La utilidad de esas historias procede de su éxito como movimientos en el seno de esos distintos foros relacionales.

•

“Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un

tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan
diversas como las funciones de estos objetos
son las funciones de las palabras.

—Ludwig Wittgenstein

•

Ahora debemos preguntarnos algo: ¿no resultaría más funcional para un individuo disponer de un repertorio de “yos” disponibles en lugar de una comprensión única y “verdadera”? ¿No sería mejor tener múltiples “lentes” para comprender el mundo que tener una única lente, o una *multiplicidad de narrativas plausibles* en lugar de una única “verdad narrativa?”. El problema, pues, es ampliar la gama de prácticas terapéuticas que permiten acceder a todo el abanico de ser múltiple, y disponer de una apertura al mundo que responda incluso a las invitaciones de acción conjunta que se vayan presentando. En este espacio de ser relacional vamos más allá de cualquier creencia establecida, de toda la verdad necesaria y toda la realidad convincente. Empezamos a reconocer la inteligibilidad de múltiples explicaciones, maneras de decir las cosas, formas de lógica, aplicaciones de principios, etc. No necesitamos preguntar si una declaración merece que la creamos dado que las declaraciones no son el tipo de cosas sobre las que tenemos que plantearnos la pregunta “¿Creo?”. Hay maneras de ser. Después de escuchar una melodía preciosa no preguntamos si tendríamos que creerla o no, como no preguntamos si creemos en los movimientos de un bailarín ni en el efecto que un futbolista da al balón. En lugar de eso estamos abiertos a un sinfín de melodías, apreciamos numerosas formas de baile y nos fascinan distintos deportes. Estamos inmersos en la confluencia constante de relacionarnos.

•

Busco las formas que las cosas
quieren adoptar...
no busco la forma como
algo disponible
sino cualquier forma
que se convoque
a través de mí
desde el yo, no mío sino nuestro.

—A. R. Ammons

•

Vuelve la crítica: “De acuerdo, me quedo con la imagen y las palabras de Ammons le añaden un bonito lustre. Pero ¿de verdad se puede vivir sin un sentido estable de lo que es real, razonable y correcto? ¿Acaso no sucumbiremos a la ansiedad y a la débil falsedad si carecemos de un sentido firme de uno mismo?”. Llevo mucho tiempo oyendo esos avisos pero no me atrae la idea de cierta necesidad humana básica de estructura. ¿Cuál es la naturaleza de la vida de un niño antes de decirle “esto es verdad” o “eso es real?”. ¿Acaso los niños están ansiosos y molestos porque carecen de un “sentido firme de identidad?”. ¿Acaso el niño es inmóvil antes de oír “eso es lógico” o de adquirir un “principio moral?”. Antes de la intrusión de lo real y lo correcto hay una enorme flexibilidad, un placer ilimitado y una curiosidad no contenida. Cualquier objeto de la sala podría convertirse en un “dragón” en un momento dado, más tarde en un “castillo” y poco después en un “lugar oculto”. Cuando estamos seguros de que “esto es una silla” el mundo se vuelve unidimensional. En la sala de lo real no hay salidas.

•

Y aun así hago una pausa: Quizás la crítica tiene razón en un sentido. Si vivimos en una tradición que prioriza la estructura, la identidad coherente y el conocimiento autoritario, es posible que a menudo la ambigüedad nos resulte incómoda. Estoy pensando en Ralph. Cuando me enteré de sus planes de ser psiquiatra me quedé horrorizado. Ralph era una de las personas más autoritarias que conocía, siempre estaba a punto para tener la última palabra sobre cualquier tema e insistía en que sus palabras eran la única verdad. ¿Qué tipo de terapeuta sería? ¿Dónde estaba su capacidad para la escucha sensible, para el movimiento fluido en las sutilezas de la acción conjunta?

Años después tuve la oportunidad de hablar con Ralph. Efectivamente era psiquiatra y alardeaba de lo bien que le iban las cosas con su consulta. Yo tenía mucha curiosidad. Tras hacerle varias preguntas supe que casi todos sus pacientes procedían de clase baja-media, la mayoría sin estudios superiores, que acudían a terapia en busca de respuestas autoritarias a sus problemas y que Ralph simplemente las tenía. Si se quejaban de depresión, de disfunción sexual o de ira incontrolable, les diagnosticaba directamente y les daba instrucciones muy claras de conducta. Todas las semanas examinaba a sus pacientes para garantizar que habían seguido sus órdenes, cosa que solían hacer, y sus problemas parecían desaparecer.

•

¿En qué medida, en el mundo actual, debería nuestra práctica terapéutica nutrir una apreciación de la ambigüedad y el disfrute de la improvisación? Espero de verdad que la terapia pueda liberar a los participantes de las convenciones estáticas y delimitadoras de

la comprensión y que facilite una participación sin estrangulaciones en el flujo de relaciones existente. En mi opinión el desafío terapéutico es facilitar la participación en el flujo continuo de creación conjunta.

Más allá del lenguaje: el desafío de la acción efectiva

Entre mis historias favoritas del mundo de la terapia está una que suele contarse sobre el admiradísimo terapeuta Milton Erickson:

Durante una breve visita a Milwaukee un sobrino preocupado pidió a Erickson que visitara a su tía, una señora mayor deprimida y suicida. ¿Qué consejo podría darle? Durante la visita a su imponente mansión Victoriana Erickson encontró a la mujer triste y abatida; apenas salía de casa excepto para la misa de los domingos. Erickson le preguntó si podía visitar la casa y la encontró oscura y mugrienta, con las persianas echadas y muy poca señal de actividad. Sin embargo Erickson observó que la mujer cultivaba violetas africanas, la única señal de vitalidad. ¿Podría hacer algo por ayudar a esta mujer antes de marcharse?

Erickson le dijo a la mujer que su sobrino estaba preocupado por su estado depresivo pero también le dijo que no creía que ese fuera el problema real sino que se trataba más bien del fracaso de ser una buena cristiana. La mujer se sintió resentida y le preguntó cómo podía decir algo así, ella era una ávida asistente a la iglesia. La respuesta de Erickson fue que ahí estaba, con tiempo en sus manos, con un don maravilloso para las plantas, y todo desperdiciado. A continuación le sugirió lo siguiente: traer a casa todas las semanas el dominical de la iglesia y visitar a todas las personas de la congregación que celebraran un evento especial –como un nacimiento, una boda o una defunción en la familia. Además en cada visita que hiciera podría llevar una planta de violetas africanas cultivadas por ella como regalo.

Algunos años después Erickson recibió del mismo sobrino un ejemplar de un periódico de Milwaukee que contenía un artículo con el siguiente titular:

*Fallece la reina de las violetas africanas,
llorada por miles de personas*

•

Me parece una historia conmovedora pero implica mucho más: es un caso en el que no hubo ni una sola hora de intercambio terapéutico. En cuestión de unos pocos minutos se sugirió una acción sencilla que a su vez dio lugar a una integración plena y elogiosa de la mujer en la comunidad. Había nacido una nueva forma de vida. En mi opinión esta historia deja claras las limitaciones de la terapia diseñada exclusivamente en torno al intercambio verbal. Nuestras prácticas actuales siguen llevando un poso importante de la “cura mediante el habla” de Freud. Freud creía que con una forma de conversación

especialmente diseñada era posible propiciar cambios fundamentales en el funcionamiento psicológico. Y debido a que todas nuestras acciones están dirigidas por la actividad mental, transformar la mente era cambiar de conducta. De un modo u otro esas ideas han sido la base de la mayoría de escuelas de terapia desde los tiempos de Freud. Las únicas que difieren son las visiones de transformación mental. Así, para Freud, la palabra tiene el poder de generar transferencia; para Jung, autodescubrimiento; para los Rogerianos, valoración sistémica y para los terapeutas cognitivos, una mejor comprensión de la realidad. En todos los casos las transformaciones conseguidas en los confines de la consulta son fundamentales y se sostiene que con el cambio psicológico el individuo puede participar mejor en la vida cultural.

De todos modos es precisamente esa visión de las mentes delimitadas en los cuerpos lo que este libro pone en cuestión. Desde el punto de vista relacional la terapia no consiste tanto en alterar la mente como en mejorar los recursos para disfrutar de unas relaciones viables. Aun así debemos preguntarnos cuáles son los potenciales y los límites del intercambio puramente lingüístico. Si la terapia se limita a “hacer lenguaje” ¿acaso no es eso restringir arbitrariamente su potencial? Adquirimos la capacidad de tocar la guitarra, de cocinar o de sacar una pelota de golf de un banco de arena a partir de intentos repetidos por hacer esas cosas. Pero si la terapia se ocupa principalmente de la recuperación relacional, ¿dónde está la práctica?

•

Tengo una vecina que siente que hay una fuerza potente que la domina. Es una fuerza, según me dice, que destruye la economía y el medioambiente y de la cual la mayoría de personas son incapaces de escapar. Me dice que el mundo está bajo amenaza y también expresa su malestar porque no tiene amigos. Para aliviar la ansiedad que le produce la amenaza va sedada (en efecto, se le trata como a una esquizofrénica). Pero cuando me habla de esa “fuerza potente” yo me resisto a caer en el escepticismo. Después de todo su construcción del mundo es compartida por muchas personas más. Y si la animo, le agrada tomar entidad. Ella es completamente capaz de muchas cosas –ir a la compra, cocinar, montar en bicicleta, jugar al tenis, leer libros, etc. Y yo me pregunto: ¿qué ocurriría si pudiera adquirir la sencilla competencia de la revelación selectiva? ¿Qué ocurriría si pudiera aprender que los demás se sienten molestos por sus percepciones y por lo tanto la evitan? La capacidad de controlar la expresión en público de nuestro mundo privado es fundamental para la viabilidad de las relaciones. Es una competencia que no debería costarle demasiado adquirir y cuyo resultado serían unas relaciones mucho mejores. ¿Cuántos de nosotros hemos aprendido a silenciar nuestros diálogos privados?

•

Existen unos pasos importantes hacia la terapia centrada en la acción. El potencial se hizo patente hace mucho años con el éxito de Alcohólicos Anónimos y otros programas de doce fases de transformación personal. Si bien esas prácticas le dejan a uno con una auto-narración singular que sostiene la tradición del ser delimitado, se trata de programas centrados en eliminar patrones de bebida perjudiciales. No se trata simplemente de cómo las reuniones de AA enseñan al participante a evitar la bebida sino que además existen monitores que ofrecen ayuda y apoyo cuando la tentación es fuerte. Los programas específicamente diseñados para reducir los ataques de ira también se centran de un modo similar en desarrollar un nuevo repertorio de acciones. Además los terapeutas cognitivos/conductuales han añadido más posibilidades al repertorio. Muchos se especializan en ayudar a los pacientes a encontrar maneras de relajarse o de distraerse frente a situaciones que provocan ansiedad. Otros piden a los pacientes que mantengan un diario escrito de sus actividades cotidianas y que prueben formas nuevas y más adaptativas de responder a las situaciones amenazadoras. De nuevo el enfoque pasa del lenguaje a la vida.

•

Las prácticas Budistas representan un elemento nuevo muy importante en las prácticas disponibles para los terapeutas contemporáneos. De hecho no enseñan tanto una forma de hablar como de ser. Por ejemplo Jean Kristeller y sus colegas ayudan a personas obesas a evitar los atracones enseñándoles a centrarse con más plenitud y más cuidado en la comida^[40]. Pueden pedir a los participantes que mediten durante un buen rato sobre el sabor y la textura de una uva pasa, por ejemplo. También pueden aprender a prestar atención con detenimiento a la diferencia entre dos alimentos y a tomar conciencia de cómo se puede elegir entre ambos. Como se ha indicado en el Capítulo 4, Kabat-Zinn y sus colegas han desarrollado prácticas de meditación para ayudar a los pacientes a vivir mejor con el dolor. Lo importante es que esas prácticas pueden activarse en cualquier momento del día cuando uno siente un arranque de hambre o de dolor.

También se observa una potente invitación a la terapia centrada en la acción en el trabajo orientado a la acción de Fred Newman y de sus colegas del *East Side Institute*. Según postulan la acción humana es ante todo un acto social, es decir, una acción en un mundo de significado construido conjuntamente^[41]. En ese sentido el desarrollo humano es un proceso de expansión de la propia capacidad de acción, por lo que desarrollar nuevas capacidades es “revolucionario” desde su punto de vista porque permite al individuo ir más allá de las convenciones existentes. La terapia se dedica a ampliar las

capacidades del paciente para llevar a cabo acciones efectivas y el método de trabajo preferido es el de grupos en lugar de la terapia individual porque lo que cuenta es la acción *con* los demás. Llevando la metáfora de la acción más allá, el Instituto busca la actuación en el escenario como factor que contribuye al desarrollo. En el escenario uno es libre de experimentar con múltiples identidades y con la posibilidad de meter la pata. Así, en su apoyo a la acción el grupo de Newman ha creado la *All Stars Talent Show Network*, una red que permite a afroamericanos jóvenes y urbanos organizar un espectáculo anual. Los jóvenes no solamente actúan en el espectáculo sino que también se encargan de organizar la producción, la promoción y la venta de entradas. Todas las actividades constituyen un acto orientado al crecimiento^[42].

•

A la hora de ampliar el potencial de la terapia orientada a la acción ganaríamos mucho con la colaboración con especialistas en la formación de improvisación. Hoy la mayoría de cursos de improvisación están orientados al teatro^[43] pero el potencial de la educación en improvisación es enorme en cuanto a implicación. En un mundo de relaciones complejas y de grandes fluctuaciones del significado debemos confiar cada vez más en la improvisación para una acción conjunta efectiva. Repetición y fiabilidad pueden ser impedimentos para unas relaciones de éxito en el flujo de la vida.

- 1 . Véase por ejemplo Cushman, P. (1996). *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Don Mills, Ontario: Addison Wesley Publishing Company.
- 2 . Véase también Link, B.G. y Phelan, J.C. (1999). "The labeling theory of mental disorder". *A handbook for the study of mental health* (págs. 139-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- 3 . Véase Hepworth, J. (1999). *The social construction of anorexia nervosa*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- 4 . Stroebe, M., Gergen, K.J., Gergen, M.M. y Stroebe, W. (1992). "Broken hearts or broken bonds: Love and death in historical perspective". *American Psychologist*, 47, 1205-1212.
- 5 . Véanse ilustraciones de la crítica en Kutchins, H. y Kirk, S.A. (1997). *Making us crazy: DSM: The psychiatric bible and the creation of mental disorders*. Nueva York: Free Press; Gergen, K.J. (2006). *Therapeutic realities: Collaboration, oppression and relational flow*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications; Wakefield, J. (1991). "Disorder as harmful dysfunction: A conceptual critique of DSM-III-R's definition of mental disorder". *Psychological Review*, 99, 232-247. Véase también: www.drzur.com/dsmcritique.html.
- 6 . Véase por ejemplo Mathews, M. (1999). "Moral vision and the idea of mental illness". *Philosophy, psychiatry, and psychology*, 6, 299-310.
- 7 . Véase más información sobre los juicios morales implícitos en las categorías de diagnóstico en Sadler, J. Z. (2004). *Values and psychiatric diagnosis*. Nueva York: Oxford University Press.
- 8 . Véase por ejemplo Horwitz, A.V. y Wakefield, J. C. (2007). *The loss of sadness: How psychiatry transformed normal sorrow into depressive disorder*. Nueva York: Oxford University Press; Lane, C. (2007). *Shyness: How normal behavior became a sickness*. New Haven: Yale University Press.

- 9 . Véase más debate sobre esta idea en Gergen, K.J. (2006). *Therapeutic realities*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications
- 10 . *New York Times*, 30 de junio de 2002.
- 11 . Un cómic publicado recientemente mostraba a un jugador de la liga de béisbol que preguntaba al farmacéutico de su barrio si tenía algún medicamento que le ayudara a completar más carreras.
- 12 . El enfoque de esta relación en particular resulta claramente insuficiente. Si la terapia se dedica a la recuperación relacional, la propuesta consiste en ampliar el número de personas que participan en el proceso terapéutico. Véase una ilustración reciente de cómo el terapeuta puede poner orden en una comunidad más amplia con fines terapéuticos en Fredman, G., Anderson, E. y Stott, J. (2009) *Being with older people: A systemic approach*. Londres: Karnac.
- 13 . Gran parte de este trabajo será referenciado a lo largo del capítulo. Véanse explicaciones más generales en por ejemplo Mitchell, S.A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis*. Cambridge: Harvard University Press; Gutterman, J.T. (2006). *Mastering the art of solution focused counseling*. Alexandria, VA: American Counseling Association; Strong, T. y Paré, D. (2004). *Furthering talk: Advances in the discursive therapies*. Nueva York: Kluwer; Monk, G., Winslade, J. y Sinclair, S. (2008). *New horizons in multicultural counseling*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- 14 . La anorexia y la obesidad no existirían si no hubiera estándares comúnmente impuestos de lo que es un cuerpo bien proporcionado.
- 15 . Gergen, K.J. (2001). *Op cit*.
- 16 . Véase, por ejemplo, Rogers, C. (1972). *El proceso de convertirse en persona, mi técnica terapéutica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- 17 . Anderson, H. (1999). *Conversación, lenguaje y posibilidades: un enfoque postmoderno de la terapia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 18 . Anderson, H. y Gehart, D. (Eds.) (2007). *Collaborative therapy: Relationships and conversations that make a difference*. Londres: Routledge.
- 19 . www.antipsychiatry.org, www.hearing-voices.org. Farber, S. (1999). *Madness, heresy, and the rumor of angels: The revolt against the mental health system*. Nueva York: Carus; Smith, C. (1999). *Escape from psychiatry: The autobiography of Clover*. Ignacio, CO: Rainbow Pots and Press.
- 20 . Véase www.antipsychiatry.org
- 21 . La utilización común de los tests de personalidad y de rasgos en la psicología profesional y en la popular sirve para recrear esta confusión como “realidad oficial”.
- 22 . Cronen, V. y Pearce, W.B. (1973). Gestión coordinada del significado: una teoría de la comunicación. En F. E.X. Dance (Ed.) *Teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires: Troquel.
- 23 . Véase una explicación detallada de cómo las preguntas psicoanalíticas ayudan a potenciar la realidad de la visión analítica del mundo en Spence, D. (1984). *Narrative truth and historical truth: Meaning and interpretation in psychoanalysis*. Nueva York: W.W Norton & Company.
- 24 . Becvar, R.J. y Becvar, D.S. (1999). *Systems theory and family therapy: A primer* (2ª ed.). Lanham, MD: University Press of America.
- 25 . Véase Haley, J. (1980). *Terapia no convencional: las técnicas psiquiátricas de Milton H. Erickson, M.D.* Buenos Aires: Amorrortu.
- 26 . www.provocativetherapy.info
- 27 . Véase Andersen, T. (Ed.) (1994). *El equipo reflexivo: diálogos y diálogos sobre los diálogos*. Barcelona: Gedisa y también Friedman, S. (2005). *Terapia familiar con equipo de reflexión: una práctica de colaboración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 28 . También es posible que las respuestas no favorables de los demás en ocasiones sirvan de apoyo crítico para acciones no deseables. La depresión, la hostilidad, la pasividad y otras cuestiones por el estilo pueden utilizarse para castigar a los que están cerca. Su decepción, frustración e irritación son los dulces frutos de

nuestro propio esfuerzo.

- [29](#) . Véase por ejemplo Claude-Pierre, P. (1998). *El lenguaje secreto de los trastornos en la alimentación*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- [30](#) . Penn, P. (2009). *Joined imaginations: Writing and language in therapy*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- [31](#) . Véase una discusión acerca de las prácticas actuales y su base teórica en Kwee, M., Gergen, K.J. y Koshikawa, F. (Eds.) (2006). *Horizons in Buddhist psychology*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- [32](#) . Koshikawa, F., Kuboki, A. e Ishii, Y. (2006). Shikanho: “A Zen-based cognitive-behavioral approach”. En M. Kwee, K.J. Gergen y F. Koshikawa (Eds.) *Horizons in Buddhist psychology*. (págs. 185-195). Chagrin Falls, OH: Taos Institute Press.
- [33](#) . Véase por ejemplo de Shazer, S. (1986). *Claves para la solución en terapia breve*. Barcelona: Paidós, DL; de Shazer, S. (1999). *En un origen las palabras eran magia*. España: Gedisa; O’Hanlon, W. y Weiner- Davis, M. (1989). *In search of solutions: A new direction in psychotherapy*. Nueva York: Norton; O’Hanlon, W. (2003). *Solution-oriented therapy for chronic and severe mental illness*. Nueva York: Norton; Bertolino, R. y O’Hanlon, B. (2001). *Collaborative, competency-based counseling and therapy*. Nueva York: Pearson, Allyn and Bacon.
- [34](#) . White, M. y Epston, D. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Paidós.
- [35](#) . Véase más información sobre la terapia narrativa en Freedman, J. y Combs, G. (1996). *Narrative therapy: The social construction of preferred realities*. Nueva York: Norton; Angus, L.W. y McLeod, J. (Eds.) (2004). *The handbook of narrative and psychotherapy*. Londres: Sage y White, M. (2007). *Maps of narrative practice*. Nueva York: Norton.
- [36](#) . Véase Seikkula, J. y Arnkil, T. E. (2006). *Dialogic meetings in social networks*. Londres: Karnac.
- [37](#) . Véanse más casos adicionales de trabajo colaborativo fuera de la sala de terapia en Feinsilver, D., Murphy, E. y Anderson, H. (2007). “Women at a turning point: A transformational feast”. En H. Anderson y D. Gehart (Eds.) *Collaborative therapy: Relationships and conversations that make a difference*. Nueva York: Routledge. Véase también Paré, D.A. y Lerner, G. (Eds.) (2004). *Collaborative practice in psychology and therapy*. Nueva York: Haworth.
- [38](#) . Honig, P. (2005). “A multi-family group programme as part of an inpatient service for adolescents with diagnosis of Anorexia Nervosa”. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 10, 465-475; Asen, E., Dawson, N. y McHugh, B. (2002). *Multiple family therapy: The Marlborough model and its wider applications*. Londres: Karnac.
- [39](#) . Véase Håkansson, C. (2009). *Solidarity, dreams and therapy, experiences from a collaborative systemic practice*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- [40](#) . Kristeller, J.L., Baer, R.A. y Quillian-Wolever, R. (2006). « Mindfulness-based approaches to eating disorders”. En R.A. Baer (Ed). *Mindfulness and acceptance-based interventions: Conceptualization, application, and empirical support*. San Diego, CA: Elsevier.
- [41](#) . Newman, F. (1994). *Performance of a lifetime: A practical-philosophical guide to the joyous life*. Nueva York: Castillo; Holzman, L. y Newman, F. (2003). “Power, authority and pointless activity (The developmental discourse of social therapy)” En T. Strong y D. Paré (Eds.) *Furthering talk: Advances in discursive therapies*. Nueva York: Kluwer Academic/Plenum.
- [42](#) . En una variante muy interesante Gaetano Giordano, terapeuta en Roma, organiza la creación por parte de sus pacientes de una película de vídeo en la que cada uno representa el papel de sí mismo.
- [43](#) . Véase por ejemplo Gwinn, P. y Halpern, C. (2003). *Group improvisation: The manual of ensemble improv games*. Nueva York: Meriwether; Hodgson, J.R. (1979). *Improvisation*. Nueva York: Grove Press.

Empresa: el equilibrio precario

Si su trabajo estuviera compuesto por tareas mecánicas, órdenes sin sentido y relaciones alienadas, usted no lo elegiría libremente. Con fines de supervivencia muchas personas trabajan en esas condiciones y ansían poder escapar. Pero si echamos un vistazo al modo como se evalúan la mayoría de empresas, es decir, en términos de coste y beneficio, factores tales como la mecanicidad, el sinsentido y la alienación pocas veces aparecen. No son elementos de la cuenta de resultados. Al mismo tiempo, y como la mayoría de directivos actuales saben perfectamente, la falta de atención a esos factores hace que la empresa corra el riesgo de fracasar. La empresa puede avanzar con dificultad, ser mínimamente efectiva pero su longevidad es cuestionable. La pregunta difícil es la siguiente: ¿qué es lo que da vida a una empresa? ¿Qué es lo que provoca el tipo de compromiso que inspira a sus miembros y que hace que la empresa se convierta en lo mejor que puede llegar a ser?

En el siglo pasado se produjeron dos respuestas fundamentales para esas importantes preguntas. La primera destaca los motivos intrínsecos de cada empleado. Suele decirse que el individuo dispone de instintos nativos para el crecimiento, la creatividad, el logro, etc., y desde esa perspectiva la empresa prosperará cuando genere contextos que permitan el florecimiento de los instintos individuales^[1]. La segunda respuesta destaca el impacto del entorno en la persona y propone que el individuo se motiva cuando se le ofrecen recompensas, incentivos o condiciones de trabajo cómodas^[2]. Nuestras tradiciones nos dicen pues que la implicación del individuo se rige por motivaciones intrínsecas o extrínsecas.

•

Pero reflexionemos de nuevo: ¿qué ocurre si me he criado en solitario –sin ningún tipo de relación con ningún otro ser humano? ¿Qué tipo de trabajo consideraría que vale la pena intrínsecamente? ¿Disfrutaría escribiendo a máquina o pasando horas examinando las anotaciones de una página –como estoy haciendo ahora mismo? ¿Y por qué lograría algo si conceptos como logro, éxito o progreso son desconocidos para mí? Si nunca hubiera conocido a un ser humano ¿acaso habría algo que pudiera hacerme disfrutar de un trabajo o que decidiría hacer “naturalmente”? Cabe pensar también en el impacto de las motivaciones externas. Si me hubiera criado en soledad ¿qué recompensas extrínsecas activarían mi entusiasmo? Ofrézcanme un despacho más amplio y me encogeré de hombros; prométanme un millón de dólares y me preguntaré por qué es interesante.

•

Julian me da los buenos días despertándome a golpes con sus patas. Y mientras yo sigo en el país de los sueños él ya se está preparando para vaciar la vejiga y disfrutar del desayuno posterior. Tras los rituales matutinos y mi propio desayuno acudo al escritorio donde me instalo para una mañana de trabajo. Julian se desliza por debajo de la mesa y se prepara para su siesta matutina. Una vez pensé con cierto desprecio que simplemente tenía una vida de perro; ¿por qué no hacía algo; cazar ardillas, explorar los arbustos o ladrar ante posibles peligros? Pero ahora no estoy tan seguro. A veces me pregunto si Julian no se estará preguntando a sí mismo “¿Por qué los humanos son tan idiotas? Hemos desayunado de maravilla, es el mejor momento para un poco de relax y va y se sienta ahí toda la mañana a trabajar como un esclavo”.

•

Cuando planteamos preguntas sobre por qué las personas actúan como actúan muchas veces respondemos destacando *o bien* el tirón intrínseco de lo heredado *o bien* el empuje extrínseco del entorno. ¿Por qué es tan difícil formular una respuesta inteligible a la pregunta de “por qué” que no se base ni en la herencia ni en el entorno? La respuesta podemos encontrarla en la lógica de los seres delimitados, cuyas relaciones son fundamentalmente de causa y efecto. A partir de una visión científica del siglo XVI del cosmos como una enorme máquina solo existían dos razones para el movimiento de una entidad: una externa y la otra interna. Por un lado una piedra lanzada desde la cima de una montaña es atraída por la tierra debido a la fuerza externa de la gravedad y por otro lado, un pájaro lanzado desde el mismo punto planearía sobre la tierra en virtud de sus capacidades intrínsecas. Pero en este caso suspendemos esa idea temprana de la ciencia y sus ideas de unidades delimitadas y en lugar de eso preguntamos: si la vitalidad de las empresas surge de la confluencia de relaciones ¿qué ocurre a continuación en términos de prácticas?^[3]

Este capítulo inicia la discusión sobre esa pregunta. En primer lugar reuniré algunas de las principales ideas de los capítulos anteriores en su aplicación al proceso empresarial. La introducción también establecerá un leitmotiv para el capítulo, una preocupación por el equilibrio precario entre relaciones fluidas y relaciones congeladas. La vitalidad y el rumbo se engendran en el flujo de la acción colaborativa. No obstante, en un intento por solidificar los frutos de la acción conjunta las relaciones se congelan y el futuro se pone en peligro. El principal reto es lograr el equilibrio entre lo fluido y lo fijo, el proceso de mandar y su materialización definitiva^[4]. Una vez identificadas esas preocupaciones abordaré cuatro ámbitos de práctica concretos: la toma de decisiones empresarial, el

liderazgo, la evaluación del rendimiento y la relación de la empresa con su entorno. ¿Cómo puede sostener la vitalidad un enfoque relacional de la práctica? No estaré solo en estas discusiones ya que como en los tratamientos anteriores de conocimiento, educación y terapia, las cuestiones relacionales son muy robustas entre los expertos y los profesionales de la empresa y sus voces quedarán reflejadas.

Empresa: la vida a través de la afirmación

La empresa se materializa a través de la coordinación relacional. Las empresas viven o mueren en un enjambre de intercambios diarios –felicitar o criticar, transmitir y retener información, sonreír y fruncir el ceño, preguntar y responder, pedir y resistir, controlar y consentir^[5]. Lo que inyecta significado a nuestro trabajo no procede ni del individuo solo ni de fuerzas ambientales sino de la participación en ese enjambre. Así pues lo que cuenta para algunos es vender jabones, diseñar un nuevo módem o aumentar los beneficios; mientras que a otros les puede absorber escribir una novela, componer una canción o salvar almas. Y a medida que participamos vamos creando el valor de varias actividades y resultados –o no. Dependiendo de las relaciones trabajaremos alegremente doce horas al día o nos haremos saltar por los aires con una bomba^[6].

•

La empresa es un proceso conversacional, un proceso de auto organización inevitable para participar en la aparición espontánea de continuidad y de cambio.

—Patricia Shaw

•

Pensemos primero en la nueva participación en una organización –puede tratarse de un negocio, un equipo, un club o una ONG. No son ni las reglas, ni las leyes ni las directrices lo que provocarán vitalidad de acción. Tampoco lo harán necesariamente ni el proceso de formación formal, ni el de tutelaje o de modelos. El individuo puede aprender a actuar correctamente pero sin deseo, ni cuidado, ni entusiasmo. La pregunta importante es cómo provocar una participación totalmente comprometida.

•

De todas las organizaciones o empresas de las que he formado parte a lo largo de mi vida quizás la que menos me gustó fue la militar. Cuando acabé la Universidad la ley me obligaba a prestar dos años de servicio y siguiendo los deseos de mi padre me convertí en oficial de la Marina Estadounidense. La vida a bordo estaba casi perfectamente ordenada y la unidad funcionaba con un nivel satisfactorio de

eficiencia y eficacia. Nada destacable, nada terrible. Prevalecía la docilidad y por lo que yo pude ver ninguno de mis compañeros estaba implicado en la organización, ninguno deseaba quedarse a servir durante más tiempo del obligatorio. Recibíamos las órdenes de mandos superiores, que a su vez recibían las suyas de una oficina central. Hacíamos lo que se nos decía y hacer menos era arriesgarse a la censura. Las opiniones y las ideas personales no eran bienvenidas. En las comidas con todos los oficiales las conversaciones eran supervisadas por un mando senior por temor a que se desviarán a temas de sexo, de política o de religión.

Pero sí había vitalidad a bordo sobre todo en los grupitos informales y sin control – tanto en el caso de los soldados rasos como en el de los oficiales junior. Esa vitalidad se creaba en diálogos de antipatía, en los chistes burlones sobre la vida a bordo, en cotilleos dañinos de los oficiales senior y cuando se compartían maneras de “atacar al sistema”. Ahí había risas, ironía, expresión de emociones y autosacrificio. Entonces era una *vitalidad negativa*, un proceso alegre de organización que estaba efectivamente *organizado contra* los objetivos de la organización.

•

No creo que la participación en cualquier tipo de empresa pueda “producirse”. Los encargados no pueden hacer que los demás se impliquen con vitalidad. Si la tarea consiste en inspirar, hace falta esfuerzo colaborativo. Cuando la formación se ve como un esfuerzo de arriba a abajo –el formador educa a los nuevos–, disminuyen las posibilidades de colaboración. Cuando la formación está dominada por una única voz, altavoz del punto de vista de la organización, el nuevo escucha pero con una implicación mínima (véase también el Capítulo 8). De hecho es posible que registre la información pero no se produce invitación alguna al proceso coactivo de crear significado. Efectivamente el monólogo puede dar lugar a una actividad coordinada pero carente de implicación^[7].

•

En el Capítulo 6 hablaba de varias maneras en las que pueden lograrse relaciones positivas y productivas. Ahora solo pretendo hablar de uno de los medios más importantes a la hora de generar participación comprometida: la *afirmación*. Cuando uno se afirma como colaborador del proceso de creación de significado se abre la puerta a la participación implicada. La afirmación puede adoptar varias formas: desde una simple sonrisa o un gesto de asentimiento con la cabeza hasta una apreciación de viva voz de las acciones del otro. No me estoy refiriendo a la afirmación como forma de potenciar la autoestima del individuo sino que lo importante es la bienvenida al proceso de creación

de significado. La afirmación tampoco implica estar de acuerdo sino que se trata de reconocer la existencia de valor en la declaración.

Como ser múltiple el recién llegado es portador de múltiples relaciones (Capítulo 6) que por su parte dotan al individuo de múltiples competencias, ideas, valores, etc. Así pues cuando la empresa afirma al principiante también afirma un fondo relacional y en ese momento la vida relacional del individuo se dota de presencia y se siente “como en casa”. No es el “yo” narcisista el que se utiliza en el proceso empresarial sino la red relacional en la que el individuo está integrado. Una vez afirmado es más probable que el individuo comparta ideas, valores y lógicas, y de este modo la empresa se vuelve más rica en potencial y permanece más conectada a la red de significado de fuera de sus instalaciones. Esta misma cuestión se vuelve a abordar más tarde en este mismo capítulo.

•

¿Cómo llegué a “amar las ideas” y la profesión de académico? Los costes y beneficios materiales no lo hacían demasiado atractivo. Las horas se hacen largas, el sueldo es mediocre y después de intensos años de estudio en la Universidad uno puede trabajar como miembro junior del personal docente durante otros siete años sin ninguna garantía ni ningún futuro asegurado. ¿Por qué elegir una profesión así? En mi caso todo empezó con una profesora de gramática del colegio. No fue tanto lo que me enseñó desde su atril sino su buenísima reacción ante mi trabajo de clase en el que exponía que el resultado de la “guerra entre los estados” (como lo llamábamos nosotros) podría haber sido el contrario. Después tuve a un profesor en el instituto que “disfrutó profundamente” con un artículo que escribí para el periódico del centro. Y más tarde todavía fue un profesor de la Universidad el que se mostró maravillado por debatir un artículo que yo había preparado para la clase. Ese tipo de afirmaciones deseadas fueron el combustible que hace arder el fuego actual.

•

La afirmación también activa la posibilidad de reciprocidad. Si mis ideas le parecen interesantes, por ejemplo, eso también da pie a que yo asista a las suyas con atención. Cuando se establece la afirmación mutua la empresa se convierte en un sistema de participación entusiasta. Todas las relaciones se convierten en fuente potencial de creación de valor. Por ejemplo la profesión de los alquileres de vehículos no tiene ningún valor intrínseco. Podría ser “un trabajo” simplemente. Un eslogan como “Intentamos hacerlo mejor” tiene como objetivo inyectar valor a la empresa pero el eslogan en sí es monológico, no invita a los participantes a conversar. Es precisamente cuando un colega dice “¡Eh!, ahí hay algo que está muy bien. Sería fantástico si pudiéramos superar a esos

tipos este mes”, que se planta la semilla de la vitalidad. En este caso la expresión “superar a esos tipos” procede de una tradición vigorizante externa a la empresa y dada la afirmación del otro inyecta un nuevo valor a la misma, algo que vale la pena hacer aquí y ahora.

Con la afirmación mutua también se abre la vía hacia la creación de vínculo con los colegas. Tal era el caso de la vitalidad negativa con la que me encontré con mis compañeros de la Marina. Haciendo chistes y cotilleando llegamos a compartir un sentido de lo real y de lo bueno, de lo que vale la pena hacer a bordo. Y empezamos a definirnos como amigos y a depender los unos de los otros en momentos de estrés. Algunas de esas amistades fueron para toda la vida. Cuando la afirmación mutua se convierte en una característica común en una empresa, y no solo en la trastienda, se abre el camino hacia una narrativa compartida por todos. Ya no se trata de “mi vida” en contraposición a la empresa. Me vuelvo uno solo con los demás, ya seamos dos, nuestro equipo, nuestra unidad, etc. Empezamos a preguntar qué tal lo estamos haciendo (en plural) y qué es importante para nosotros. Ese mundo se vuelve importante, nos importa, y es posible que mostremos respeto a su significado con expresiones de emoción –celebrando un éxito, con los ojos llenos de lágrimas cuando alguien se jubila, etc. Cuando el vínculo está relacionado con los objetivos de la empresa el potencial es profundo.

•

Podrían capturar todos los resultados de mis investigaciones (sobre relaciones buenas) con la metáfora del salero. En lugar de llenarlo con sal, llénelo con todas las formas en las que puede decir sí y en eso consiste una buena relación. “Sí”, dice, “es buena idea”. “Sí, buen comentario. Nunca lo había pensado”. “Sí, hagámoslo si piensas que es importante”.

—John M. Gottman

Cuidado con la empresa

El flujo afirmante de la relación es una fuente importante de vitalidad a partir del cual puede surgir el compromiso, el rumbo y el vínculo. También se observa en las aulas, en los equipos, en los vecindarios y en las empresas. Pero ¿por qué el lugar de trabajo es tan a menudo tedioso, vacío y bañado en conflicto? ¿Por qué el interesantísimo equipo de un año se vuelve correoso al siguiente, el divertidísimo barrio se vuelve aburrido, o el grupo de trabajo creativo acaba siendo moribundo? Además ¿es inevitable esa trayectoria? ¿Cómo puede sostenerse la vitalidad en el tiempo? Son preguntas complejas e inagotables, pero volvamos a considerar la cuestión desde una perspectiva relacional.

Al principio hacemos frente a una ironía. Cuando la relación da lugar a realidades y valores compartidos existe una fuerte tendencia a garantizar la continuación. Nadie desea el fin de la euforia ni de la productividad; queremos “fijarlo” y por eso luchamos por sostener patrones de confianza y por reprender a los que amenazan con escabullirse. El miembro de la empresa que holgazanea, que no sigue las reglas, o cuyas lealtades están en otro lugar se convierte en sujeto de cotilleo, de corrección y de posible rechazo. Al mismo tiempo el trabajo empresarial se lleva a cabo solidificando los patrones de relación. Cuando todos estamos “al mismo nivel” sabemos qué hacer. Unos objetivos claros y valorados, conocimiento del propio trabajo y comprensión mutua de las funciones que se llevan a cabo son elementos fundamentales para la eficacia de la empresa. Pero es precisamente ese impulso por “mantener lo que funciona” el que lleva en sí el potencial de destruir la vitalidad de las relaciones. Recordemos aquí la discusión que veíamos del vínculo y las barricadas (Capítulo 6). Solidificar una relación puede impedir el flujo de acción conjunta creativa y entonces se erigen barreras que en última instancia pueden erosionar la vitalidad y la eficacia. Tenga en cuenta varias de las pérdidas importantes:

Eliminación de voces

Como seres múltiples llegamos a la empresa con un sinfín de lógicas, montones de conocimientos, pasiones, etc. Pero cuando utilizamos las construcciones de lo que es real y bueno para la empresa mucho de ese potencial puede perderse de vista y simplemente desaparece cuando uno es absorbido por los rituales, las tradiciones y las técnicas de funcionamiento estándar. Llegamos con muchísimas posibilidades y a partir de ellas la empresa extrae solamente el potencial necesario para cubrir sus necesidades. El resto es irrelevante o irritante.

•

Lidera, sigue o apártate del camino.

—Thomas Paine

•

Esta reducción del potencial también se acelera debido a la orientación individualista que domina en la mayoría de empresas. Normalmente las personas son contratadas para desempeñar una función concreta. Igual que los tornillos y las palancas de una máquina su trabajo está definido para contribuir al “correcto y efectivo funcionamiento” de la empresa. Un individuo único, coherente y con conocimientos es lo idóneo. Solo son esos individuos a los que se puede confiar su función, y otras pasiones y potenciales son

irrelevantes o probablemente disfuncionales. Pero a medida que se eliminan los potenciales de expresión la vitalidad se desvanece^[8] y los participantes de la empresa se reducen a meros robots sosos y predecibles.

•

Durante un tiempo trabajé como consultor de un directivo de empresa con el cual no parecía “conectar”. Éramos un equipo efectivo pero simplemente haciendo nuestro trabajo. Mientras le esperaba un día en su despacho vi sobre la mesa la imagen sorprendente de una montaña de piedras pintadas. Cuando Arne llegó le pregunté por el origen de esa fotografía. Hizo una pausa, sonrió con melancolía, y lentamente empezó a hablarme de su pasión secreta. Tenía una casita en una granja aislada. Los fines de semana y durante las vacaciones se instalaba en su santuario y se dedicaba a su pasatiempo preferido: pintar las piedras del campo. Con el tiempo la pintura se desgastaba pero él no se rendía, eso solamente le brindaba la oportunidad de volver a tomar el pincel. A medida que me iba contando la historia empezó a reírse de su “pasatiempo completamente inútil”. Su carcajada era contagiosa y pronto nos estábamos tronchando de risa al unísono. La apertura de Arne no supuso solamente el principio de una amistad duradera sino también de una relación laboral brillante.

La empresa contra sí misma

Cuando cualquier grupo de personas –grande o pequeño– crea vínculo se produce al mismo tiempo la creación de un forastero, un *outsider*. A fin de sostener lo especial de “nuestro grupo” los que queden fuera tendrán que ser necesariamente “menos” o “de segunda clase” y como *outsiders* serán menos valorados y menos afirmados. Además la comunicación retrocede y la coordinación se erosiona (véase el Capítulo 6). Bajo esas condiciones los grupos pueden volverse fácilmente alienados y antagónicos. Esas separaciones pueden ocurrir en divisiones funcionales de una corporación, entre niveles de una empresa, y entre subdivisiones separadas geográficamente. También pueden producirse cuando los colegas se vuelven buenos amigos. Incluso entre colegas a través de Internet de una misma empresa pueden desarrollarse vínculos silenciosos y privilegiados que les acaben aislando de las relaciones que les rodean. La separación también se asume prácticamente en las relaciones entre los sindicatos y la dirección. Está claro que los participantes aprovechan la vitalidad de sus compatriotas pero el resultado es una vitalidad negativa.

•

Mary y yo trabajamos en una ocasión como consultores para una gran firma farmacéutica. Su problema era una fragmentación cada vez mayor entre la sede

central y las 50 sucursales repartidas por todo el mundo. Como describían los ejecutivos de la sede central, muchas de esas sucursales se resistían a sus directrices, no parecían darse cuenta de la importancia de unas prácticas uniformes ni entendían la lógica económica necesaria para el éxito. Nuestras visitas a las sucursales confirmaron esa imagen de fragmentación. A menudo encontrábamos allí una moral alta y una sensación de que la sede central no entendía su situación ni la cultura de su empresa. Se sentían orgullosos de sus conocimientos superiores y se burlaban de lo que parecía el “segundo nivel de inteligencia” de los directivos de la sede central. De hecho era una vitalidad negativa cuyo resultado estaba siendo una alienación de las oficinas centrales. La moral en cada una de las sucursales era muy alta pero el resultado de la misma era una erosión del conjunto.

Separación del contexto cultural

Las empresas suelen sentirse muy orgullosas de ellas mismas, de sus logros y de su alto nivel de moral. Precisamente aquí encontramos las semillas de otra ironía: cuanto más efectiva es la empresa a la hora de conseguir esos fines mayor es el riesgo de perder la conexión con el mundo exterior fundamental para la supervivencia continuada. Y cuando la empresa se convierte en una entidad delimitada, con una definición clara de lo que está *dentro* en contraposición a lo que está *fuera*, lo que está fuera pierde prioridad y sus realidades, sus valores y lógicas dejan de contar para los que están dentro.

Es algo que he visto de forma impresionante en mi propia carrera profesional en las relaciones entre las Universidades y la comunidad que las rodean. Con frecuencia esas relaciones son frías, a veces son abiertamente hostiles y cada grupo mantiene su propia realidad interna como superior a la de los demás. Pero esa animosidad también está presente cuando el constructor decide unilateralmente construir complejos urbanísticos, cuando una compañía cierra una fábrica o cuando el Gobierno decide construir un muro que separe a dos naciones. Incluso cuando el urbanismo se diseña cuidadosamente para beneficiar a los ciudadanos, la naturaleza unilateral misma de la acción puede indicar una falta de respeto para aquellos que supuestamente tendrían que beneficiarse y el resultado suele ser resistencia. Cuando organizar da lugar a “la organización” los muros se convierten en prisiones.

•

Mirad cuán bueno y delicioso
es habitar los hermanos juntos y en armonía.

—Antiguo salmo anglicano

•

Como ya hemos visto, cuando el flujo se congela el proceso responsable de los resultados vitales y efectivos puede en última instancia agotar la vida y el potencial de la empresa. Entonces es necesario encontrar un equilibrio delicado entre el proceso continuo de dar órdenes y el resultado injurioso de la orden en sí, entre crear y conservar, entre viajar hacia el destino y llegar^[9]. Pero ¿cómo se logra ese equilibrio? ¿Cómo podemos crear y sostener relaciones vigorizantes sin generar al mismo tiempo su desaparición? Como propongo a continuación, sostener la vitalidad requiere transformaciones continuas de lo ordinario y eso se logra principalmente ampliando los perímetros del diálogo. Cruzar los límites de las conversaciones convenientes es crucial, además de utilizar el potencial del ser múltiple. En la siguiente exposición abordaré cuatro características importantes de la vida empresarial: toma de decisiones, liderazgo, evaluación y relaciones públicas. Lo que me interesa en cada caso son las prácticas relacionales que mantienen el equilibrio precario.

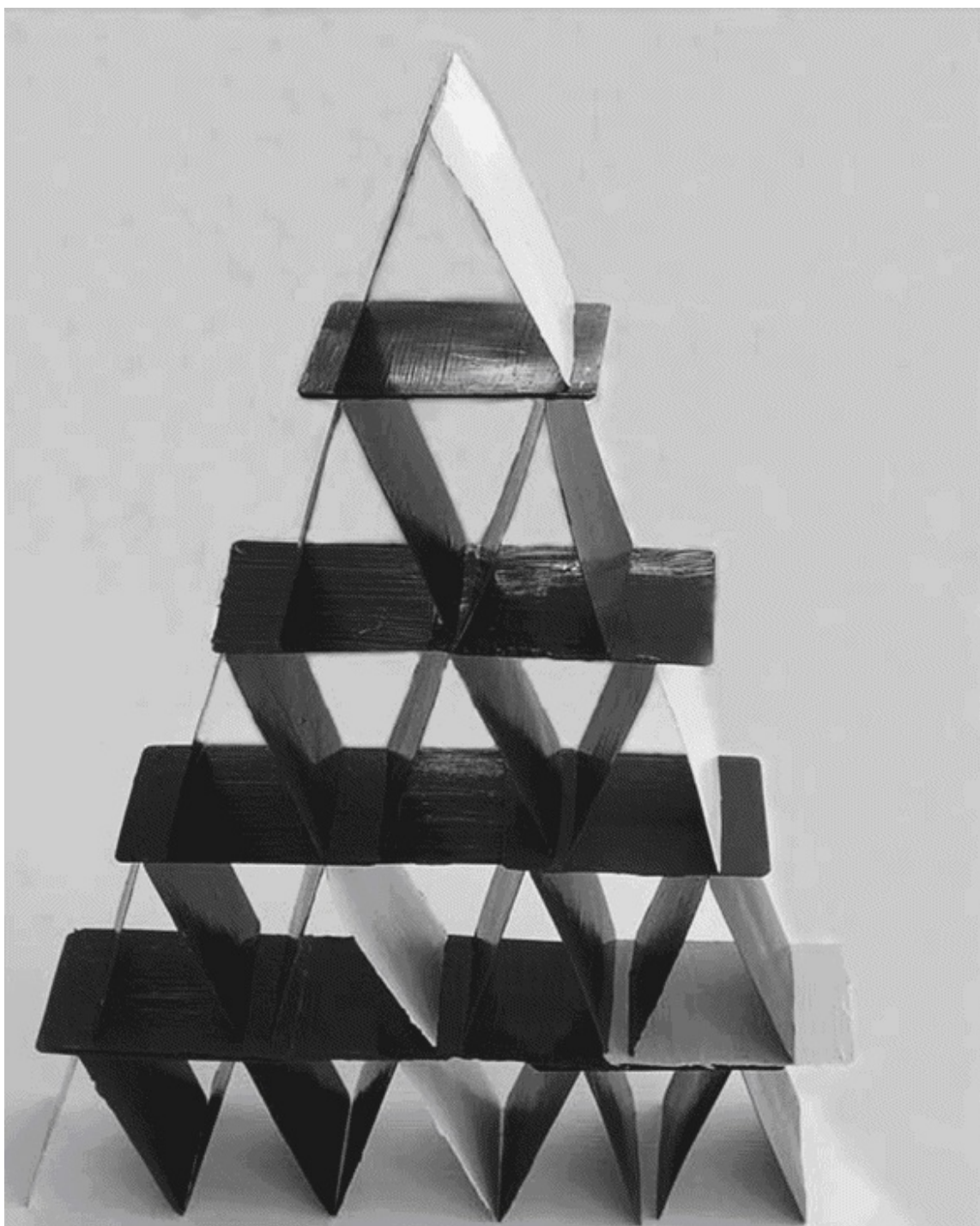
La toma de decisiones como coordinación relacional

Una de las primeras formas de empresa a gran escala fue de naturaleza militar: grandes cantidades de hombres movilizados en condiciones de hacer o morir. Desde las guerras del Peloponeso hasta la actualidad la principal forma de organización militar ha sido y sigue siendo la piramidal. Los planes de batalla se desarrollan en el vértice de la estructura, las órdenes se diseminan hacia abajo a través de las distintas unidades funcionales (p. ej. infantería, suministros, médica), grandes cantidades de hombres siguen las órdenes y el no cumplimiento de las mismas podría dar lugar a la ejecución. Por su parte la información relevante para el éxito de los planes se transmite hacia arriba por la pirámide.

La metáfora de la pirámide sigue siendo la base de gran parte de la práctica empresarial actual. Denominada con frecuencia como “mando y control” la idea ha dominado la esfera empresarial durante gran parte del siglo XX. Sin embargo en las últimas décadas se ha producido un descontento cada vez mayor y seguramente debido a la influencia de la sensibilidad emergente por la democracia y la diversidad en el lugar de trabajo existen movimientos potentes hacia el aplanamiento o la descentralización de la empresa contemporánea. Incluso en los círculos militares hay dudas sobre la adecuación práctica del sistema de mando y control. A medida que avanzan es inevitable que las fuerzas terrestres se encuentren con sorpresas y los campos de batalla a menudo rozan el caos. En esos casos las tropas tienen que improvisar o morir.

•

Desde un punto de vista relacional resulta interesante ver a la empresa como un campo potencialmente fluido de creación de significado. En teoría el flujo de significado es continuo e ininterrumpido y a medida que los individuos van pasando de una relación a otra llevan consigo ideas, lógicas y valores de otras conversaciones. En la práctica sin embargo las personas tienden a congregarse con ciertos colegas con más frecuencia que con otros. Puede deberse a su proximidad geográfica, su grupo laboral, antigüedad en la empresa, amistad personal, etc. En cualquier caso cuando esos grupos llegan a un acuerdo en cuanto a lo que es “realmente” el caso y lo que “realmente” vale la pena hacer, el flujo de creación de significado se ralentiza hasta detenerse. Existe una formación del “nosotros” que les aísla y les separa de los demás^[10].



Como respuesta a mi petición de utilizar cartas de la baraja para ilustrar la empresa moderna el Profesor John Rijsman de la Tilburg University creó esta estructura. Aunque plasma la pirámide tradicional el diseño de Rijsman también destaca la característica menos obvia de la interdependencia relacional.

Cortesía de Anne Marie Rijsman

Dicho así la inadecuación de la estructura piramidal resulta más evidente. Las decisiones que se toman desde arriba suelen ser monológicas y no surgen de los grupos

relacionales que crean las realidades y los valores mediante los cuales se lleva a cabo el trabajo cotidiano. En este proceso las decisiones son impuestas y anuncios como “El presupuesto tiene que reducirse en un 10%”, “Vamos a cerrar el departamento” o “El paquete de beneficios se va a reducir” suelen arrojar a los grupos como si su presencia fuera autoritaria. Pero según la lógica de la acción conjunta las declaraciones de ese tipo carecen de significado aparte de los que responden. Se dotan de significado cuando los demás las interpretan y los que se sitúan en la cúspide no controlan las interpretaciones. En los distintos grupos las órdenes que llegan desde otro lugar es posible que no se acepten como razonables ni deseables y de hecho pueden estar construidas como “sin sentido”, “insensibles”, “sancionadoras” o “erróneas”. Es posible que se dé un cumplimiento forzado en los grupos pero en ese caso se estará abonando el terreno para la vitalidad negativa.

•

El principal reto a la hora de tomar decisiones es movilizar procesos colaborativos al servicio de acción efectiva^[11]. Eso significa facilitar la coordinación entre los grupos de manera que puedan movilizarse nuevos significados, valores y motivos. Las ganancias de la toma de decisiones colaborativa son sustanciales. Primero está que las decisiones no llegarán como algo ajeno a las conversaciones que conforman la empresa sino que trasladarán las voces de los participantes. Una vez implementadas las decisiones representarán lógicas y valores en los que los participantes ya han invertido. En segundo lugar y como seres múltiples que son, cada participante en una empresa lleva consigo una serie única de capacidades, opiniones, valores e información. Además cada uno de ellos también representa a otras comunidades y posee un conocimiento exterior que puede enriquecer con vitalidad la toma de decisiones. Por último está la cuestión de la vitalidad de la empresa. Cuando se incluye a los participantes de la empresa en el proceso de acción conjunta y se afirman sus contribuciones es posible que se potencie su participación en la empresa. La toma de decisiones promoverá el tipo de implicación que resulta vigorizante^[12].

•

Las personas apoyan lo que pueden crear.

—Stephen Littlejohn y Kathy Domenici

•

A continuación quiero compartir varias prácticas que me han impresionado por su contribución a la toma de decisiones colaborativa. Primero están las prácticas que hacen

hincapié en la expresión de múltiples voces. Después pasaré a las prácticas que destacan la importancia de la apreciación^[13]. (Si el lector desea leer la discusión sobre las prácticas relacionadas con el conflicto le recomiendo que regrese al Capítulo 6).

El proceso polifónico: alzar todas las voces

En los estudios empresariales el énfasis en la participación suele plasmarse con la metáfora de la empresa *polifónica* (varias voces)^[14]. Como resume Robert Rodríguez la polifonía existe en aquellos “momentos en los que personas procedentes de distintas realidades sociales se reúnen y la voz de cada una de ellas es solicitada, permitida, escuchada y valorada de igual manera para la creación conjunta del futuro”^[15]. Mary Ann Hazen propone que una empresa se vuelve polifónica cuando las personas celebran sus diferencias. Además utiliza la tradición del Martes de Carnaval para ilustrar la idea. En esa festividad personas de distintas condiciones sociales se reúnen para bailar, jugar, cantar y reír^[16]. A nivel de la toma de decisiones cotidianas las implicaciones prácticas son evidentes: establecer diálogos que incluyan al máximo de participantes posible. Cualquier directivo de empresa que se encuentra solo en su despacho formulando una decisión autónoma supone una amenaza para la vida empresarial.

Por desgracia nuestra tradición individualista a menudo obstaculiza la toma de decisiones colaborativa. En primer lugar si vemos el mundo en términos de seres delimitados, cada uno preocupado por su propio bienestar, empezamos a sospechar los unos de los otros. ¿Qué están realmente intentando conseguir con ese discurso? ¿Qué ganan con eso? ¿Cómo me afectará todo eso? También nos vemos abocados a la competencia: si mis opiniones no prevalecen ganarán otros. Si se establece un “yo contra ti” difícilmente estaré abierto a tus opiniones e incluso en ocasiones podré mostrarme reticente a dar mi opinión sobre determinados temas. Si mis opiniones resultan erróneas (objetivo de mis competidores), eso sugerirá que soy mentalmente inferior. El reto consiste en generar prácticas que eviten las tendencias estranguladoras de la tradición individualista.

•

Leo, Consejero Delegado de una de las grandes sucursales de una corporación internacional, recientemente compartió conmigo un ejemplo impresionante de toma de decisiones relacional. A Leo le ordenaron desde la empresa matriz que redujera los costes de su sucursal en el 15%. La petición le dejó atónito, además de profundamente frustrado cuando supo que no era negociable. Consideró la idea de contratar a una gran consultora para que le asesorara sobre cómo llevar a cabo tales reducciones. Despedir a parte de la plantilla era la solución más obvia pero ¿a cuáles? ¿cuándo? Además también

estaba claro que si anunciaba la decisión de reducir la plantilla a su empresa él mismo replicaría el tipo de trato que había recibido de la empresa matriz. Un anuncio de ese tipo generaría un ambiente de miedo, ira y abatimiento.

Junto con su plantilla se trazó otra ruta para la toma de decisiones: básicamente los miembros de la empresa participarían en el proceso de toma de decisiones aportando comentarios sobre cómo la empresa podía ser más rentable. Se crearon catorce grupos de discusión, cada uno de ellos compuesto por miembros de todos los sectores y de todos los niveles de la empresa. Esos grupos recopilaron información, llevaron a cabo entrevistas y se reunían periódicamente. Solamente se contrató a consultores externos para organizar el complejo proceso de comunicación y el calendario. Al final los grupos de discusión elaboraron un resumen de siete tomos que contienen sus investigaciones y sus recomendaciones. Por su parte el Consejo de Administración aceptó más del 75% de esas recomendaciones elaboradas por el equipo. La reducción de la plantilla fue mínima, la reorganización ingeniosa se hizo patente en toda la empresa, el objetivo económico se había logrado y el entusiasmo fue máximo. Prácticamente todos los sectores de la empresa estuvieron representados y cuando se anunciaron las políticas finales prevalecieron una aceptación y una afirmación amplias^[17].

•

Llegados a este punto cabe distinguir entre dos tipos de polifonías. La primera es la de la *expresión delimitada*, en la que cada participante de la empresa es responsable de dar voz a su opinión. Esta orientación suele reflejarse en manifestaciones democráticas en el lugar de trabajo y en debates entre la Dirección y los trabajadores. La idea en sí surge de la tradición del ser delimitado en la que anticipamos que las personas poseen (o deberían poseer) una voz única y coherente, “mi opinión”, “mi actitud” o “mi punto de vista”. En esa explicación el individuo que expresa varios puntos de vista es disperso y descentrado; expresar dudas en la oferta que proponemos es carecer de fuerza para convencer y la incoherencia es señal de una mente inferior. Pero esta tradición también reprime el enorme potencial para el ser múltiple. Debemos reconocer pues el potencial para la *expresión ilimitada*. Como seres múltiples poseemos valores y visiones opuestos, dudas sobre nosotros mismos y razones que entran en conflicto. Y aunque hay ganancias posibles a través de expresiones singulares, son limitadas. Al dar voz al ser múltiple estamos dando lugar a la expresión de múltiples lógicas y valores –reflejo de las múltiples tradiciones de las que las personas forman parte. En la práctica el reto está en generar condiciones en las que los participantes sean libres de expresar una serie completa de visiones y de valores aun cuando estos sean contradictorios^[18].

Las posibilidades de la expresión ilimitada a penas se han explorado pero existe un

movimiento importante en esa dirección representado por el popular sistema para toma de decisiones integral desarrollado por Edward deBono^[19]. Utilizando la metáfora de los seis sombreros se invita a un grupo encargado de tomar decisiones a conversar por turnos y en cada uno de esos turnos tendrán que hablar de determinada manera. Así la persona que lleve el Sombrero Blanco tendrá que compartir simplemente información relevante, como los resultados recientes de una encuesta de intención de voto; a la persona que lleve el Sombrero Amarillo se le pide que comparta optimismo, que hable de lo bueno de la decisión que están forjando; y la persona con el Sombrero Negro tiene que hablar de cuáles podrían ser los inconvenientes o los peligros; la persona del Sombrero Rojo puede ser subjetiva y hablar de sensaciones relevantes, corazonadas e intuiciones; el Sombrero Verde tiene que ser creativo, llevar a cabo una lluvia de ideas de lo que podría hacerse e imaginar alternativas; por último la persona con el Sombrero Azul puede hablar de cómo va la conversación, de lo que se ha conseguido y de hacia dónde debería dirigirse el grupo ahora. En muchos casos todo el grupo lleva uno de los sombreros durante un periodo de tiempo y después pasa a otro color. Lo bueno de este enfoque integral no es simplemente que amplía la esfera del ser múltiple sino que enriquece muchísimo la serie de ideas y sentimientos que se consideran en cualquier decisión.



Este collage creado como regalo de un hijo a su madre sugiere las posibilidades de la expresión ilimitada. La madre, Roberta Iversen, no posee una voz singular sino una multitud de ellas, incluidas las voces de todos los miembros de su familia.

Cortesía de John Iversen

•

Theresa Bertram, antigua Directora de una importante y exitosa fundación de gerontología, comparte su historia sobre la participación polifónica. La Fundación era

responsable del bienestar de una gran comunidad de personas mayores, incluido el servicio de 800 comidas a domicilio. Theresa describe como la organización alcanzó un punto de estancamiento en el que se mantenía un programa efectivo pero sin el placer de una implicación plena. Además cuenta como se quedó atónita ante la opinión de un consultor que le habló de utilizar las energías latentes del personal y de los miembros del Consejo de Administración. Como resultado de todo aquello organizó un retiro en el que tanto el personal como el Consejo pudieron establecer una nueva forma de conversación: en lugar de ocuparse de la empresa como hacían habitualmente se dedicarían a explicar historias y a compartir sueños de nuevos y mejores futuros. El resultado no solo fue una reactivación de sus relaciones sino que también permitió la posibilidad de darse cuenta de que las personas mismas a las que proporcionaban asistencia también podían albergar ese tipo de historias. De hecho, y según describe ella misma, la asistencia de la Fundación podría estar reprimiendo la participación creativa de la población a la que se intentaba ayudar.

Entonces se puso en marcha otro programa en el que las personas mayores podían compartir sus esperanzas y sus sueños para su vida en la comunidad. Esas historias rebosaban de ideas innovadoras y el resultado fue la creación de una nueva política que garantizara a la comunidad de personas mayores una mayor voz sobre cómo debían recibir los servicios. Como consecuencia de todo ello se produjo un cambio profundo en la vitalidad de los miembros de la comunidad del retiro. Los participantes se implicaron profundamente en la planificación, desarrollaron eventos especiales, invitaban a sus propios oradores, gestionaban su presupuesto, seleccionaban menús para ocasiones sociales, etc. El horario del autobús, que antes organizaba el Director del Programa, desaparecía y el bus estaba ahora disponible para llevar a los residentes allí donde quisieran ir. Entre los destinos seleccionados estaban las reuniones en la ciudad, en las que los mayores se convirtieron en una voz política que expresaba sus ideas sobre asuntos básicos que afectaban a toda la comunidad. Un excelente ejemplo de que voz polifónica y vitalidad van de la mano^[20].

Toma de decisiones a través de la Indagación Apreciativa

Varios de los temas centrales de este libro se reúnen en la práctica de toma de decisiones ampliamente compartida de la Indagación Apreciativa (IA). En ella se valora la amplia participación y el diálogo mutuamente afirmador se sitúa como pieza central. La lógica para la práctica se entiende mejor por contraposición con el fuerte énfasis tradicional en la solución de problemas. Solemos oír con demasiada frecuencia “Tenemos un problema con marketing”, “Nuestro Consejero Delegado no tiene ninguna imaginación”, “Nuestros costes son demasiado elevados”, etc. Y uno imagina que si se solucionaran todos los

problemas la empresa funcionaría perfectamente. Pero desde un punto de vista relacional los problemas son el resultado de la acción conjunta. Los problemas no existen en sí mismos sino que existen en la medida en que las personas los definen como tales. Así la cuestión es si “el discurso de los problemas” es la forma idónea de proceder en una empresa. En primer lugar, centrarse en “el problema” a menudo tiene un efecto multiplicador. Cuando se habla de un problema la gente no tarda en encontrar otros problemas relacionados con el mismo. Solucionar el problema de desarrollo de producto, por ejemplo, depende de solucionar el problema de marketing, que depende de encontrar el personal adecuado que, a su vez, depende de... Y pronto nos encontramos ante una serie insalvable de dificultades. Además cuando nos centramos en los problemas también empezamos a encontrar defectos entre nosotros, aparece la negación y la defensa, y una acumulación de miedo, depresión y desconfianza. Por último cuando nos centramos en los problemas perdemos nuestro sentido de rumbo positivo y dado que los problemas absorben nuestra atención, nuestros objetivos se desplazan hacia los márgenes de la prioridad. El sueño empresarial se posterga perpetuamente cuando el pesimismo gana la batalla.

Si el “discurso de las carencias” se abre paso en la empresa, ¿qué formas de discurso pueden hacerle avanzar con eficacia y entusiasmo hacia el futuro? La práctica de la Indagación Apreciativa se basa en la idea de que al indagar en los puntos fuertes, los éxitos, los valores, las esperanzas y los sueños de los participantes, la empresa puede transformarse. Según describen David Cooperrider y Diana Whitney, “Lo más prolífico que puede hacer un grupo, si su objetivo es construir conscientemente un futuro mejor, es llevar a cabo el ‘cambio positivo nuclear’ de cualquier sistema que sea propiedad común y explícita de todos” (TdT)^[21]. El enfoque está en los puntos fuertes y en los recursos más centrales de la empresa, que son los que le aportan vida.

La Indagación Apreciativa puede utilizarse con muchos fines distintos: para determinar el futuro de una empresa, para establecer un nuevo rumbo de la misma, para resolver conflictos, crear un sentido entusiasta de cooperación, etc.^[22] La sesión de IA clásica se divide en cuatro fases. La primera es la que se denomina *Fase de descubrimiento* y en ella los miembros de la empresa suelen organizarse por parejas y se les pide que compartan historias. Se les puede pedir por ejemplo que describan el momento en el que se sentían más atraídos por su trabajo, o cuando la empresa vivía sus mejores momentos según ellos, o cuando la colaboración con los demás era más amena y efectiva. En una empresa que esté haciendo frente a un conflicto interno se puede elegir a un miembro de cada grupo conflictivo y se les puede pedir que compartan historias de momentos en los que trabajaban bien con alguien del otro grupo, cuando disfrutaban de la compañía del otro o cuando era enriquecedor. En la *Fase de sueños* las historias primero se comparten

en grupos pequeños y los temas principales se comunican después en grupos mayores. En esta fase los miembros de la empresa localizan en esas historias una visión colectiva de futuro imponente. “Si esos son el tipo de relaciones que nos han dado vitalidad”, se pregunta, “¿qué tipo de empresa podemos crear que integre todos esos ideales?”.

En la *Fase de diseño* los miembros empiezan a preguntar qué tipo de cambios concretos, políticas, mecanismos y demás deberían implementarse para lograr esos ideales. Aquí empiezan a trabajar juntos perfilando detalles. Miembros de la empresa que antes estaban alienados o eran hostiles ahora colaboran en la creación de un futuro positivo en el que todos tienen una inversión. En este momento la forma de dialogar ha cambiado por completo. Por último, en la *Fase de destino* los grupos adoptan la responsabilidad de materializar las ideas. A menudo los cambios propuestos son muy amplios y van dirigidos a prácticas de gestión, sistemas de evaluación, servicio de atención al cliente, procesos de trabajo, etc. No obstante deben establecerse iniciativas específicas para generar tales cambios. El proceso en su conjunto suele generar entusiasmo y buena voluntad. Y algo muy importante: la IA localiza las raíces del futuro en la tierra del pasado, los participantes no se dedican a construir castillos en el aire sino que utilizan sus múltiples potenciales para generar posibilidades realistas para el futuro.

•

Los profesionales también han desarrollado medios de ampliación de la práctica con el fin de incluir a todo tipo de organizaciones. La creación de lo que se denomina *Cumbre de IA*^[23] se ha utilizado con grupos de más de mil participantes. Si bien muchos proyectos de IA se llevan a cabo en el seno de la empresa existen muchas aplicaciones en escuelas, iglesias, organizaciones no gubernamentales, centros médicos, instalaciones militares, comunidades y un largo etc. Los defensores de la IA también consideran que la orientación apreciativa puede dotar de vitalidad a las relaciones de la vida cotidiana. El énfasis en el núcleo positivo de matrimonios, familias y amistades no solamente sostiene la vitalidad sino que tiene un valor incalculable a la hora de ayudar a los miembros de familias que atraviesan momentos difíciles^[24].

•

El entusiasmo por las prácticas de IA se está expandiendo por todo el planeta. Algunos incluso consideran que cambios radicales en las políticas culturales se deben a la utilización generalizada de tales prácticas^[25]. Por ejemplo al uso extendido de la IA en Nepal se le atribuye la evitación de una guerra civil. Sin embargo y como ocurre con todas las prácticas su éxito o su fracaso deben comprenderse en los contextos de significado de los que depende su inteligibilidad. Por ejemplo muchas personas se resisten

a la práctica porque sienten que no da espacio suficiente a la expresión de su angustia. Si su historia de maltrato e injusticia no es escuchada, dicen, no se les puede entender y su historia relacional no se afirma lo suficiente. Otros consideran que no hay espacio suficiente para las voces minoritarias. De hecho en el paso de la fase de Descubrimiento a la de Diseño la visión del futuro se simplifica necesariamente y fruto de esa simplificación las diferencias de opinión pueden llegar a eliminarse. Además como ocurre con todas las prácticas, cuando se estandarizan y se repiten, se altera su significado. La participación inicial suele resultar muy atractiva y productiva pero a la tercera participación puede volverse una rutina molesta e incluso puede llegar a parecer manipuladora. Las prácticas estandarizadas siempre reducen los potenciales de acción conjunta. Todas esas cuestiones son las que siguen rigiendo la innovación en las prácticas de IA.

•

Para concluir diremos que una orientación relacional de la toma de decisiones pone el énfasis en la colaboración como elemento fundamental no solo para llegar a conclusiones mejor fundadas sino también para mantener el equilibrio entre crear y conservar. La toma de decisiones colaborativa trabaja la participación polifónica y eso quiere decir, idealmente, abrir la toma de decisiones a tantos participantes como sea posible y animarles a compartir la riqueza de su ser múltiple. Cuando se lleva a cabo apreciativamente el proceso resulta vigorizante y se obtienen los máximos resultados. Este énfasis en la “toma de decisiones sin fin” también suaviza los límites de varios grupos o grupúsculos de la empresa. Y ahí es donde el enfoque relacional se da la mano con el movimiento de la empresa inteligente. Como proponen Peter Senge y sus colegas: “Una empresa inteligente es una organización dinámica de seres humanos que cooperan en un estado de transformación continua”^[26]. En las empresas inteligentes la recopilación y el intercambio continuos de información, opiniones y valores significa que todas las ideas están sujetas a retos constantes y que la conversación está siempre abierta. Es precisamente contra ese telón de fondo contra el que nos dedicaremos ahora a las cuestiones de liderazgo.

Del líder al liderazgo relacional

La temática del liderazgo tiene una larga historia y efectivamente más de 200.000 libros han tratado el tema. ¿Acaso no sabemos ya suficiente? ¿Hay algo más que añadir? Desde un punto de vista relacional estamos casi al principio y eso se debe a que la enorme cantidad de escritos sobre liderazgo representa principalmente variaciones de la melodía única del ser delimitado. Desde las teorías clásicas del “gran hombre” hasta las historias

recientes de los rasgos de los grandes líderes y los directivos de éxito, la mayoría de teorías asumen que el potencial de liderazgo reside en la persona individual^[27]. No se trata solamente de que la visión lleve consigo una serie de consecuencias desafortunadas (Capítulo 1). Desde un punto de vista relacional la visión individualista es básicamente engañosa. Ninguna de las cualidades que se atribuyen a los buenos líderes es independiente de las demás. Solo nadie puede ser inspirador, ni visionario, ni humilde, ni flexible. Todas esas cualidades son logros de un proceso de acción conjunta en el que la afirmación de los demás resulta fundamental. Un líder con carisma solo lo será en virtud de los demás que le tratan de esa manera; si eliminamos el brillo de sus ojos el “carisma” se convierte en polvo. Una “decisión inteligente” solo es inteligente si hay colaboradores dispuestos^[28]. Decir algo del líder como ser humano individual pierde la confluencia relacional de la que emerge la posibilidad misma de “el líder”. Como el mismo James O’Toole y sus colegas nos recuerdan:

Cuando hablamos de liderazgo nos vienen a la mente nombres como Mahatma Gandhi y Martin Luther King y no recordamos inmediatamente que durante la guerra para la independencia de la India Gandhi estuvo rodeado y contó con el apoyo de docenas de otros grandes líderes indios como Nehru, Patel y Jinnah, sin los esfuerzos conjuntos de los cuales está claro que Gandhi hubiera fracasado. También nos olvidamos de que lejos de hacerlo todo él solo entre los discípulos de King hubo líderes tan impresionantes y de pleno derecho como Jesse Jackson, Andrew Young, Julian Bond, Coretta Scott King y Ralph Abernathy^[29] (TdT).

Debemos añadir, no obstante, que cada una de esas figuras que se sitúan alrededor requería el apoyo colaborativo de innumerables personas. El liderazgo reside en la confluencia.

•

La visión de “grandes líderes” es en gran parte el resultado de las estructuras de mando y control heredadas del pasado. Pero como creen muchas personas esa estructura ha dejado de ser efectiva en el mundo contemporáneo. Cuando la información es limitada, el objetivo está claro y las condiciones son estables el mando y control puede resultar adecuado (aunque poco vigorizante). De todos modos consideremos las condiciones contemporáneas:

- Debido a las novedades tecnológicas la información se acumula más deprisa, se vuelve más compleja cada vez, es menos fiable y queda más rápidamente desfasada.
- La velocidad de cambio de las condiciones económicas, de las políticas del gobierno y de la opinión pública deja atrás la asimilación. La planificación estratégica a largo plazo se vuelve cada vez más ineficaz.

- Las nuevas empresas, nuevos productos, nuevas legislaciones, nuevos sistemas de contabilidad y nuevos sistemas de comunicación cambian constantemente el terreno de la competencia y la cooperación.
- La diversidad cada vez mayor de las diferencias —étnicas, culturales y religiosas— no deja de ofrecer oportunidades tanto para el crecimiento como para el conflicto.
- El clima de opinión puede cambiar rápidamente y la gama de opiniones a las que las empresas deben permanecer sensibles no deja de expandirse.

•

Nos aferramos al mito del Llanero Solitario, a la idea romántica de que las grandes cosas suelen conseguirlas individuos que superan la realidad y que actúan solos... Tanto si es para crear una empresa mundial como para descubrir los misterios de la mente humana, una persona no puede esperar lograrlo sola, por muy dotada o energética que sea. Simplemente hay demasiados problemas que identificar y solucionar, demasiadas conexiones por hacer.

—Warren Bennis y Patricia Ward Biederman

•

Esas condiciones de cambio rápido y casi siempre caótico dan lugar ahora a nuevas visiones del liderazgo con las que se abandonan las interminables y a menudo contradictorias listas de lo que es necesario para ser un buen líder. En su lugar encontramos un énfasis cada vez mayor en la colaboración, el empoderamiento, el diálogo, la toma de decisiones horizontal, la distribución, el *networking*, el aprendizaje continuo y la conectividad^[30]. Ahora existe efectivamente una estructura de expertos y profesionales empresariales que reflejan de varias maneras una profunda preocupación por el proceso relacional. En mi opinión podemos sustituir el concepto de “líder” por el de *liderazgo relacional*. Si bien la palabra “líder” hace referencia a las características de un individuo “líder relacional” se refiere a la capacidad de personas relacionadas para avanzar con compromiso y eficacia hacia el futuro. No se valora al individuo solo sino a las relaciones animadas. El movimiento significativo en cualquier empresa surgirá del intercambio generativo entre sus participantes. Es evidente que los individuos pueden ser líderes designados pero el proceso de liderazgo es, en última instancia, relacional.

•

El poder nunca es propiedad de un individuo sino que pertenece a un grupo y solamente existe mientras ese grupo permanezca unido. Cuando decimos de alguien que está “en el poder” nos estamos refiriendo a que un número de personas le han

habilitado para que actúe en su nombre. En el momento en que el grupo del que se originó el poder en un primer momento desaparece “su poder” también se desvanece.

—Hannah Arendt

•

¿Qué significa el liderazgo relacional en términos de práctica cotidiana? Para empezar está claro que el liderazgo relacional no es la tarea de un individuo concreto sino que surge de los microprocesos del intercambio cotidiano. Lo ideal sería que se convirtiera en un estilo de vida de la cultura empresarial –simplemente en las formas normales en las que seguimos juntos. Queda claro que la práctica de la afirmación sería un activo principal. Llegados a este punto me gustaría centrarme en tres prácticas adicionales aunque menos obvias: la participación positiva, la valorización y la creación de la realidad.

Participación positiva. Al principio las iniciativas de cambio surgen con más eficacia cuando se comparten visiones, valores e ideas. Establecer contextos idóneos para la expresión activa el engranaje de la conversación. Y cuantas más voces participen en la conversación más sofisticado será el resultado y más se sabrá de las posibilidades y los potenciales. Además los participantes tendrán un mayor sentimiento de propiedad del resultado. Un directivo senior puede movilizar a una empresa pero es posible que los miembros se muevan de forma acartonada e inflexible hacia el fin especificado. Si las ideas de cambio importantes vienen de arriba lo ideal sería que se compartieran y se debatieran antes de su implementación. Cuando a uno lo tratan como a un peón se comporta como un peón y a medida que las condiciones cambian y que los planes dejan de ser adecuados, los peones se limitan a esperar órdenes.

En un interesantísimo estudio Alexandra Michel y Stanton Wortham comparan las prácticas empresariales de dos bancos de inversión^[31]. El primero formaba a sus ejecutivos de la manera tradicional, haciendo hincapié en las reglas de rendimiento efectivo y en la responsabilidad de cada individuo de sus propias cuentas. Los ejecutivos podían compararse en términos de rendimiento y prevalecía un *ethos* de súper estrellas. El segundo banco utilizaba un modelo de formación centrado en la empresa. En ese caso se formaba a los participantes para que se trataran entre sí no como posible competencia sino como recursos para el aprendizaje. Así la importancia de las reglas era sustituida por una visión más localizada o más contingente de lo que podría resultar efectivo. Y no solo se potenciaba el hecho de compartir información y opiniones sino que en principio cualquier ejecutivo podía sustituir a otro en cualquiera de las cuentas. El *ethos* de la competencia y el conflicto también se sustituía haciendo énfasis en la colaboración, y las

políticas destinadas a reducir la incertidumbre se sustituían por un énfasis en el aprendizaje a partir de los contextos de ambigüedad y en avanzar de forma sensata y reflexiva con el flujo de los acontecimientos. Tal como sugiere el estudio los ejecutivos del banco centrado en la empresa trabajan bajo menos presión de evaluación, están motivados más positivamente y son mucho más flexibles e imaginativos en su trabajo.

•

Valorización. La actividad participativa no arranca con la propuesta de un solo individuo –“Creo que sería una buena idea hacer...”– sino con una propuesta y su afirmación por parte de otra persona por lo menos. “Es interesante”. “No se me había ocurrido nunca”. “Quizás sea lo que necesitamos”. “Analicemos la idea”. Todas esas respuestas inyectan valor a la declaración del otro y ahí empieza la animación. De todos modos la afirmación no es la única manera de valorizar y la *elaboración positiva* también es un motivador muy potente. “Pensemos qué podría significar para...” “Ya veo cómo podría ayudar para...”. A medida que se elabora una idea –detallando su potencial, añadiendo información útil, superando posibles obstáculos– va tomando forma un futuro tentador. Y al mismo tiempo se añade más valor si se llevan a cabo *asociaciones relevantes*: “Me recuerda...”. “Intentaron algo parecido en la empresa X, y...”^[32]. Debería evitarse la crítica frontal ya que no es solamente el individuo que ha planteado la propuesta quien sufrirá en manos de la crítica sino que se resentirá todo el clima de conversación. La crítica a menudo provoca el punto muerto de una idea y la excitación colectiva empieza a desvanecerse. Al valorizar, elaborar y asociar las ideas toman vuelo y reina el entusiasmo. Todo eso no significa que haya que evitar las ideas críticas pero son expresiones que resultan más efectivas en forma de visión alternativa, especialmente cuando añade algo a lo que ya se ha ofrecido. “Creo que estamos avanzando en la buena dirección pero si valoráramos la posibilidad Y conseguiríamos lo mismo que con X pero evitando algunos de sus problemas”.

•

Sin mis relaciones personales y profesionales dentro y fuera de la compañía no hubiera llevado a cabo prácticamente ninguna de las cosas que he hecho en mi vida... Hewlett-Packard es un buen ejemplo del poder de las relaciones. La compañía fue fundada sobre una relación de amor y respeto entre dos personas. No es la empresa Hewlett o la empresa Packard sino la empresa Hewlett-Packard. Y el orden de aparición no se decidió por ser más o menos sino por el azar de una moneda lanzada al aire. Así la empresa creció a través de cientos de relaciones importantes, no solo relaciones de pareja sino también relaciones jerárquicas... Es

imposible que establezcamos o que mantengamos si no escuchamos. Y escuchar plenamente, sin preparar el siguiente comentario, sin pensar en que tengo que pasar por la gasolinera de camino a casa ni en cómo le habrá ido el examen de mates a la niña. Debemos apagar la incesante máquina de juzgar que nos insta a decidir quién es más inteligente, más correcto y con más posibilidades de éxito. Tenemos que sumergirnos en la mirada del otro y cuando lo hacemos ocurren cosas mágicas, cosas infinitamente mejor de lo que habíamos podido imaginar.

—Barbara Waugh, Directora de Recursos Humanos de Hewlett-Packard

•

Creación de la realidad. La participación positiva y la valorización son formas excelentes de animar y de organizar las energías empresariales. No obstante también es fundamental que los participantes compartan la creación de las realidades en las que existen. Dos formas especializadas de hablar pueden suponer una enorme contribución a la creación de esa realidad. Primero está la narración y en ese sentido cabe recordar lo expuesto antes sobre la creación de vínculo (Capítulo 6), el significado de pasar del “yo” al “nosotros” en las historias que contamos sobre nosotros mismos. Lo mismo ocurre en las empresas, cuantas más referencias se hagan a “nosotros” y a “nuestros” (en contraposición a “yo” y “míos”) más probabilidades habrá de participación en los objetivos empresariales. Pero la creación de futuros importantes no depende solamente de la narración. Los miembros de una empresa suelen contentarse con el *status quo*. Por lo menos saben qué hacer y son razonablemente efectivos. ¿Por qué cambiar? O por lo menos, ¿no es mejor malo conocido que bueno por conocer? El liderazgo implica rumbo y tener un rumbo es pasar de un estado a otro nuevo y mejor. De ahí que haga falta una narrativa que explique el significado de ese nuevo estado y que indique el camino. “Este nuevo plan nos ayudará a ofrecer un mejor servicio a nuestros clientes y podemos hacer que funcione de la siguiente manera: ...”. “Nuestra situación actual es complicada, si nos desplazamos en la dirección X podremos prosperar de verdad”. Una buena narrativa puede inyectar entusiasmo en los objetivos futuros.

Entender la empresa como algo que se mueve del presente hacia un futuro positivo es solamente una forma de narrativa. De hecho las narrativas también pueden utilizarse para inyectar valor al estado presente y preparar el camino para el futuro. Por ejemplo está la narrativa común de *a partir de las cenizas* en la que “Empezamos sin nada y mirad a dónde hemos llegado”, o la *historia de superación* en la que “Llegamos a tocar fondo pero somos resistentes”. Cada uno de esos ejemplos sitúa al presente en relación con el pasado y con ello añade valor a la actividad actual. Esas historias del pasado también

pueden vincularse al futuro, movilizandó así esfuerzos para nuevas iniciativas. “Hemos luchado desde cero para posicionarnos en el top ten mundial... Creo que podemos hacerlo todavía mejor”. “Hemos sufrido mucho y estamos casi recuperados... pero creo que esta es una oportunidad para hacer algo más que simplemente recuperarse”. Introducir esas narrativas en conversaciones comunes es vigorizar la empresa^[33].

•

Otro vehículo muy interesante para la creación de realidades es la metáfora. Una metáfora es una figura estilística que define una cosa en términos de otra, como por ejemplo cuando se definen varias actividades agresivas como “una guerra contra la droga” o “una guerra contra el terrorismo”. Las metáforas pueden ser herramientas muy potentes no solo para centrarse en un asunto sino para establecer un nuevo curso de la acción^[34]. La metáfora de la *pirámide* la entendemos todos e invita a adoptar una postura de deferencia hacia los que tenemos por encima y de distancia hacia los que tenemos por debajo. La metáfora de la empresa vista como un *mecanismo que funciona a la perfección* también es popular y llama nuestra atención hacia la interdependencia de las distintas unidades. No obstante esa misma metáfora también tiene la desafortunada consecuencia de dar a los participantes una sensación de ser piezas sencillas y sustituibles. La metáfora de la empresa como una *familia* tiene distintas implicaciones según se vea como un *equipo* o como algo “*sencillo y perfecto*”. Al mismo tiempo es importante que haya consenso en cuanto a la principal metáfora. Si los miembros de una empresa creen que forman parte de una familia y la Dirección (los “padres”) decide unilateralmente reducir la plantilla el resultado puede ser una grandísima pelea. ¡Uno no puede abandonar a sus hijos!^[35]

•



Esta ilustración nos invita a ver la empresa en términos de flujo relacional. Los acuerdos compartidos y la

creación de vínculo pueden producirse en cualquier lugar de la empresa pero con el potencial de impedir el flujo.

Esas tres contribuciones al liderazgo –participación positiva, valorización y creación de la realidad– no están reservadas para ninguna persona en concreto ni ningún cargo específico. Idealmente tendrían que potenciarse en la empresa aunque no quiero decir con ello que su potencial sea el mismo. Las personas que ocupan cargos senior en empresas tradicionales suelen tener ventaja ya que tienen más contactos y sus palabras pueden tener más peso. Así es posible que sean necesarias competencias especiales que coordinen las coordinaciones y de ahí que competencias como la metáfora, por ejemplo, puedan resultar muy útiles^[36]. Sin embargo lo realmente importante es el desafío de establecer las condiciones necesarias para participar, valorar, narrar y establecer coaliciones.

•

La comunicación de liderazgo empieza con un monólogo. Si tiene suerte se convierte en diálogo y después en conversación.

—Stephen Denning

De la evaluación a la valoración

Tengo dos hijas que trabajan en dos grandes corporaciones y si hay una faceta de sus trabajos que me inquieta es la evaluación de resultados. Quizás todos nosotros tenemos miedos ocasionales a no ser adecuados. La vida en una cultura individualista nos prepara para ese miedo pero una evaluación de resultados puede mezclar esos miedos con la histeria. Mis hijas trabajan muy duro, son entregadas y responsables y yo les digo que no hay nada por lo que temer. Pero ellas apenas me escuchan, no pueden. ¿Quién sabe lo que sus evaluadores estarán pensando?

•

La evaluación de resultados o de rendimiento individual es una parte incuestionada de la vida empresarial. Los rituales de evaluación no solo son regulares y esperados sino que por lo general son obligatorios. ¿De qué otro modo, nos preguntamos, podemos ofrecer comentarios y corregir las deficiencias? En efecto creemos que sin una evaluación muchos individuos podrían perder la motivación y la calidad de su trabajo se deterioraría. Pero ¿cuál es la exactitud de esa idea? ¿Acaso es cierto que el rendimiento podría sufrir realmente sin la evaluación individual? ¿Es posible que la evaluación pueda incluso resultar injuriosa para un rendimiento efectivo? Pensemos en algunos de los resultados de la evaluación de rendimiento en las relaciones en la empresa:

- *Me guardo mis opiniones para mí.* “Si comparto una buena idea alguien podría afirmarla como suya y su evaluación sería mejor que la mía. Si comparto una idea controvertida podría ser menospreciado y mis evaluaciones sufrirían las consecuencias”.
- *Preocuparse por ser el n° 1.* “Mi principal tarea es ocuparme de mí mismo. Mis evaluaciones están en juego, igual que mi trabajo y el bienestar de mi familia. Mis colegas son prescindibles”.
- *Debilitar a los demás.* “Si ayudo a otras personas es posible que obtengan mejores evaluaciones que yo. Lo que me beneficia es criticarles a la espalda”.
- *No confiar en nadie.* “Uno no se puede fiar de lo que le dicen. Cada uno va a lo suyo, igual que yo. Si me felicitan no es más que adulación, si me ayudan significa que piensan que soy débil, todo lo que hacen es en su propio beneficio”.

•

Tampoco queda claro que las evaluaciones de rendimiento sean efectivas para generar mejora. Si un individuo es lento a la hora de entregar un informe importante, un recordatorio en el momento adecuado puede ser muy útil. Además lo que contribuiría aún más a la vida empresarial sería preguntar por las razones del retraso y averiguar cómo podría solucionarse^[37]. Sin embargo si el problema se detecta dos meses después en una evaluación de rendimiento no tendrá valor correctivo y solamente dejará un poso de ansiedad en cuanto al futuro. Además evaluar a alguien después de un periodo de varios meses resulta engañoso. Como profesor, por ejemplo, me siento prácticamente incapaz de evaluar las contribuciones de los alumnos en los debates en clase al final del semestre. No puedo recordar todas las sesiones, ni todas las contribuciones, ni todos los silencios. Los recuerdos son exigüos y aleatorios y la evaluación, una parodia. Y lo mismo ocurre en las empresas.

•

Como ya he argumentado las relaciones que se afirman mutuamente son el origen de la vitalidad empresarial. De ser así las prácticas evaluadoras tradicionales van en detrimento de la salud empresarial. ¿Deberían abandonarse? Después de todo la evaluación del rendimiento básicamente procede de la idea de ser delimitado. En ese sentido evaluamos al individuo porque los individuos son responsables de sus actos. Pero ahora entendemos que las acciones siempre surgen de una matriz de relaciones y que en principio el individuo nunca actúa solo. No obstante el objetivo último de la evaluación es garantizar el funcionamiento efectivo de la empresa, corregir las desviaciones y estimular el máximo rendimiento. La cuestión con la que nos encontramos es si existen maneras de lograr esos

finés sin la práctica dañina de la evaluación tradicional. Las formas tradicionales de evaluación abren brechas entre las personas. ¿Existen prácticas alternativas que pudieran vigorizar la colaboración?

•

Para el análisis empezaremos por sustituir el concepto de *evaluación* por el de *valoración*. Evaluar es posicionarse como juez independiente de la importancia o de la valía del otro. “Yo soy juez objetivo de *tu* capacidad”. En cambio valorar a otro es darle significado a su voz, es afirmar su contribución a las relaciones de las que se deriva la vitalidad de la empresa. Valorar contribuye a la acción coordinada. Si valorar a la persona potencia la participación cooperativa y creativa, ¿cómo se consigue con prácticas reales? La búsqueda de alternativas a la evaluación del rendimiento acaba de empezar pero los que están intentando utilizar un enfoque apreciativo proponen ideas muy útiles³⁸. Los tipos de actividades que se proponen a continuación son especialmente prometedores:

- Invitar a los miembros de la empresa a compartir lo que hacen bien en su trabajo y con lo que más disfrutan. Preguntas periódicas de este tipo mantendrán en primera línea lo que el individuo más valora y cuál es su contribución a la empresa.
- Pedir a colegas y a superiores que expliquen lo que mejor hace esa persona y cuál es su contribución a la empresa para después comunicar esas opiniones al individuo. Conocer cómo valoran los colegas nuestra propia presencia puede tener un poder enorme. Considerar también una valoración de 360 grados.
- Pedir a los individuos que articulen el talento y los puntos fuertes que aportan a la empresa y cómo pueden utilizarlos de la mejor manera posible en su trabajo. De este modo el personal habla entre sí de lo que puede apreciarse en sus trabajos.
- Trabajo en grupos para hablar de cuál es la mejor manera de apoyarse mutuamente con el fin de lograr los objetivos de rendimiento. Aquí los individuos toman conciencia de maneras en las que pueden apreciar a las personas con las que trabajan.
- Pedir a los individuos que describan qué ayuda o apoyo reciben de las personas con las que trabajan. Compartir estas declaraciones con otras personas contribuye a la creación de vínculo productivo.

•

Jill Machol, de D&R International, Ltd., describe una prueba exitosa de integración de un componente apreciativo en la evaluación:

Pedimos a cada empleado que documentara sus logros durante el año – específicamente, no solo enumerando la tarea sino también el valor que la persona

había añadido— y también pedimos a cada responsable que documentara los logros del empleado en la medida de lo posible. A continuación el responsable y el empleado se reunían e intercambiaban las listas. Lo importante del ejercicio era la conversación sobre cualquier logro que figurara en una lista y no en la otra y también sobre cómo el resultado en un logro en concreto hubiera podido ser mejor, dando lugar a necesidades de desarrollo (formación y tutelaje, por ejemplo) para el futuro... Por último se pedía a los responsables que redactaran un texto de entre 2-3 líneas y 2-3 párrafos que documentara la conversación, que adjuntaran las dos listas, que lo firmaran responsable y empleado y que lo entregaran a Recursos Humanos. El proceso no resultó demasiado laborioso y logró que todos miraran de un modo positivo lo que se había logrado durante el año.

•

La crítica tiene algo que decir: “Precioso, de verdad. Pero con todo ese énfasis en el valorar, ¿cómo se enterará la gente de cuáles son sus limitaciones y de lo que tienen que mejorar?”. Es una excelente pregunta. Lo importante es darse cuenta de que la mayoría de rituales de evaluación nacen de la distancia y la desconfianza: informan a la persona de que no es completamente aceptable y que continúan con el escrutinio si es necesario. En cambio el proceso de valoración invita al individuo a formar parte de una relación de confianza y de seguridad. Y las relaciones de este tipo suelen sacar lo mejor de las personas ya que cuando son valoradas es más probable que sean sensibles a las necesidades y a los deseos de las personas con las que trabajan; se preocupan por ellas. Y seguramente detectarán cómo su trabajo no satisface a sus colegas. Así en lugar de mostrar resistencia o resentimiento se esforzarán por corregir sus deficiencias. Al final preguntas sobre cómo pueden apoyarse mejor los unos a los otros, como se indicaba antes, pueden acabar por señalar áreas específicas de mejora pero sin echar la culpa a nadie. También puede haber una formación correctiva y de acompañamiento.

•

Había oído hablar de Tracy antes de que viniera a mi clase. Me habían dicho que tenía mucho talento pero que era rebelde y descuidada con sus estudios. Los novios y las discotecas parecían ser sus principales preocupaciones. El primer trabajo de Tracy para mi clase reflejaba destreza y apatía al mismo tiempo. Decidí hacer la vista gorda hasta el siguiente trabajo y dirigí mis comentarios casi exclusivamente a sus momentos de excelencia. En el siguiente trabajo parecía que Tracy escribía “para mí”. Quería que yo reconociera sus ideas y que las apreciara. Y me encantó hacerlo. Después, tras un periodo en el que estuvo más ausente que presente (mal de amores), hablé con ella en privado. Le dije lo mucho que apreciaba sus ideas y lo

interesantes que me parecían. Su último trabajo del curso fue excelente, uno de los mejores que he visto en mi vida. Más tarde tuve la oportunidad de ver su expediente para ese semestre y a diferencia de la poca presencia de los tres semestres anteriores (durante los cuales había tenido que hacer frente a una probatoria académica), sus notas estaban repuntando.

•

Desde una perspectiva relacional los enfoques apreciativos a la evaluación son una idea muy valiosa pero los potenciales más interesantes siguen sin ser utilizados. Hasta el momento esas prácticas permanecen vinculadas a la tradición del ser delimitado, es decir, dirigen la atención hacia las capacidades positivas de los actores individuales. El siguiente paso importante es desplazar esa atención del individuo hacia las relaciones. Consideremos por ejemplo la posibilidad de que parejas de participantes se reúnan y se pregunten “¿Qué es lo valioso de nuestra relación, lo que le da vida, lo que hace que hagamos nuestro mejor trabajo? ¿Qué consideramos un ideal para nuestra relación y cómo podríamos lograrlo con mayor plenitud?”. Esas preguntas retiran al individuo del centro del juicio, crean la realidad de la relación y proponen una conversación orientada al crecimiento. El reto para el futuro es llevar la *valoración relacional* a la práctica.

La empresa en el mundo

Cada escaparate de cualquier calle de cualquier ciudad del mundo representa una declaración de independencia. *Somos* una farmacia, *somos* una pizzería, *somos* una frutería, etc. Además con el fin de garantizar la independencia las paredes separan a una empresa de la siguiente. Y lo mismo ocurre con empresas más grandes, escuelas, Ministerios y fábricas. Cada uno de esos establecimientos reside en una estructura y su superficie está diseñada para albergar y proteger lo preciado que se encuentra en el interior de lo desconocido que está en el exterior. Para cada empresa existe un dominio privilegiado del “aquí dentro” separado del “allí fuera”.

En esos lugares comunes cotidianos volvemos a sumergirnos en la lógica del ser delimitado. En este caso no se trata de personas individuales sino de organizaciones independientes. Y cuando construimos el mundo empresarial de esta manera abrimos la puerta a muchas de las mismas enfermedades que acosan a la individualización de la sociedad. *Nosotros* existimos entre estas paredes, y *ellos*, fuera. Cuando nos percatamos de la separación los de la empresa confrontan el exterior con tres opciones principales: están *con nosotros*, *contra nosotros* o son *irrelevantes*. Si están con nosotros la relación es meramente instrumental: “¿Cuánto pueden contribuir con nosotros y a qué precio?”. Si están contra nosotros la cuestión fundamental es cómo dominarles (o posiblemente

eliminarles). Los irrelevantes simplemente se quedan así. Esta orientación de instrumentalización del adversario va unida a una forma de narcisismo empresarial: “Existimos para fortalecernos y ampliarnos”. Nada cuenta más allá del bienestar de la empresa. Y una empresa que se preocupa por sí misma promueve las relaciones de cálculo, sospecha, antagonismo y ecuanimidad.

•

En el peor de los casos es el mundo de Enron, un negocio que mintió, estafó y explotó al público en su propio beneficio. Es el mundo de cada enclave político lo que destapa porquería, obstruye o sabotea a un partido opositor para fortalecerse él. Es el mundo de una clase económica aventajada lo que aumenta su riqueza a expensas de los que menos tienen. Es el mundo de todos los grupos religiosos lo que condena al resto de religiones para aumentar a sus seguidores. “La supervivencia del más fuerte” no es una descripción sino un grito de guerra.

•

En esta relación entre la empresa y el mundo, el desafío de equilibrar tendencias hacia la organización y la empresa es fundamental. En el intento mismo de crear una empresa potente –una maquinaria que funcione a la perfección– se están preparando las bases para su fracaso. El principal problema es el de la desvinculación del contexto. A medida que las realidades y los valores en el seno de la empresa se tornan consumistas los mundos de los que están fuera se vuelven irrelevantes, ajenos o antagonistas. A pequeña escala se trata del fracaso de las empresas a la hora de entender el mercado, de las empresas de entretenimiento de comprender los valores de sus audiencias, o de los partidos políticos de apreciar el clima de opinión. El resultado es sufrimiento para todos. Y a mayor escala el gobierno marxista de la Unión Soviética fracasó a la hora de apreciar las opiniones del pueblo, y el gobierno del Apartheid en Suráfrica fracasó a la hora de captar la intensidad del antagonismo mundial. En todos esos casos estructuras poderosas y egoístas acabaron sucumbiendo. Quizás no haya en la historia reciente unos resultados de realidades desconectadas más desastrosos que en el surgimiento y el hundimiento de la Alemania Nazi.

•

Así pues el principal reto es hacer que la empresa y su entorno entren en una sincronía mutuamente productiva. ¿Cómo entrarán las voces exteriores para que los límites se suavicen y se sostenga la vitalidad empresarial? Existe una respuesta tradicional para ese tipo de preguntas y surge de la lógica del ser delimitado. Más concretamente se encuentra

en la orientación instrumental descrita antes: “¿Cómo podemos influir o controlar la opinión exterior para que *nosotros* salgamos favorecidos?”. Esa es básicamente la lógica de los directivos de marketing, de los directores de relaciones públicas y de los portavoces políticos. La tarea es recopilar información sobre “ellos” y determinar cómo *nosotros* podemos dar forma a *sus* respuestas. Desde un punto de vista relacional, no obstante, el reto está en sustituir esa visión casual por la lógica de la acción conjunta. Se trata de preguntar, “¿Cómo podemos generar un bienestar *juntos*?”.

•

Llegados a este punto cabe destacar la investigación sociológica en torno a los *agujeros estructurales*^[39]. Como ya hemos razonado algunas personas de la empresa tienen acceso al flujo de información de otros grupos. Las personas que ocupan esos cargos representan “agujeros” en la estructura empresarial, es decir, aperturas por las que la información puede entrar y salir. Como atestiguan muchos estudios los agujeros estructurales son fundamentales para la vitalidad de la empresa. Por ejemplo los estudios demuestran que las empresas logran un rendimiento mayor cuando la Dirección mantiene relaciones significativas más allá de su empresa y de su industria. El mayor rendimiento es patente en las empresas participadas o con alianzas, las firmas de contabilidad tienen una tasa de supervivencia mayor si mantienen fuertes alianzas con sectores clientes, las firmas de semiconductores tienen una mayor probabilidad de innovación si establecen alianzas con firmas de fuera de su propia área tecnológica, los pequeños fabricantes son más competitivos si reciben asesoramiento procedente de fuera de la empresa, las compañías con menos agujeros estructurales crecen menos rápido, los equipos de nuevos productos son más productivos cuando sus miembros tienen contactos fuera del equipo, las empresas de biotecnología ganan más dinero y tienen más posibilidades de sobrevivir si tienen más alianzas y más empresas asociadas^[40]. Resumiendo, las relaciones que amplían los límites pueden resultar fundamentales para la vida de las empresas.

•

De todos modos las teorías de los agujeros estructurales no nos llevan lo suficientemente lejos. La idea sigue siendo que lo importante de tener esos agujeros es reforzar nuestra propia empresa y en ese sentido la perspectiva relacional nos invita a ampliar nuestra visión. Lo que está en juego no es solamente el bienestar de las empresas sino los flujos relacionales más amplios que sostienen y vigorizan no solo las culturas sino también las condiciones de existencia global de manera más general. El desafío pues consiste en facilitar el proceso coactivo en el que los límites entre fuera y dentro se difuminen. Los siguientes dos ejemplos de mi experiencia reciente demuestran el potencial a nivel local:

- Un gran fabricante de Viena estaba siendo constantemente criticado y escrutado por la prensa. Se le atacaba por especulador, por hacer reclamaciones dudosas por sus productos y por explotar a sus trabajadores. Cuando la empresa intentó defender sus políticas la prensa reveló razones para la desconfianza. Prevalecía el antagonismo. Tras un periodo de estancamiento la empresa adoptó una política diferente: en lugar de temer y de odiar a la prensa decidieron invitar a algunos periodistas a reuniones en las que se tomaban decisiones empresariales. Así los medios podrían entender la lógica y los valores de la empresa desde dentro. Y al mismo tiempo, como las decisiones se tomaban en presencia de la prensa, la Dirección sería más consciente de las implicaciones públicas. El resultado fue una transformación tanto de la lógica empresarial como de la actitud de la prensa con respecto a la empresa. La relación antagonica se disolvió y se produjo una transformación de las prácticas empresariales.
- Un grupo anti-viviseccionista organizó un piquete en una compañía de investigación biológica denunciando prácticas que destruían a los animales. Desde el punto de vista de los manifestantes animales indefensos estaban siendo sacrificados con el fin de hacer aumentar los ingresos de la compañía. Según la empresa, sin embargo, su investigación estaba dando lugar al desarrollo de un fármaco que podría salvar la vida a miles de personas. La cuestión era que no había manera de llegar a un acuerdo en cuanto a los asuntos éticos en juego. Pero en lugar de seguir con la confrontación cara a cara la compañía invitó al grupo manifestante a participar en el montaje de una exposición pública que presentaría ambas posturas. Los manifestantes aceptaron y durante varios meses ambos grupos trabajaron mano a mano para crear una exposición que resultara interesante para el público. Durante ese periodo empezó a producirse un cambio importante: los representantes de los grupos opuestos empezaron a escucharse, a tratarse con respeto y a valorar los comentarios del otro sobre cómo mejorar la exposición. Los límites entre organizaciones empezaban a disolverse. Lo interesante es que la empresa investigadora más tarde desarrolló un grupo interno que representara las ideas de los manifestantes en sus reuniones. La voz “de fuera” ahora estaba “dentro”.

•

Me gustan esas historias porque representan formas innovadoras de coordinar la empresa con el mundo y además de hacerlo en beneficio de ambos. Pero esos problemas de coordinación también pueden ir más allá del nivel de empresas solas. Los que ven formas de sincronizar múltiples empresas entre sí y con el mundo son visionarios. Me impresiona por ejemplo la iniciativa *Making Connections* de la *Annie E. Casey*

Foundation^[41]. Esta fundación, que funciona en cerca de doce ciudades, establece diálogos diseñados para sacar de la pobreza a familias con pocos ingresos y al mismo tiempo crear futuros más prometedores para los jóvenes. La esperanza es que esos logros puedan tener también un efecto de propagación positiva como por ejemplo reduciendo la tasa de delincuencia y la incidencia de enfermedades. La iniciativa primero identifica situaciones empresariales que puedan ofrecer empleo. Además en la relación también participan servicios sanitarios, centros de día y asesores financieros para las familias locales. Por otro lado se intenta sobre todo crear relaciones en el seno de las comunidades para que sus habitantes puedan confiar entre sí y darse apoyo. La intención es modificar toda una zona del centro de la ciudad a través de los esfuerzos coordinados de múltiples instituciones y barrios^[42].

Los esfuerzos de coordinación también podrían desplazarse de la comunidad a los sectores regionales. Por ejemplo el Gobierno sueco se ha comprometido a generar desarrollo sostenible para grandes regiones del país^[43]. Tales esfuerzos no se dedican simplemente a la mejora económica sino también al bienestar medioambiental, a la igualdad de géneros y a conseguir una sociedad integrada. En ese contexto se intenta vincular a las empresas (grandes y pequeñas) con Universidades, instituciones culturales, funcionarios del gobierno local y artistas con el fin de crear ese cambio regional.

La visión de una coordinación que fluye al 100% también puede ampliarse a nivel global. En ese sentido el trabajo que llevan a cabo organizaciones como el programa *Business as an Agent of World Benefit*^[44] y el Pacto Mundial de Naciones Unidas están orientados hacia el futuro^[45]. El objetivo es enrolar a las grandes empresas en programas dedicados a la creación de mejores condiciones en el mundo. Teniendo en cuenta que las principales 300 multinacionales copan el 25% de los activos mundiales, las implicaciones son enormes. Y al mismo tiempo muchas corporaciones creen que es un buen negocio mejorar las condiciones del mundo. Ya existen ejemplos: General Electric ha llevado a cabo inversiones importantes en energía eólica, el éxito de Toyota a la hora de estimular a los fabricantes de vehículos de todo el mundo para producir coches que consuman de modo más eficiente, Wal-Mart y la reducción de la cantidad de embalaje de sus artículos que ha tenido un efecto energético equivalente a retirar 200.000 camiones de las carreteras. Es pronto todavía para saber si esos esfuerzos pueden sostenerse sin grandes márgenes de beneficios pero está claro que un mundo mejor podría convertirse perfectamente en una señal de orgullo empresarial. Resulta inspirador imaginar que un día podremos sustituir las tradiciones de la ganancia individual por prácticas de bienestar plenamente relacional.

- 1 . La obra clásica es la teoría de los dos factores de la satisfacción de los trabajadores de Herzberg, F. (1959). *The motivation to work*. Nueva York: Wiley. La jerarquía de necesidades de Maslow también es un recurso muy popular. Stephens, D. (Ed.) (2000). *The Maslow business reader*. Nueva York: Wiley.
- 2 . En la esfera empresarial esta visión suele vincularse con el Taylorismo y con la imagen de la fábrica como una máquina de entrada y salida. Según esa imagen las piezas de la máquina (los trabajadores) funcionarán dependiendo de cuáles sean las entradas o recompensas del entorno.
- 3 . Véase más información sobre la creación conjunta de empresas en D. Grant, C. Hardy, C. Oswick y L. Putnam (Eds.) (2004). *Handbook of organizational discourse*. Londres: Sage; Hosking, D.M. y McNamee (Eds.) (2006). *The social construction of organization*. Copenhagen: Copenhagen Business School.
- 4 . Coincide con el equilibrio que aquí se propone la preocupación que han plasmado durante mucho tiempo los estudios empresariales entre equilibrar las tendencias opuestas hacia el orden y el caos. No obstante el flujo colaborativo que se destaca aquí puede dar lugar simultáneamente a órdenes (sobre las que podemos llegar a un acuerdo) y a caos (cada creación conjunta representa una transformación de la tradición).
- 5 . Véase más debate sobre las micro-prácticas de conversación a través de las cuales se desarrollan las empresas en Shaw, P. (2002). *Changing conversations in organizations: A complexity approach to change*. Londres: Routledge; Streatfield, P. (2001). *The paradox of control in organizations*. Londres: Routledge, y Grant, D., Hardy, C., Oswick, C. y Putnam, L. (Eds.) (2004). *The Sage handbook of organizational discourse*. Londres: Sage.
- 6 . En el ámbito de los estudios empresariales se debe reconocer el mérito de Mary Parker Follett como una de las primeras personas en entender que el bienestar de la empresa no surge de la mente individual de los que la conforman sino del proceso relacional. Véase el libro de Pauline Graham, *Mary Parker Follett, Prophet of management*. (Frederick, MD: Beard, 1995).
- 7 . Véase una explicación muy útil del significado del uso del discurso a la hora de crear una empresa en Kegan, R. y Lahey, L. (2001). *How the way we talk can change the way we work*. San Francisco: Jossey-Bass.
- 8 . Véase una explicación del significado motivacional de cumplir los sueños de los empleados cuando se les importa a la empresa en Kelly, M. (2007). *The dream manager*. Nueva York: Hyperion.
- 9 . Resulta relevante el concepto de organización *caórdica*, o la que existe en un espacio parcialmente ordenado y parcialmente caótico. La idea de la organización caórdica surge sobre todo a partir de la visión biológica de los sistemas vivos como auto-organizados. Véase por ejemplo Jantsch, E. (1980). *The self-organizing universe: Scientific and human implications of the emerging paradigm of evolution*. Nueva York: Pergamon. La principal diferencia entre la visión biológica y esta es que la primera tiende a ver el estado caórdico como un proceso inherente de la auto-organización, mientras que yo hago hincapié en la condición caórdica como aquella que puede lograrse o no, dependiendo de las prácticas de colaboración.
- 10 . Dicho de otro modo, esos grupos representan pequeños centros de poder en el seno de la empresa. Véase Gergen, K.J. (1995). "Relational theory and the discourses of power". En D. Hosking, H.P. Dachler y K.J. Gergen (Eds.) *Management and organization: Relational alternatives to individualism*. Aldershot, Reino Unido: Avebury.
- 11 . Cabe destacar el comentario de Boje, Oswick y Ford: "En lugar de considerar las empresas como 'algo' que existe independientemente del lenguaje y que solamente es descrito y de lo que solo se informa en el lenguaje, nosotros partimos de la premisa que las empresas pueden entenderse como discursos colaborativos y opuestos. Boje, D., Oswick, C. y Ford, J. (2004). "Language and organization: The doing of discourse". *Academy of Management Review*, 29, 571. Esta visión tiene sus raíces en los primeros escritos sobre la cultura empresarial. Sin embargo más que ver las culturas como entidades fijas la visión relacional sostiene que el "cultivo" es un proceso en continuo desarrollo.
- 12 . Véase más información sobre cómo la participación puede aumentar la capacidad creativa de los grupos en Sawyer, K. (2007). *Group genius: The creative power of collaboration*. Nueva York: Perseus.
- 13 . Véase más información sobre la toma de decisiones relacional en Straus, D. (2002). *How to make collaboration work*. San Francisco: Berrett-Koehler; Kaner, S. et al. (2007). *A facilitator's guide to participatory decision making* (2ª ed.). Nueva York: Jossey-Bass; Ford, J.D. y Ford, L.W. (1995). "The role

- of conversations in producing intentional change in organizations”. *Academy of Management Review*, 20, 541-570. Aunque con una orientación más psicológica también encontramos ideas muy interesantes en Panzarasa, P., Jennings, N.R. y Norman, T.J. (2002). “Formalizing collaborative decision making and practical reasoning in multi-agent systems”. *Journal of Logic and Computation*, 12, 55-117.
- 14 . Véase más información sobre la empresa polifónica en Gergen, K.J. y Gergen, M. (en prensa). “Polyvocal organizing: An exploration”. En C. Steyaert (Ed.) *Dialogic organizing*. Nueva York: Springer.
 - 15 . Rodríguez, R. (2001). “La construcción social de la polifonía en las empresas” (pág. 5). Tesis doctoral inédita, Benedictine University.
 - 16 . Hazen, M.A. (1993). “Towards polyphonic organization”. *Journal of Organizational Change Management*, 6, 15-22.
 - 17 . En su innovadora obra Theodore Taptklis solicita historias de miembros de todos los niveles de la empresa que después se pusieron a disposición del equipo como un archivo. Las historias a menudo tratan descubrimientos que hicieron los participantes y que pensaron que podrían ayudar a los demás en el futuro. Véase Taptklis, T. (2005). “After managerialism”. *E-CO*, 7, 2-14.
 - 18 . Son muchos los que consideran que esta orientación de la toma de decisiones es una parte fundamental para la creación de conocimiento en las empresas. Véase, por ejemplo, Kawamura, T. (2007). “Managing networks of communities of practice for organizational knowledge creation: A knowledge management imperative in the era of globalization”. *Annales des Telecommunication*, 62, 734-752.
 - 19 . DeBono, E. (2008, 2ª ed.). *Seis sombreros para pensar*. Paidós Ibérica.
 - 20 . Véanse ejemplos de cómo el diálogo con los clientes o los pacientes puede mejorar los sistemas sanitarios en el trabajo del Instituto Picker: www.pickereurope.org.
 - 21 . Véase Cooperrider, D.L., Sorensen, P.F., Whitney, D. y Yaeger, T.F. (2000). *Appreciative inquiry: Rethinking human organization toward a positive theory of change* (pág. 5). Champaign, IL: Stipes.
 - 22 . Véanse explicaciones más detalladas en Cooperrider, D.L., Whitney, D. y Stavros, J.M. (2003). *Appreciative inquiry handbook*. Bedford Heights, OH: Lakeshore Communications; Whitney, D. y Trosten-Bloom, A. (2010). *El poder de la indagación apreciativa*. Editorial CENESEZ; Fry, R., Barrett, F., Seiling, J. y Whitney, D. (2002). *Appreciative inquiry and organizational transformation*. Westport, CN: Quorum; Watkins, J. y Mohr, B. (2001). “Appreciative inquiry: Change at the speed of imagination”. San Francisco, CA: Jossey-Bass Pfeiffer; Véase una breve guía práctica en Barrett, F. y Fry, R. (2010). *Indagación Apreciativa: Un Enfoque Positivo para Construir Capacidad Cooperativa*. Montevideo, Uruguay: Xⁿ Consultores.
 - 23 . Ludema, J.D., Whitney, D., Mohr, B.J. y Griffin, T. J. (2003). *The Appreciative inquiry summit: A practitioner's guide for leading large-group change*. San Francisco: Berrett-Koehler.
 - 24 . Véase Stavros, J.M. y Torres, C. B. (2005). *Dynamic relationships: Unleashing the power of appreciative inquiry in daily living*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications. Para vida familiar véase Dole, D.C., Silbert, J.H., Mann, A.J. y Whitney, D. (2008). *Positive family dynamics: Appreciative inquiry questions to bring out the best in families*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
 - 25 . Véase, por ejemplo <http://appreciativeinquiry.case.edu/community/link.cfm>, <http://www.imagenepal.org/organizer.htm>.
 - 26 . Véase sobre todo Senge, P. (1992). *La quinta disciplina: cómo impulsar el aprendizaje en la organización inteligente*. Barcelona: Granica (pág. 9).
 - 27 . La alternativa importante a la visión de liderazgo como algo inherente al individuo es considerarlo como el resultado de “la situación”. Lo importante no es la característica del líder sino la situación que se produce para situar a una persona en un rol importante en un momento dado. No obstante esta visión también sostiene la tradición del ser delimitado y da voz al polo ambientalista de la explicación binaria hereditaria/entorno de la conducta humana. Véase por ejemplo Simonton, D.K. (1987). *Why presidents succeed: A political psychology of leadership*. New Haven: Yale University Press.
 - 28 . La desaparición de la antigua Unión Soviética es un ejemplo fascinante.

- [29](#) . O'Toole, J., Galbraith, J. y Lawler, E.E. (2002). "The promise and pitfalls of shared leadership". En C.L. Pearce y J.A. Conger (Eds.) *Shared leadership* (pág. 251). Thousand Oaks, CA: Sage.
- [30](#) . Véase, por ejemplo, Drath, W. (2001). *The deep blue sea: Rethinking the source of leadership*. San Francisco: Jossey-Bass; Spillane, J.P. y Diamond, J.B. (2007). *Distributed leadership in practice*. Nueva York: Columbia Teachers College Press; Raelin, J.A. (2003). *Creating leaderful organizations*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers; Spillane, J.P. (2006). *Distributed leadership*. San Francisco: Jossey-Bass; Schiller, M., Holland, B. y Riley, D. (2001). *Appreciative leaders*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- [31](#) . Michel, A. y Wortham, S. (2008). *Bullish on uncertainty: How organizational cultures transform participants*. Nueva York: Cambridge University Press.
- [32](#) . Véase una interesante discusión sobre la valorización que utiliza como inspiración las improvisaciones de jazz en Barrett, F.J. (1998). "Creativity and improvisation in jazz and organizations". *Organization Science*, 9, 605-622.
- [33](#) . Véase más información de narrativas en la vida empresarial en Czarniawska, B. (1997). *Narrating the organization: Dramas of institutional identity*. Chicago: University of Chicago Press; Denning, S. (2005). *The leader's guide to storytelling*. San Francisco: Jossey-Bass; Gabriel, Y. (Ed.) (2004). *Myths, stories and organizations: Premodern narratives in our times*. Nueva York: Oxford University Press.
- [34](#) . Véase más información sobre la importancia de las metáforas en la vida empresarial en Morgan, G. (1990). *Imágenes de la organización*. Madrid: Ra-ma, cop.; Grant, D. y Osrick, C. (1996). *Metaphor and organizations*. Londres: Sage.
- [35](#) . Véase un ejemplo de caso del desacuerdo generado por la violación de la metáfora dominante en Smith, R.C. y Eisenberg, E.M. (1987). "Conflict at Disneyland: A root metaphor analysis". *Communication Monographs*, 54, 367-380.
- [36](#) . Véase más información sobre las competencias discursivas en la gestión en Shotter, J. y Cunliffe, A.L. (2003). "The manager as practical author II: Conversations for action". En D. Holman y R. Thorpe, (Eds.) *Management and language: The manager as practical author*. Londres: Sage.
- [37](#) . Jane Seiling propone que la mayoría de propósitos de evaluación podrían cumplirse mediante conversaciones constructivas en el seno de la empresa. Véase su disertación, *Moving from individual to constructive accountability*. Tesis Doctoral inédita. Tilburg University, 2005.
- [38](#) . Preskill, H. y Tzavaras Catsambas, T. (2006). *Reframing evaluation through appreciative inquiry*. Londres: Sage; Anderson, H. et al. (2008). *The appreciative organization*. Chagrin Falls. OH: Taos Institute Publishing.
- [39](#) . Granovetter, M.S. (1985). "Economic action, social structure, and embeddedness". *American Journal of Sociology*, 91, 481-510. Véase también, Burt, R.S. (2001). "Structural holes versus network closure as social capital". En N. Lin, K.S. Cook y R.S. Burt (Eds.) *Social capital: Theory and research*. Hawthorne, NY: Aldine and Gruyter.
- [40](#) . Véase un resumen completo en Burt, R.S. (2000). "The network structure of social capital". En R.I. Sutton y B.M. Staw (Eds.) *Research in organizational behavior*. Greenwich, CT: JAI Press.
- [41](#) . Véase www.aecf.org/MajorInitiatives/MakingConnections.aspx
- [42](#) . Aunque esta iniciativa cuenta con resultados positivos importantes un estudio en profundidad revela que un buen empleo no basta. Véase Iversen, R.R. y Armstrong, A.L. (2007). *Jobs aren't enough*. Filadelfia: Temple University Press.
- [43](#) . Véase www.internat.naturvardsverket.se/documents/issues/report/pdf/8176.pdf
- [44](#) . Véase www.bawbglobalforum.org/
- [45](#) . Véase <https://www.unglobalcompact.org/Languages/spanish/index.html>

IV

De lo moral a lo sagrado

Moralidad: Del relativismo a la responsabilidad relacional

Mi objetivo en estos dos últimos capítulos es abrir un diálogo sobre las implicaciones morales y espirituales del ser relacional. No es un paso que dé con facilidad pues mis colegas son sobre todo especialistas en ciencias sociales y en ese ambiente los compromisos morales y espirituales por lo general son vistos con sospecha. Los estudios sólidos de esta tradición intentan describir, revelar y explicar el mundo y no hacer juicios sobre cómo tendrían que vivir sus vidas las personas. Aunque como suele decirse los expertos deberían preocuparse por *cuál es el caso* y no por *lo que tendría que ser*. Bajo ese punto de vista nuestras herramientas de análisis y nuestros métodos rigurosos pueden aportar claridad sobre el mundo tal cual es pero las cuestiones de “cuál es el bien” siempre residirán en las sombras de la subjetividad.

Los asuntos de espiritualidad resultan particularmente problemáticos. La tradición de pensamiento procede en gran parte de la Ilustración, por lo que desempeña un papel importante en la crítica de lo que se consideran efectos estranguladores de los dogmas religiosos de la Era Oscura. La investigación científica a menudo se considera la cúspide del pensamiento Ilustrado y ahora sirve como una de las voces más potentes de secularismo en el mundo contemporáneo. Los compromisos científicos de materialismo, objetividad y determinismo, por ejemplo, suelen ser elementos disuasorios –si no antagonistas– de las tradiciones religiosas o espirituales^[1]. El desdén acumulado por los científicos en torno a la teoría del “diseño inteligente” es un ejemplo reciente. Incluso en estudios religiosos los especialistas escriben y enseñan mucho *sobre* varias tradiciones espirituales. *Defender* amenazaría el estatus mismo de experto. Celebrar las propias creencias espirituales roza el proselitismo y como suele decirse colocaría persianas en la capacidad del estudiante para el juicio racional y objetivo.

•

En ese contexto ¿no sería más inteligente dejar el caso del ser relacional tal cual está? ¿Acaso las propuestas de los capítulos anteriores no perderán fuerza si nos aventuramos en las turbias cuestiones de la moralidad y la espiritualidad? Para algunos lectores es posible que ese sea el resultado. Pero desde la óptica desde la que yo lo veo ese “aventurarse” es fundamental. Como se ha indicado en el Capítulo 7 al confiar en la Ilustración el mundo de los expertos se acerca a un aislamiento peligroso. En la vida cotidiana confrontamos constantemente cuestiones de cariz moral y espiritual. Asuntos

de guerras, medioambiente, inmigración, aborto, pena de muerte, salario mínimo, salarios inflados, pornografía y similares nos sumergen en asuntos morales complejos. No hay escapatoria a la pregunta de cómo *deberíamos* vivir. Evitar asuntos de *deber*, como la ciencia nos invita a hacer, es abandonar la responsabilidad con el mundo relacional que hace que la ciencia sea posible en cualquier caso.

De un modo parecido nos enfrentamos a un mundo en el que las creencias religiosas desempeñan un papel de enorme importancia, no solamente en términos de los compromisos más profundos de las personas, sino en términos de la vida y la muerte de millones de ellas. No basta con que la comunidad de expertos vea con suficiencia las tradiciones religiosas como refugios de mitología. Para que el mundo experto realice una contribución significativa a la cultura que lo sostiene es obligatorio el diálogo abierto, y si se fracasa a la hora de generarlo se establece otra isla de práctica, separada de los demás por un océano de alienación.

Tampoco puede defenderse desde el punto de vista intelectual el establecimiento de una fuerte distinción entre subjetividad moral y objetividad científica. A pesar de las declaraciones emitidas durante mucho tiempo en favor de lo contrario no existe separación alguna entre “es” y “tendría que ser”. Las comunidades científicas no son distintas de las comunidades espirituales en cuanto a la creación de una realidad inteligible —por ejemplo átomos, estructuras sociales y el inconsciente en el primer caso y conciencia espiritual, lo sagrado y la orientación divina en el segundo. Más importante todavía es que ambas empresas tienen una saturación de valor, los científicos valoran la predicción fiable y muchas religiones valoran la veneración y la compasión. Por desgracia, como han funcionado durante mucho tiempo como territorios separados, ambas tradiciones solamente han buscado ampliar sus límites y educar al mundo en sus propias formas de vida circunscritas. Desde una perspectiva relacional, sin embargo, no tenemos que preguntar cuál es la más válida con respecto a su explicación del mundo o cuál lucha por los valores más elevados, solamente se puede comprar validez y valor con la moneda aceptada en la comunidad en cuestión. Pero podríamos preguntarnos ¿cuáles son las consecuencias globales de esos discursos? ¿Qué ocurre con nuestras vidas relacionales cuando habitamos en una en contraposición de (o junto a) la otra?

•

Uno de los mayores y más importantes problemas al que hacen frente todas las religiones en la actualidad es su relación con la ciencia.

—Keiji Nishitani

•

Las consecuencias del discurso científico y de las prácticas que lo acompañan van con nosotros a todas partes. En su mayor parte la ciencia avanza sin ser cuestionada en la sociedad de modo general. Existe gratitud por la contribución de la ciencia a curar enfermedades, a utilizar energía, a potenciar tecnologías de transporte y un largo etc. Pero también hay críticas que argumentan que la perspectiva científica ha eliminado la deliberación sobre valores y espiritualidad, que ha dado lugar a la explotación de la tierra, que ha abierto la puerta a la orientación materialista hacia la vida y hacia las relaciones humanas, etc.^[2] Del mismo modo y desde distintos puntos de vista el discurso de lo sagrado ha tenido consecuencias tanto positivas como negativas^[3]. Millones de personas han desarrollado un sentido de propósito y de valor a partir de una orientación espiritual o religiosa de la vida y consideran inestimable su contribución a sostener una sociedad moral. Al mismo tiempo son muchos los que han sido, y siguen siendo, masacrados en nombre de la religión. No se trata solamente de asuntos que requieren un diálogo continuo sino que a medida que abandonamos preguntas sobre quién es superior como explicación del mundo ambas comunidades pueden abrirse a intelectualidades alternativas. Hasta ahora en este libro he seguido el camino académico y en este contexto me parece necesario participar en las tradiciones de lo sagrado.

•

Las razones por las que incluyo la espiritualidad en este libro también surgen de las relaciones ya que muchos de mis amigos y colegas más queridos están profundamente implicados con las tradiciones espirituales. De ahí que ignorar sus inversiones no sería solamente una restricción de nuestra relación sino una interrupción del flujo relacional más amplio del que formamos parte. Sería colocar una cuña innecesaria entre las comunidades de relación que nos aportamos mutuamente. Mi esperanza en este caso es suavizar los límites de separación.

•

En este capítulo abordo el problema del bien moral. Empiezo con un problema crítico para los que luchan por establecer una base moral o principios éticos fundamentales que guíen la conducta humana. En lugar de ese esfuerzo problemático analizaré las implicaciones morales del ser relacional. Primero reconocemos el potencial de generar bienes morales de todas las relaciones. Un proceso que podemos acuñar como *moralidad de primer orden*. A continuación peleo con el problema del relativismo moral ya que como vemos al generar compromisos de primer orden con el bien también creamos un dominio exterior que resulta menos bueno. La alienación aparece en escena y si es suficientemente amenazadora intentamos controlar o eliminar al “otro malo”. Se

produce pues una ruptura del flujo de acción conjunta. A continuación abro el debate sobre la *moralidad de segundo orden*, una ética no fundacional para sostener la posibilidad misma de crear bien conjuntamente. Y efectivamente nos desplazamos hacia una posición de responsabilidad de las relaciones en sí. Completo el capítulo con una breve discusión de la responsabilidad relacional en la práctica.

El problema de la conducta moral

El problema del mal es un elemento presente en la vida cotidiana. Las noticias de la mañana están repletas de asaltos, asesinatos, supresión política, guerras e incluso genocidio. Parecemos inundados de delitos y con poca capacidad para hacer algo al respecto. Y tampoco es que el problema del bien moral simplemente esté “ahí fuera” en las noticias. Está directamente delante de nosotros –en cómo conducen las personas, incumplen sus promesas, hacen trampas con los impuestos, malgastan recursos energéticos, cuentan chistes racistas, ignoran a los más necesitados, etc. Y también está en nuestras familias cuando los padres pelean con los niños porque mienten o porque acosan, cuando los niños luchan con unos padres ausentes o despreocupados y cuando las parejas luchan con la conducta malvada del otro.

El compañero más cercano de nuestra angustia moral es un sentimiento duradero de “y si...”. Y si las personas estuvieran comprometidas con unos principios morales o éticos, y si fueran conscientes de lo que está bien y lo que está mal, y si pudieran abandonar sus malos modos, y si pudieran amarse los unos a los otros. Y por eso intentamos transmitir nuestros ideales a nuestros hijos, apoyamos a nuestras instituciones religiosas, desarrollamos normas y sanciones en las empresas, proponemos leyes y construimos más cárceles cada vez. En el mundo académico nuestra contribución adquiere la forma de argumentos razonados para varios principios o virtudes. Desde Aristóteles a MacIntyre, Nussbaum y McCloskey la deliberación filosófica ha tenido una presencia continuada^[4]. Pero lamentablemente esa enorme actividad continua parece marcar muy poca diferencia y nunca estamos sin una plenitud del mal.

•

Obviamente todos esos intentos por moldear, dar forma, invitar y controlar están al servicio de generar una sociedad moral o virtuosa. Pero consideremos ahora la posibilidad contraria: casi todos esos esfuerzos por dar lugar a una sociedad buena contribuyen simultáneamente a la idea de seres separados o delimitados. En la cultura occidental por lo menos casi todos los principios, sanciones y valoraciones van dirigidos hacia actores individuales. En los Tribunales tradicionalmente el individuo es el único

responsable de sus actos. En las empresas es al individuo a quien señalamos y decimos “La responsabilidad es tuya”. Y en las relaciones cotidianas las personas son responsables de llegar tarde, de ser maleducados, borrachos, rapaces o insensibles. El átomo moral en la cultura occidental es fundamentalmente el individuo. De ahí que la tradición de la valía moral cree una realidad de separación –yo estoy aquí y tú estás allí.

Como ya se proponía en el Capítulo 1, en un mundo de separación fundamental el bienestar personal es una cuestión de máxima importancia. Primero tengo que preocuparme de mí y en principio el bienestar del otro es algo suyo. De hecho en un mundo de bienes limitados su bienestar puede competir con el mío. En ese contexto podemos entender por qué los códigos morales occidentales dan tanta importancia al “hacer el bien a los demás”. Desde el mandamiento recogido en el Antiguo Testamento de “Amarás al prójimo como a ti mismo” hasta la visión de Levinas de obligación fundamental para con el otro^[5], la idea es que el bien moral se consigue mediante amor, cuidado, caridad y dedicación al bienestar de los demás. Son imperativos que tienen sentido para nosotros sobre todo porque presumimos que los seres humanos buscan su propio bienestar “de forma natural”. Así pues mientras yo estoy lo suficientemente inmerso en la cultura occidental como para estar de acuerdo con esas propuestas, también hay que reconocer la forma como contribuyen a la tradición del ser delimitado. Con cada invitación a ser conscientes, cuidadosos o compasivos, y con cada recordatorio de “No hagas a los demás...” se nos informa simultáneamente de que estamos separados y de que nuestro instinto natural es la autogratificación.

•

Consideremos ahora el mandamiento de la caridad, de amar al prójimo o de cuidar de él. Son ideas con las que crecemos y en un momento u otro muchos de nosotros hemos deseado dedicar nuestra vida a ayudar a los demás. Se nos está invitando pues a llevar a cabo una gran narrativa de valía moral. Alcanzamos un sentido de valor transcendente mediante la dedicación al bienestar de los demás. Sin embargo también tenemos que darnos cuenta de que se trata de una narrativa en la que el que da es el privilegiado. Soy “yo” quien da y quien por lo tanto es bendecido. En esa narración el receptor solamente se ve aventajado de forma material. No hay ganancia “celestial” porque a uno le hayan satisfecho el hambre o sanado la enfermedad. Y ¡ay! del receptor que es desagradecido. Depreciar al que da y a quien se ha sacrificado por uno es abrir la puerta al desprecio de todos. La historia de amar al prójimo no es la historia de una relación sino una historia de héroes del yo.

•

¿Existen alternativas viables al establecimiento y aplicación de códigos morales para dirigir y controlar la conducta individual? Consideremos la posibilidad desde el punto de vista del ser relacional.

La inmoralidad no es el problema

Solemos suponer que el mundo sufre porque hay personas que poseen un sentido defectuoso de conciencia, que persiguen sus objetivos sin tener en cuenta las consecuencias para los demás o que simplemente son “ovejas negras”. Son sus acciones lo que tiene que controlarse o eliminarse. Pero permítanme que proponga la hipótesis contraria: no sufrimos por la ausencia de moralidad en el mundo sino que en gran medida sufrimos de su plenitud. ¿Qué salva a esa propuesta de la absurdidad? Consideremos la cuestión desde un punto de vista relacional: si rastreamos todo lo que sostenemos como significativo en la vida para las relaciones también tenemos que ver las relaciones mismas como el origen de nuestras visiones del bien y del mal. Todas las relaciones viables generarán por lo menos ideas rudimentarias de lo correcto frente a lo incorrecto. Y esas ideas son fundamentales para sostener patrones de coordinación. Las desviaciones de los patrones aceptados constituyen una amenaza. Cuando hayamos desarrollado formas armoniosas de relacionarnos –de hablar y de actuar– valoraremos “nuestro modo de vida” y todo lo que infringe, menoscaba o destruye esa forma de vida se convierte en el mal.

•

No resulta sorprendente que el término *ética* proceda del griego *ethos* o básicamente los usos de la personas, ni que el término *moralidad* proceda de la raíz latina *mos* o costumbres, equiparando moralidad y costumbre. Las convenciones aceptadas constituyen la base para el bien^[6]. La justificación racional viene después.

•

Observemos ahora ese proceso de generar el bien en una relación como el establecimiento de una *moralidad de primer orden*. Funcionar en cualquier relación viable requiere casi con total seguridad adoptar valores inherentes en sus patrones. Cuando imparto clase a mis alumnos, por ejemplo, funciona la moralidad de primer orden. Establecemos y perpetuamos lo que se ha convertido en “bueno para nosotros”. No hay reglas articuladas en este caso, ni mandatos morales, ni carta de derechos para estudiantes y profesores. Todas las reglas están implícitas pero afectan a prácticamente todo lo que hacemos: desde el timbre y el tono de mi voz, mi postura, la dirección de mi mirada, los intervalos durante los que mis alumnos pueden hablar, el volumen de sus

voces, el movimiento de los labios, de las piernas, de los pies y de las manos. Un movimiento en falso –la voz demasiado alta, una mirada que se convierte en lasciva, unos pies que se arrastran haciendo demasiado ruido, unos labios que hacen el sonido de un beso– y cualquiera de nosotros se vuelve objeto de sospecha^[7].

•

En el caso de la moralidad de primer orden solamente no se puede elegir el mal. Es decir, en el hipotético caso de estar completamente inmerso en una única relación, y en esa relación solamente, uno no puede salirse de los patrones de coordinación existentes para hacer lo contrario. Hacerlo resultaría simplemente ininteligible. “Hacer el mal” es un sinsentido generalizado. Por ejemplo en el caso del aula no le daría una patada ni un puñetazo a un estudiante, y mis alumnos nunca harían volteretas por el suelo ni lanzarían las sillas por la ventana. Son actividades que no llevamos a cabo porque estén prohibidas sino porque nos resultan ininteligibles. Nunca se le ocurriría a ningún miembro de la clase lanzar una silla por la ventana. Seguimos llevando una vida de clase normal porque es nuestro modo de vida. Efectivamente la moralidad de primer orden es básicamente *ser razonable* en un modo de vida. En esa misma línea la mayoría de personas no piensan en asesinar a su mejor amigo no por algún principio al que estuvieron expuestos en los primeros años de sus vidas sino porque es ilegal. En cualquier caso es prácticamente impensable. Igual de impensable sería ponerse a hacer un estriptis en un servicio religioso o meter la cabeza en el plato de sopa de nuestro acompañante durante la cena. Vivimos nuestras vidas en gran medida dentro de las cómodas casas de la moralidad de primer orden.

Las moralidades son el problema

Entonces podríamos plantearnos las siguientes preguntas: ¿cuál es el origen de la acción del mal? ¿Por qué hacer el mal es tan aparente? Por irónico que parezca la respuesta se halla en los resultados de la moralidad de primer orden. Allí donde las personas se coordinan productivamente hay moralidad de primer orden. Cuando luchamos por dar con maneras mutuamente satisfactorias de continuar juntos empezamos a establecer un bien local, “la forma como hacemos las cosas”. El resultado es un sinfín de tradiciones del bien y cuando las personas se congregan correctamente es posible que establezcan nuevas posibilidades. El resultado es la producción de bienes dispares en las principales tradiciones religiosas del mundo junto con las tradiciones de gobierno, ciencia, educación, arte, entretenimiento, etc. También están las incontables tradiciones del bien inherentes en las familias, la amistad y las comunidades. Todas sostienen visiones de conducta moral, algunas sagradas y otras seculares, algunas articuladas y otras implícitas. Y por

encima como en capas están las recién surgidas visiones del bien en rápida expansión: pro-vida, derechos de las mujeres, anti-globalización, anti-guerra, anti-viviseccionistas, anti-psiquiatría, veganos, medioambientalistas, a favor de los derechos de homosexuales, etc. La valoración no tiene fin.

•

El génesis del mal lo encontramos en la multiplicación del bien. Primero se prepara el terreno para lo que podría llamarse *mal virtuoso*. Con eso me refiero a que adoptamos las virtudes de una tradición que al mismo tiempo es declarada como mal por otra. Por ejemplo las personas a favor del derecho a decidir son virtuosas en esa tradición pero son el mal en el ámbito pro-vida, el anti-psiquiatra es despreciado por la profesión psiquiátrica, el cristiano fundamentalista es desacreditado por el musulmán fundamentalista y así en todo el espectro del bien. En un universo de bienes plurales *cualquier* acción virtuosa está sujeta a la antipatía de una multiplicidad de tradiciones alternativas.

Por lo general actuamos virtuosamente en las relaciones cercanas y evitamos la mirada de aquellos que considerarían tal virtud maligna. Hasta las habitaciones de una casa pueden utilizarse para conciliar lo que son acciones razonables y deseables en una relación (p. ej. con la pareja) pero odiosas en otras relaciones (p. ej. con los hijos). Para muchos de nosotros el mal virtuoso aparece en nuestra conciencia cotidiana y eso es porque llevamos con nosotros restos de innumerables relaciones que incuban su propia visión del bien (véase el Capítulo 5). En cada compromiso con una acción relegamos restos de innumerables competidores a un estado inferior. Y por lo tanto está bien que termine mi trabajo en la oficina pero también está bien que esté en casa con mi familia. Está bien llegar puntual a una cena pero también está bien respetar los límites de velocidad. Está bien sentir el placer del amor de alguien pero también está bien sentir el placer del amor de alguien más. Está bien defender nuestro propio país pero también está bien evitar matar a otras personas. En cada elección soy moral e inmoral. Por cada relación en la que formo parte también formo parte de otra para la cual mis acciones actuales pueden resultar descabelladas. Dado que estamos inmersos en múltiples bienes estamos potencialmente alienados de cualquier actividad en la que participemos. A cada relación –incluso las importantes para nosotros– aportamos la capacidad de considerar sus convenciones vacías o incluso repulsivas. En cualquier momento la voz del juez desaprobador planea sobre nuestras espaldas.

•

Las luchas de conciencia no son luchas entre el bien

y el mal sino entre bienes que compiten.

•

Viremos ahora hacia acciones más atroces –robo, extorsión, violación, tráfico de drogas o asesinato. Aquí es donde encontramos una transformación peligrosa en la búsqueda del bien. Las insignificantes transgresiones de la vida cotidiana a menudo son ignoradas, renegociadas o perdonadas. No obstante en el caso de estas acciones más destructivas el impulso es hacia la eliminación, que por lo general se consigue mediante varias formas de defensa (vigilancia, patrullaje), reducción (encarcelamiento, tortura) o, siendo más radical, con la exterminación (pena de muerte, invasión, bombas). Con el impulso hacia la eliminación pasamos del registro del mal virtuoso a lo que podría verse como virtud del mal, es decir, en nombre de la virtud se elimina el mal que los demás consideran virtuoso.

•

La ira es el precio que pagamos por estar vinculados
a una visión limitada de tener razón.

—John Kabat-Zinn

•

El resultado sin duda más obvio y más mortífero del impulso por eliminar el mal es la coraza endurecida que separa los grupos relacionales –familias, comunidades, religiones, naciones, tradiciones étnicas, etc. En consonancia con la discusión del vínculo y las barricadas (Capítulo 6), los que se comprometen a acabar con el “otro maligno” son vistos con buenos ojos por sus compañeros por castigar y destruir a los demás. Extinguir el mal es un elixir que intoxica. Al mismo tiempo los que son objetivo de la eliminación a menudo pasan a la represalia colectiva. Cuando los condenados se dan cuenta del apuro común en el que se encuentran su propia posición moral gana peso y se vuelve completamente articulada. Entonces contraatacan en nombre de la virtud y el resultado por supuesto es la situación conocida de la destrucción mutua. “Estás mutilado y está bien”, “He destruido a tus hijos y yo estoy bendecido”.

•

Cuando empieza el baile de la muerte
el otro no es el principal enemigo.
Es la tradición de la coreografía.

Hacia la moralidad de segundo orden

Como ya hemos dicho la producción del bien establece las condiciones para el “no bien”, o mal. Efectivamente mientras haya acciones coordinadas que generen armonía y satisfacción, la alienación y el conflicto esperan en la puerta. Dado el rápido desarrollo y la proliferación de las tecnologías de la comunicación –correo electrónico, teléfonos móviles, Internet mundial, etc.– el potencial para conflictos aumenta rápidamente. Con cada nueva relación se ponen en órbita nuevas formaciones de valorar (y despreciar) y los grupos pueden sostener con facilidad esas conexiones en el tiempo y entre fronteras geográficas. Y a medida que el mundo se vuelve cada vez más pequeño también se vuelve más fragmentado. No obstante aunque la tensión agonística sea prácticamente inevitable la hostilidad, el baño de sangre y el genocidio no lo son. El conflicto entre bienes siempre estará con nosotros. El problema no es crear una existencia libre de conflicto sino encontrar formas de abordar el conflicto que no inviten al exterminio mutuo. Dadas las circunstancias de coordinación humana, ¿cómo continuamos?

•

Una posibilidad interesante es unirse a la búsqueda de una ética universal, aceptada por todos, y que nos permita ir más allá de nuestras animosidades. Es una visión que me despierta cierta simpatía. Por ejemplo dado mi historial cultural una ética universal de amor, compasión, cuidado o sacrificio por los demás sale a flote rápidamente. Desde una posición algo más secular también admiro profundamente el movimiento en favor de los derechos humanos. Al mismo tiempo tengo mis reservas en cuanto al resultado de esas varias búsquedas. Incluso cuando hay gran consenso en el bien universal el resultado es una jerarquía en la que el bien y el mal sirven como antípodas. También es una jerarquía diseñada para controlar lo menos bueno. Efectivamente los bienes universales prosperan en un intento por eliminar algún tipo de acción que parece razonable y correcto por lo menos desde otro punto de vista^[8]. Cuando una nación o un pueblo se convierte en objetivo para violaciones de los derechos se vuelve a producir un distanciamiento.

•

Incluso en el compromiso con el amor universal
condenamos las acciones de odio.

•

El potencial divisorio de los bienes abstractos se intensifica porque no nos dicen cuándo ni cómo pueden aplicarse. No podemos derivar inequívocamente acciones concretas a partir de una virtud o un derecho humano abstractos^[9]. No hay nada en el valor de

justicia, igualdad, compasión o libertad que requiera ninguna forma particular de acción, por lo que ninguna acción condenada en nombre de un valor abstracto puede utilizarse tampoco para defender ese mismo valor. En nombre de la libertad el Gobierno de Estados Unidos ha suprimido sus minorías (p. ej. la africana y la nativa americana), ha encarcelado a ciudadanos respetuosos de las leyes (p. ej. a los americanos japoneses en la 2ª Guerra Mundial) y ha invadido otras naciones sin provocación (p. ej. Iraq). Y qué horrores no se han desencadenado en la tierra en nombre de Jesús o de Mohamed. Los exhortos a amarnos los unos a los otros, a buscar justicia y a promover la igualdad pueden ser llamamientos a la acción contra los males del mundo pero esas acciones pueden ser efectivamente sangrientas^[10].

Por otro lado hay muchas personas que están dispuestas a aceptar múltiples moralidades como hecho continuado de existencia social. Como suele decirse “Hay muchas formas de ver el mundo, vivamos con respeto mutuo”. Pero esa visión es duramente criticada por su “relativismo moral”. Los agnósticos morales que parecen sostener que una postura moral es “igual de buena” que cualquier otra son menospreciados. No defienden nada, no resisten nada. No tienen ninguna inversión en el futuro, ni se unen en oposición a la injusticia. En mi opinión esas críticas de “relativismo” están en descubierto. Si los relativistas morales son definidos como aquellos que creen que todas las moralidades son igualmente válidas o están igualmente justificadas, debo admitir que nunca he conocido a ninguno^[11]. Sustituyamos el epíteto de relativismo moral por el concepto más creíble de *pluralismo moral*. Los pluralistas morales están dispuestos a adoptar una tradición moral dada aunque no pueda ser justificada en todos los mundos. De hecho se muestran bastante abiertos a preferir una forma de vida en concreto y a trabajar hacia un futuro que materialice esos valores. Sin embargo para los pluralistas esa preferencia no aporta justificación para eliminar las tradiciones alternativas. De ahí que por lo general el pluralista opta por la *tolerancia*. Se nos invita a entender otras tradiciones y a apreciar por qué creen como creen. El filósofo Budista Thich Nhat Hanh está de acuerdo con ese enfoque en su defensa de un estadio iluminado de *omniparcialidad*. En ese caso el ideal es responder a los que practican cualquier tradición moral con compasión^[12].



*Déjale aullar
Le sale...
Es el ladrón, el asesino, el pedófilo
El monstruo entre nosotros.
Ninguno de nosotros fue
escuchado nunca, nunca me oyó
ni de niño.*

Cortesía de Regine Walter, Dibujante

Me atrae ese ideal pero considero que la tolerancia y la compasión que favorecen el pluralismo no nos llevan demasiado lejos. Es fácil tolerar cuando los “fallos morales” de los demás son menores o discretos pero muchas veces no lo son y los manantiales de la tolerancia se secan rápidamente. Cuando nosotros (en Occidente) confrontamos lo que consideramos esclavitud sexual, prejuicio racial, supresión de la mujer y asesinatos descontrolados en otras culturas, nos perturba. Como Occidentales apenas podemos tolerar las condiciones de vida impuestas por los Talibanes en Afganistán, igual que los

fundamentalistas musulmanes se quedan comprensiblemente consternados por lo que consideran la depravación sexual de Occidente. A pesar del énfasis que se pone en Occidente en la libertad no hemos tolerado el expansionismo de la Alemania nazi, ni el apartheid de Suráfrica ni el genocidio en Bosnia. Y estamos escandalosamente orgullosos de nuestras acciones. El pluralismo moral no es más que un tigre dormido.

•

Llegados a este punto puede ayudarnos regresar a la visión del ser relacional. Como ya hemos, el valor moral nace a través de la acción colaborativa. A través de la acción conjunta emergemos con visiones de una vida satisfactoria y logramos armonía, confianza y rumbo. Ahí precisamente se encuentran las bases de la moralidad de primer orden. Al mismo tiempo cuando generamos enclaves de lo bueno también tendemos a crear un exterior, el de lo menos bueno. En una forma más extrema cuando establecemos el bien, el mal está en producción. Y cuando pasamos a controlar, castigar, encarcelar y en definitiva eliminar el mal, los que están bajo amenaza pasan a la defensa. Efectivamente un resultado de conflicto importante entre moralidades de primer orden es el agravamiento de la conexión comunicativa. En ese agravamiento se destruye el potencial de acción conjunta generativa. Y cuando el impulso eliminativo se pone en funcionamiento avanzamos hacia la aniquilación mutua y nos encorvamos hacia el fin del significado.

•

Eliminar a todos aquellos cuyos valores no sean idénticos
a los nuestros no dejaría más que una única voz...
y un silencio vacío.

•

Precisamente aquí introducimos el proceso de *moralidad de segundo orden*, es decir, una *actividad colaborativa que restaura la posibilidad de generar moralidad de primer orden*. La moralidad de segundo orden no descansa sobre una lógica de unidades discretas sino de relación. Y desde ese punto de vista no hay actos de mal en sí mismos ya que el significado de todas las acciones procede de la relación. Responsabilizar a individuos de acciones inapropiadas no solo representa un fallo a la hora de confrontar las condiciones relacionales de las que ha surgido el acto sino que el resultado es alienación y represalia. En el caso de la moralidad de segundo orden la responsabilidad individual es sustituida por la *responsabilidad relacional*, una responsabilidad colectiva para sostener el potencial de la acción coordinada^[13]. Ser responsable de las relaciones es

sobre todo sostener el proceso de creación conjunta de significado. En la responsabilidad relacional evitamos el narcisismo implícito de los llamamientos éticos para “cuidar del yo”. También evitamos la división yo/el otro fruto del imperativo de “cuidar del otro”. Cuando somos responsables de las relaciones abandonamos la tradición individualista y el cuidado de la relación se vuelve lo principal.

•

La moralidad de segundo orden restaura
la posibilidad de una moralidad de cualquier tipo.

•

La crítica está en la puerta: “Me parece que esta propuesta de una moralidad de segundo orden simplemente reestablece los problemas del individualismo y de la ética universal. ¿No es lo mismo que declarar que los *individuos tienen que* ser responsables del proceso de sostener las relaciones coordinadas? Y de ser así, ¿no acaba de establecer otra jerarquía del bien en la que el individuo errante es considerado inferior y necesitado de corrección?”. Son críticas razonables y tienen que ser tratadas. Primero está la pregunta de si la responsabilidad relacional vuelve a empujar al individuo hacia el juicio. Como respuesta diré que desde un punto de vista relacional no hay personas individuales a las que responsabilizar. La responsabilidad relacional debe surgir de una acción coordinada. De hecho las prácticas de responsabilidad relacional resultan inteligibles en las relaciones. La persona individual puede activar situaciones de cuidado de la relación pero a menos que haya coordinación con los demás las acciones no cuentan. Y ¿acaso la moralidad de segundo orden no es otra ética universal? No si es coherente con sus propias premisas. El ideal de moralidad de segundo orden está en una base no fundamental. Nos desplazamos hacia una ética fundamental para seguir juntos pero sin declararla ética como algo absoluto, verdadero ni en última instancia fundamentado. La moralidad de segundo orden no es una cuña para restablecer la jerarquía universal sino que es una invitación para la exploración mutua.

La responsabilidad relacional en acción

Como vemos, las tendencias hacia la división y el conflicto son consecuencias normales de la vida relacional. Así pues el prejuicio no es señal de un carácter defectuoso –rigidez interior, cognición descompuesta, sesgo emocional, etc., sino que mientras continuamos el proceso normal de crear consenso en torno a lo que es real y bueno se van creando clases de lo indeseable. Allí donde hay tendencias hacia la unidad, la cohesión, la hermandad, el compromiso, la solidaridad o la comunidad, se está generando alienación.

Deberíamos perdonarnos la incapacidad de lograr sociedades libres de conflicto y un orden armonioso del mundo. Son cosas que siempre quedarán lejos de nuestro alcance. Pero dadas las potentes tendencias hacia el conflicto la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Cómo podemos proceder para que el conflicto que surja no dé lugar a agresión, opresión o genocidio –es decir, el fin definitivo del significado?

•

El problema de la moralidad de segundo orden es el cuidado de la relación pero ¿qué significa en términos de acción? Como ya se ha dicho, conceptos abstractos como el de moralidad de segundo orden no tienen una conexión necesaria en términos de acción. Aquí nos enfrentamos a los límites de las teorías morales. Una teoría desvinculada de la práctica es como un pretendiente indigente. Abandonemos pues la búsqueda de esas palabras acuñadas por los sabios o por los poderosos que todo lo hacen bien y en vez de eso invirtamos el proceso. Empecemos explorando prácticas que, frente a eso, parecen efectivas a la hora de lograr una moralidad de segundo orden. Después podremos practicar la conversación teórica. ¿Qué nos dicen esas prácticas de las posibilidades de la responsabilidad relacional? Y cuando deliberamos una y otra vez sobre la ética ¿qué nuevas prácticas podrían estar implicadas? ¿Puede la conversación entre teoría y acción desplazarnos hacia un mundo más viable desde un punto de vista relacional?

•

Entonces ¿qué acciones podrían encajar con la responsabilidad hacia la relación? Es significativo que hayamos estado tratando este asunto durante los últimos cuatro capítulos. En cada caso hemos tomado prácticas –de creación de conocimiento, educación, terapia y empresas– que introducen a las personas en la coordinación positiva. Todas esas prácticas contribuyen a un mundo en el que la distancia se sustituye con inmersión relacional. Aunque sobre todo el Capítulo 6 presentaba una serie de prácticas dialógicas destinadas específicamente a transitar límites conflictivos de significado para restaurar la paz: el trabajo del Proyecto de conversaciones públicas, la Meditación narrativa y los proyectos de justicia restauradora. Tendríamos que verlos como excepcionales en su materialización de la responsabilidad relacional. No obstante y llegados a este punto me gustaría añadir una dimensión más al ámbito de la práctica que afecta sobre todo a iniciativas que unen a comunidades que de otro modo estarían fragmentadas. En esta nueva ola de prácticas públicas encontramos importantes materializaciones de moralidad de segundo orden.

De la coexistencia a la comunidad

Muchos críticos han llamado la atención sobre algo que ellos han considerado una pérdida en la participación de la comunidad durante el siglo pasado. *El declive del hombre público* de Richard Sennett y *Solo en la bolera* de Robert Putnam son dos de las contribuciones más importantes^[14]. Según ambos escritores debido a la pérdida de vitalidad de las comunidades el proceso democrático se ve socavado. Muy en la línea de los argumentos desarrollados en los capítulos anteriores, sin oportunidades para la deliberación libre y abierta, el votante individual es incapaz de sopesar los pros y los contras de asuntos importantes^[15]. Pensar independientemente de cualquier relación no es pensar en absoluto^[16]. Y más importante todavía para los fines que nos ocupan es que la ausencia de comunidad representa interrupciones en el flujo de acción colaborativa. Las personas se vuelven seguras en sus nichos aislados y fuera de sus pequeños enclaves son simples números sin rostro, ni irrelevantes ni amenazadores. En ese contexto los esfuerzos para reconstruir la conexión con la comunidad representan el movimiento de la moralidad de segundo orden. Al reunir a personas indiferentes o alienadas para que exploren sus preocupaciones comunes las ruedas de la acción conjunta vuelven a ponerse en movimiento. Cuando las personas empiezan a compartir experiencias y valores y a reflexionar sobre sus diferencias, los límites de separación se difuminan. En ese momento la garra cristalizada de la moralidad de primer orden empieza a aflojarse.

•

En las sociedades humanas siempre habrá diferencias de opiniones y de intereses pero la realidad actual es que todos somos interdependientes y que tenemos que coexistir en este pequeño planeta. Así pues la única forma sensata e inteligente de resolver las diferencias y los conflictos de intereses, ya sea entre individuos o entre naciones, es mediante el diálogo.

—Dalai Lama

•

No voy a repasar ahora las muchísimas iniciativas fascinantes que han surgido en los últimos años para reconstruir las comunidades^[17], aunque sí resultan ilustrativos los esfuerzos de *Reuniting America* (www.reunitingAmerica.org), una organización que trabaja por todo el país para aumentar las oportunidades de deliberación colectiva y que se especializa en reunir a líderes procedentes de tradiciones opuestas –religiosas, políticas, étnicas– en estudios *inter partes* para políticas nuevas y más armoniosas. La iniciativa *Minnesota Active Citizenship* (www.activecitizen.org) organiza a líderes de ciudades que pueden llevar prácticas de colaboración a sus comunidades y entornos de trabajo. El énfasis en este caso se pone en prácticas que permitan a varias instituciones –

empresariales, religiosas, sin ánimo de lucro, etc.— colaborar contribuyendo al bien cívico común. Por su parte el proyecto *Imagine Chicago* (<http://imaginechicago.org>) reúne a las poblaciones de comunidades urbanas desfavorecidas para explorar sus potenciales positivos y trabaja con instituciones de toda la ciudad para crear un futuro positivo; además el modelo de Chicago se está exportando a todo el mundo. El *Arlington Forum* (www.arlingtonforum.org) intenta crear una sociedad cívica en Arlington (Virginia, Estados Unidos) y al mismo tiempo ofrece herramientas y recursos para iniciativas en otras comunidades. En Arlington por ejemplo han generado debates comunitarios sobre asuntos como el desarrollo inmobiliario, los resultados de los estudiantes minoritarios y la cultura escolar. *The World Café* (www.theworldcafecommunity.net) es una red mundial de voluntarios dedicados a establecer conversaciones inclusivas sobre temas que preocupan a las personas —tanto locales como globales. También ofrecen prácticas especiales para generar conversaciones fructíferas en todo el mundo. El *International Institute for Sustained Dialogue* (www.sustaineddialogue.org) se organiza para reunir a grupos marginados de todo el mundo y su trabajo incluye un programa concertado para reunir a grupos árabes, americanos y europeos. Todos esos intentos invitan a los participantes a ir más allá de sus convenciones confortables del bien y a afirmar la inteligibilidad de las alternativas^[18]. En esos momentos de afirmación se plantan las semillas para la regeneración de la moralidad de primer orden.

•

Es una fría tarde de invierno y estoy regresando a mi hotel en Ámsterdam. Hay un gran número de personas reunidas en Leidseplein y tengo curiosidad. Cuando me acerco veo una pequeña pista de patinaje sobre hielo en la que se está celebrando un partido de hockey entre dos equipos masculinos. Los gritos estrepitosos de la multitud se mezclan con carcajadas. “¿Por qué se ríen?” pregunto al hombre que tengo al lado. “Porque es un partido entre policías y ladrones”, contesta con una sonrisa. El hombre ve que me quedo sorprendido y me explica que son equipos de una liga de hockey de la ciudad y que entre los equipos hay uno de la fuerza policial y otro de ex-convictos. Ante mi intriga el hombre prosigue y me explica que los delincuentes menores de la ciudad de Ámsterdam ayudan a la policía a evitar que se produzcan crímenes más serios como tráfico de drogas, violencia de bandas callejeras, etc., y que a cambio la policía adopta una postura comprensiva con la vida de esos delincuentes menores. Coexisten al servicio de un bien mayor.

•

Uno de los problemas más importantes para la creación de la comunidad reside en el

ámbito de la religión. El término *religión* procede del latín *religare* que significa ligar o volver a ligar. Por irónico que parezca y debido a las fuertes tendencias de envolver las creencias religiosas en el manto de la verdad fundamental los movimientos religiosos suelen funcionar como máquinas separadoras del trigo y la paja de la sociedad: se aprecia el trigo de la rectitud y se descarta o se destruye la paja restante. Al mismo tiempo se ejercen fuertes presiones para reducir las dudas y sostener la creencia, y los cismas y la multiplicación resultante de sectas y de denominaciones son algo común. Siendo fiel a sus orígenes las religiones ¿no deberían tener como objetivo eliminar las separaciones entre las personas y nutrir un sentimiento de comunidad sin fin?

•

Me cuentan que había una calle en Nashville donde había tres iglesias: la Iglesia de Dios, la Iglesia del Único Dios y la Iglesia del Único Dios Verdadero.

•

El movimiento ecuménico una vez invitó a la deliberación común entre las distintas religiones del mundo. Aunque en mi opinión ese movimiento ha dado lugar a un esfuerzo solamente por parte de denominaciones Cristianas de unirse bajo un único estandarte. Tal unificación avanza hacia la reducción de la alienación pero a costa de crear otro cisma de potencial mucho más peligroso. Así pues, desde una perspectiva relacional debemos valorar el trabajo de organizaciones como la Acción interreligiosa para la paz en África (*Inter-Faith Action for Peace in Africa*) que intenta reunir las religiones tradicionales africanas con la budista, la hinduista, el islam, el judaísmo y el cristianismo con fines de promover la paz; la Comunidad interreligiosa para la acción de Wellesley (*Interfaith Community for Action in Wellesley*, ICAW) que reúne a voluntarios de comunidades cristianas, musulmanas, judías e hindús con el gobierno local para ofrecer entornos seguros y sin drogas para los jóvenes; la Iniciativa de acción interreligiosa de Rochester, Nueva York (*Interfaith Action initiative*, www.buildingfaith.com) que reúne a varios grupos de iglesia con representantes de varios grupos étnicos para poner en marcha programas de acción colaborativos con el fin de reducir el aumento de la violencia en la ciudad; y el Grupo de acción interreligioso de Evanston, Illinois, Estados Unidos (www.interfaithactionofevanston.org) que reúne a todas las fes para alimentar a los hambrientos y cuidar a los sintecho^[19].

•

El pluralismo religioso implica mucho más que la mera coexistencia de múltiples tradiciones... requiere la participación en las distintas tradiciones.

Más allá del principio

Simplemente me he limitado a presentar una muestra del cada vez mayor número de esfuerzos por cruzar los límites de la distancia y la animosidad. En todas partes se habla del diálogo y de su potencial para sanar en un mundo en conflicto permanente. Desde una perspectiva relacional se trata de contribuciones importantes para lograr una moralidad de segundo orden, una condición en la que restauramos las posibilidades de colaboración y el génesis del bien. Sin embargo en muchos sentidos pienso que solo estamos cruzando el umbral de la posibilidad y en parte se debe a que la humanidad apenas ha tomado conciencia de la base relacional de sus realidades y sus valores. La historia nos suministra numerosos medios para declarar y defender lo que es real. Lenguajes de ciencia, fe, experiencia personal, iluminación divina, razón, etc., todos funcionan para proteger, sostener y ampliar tradiciones concretas. Todos los discursos de “es verdad”, “es real”, “es moral”, etc. tienen la capacidad de introducir cuñas entre las personas. En este momento de la historia luchamos por la posibilidad de aceptar una posición como “verdadera y falsa a la vez”, “real y mítica”, “moral e inmoral”. Se dice que la civilización dio un enorme paso hacia adelante cuando la guerra fue sustituida por el argumento racional pero este sigue siendo un vehículo para que lados opuestos busquen su propio beneficio. El argumento a menudo es la guerra con otros medios. El desafío actual es entonces generar prácticas de diálogo que puedan sustituir a la guerra y al argumento en tanto que vehículos para confrontar diferencias contenciosas. Tenemos varios inicios valientes pero ¿podrán florecer?

•

Hay momentos en los que soy pesimista. La tendencia de grandes y potentes instituciones a dibujar límites claros alrededor de sí mismos es muy fuerte. Gobiernos, religiones y empresas participan en la lógica del ser delimitado. Casi irrevocablemente están “ahí para ellos mismos, para su propio bien y su bienestar futuro”. Y así los logros de miles de intentos populares de hablar por los reinos del bien pueden ser barridos con el cierre de una planta, el disparo de un solo cohete, las palabras fuertes desde el Vaticano o los sablazos del Gobierno. Así pues un desafío importante es desarrollar medios para que las grandes instituciones participen en relaciones dialógicas con las comunidades más amplias de la humanidad.

•

Pero también tengo momentos de optimismo. Como seres múltiples que somos llevamos

con nosotros un sinfín de potenciales para relacionarnos –un número pululante de bienes morales, razones, expresiones emocionales, motivos, experiencia, recuerdos, etc. Y como resultado de ello cada uno de nosotros lleva una parte de aquellos a los que nos oponemos. Las tradiciones del argumento nos pueden empujar de cabeza hacia la batalla por una diferencia en particular y al hacerlo estaremos rechazando el enorme potencial de afinidad que existe. Incluso cuando escuchamos argumentos ajenos adquirimos la capacidad de repetirlos y pasan a ser elementos de nuestro propio vocabulario. Así pues las carreteras hacia las fronteras son más numerosas que las autopistas que hemos permitido que nos dividan. Tenemos tradiciones desgastadas para resistirnos los unos a los otros y para dar por terminado el flujo de significado pero también tenemos un enorme almacén de potencial colaborativo que espera las circunstancias propicias para su expresión. El desafío está en descubrir y desarrollar maneras de dar rienda suelta a ese flujo.

- 1 . Existen excepciones de esta evitación general de los asuntos espirituales tanto en la ciencia social como en la ciencia natural. A iniciativa de la Fundación Templeton (www.templeton.org) se han llevado a cabo esfuerzos importantes para incorporar a científicos y a teólogos en unas discusiones que aunarían sus esfuerzos. Sin embargo en la mayoría de casos esos esfuerzos han visto a la ciencia como una base de conocimiento seguro a la que el pensamiento teológico tiene que adecuarse. También existen varios esfuerzos ambiciosos por parte de científicos sociales transpersonales para aportar una base para la experiencia y la creencia espiritual. Véase por ejemplo Wilbur, K. (2006). *Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston: Shambhala. No obstante la profesión científica por lo general ignora todos esos esfuerzos.
- 2 . Véase por ejemplo Nelson, L.H. y Nelson, J. (Eds.) (1996). *Feminism, science, and the philosophy of science*. Dordrecht: Kluwer; Aronowitz, S. (1988). *Science as power: Discourse and ideology in modern society*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press; Keller, E.F. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. València: Edicions Alfons el Magnànim. Institució Valenciana d'Estudis i Investigació; Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- 3 . Véase por ejemplo Dawkins, R. (2007). *El espejismo de Dios*. Barcelona: Espasa Calpe; y Hitchens, C. (2009). *Dios no es bueno: alegato contra la religión*. Barcelona: Debolsillo.
- 4 . Véase por ejemplo MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitaria; McCloskey, D.N. (2007). *The bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce*. Chicago: University of Chicago Press; Nussbaum, M. (2005). *El Conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Boadilla del Monte (Madrid): A. Machado Libros, cop.
- 5 . Véase por ejemplo Levinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Caparrós.
- 6 . Véase un tratamiento más ampliado de esta ecuación en Eliade, M. (1974). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- 7 . Véase también Peperzak, A. (1997). *Before ethics*. Nueva York: Prometheus Books.
- 8 . Está relacionado con el argumento de Hauke Brunkhorst de que conseguir derechos humanos requeriría una “juridificación de la sociedad global”. Véase su *Solidarity: From civic friendship to a global legal community* (Jeffrey Flynn, traductor al inglés.). Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

- [9](#) . Véase una discusión sobre la inadecuación de los principios morales abstractos en Nussbaum, M. (1995). *La Fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor y Logstrup, K.E. (1997). *The ethical demand*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- [10](#) . Como indica Jeffrey, el llamamiento de la justicia a menudo puede servir de impedimento para la paz. (*Common Knowledge*, 8:1 (2002)). Y como añade el Cardenal Lustiger, “Lamentablemente, las declaraciones de principios más nobles pueden servir simplemente para justificar los abusos más abyectos”. (*Common Knowledge*, 11:1 (2005), pág. 22.)
- [11](#) . Véase un compendio reciente de escritos especializados sobre este asunto en el Volumen 13 de *Common Knowledge*, 2007 sobre “¿Una dictadura del relativismo?”
- [12](#) . Véase Ellsberg, R. (Ed.) (2001). *Thich Nhat Hanh: Essential writings*. Nueva York: Orbis.
- [13](#) . Véase McNamee, S. y Gergen, K.J. (1999). *Relational responsibility: Resources for sustainable dialogue*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. Esta posición coincide en gran parte con lo que Bergum y Dossetor denominan “ética relacional”. No obstante cuando se trata de dirigir una ética de cuidado y respeto por el otro los ecos que se escuchan siguen siendo los de la tradición individualista. Véase Bergum, V. y Dossetor, J. (2005). *Relational ethics: The full meaning of respect*. Hagerstown, MD: University Publishing Group.
- [14](#) . Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama; Putnam, R.D. (2002). *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- [15](#) . Véase una elaboración más completa de la necesidad esencial de una sociedad civil en O’Connell, B. (1999). *Civil society: The underpinnings of American democracy*. Lebanon, NH: University Press of New England.
- [16](#) . Véase también Sandel, M.J. (1982). *Op cit*.
- [17](#) . Véase un interesante resumen en Sirianni, C. y Friedland, L.A. (2005). *The civic renewal movement: Community-building and democracy in the United States*. Dayton, OH: Kettering Foundation Press. Véase también Davis, A. y Lynn, E. (2005). *The civically engaged reader*. Chicago, IL: Great Books Foundation. (www.greatbooks.org); véase también Putnam, R. y Feldstein, L. (2003). *Better together: Restoring the American community*. Nueva York: Simon and Schuster.
- [18](#) . Véanse más recursos de creación de diálogo comunitario en Schoen, D. y Hurtado, S. (Eds.) (2001). *Intergroup dialogue, Deliberative democracy in school, college, community, and work-place*. Ann Arbor: University of Michigan Press, junto con el trabajo de Co-Intelligence Institute (www.co-intelligence.org); Democratic Dialogue (www.democraticdialoguenetwork.org); Civic Evolution (www.civicevolution.org) y Pioneers of Change (<http://pioneer-sofchange.net>). Véase también un intento único de incluir a los jóvenes en el proceso del cambio comunitario –rompiendo barreras generacionales– en Flores, K.S. (2008). *Youth participatory evaluation: Strategies for engaging young people*. San Francisco: Wiley.
- [19](#) . Véase más información sobre la acción ecuménica en la página Web del proyecto de pluralismo de la Universidad de Harvard: www.pluralism.org.

Acercamiento a lo sagrado

Empecé este libro proponiendo que la distinción entre yo y el otro es artificial, simplemente una forma de hacer que el mundo sea inteligible. Aunque la cultura occidental ha sido muy recompensada en su idea del yo individual también nos ha parecido una tradición limitadora en su potencial y a menudo injuriosa en sus consecuencias. Aunque las formas de “comunalismo” se han visto durante mucho tiempo como alternativas atractivas para el individualismo también existen en ese caso razones importantes para resistirse. La entidad de la comunidad no está menos delimitada que el yo individual. En el ser relacional trascendemos ambas tradiciones.

Con la aplicación de una visión del ser relacional también hemos accedido a un despeje radical. Como ya he argumentado antes no son solamente los conceptos de yo y de comunidad los que tienen sus orígenes en las relaciones sino que toda acción inteligible debe su existencia a las relaciones. O dicho de otro modo, nada existe verdadera ni fundamentalmente para nosotros fuera de nuestra inmersión en procesos relacionales. Las relaciones están ante todo. Y tras acceder a ese despeje en el que todo emerge de la relación uno descubre que surgen desafíos nuevos e importantes. Dado el profundo significado de la relación ¿cómo podemos entender su funcionamiento, captar su naturaleza esencial o controlar su potencial? ¿Acaso no es ese el mayor desafío? ¿Acaso el futuro de nuestro planeta no depende de nuestra capacidad para cultivar y sostener las relaciones?

•

Efectivamente los capítulos anteriores han peleado con ese desafío. Hemos explorado el proceso relacional tanto en la teoría como en la práctica. Pero el lector perspicaz seguro que se habrá percatado de una ironía implícita en esas explicaciones: para describir, teorizar e ilustrar la relación me he basado en un discurso de entidades independientes. De hecho cada página de descripción y de explicación está repleta de “él” y “ella” como si fueran entidades separables. Está claro que he intentado eliminar la idea tradicional de que las relaciones están formadas por entidades individuales y que no he dejado de proponer con insistencia que la relación precede a las entidades. Pero el lenguaje no deja de burlarse de mis intentos. Para describir y explicar las relaciones mi lenguaje requiere una segmentación del mundo en entidades independientes y por mucho que yo intente ir más allá de esa separación el lenguaje de nombres y pronombres acaba por tumbarme.

•

Los límites de mi lenguaje conforman los límites de mi mundo.

—Ludwig Wittgenstein

•

Ahora nos acercamos a un momento crucial de reconocimiento: cuando intentamos comprender la relación tenemos a mano solamente las inteligibilidades que nos ofrece la relación en sí. No hay un “entenderlo bien” en cuanto a la naturaleza de la relación ya que en nuestra exploración no podemos escapar a nuestras tradiciones particulares de comprensión. Tampoco podemos rasgar el velo de las palabras para mirar directamente a la luz. Tenemos la sensación de que hay algo “detrás” o de que hay un “responsable” del proceso de generar significado pero se trata de una fuente que no podemos asir directamente. Y llegados a este punto empezamos a vislumbrar la posibilidad de una dimensión sagrada del ser relacional. Si el origen de todo lo que consideramos real y bueno, todo lo que nos nutre, reside en un proceso más allá de la articulación, nos aproximamos a lo que muchos ven como una conciencia espiritual. Así el resto del capítulo va dedicado a la exploración de ese potencial y lo haré de forma tangencial, es decir, en lugar de abordar directamente cuestiones de lo sagrado considero una familia de metáforas que sitúan a la relación a la vanguardia de la comprensión. Se añade así una dimensión importante a la comprensión relacional junto con una apreciación de potenciales prácticos, morales y espirituales. Con esas metáforas a mano estamos mejor preparados para explorar una conciencia convergente de lo sagrado. Para terminar concluiré el capítulo considerando las implicaciones para la acción —aquí y ahora.

•

Cuando buscamos algo que podamos describir como su identidad final descubrimos que la existencia misma del bote —y por implicación la de todos los demás fenómenos— es en cierto modo provisional y viene determinada por convenciones.

—Dalai Lama

Metáforas de lo relacional

Abandonemos ahora la búsqueda de respuestas concluyentes a preguntas como “¿Qué es una relación?”, “¿Cuáles son sus componentes básicos?” o “¿Cómo funciona?”. Evitemos la tentación de la claridad. “Saber que...” es el fin de la conversación y cuando una conversación finaliza lo mismo ocurre con el génesis de significado. Y si no hay “comprensión final” sobre la relación podemos aceptar todos los intentos por articular su carácter. En lugar de separar el grano de la paja de las explicaciones incorrectas o erróneas, y dado que la búsqueda de conocimiento no lo hará, podemos celebrar la

multiplicidad. Cada nueva explicación abrirá nuevas posibilidades, reclamará nuestra atención y ampliará nuestros potenciales de acción. Nos beneficiamos mucho de las nuevas aportaciones a nuestros diálogos continuados sobre asuntos como la naturaleza del bien y del mal, la justicia y el futuro. Ese tipo de contribuciones sostienen la conversación, nos mantienen humildes en todo momento, flexibles y con el veneno de la creatividad.

•

En las páginas precedentes he hablado mucho del concepto de acción conjunta y de la constitución colaborativa de lo real y del bien. Cuando desembalamos las implicaciones de ese concepto confrontamos definitivamente los límites de la explicación. Pero esa explicación del ser relacional solo es una forma posible de romper los límites de separación y de iluminar el potencial de existencia relacional. Mi deseo es, pues, compartir destellos de seis metáforas significativas que han iluminado mi entusiasmo durante años^[1]. Cada una de esas visiones abre un espacio de apreciación y juntas laminan el potencial de entendimiento y de acción. Esta breve explicación brinda las piernas con las que dar nuevos pasos hacia lo sagrado.

•

Valoro que una obra de arte pueda aludir a cosas o a estados de ser sin representarlos de ningún modo.

—Martin Puryear

El acto procreador

Para muchas personas la materialización más atractiva del ser relacional aparece en el acto de la procreación. El mensaje es claro: la vida humana se materializa en un ser a través de la relación de dos seres que biológicamente aportan un óvulo y espermatozoide. Ahí reside el momento primordial de acción conjunta. Muchos escritores —antiguos y modernos— hablan de la experiencia de la intimidad sexual como la forma definitiva de unidad y algunos incluso consideran que la experiencia les empuja hacia un estado de unidad cósmica^[2]. La comprensión biológica de la procreación también nos informa de que no hay individuos contenidos en sí mismos, que todos los cuerpos llevan consigo la huella de relaciones anteriores. Y por extensión la relación procreadora lleva consigo la huella inmediata de cuatro seres más y estos los ingredientes de todos los anteriores. Ver nuestros cuerpos como singularidades delimitadas es ilusorio ya que contienen multitudes.

•

Sanar es hacer un todo, un íntegro; volver a hacer a uno; unificar o reunificar: es Eros en acción. Eros es el instinto que da lugar a la unión o unificación.

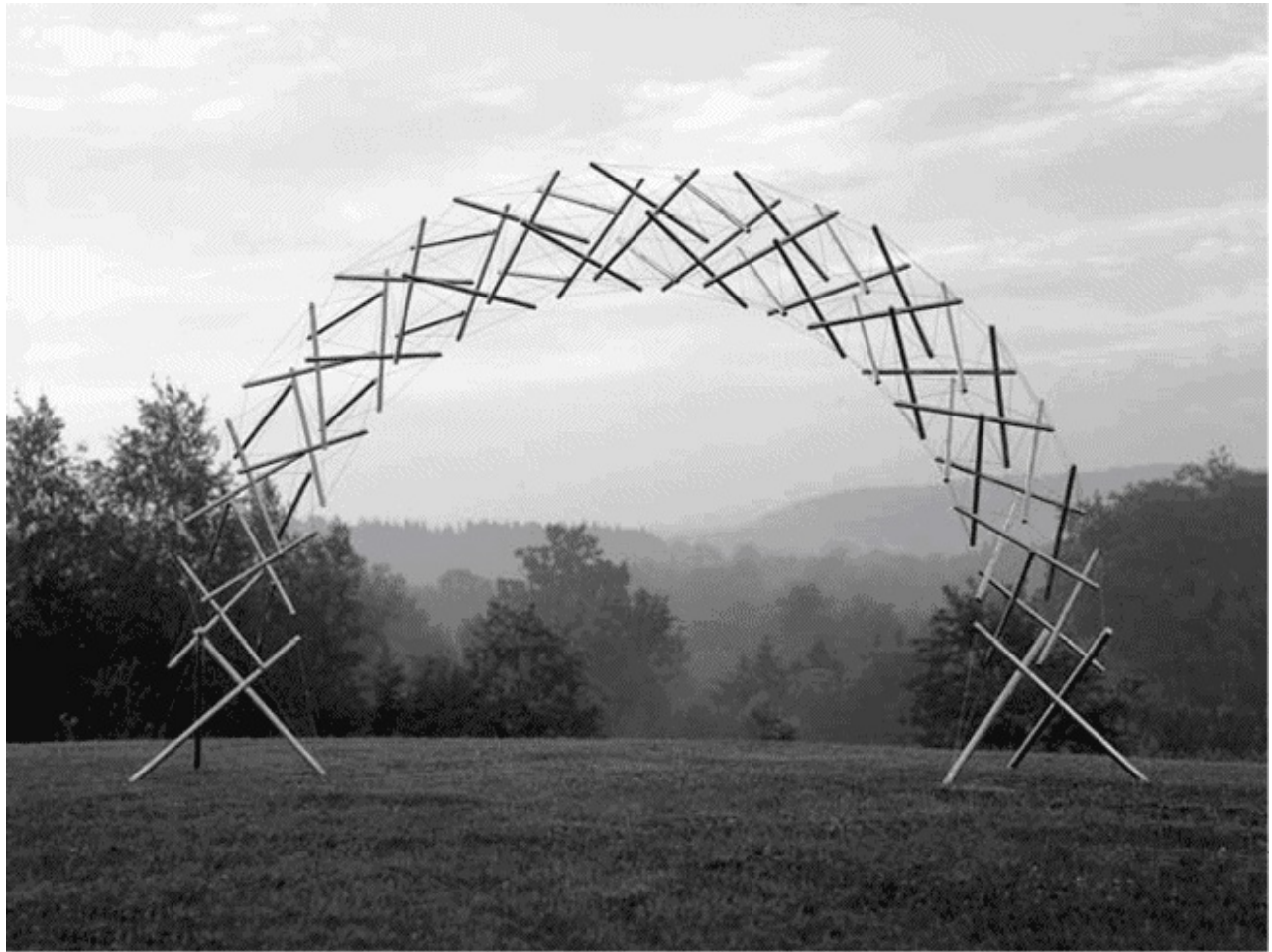
—Norman O. Brown

•

La metáfora de la procreación resulta especialmente importante por su capacidad para generar un sentido potente de “unidad” en el aquí y el ahora de la vida cotidiana. También es una metáfora muy evocadora en Occidente ya que dota a esa unidad de una dimensión espiritual. La unión sexual no solamente sugiere la unión de cuerpos y espíritus sino de toda la humanidad y lo envuelve en un impresionante sentido de misterio. La metáfora también ofrece recursos para resistir a los movimientos predominantes que mecanizan y comercializan el acto sexual^[3]. Aun así también me resisto a reducir el enorme potencial del ser relacional a una única forma de actividad que descarte a varios sectores de la población. El alcance también es estrecho y las implicaciones para la acción, ambiguas. Como dejan claro los capítulos anteriores una visión atractiva del ser relacional debería idealmente conformar todas nuestras actividades.

Teoría de sistemas

Las ciencias se han dedicado mucho a estudiar la relación causal entre varias entidades independientes como por ejemplo los efectos de las lluvias en la vegetación, del precio del petróleo en las acciones de bolsa, del cuidado parental en la autoestima del niño, etc. Este modelo también se ha expandido a la mayoría de ciencias para explicar el impacto de múltiples causas. No obstante un avance muy importante en esta orientación viene representado por lo que comúnmente se denomina teoría de sistemas. El pensamiento de los sistemas empieza cuando uno se da cuenta de que todos los efectos también son causas de otros efectos. Así pues las lluvias pueden afectar a la vegetación y el crecimiento de las plantas puede afectar a la vida salvaje que, a su vez, puede afectar al consumo de vegetación. La atención se aleja de las relaciones causa/efecto sencillas y se acerca a patrones más amplios de secuencias interrelacionadas. El analista de sistemas Anatol Rapaport describe un sistema como “un todo que funciona como un conjunto en virtud de la interdependencia de sus partes”^[4].



La orientación de los sistemas se ha desplazado en varias direcciones. En su obra *Rainbow Arch* (Arcoiris en español) el escultor Kenneth Snelson demuestra que cuando se colocan en una relación particular unas piezas de aluminio y de acero inoxidable que de otro modo serían independientes desafían a la fuerza de la gravedad.

Cortesía de Kenneth Snelson

En los años 1950 se desarrolló un movimiento multidisciplinar para explorar la posibilidad de que ciertas propiedades o leyes fueran comunes a todos los sistemas. Dado su carácter abstracto y el espacio abierto que ofrecía para teóricos de distintas disciplinas no surgió ninguna teoría única. En lugar de ello el pensamiento de sistemas dio lugar a una familia de conceptos que se desarrollaron en distintas disciplinas. Por ejemplo el concepto de *bucle de retroalimentación* se convirtió en algo fundamental para muchos; una noción que denotaba casos en los que un efecto entra en bucle y se convierte en input de la fuente causal. En el caso de las relaciones humanas, por ejemplo, la ira de un esposo podía generar el alejamiento de su esposa, que a su vez servía para prolongar el ataque de ira de él y al mismo tiempo generar mayor distancia de ella. Y de ese modo el sistema se mantiene por sí solo. Otros recalcan la diferencia entre *sistemas abiertos* y *cerrados*. Los primeros son vulnerables a los inputs del exterior y los segundos son

resistentes a la información de fuera. Las familias por lo general son abiertas mientras que muchas máquinas no lo son. La cibernética es un término muy utilizado en ingeniería y en biología para explicar cómo funciona la retroalimentación en los sistemas para permitirles lograr fines específicos.

Para muchos terapeutas el concepto de *cibernética de segundo orden* más tarde llegó a ser fundamental^[5]. En ese caso la preocupación se desplazaba a cómo un observador construye modelos de sistemas cibernéticos, y más concretamente, cómo entiende el terapeuta el sistema familiar. El resultado de este enfoque daba mucho que pensar: los terapeutas no pueden ser objetivos en su acercamiento con los clientes ya que a través de sus comunicaciones y observaciones se vuelven parte del sistema familiar. Más recientemente el concepto de *sistema auto-organizado* ha traspasado las ciencias para convertirse en una metáfora popular para entender la tendencia de las unidades a convertirse en conjuntos más amplios^[6]. Unida a la visión general de los sistemas como auto-organizados está la idea ampliamente compartida de que un sistema se hace cada vez más *complejo* en su organización a medida que aumenta su capacidad adaptativa^[7].

La metáfora de la teoría de sistemas representa una contribución importante para la visión de los mundos relacionales. También ha sido útil desde un punto de vista práctico, no solo en ingeniería, a la hora de sugerir vínculos entre entidades aparentemente independientes. Por ejemplo en el ámbito de la salud mental en lugar de ver al individuo como mentalmente enfermo el terapeuta de orientación sistémica explorará formas en las que los problemas del “paciente designado” estén íntimamente ligados a su relación con otros miembros de la familia. Esta orientación ha dado lugar al ampliamente compartido concepto de *familia disfuncional*, en contraste con el individuo disfuncional. De todos modos y aunque es muy rico en cuanto a implicaciones prácticas cabe destacar que en la mayor parte del pensamiento sistémico las unidades del sistema están fundamentalmente delimitadas y que su relación es de causa-efecto. En la familia disfuncional por ejemplo los padres actúan sobre el hijo que a su vez actúa sobre los padres. Para el profesional esta orientación suele invitar a adoptar un enfoque estratégico en contraposición a uno colaborativo para generar cambio. De ahí que el profesional pregunte ¿cómo puedo realizar cambios en el sistema?

Aunque la mayor parte de la teoría de sistemas es de enfoque secular hay excepciones. En el libro *El temor de los ángeles: epistemología de lo sagrado*, Gregory Bateson y su hija Mary Catherine empezaron a sugerir un potencial sagrado de las ideas de sistemas^[8]. Ambos proponen un sistema de conjunto, un todo aglutinador y una impresionante interrelación de todo. Esta apreciación del conjunto podría ser un correctivo valioso para el tipo de orientación dicotomizadora (p. ej. yo/el otro, mente/materia,

animado/inanimado) que domina la vida cotidiana.

•

¿Existe alguna línea o alguna especie de bolsa de la que podamos decir que “dentro” estoy “yo” y “fuera” está el entorno o alguna otra persona? ¿Con qué derecho hacemos esas distinciones?

—Gregory Bateson

El actor-red

Con restos de la teoría de sistemas existen dos innovaciones importantes más recientes. La primera procede de un interés sociológico por las redes sociales sostenido en el tiempo. Aquí no es el individuo el que cuenta sino el patrón de relaciones entre personas. Conceptos como sociometría, teoría de gráficos y análisis de rutas desempeñan un papel importante en el desarrollo del análisis de la red^[9]. Para nuestros propósitos la variación más interesante de la teoría de red es la *teoría del actor-red* (ANT por sus siglas en inglés) que surgió a partir de estudios sociales de la ciencia^[10]. Aquí por ejemplo los expertos intentan entender las formas en las que varias tecnologías se integran en redes más amplias de eventos. El resultado del esfuerzo han sido dos salidas importantes de la teoría de sistemas tradicional. En primer lugar a muchos analistas de sistemas solamente les preocupan las relaciones causales de una única clase de entidades —como las piezas de una máquina, los participantes de una organización o los miembros de una familia. La teoría del actor-red difiere en que busca relacionar elementos entre clases como por ejemplo acciones humanas, discurso, objetos técnicos, el tiempo, etc. Así pues la teoría del actor-red trata a humanos y no humanos como si estuvieran en relación entre sí, todos son participantes que interactúan en el sistema. A pesar de que muchos analistas de sistemas ven la causalidad como algo lineal (A causa B causa C) la teoría del actor-red en cambio sostiene que cualquier elemento del sistema tiene la capacidad de dedicarse a las acciones de cualquier otro elemento en su funcionamiento. Podemos utilizar una máquina para llevar a cabo una tarea determinada pero la máquina también puede “utilizarnos” para llevar a cabo su misión. Los elementos que conforman una red se denominan *actores* y según proponen los teóricos los objetos inanimados equivalen a personas en su posesión de poder causal.

El poder generativo de la metáfora del actor-red es considerable. Solemos atribuir por ejemplo el concepto de gravedad a Isaac Newton. Esa explicación de la historia amplía la herencia individualista y su valorización de los grandes hombres. Desde la perspectiva de la teoría actor-red sin embargo nos llama la atención que Newton rara vez funcionara solo: necesitaba datos astronómicos que recopilaban otras personas, la geometría de

Euclides, la astronomía de Kepler y los mecanismos de Galileo, además de un laboratorio, alojamiento, comida y hasta un manzano^[11]. En efecto, y muy similar a la idea de confluencia desarrollada en el Capítulo 2, debemos atribuir el concepto de Newton de gravedad a toda una red de elementos interrelacionados de los que el concepto de gravedad es simplemente una parte. La visión de esas redes amplía mucho nuestra concepción de la matriz relacional.

Cognición distribuida

Parecida a la teoría del actor-red en su énfasis en las relaciones persona/objeto encontramos un activo desarrollo en la teoría cognitiva. El movimiento cognitivo en psicología es una de las joyas de la corona del individualismo Occidental. Se trata de un movimiento que emite luz reflejada de la tradición cartesiana y que sostiene a la razón como manantial de la conducta humana. Sin embargo la mayoría de psicólogos modernos se inclinan por la metáfora de la mente como una especie de ordenador o sistema procesador de información. Miles de libros y de artículos atestiguan el poder de esa metáfora y del contexto cultural que la avala.

El giro relacional se inició cuando unos pocos científicos innovadores desplazaron su atención del ordenador que tenían en la cabeza hacia la relación entre la persona y el ordenador que tenían sobre el escritorio. En esa situación se planteó una nueva pregunta: ¿El ordenador te hace más inteligente? Y podemos ver cuáles son las implicaciones rápidamente. Recuerde por ejemplo momentos en los que su máquina ha hecho que se sienta estúpido: “No entiendo este formato”, “No sé cómo hacer la Y”. Más importantes son las contribuciones positivas del ordenador a sus capacidades. Si usted es como yo estará agradecido a la memoria del ordenador en materia de ortografía. Muchos programas también mejorarán su gramática. Los ordenadores harán mis operaciones matemáticas en una décima de segundo. Y por no hablar del enorme intercambio de correos electrónicos que se pueden repasar mucho después de que no hayan dejado más que un rastro menor en la conciencia. En términos de inteligencia mi ordenador y yo somos uno solo.

El resultado de desplazar la idea de inteligencia de la persona a la relación persona/objeto da lugar al concepto de *cognición distribuida*^[12]. Desde esta perspectiva la actividad racional no reside solo en nuestra cabeza sino que puede estar distribuida en una serie de personas y de objetos. La utilidad práctica en este caso es considerable. Por ejemplo uno empieza a ver que el aprendizaje de un niño en la escuela no es simplemente un proceso interno sino que es el resultado de su relación con los maestros, con los compañeros, con los libros y los videojuegos disponibles, la iluminación, la temperatura, etc. No es “yo el que aprendo” sino que aprender tiene lugar fuera de toda

la aglomeración. En ese sentido ahora tenemos múltiples maneras de pensar en cómo mejorar la educación^[13]. Nuestro énfasis se desplaza desde los estudiantes individuales al contexto más amplio en el que se produce el aprendizaje. Un ejemplo más dramático lo encontramos en el ámbito del control del tráfico aéreo. Considere que cerca del 70% de los casos en los que un avión se estrella es debido a un error del piloto (en contraposición por ejemplo a un fallo mecánico). Pero desde el punto de vista de la cognición distribuida el piloto no es el único operador sino que empezamos a ver el “vuelo inteligente” distribuido entre el piloto, el copiloto, el panel de mandos, la tripulación, los mensajes de los controladores aéreos, el flujo de información de un sector a otro, etc. De esta manera se abre la puerta al desarrollo de nuevas prácticas de control de los aparatos basadas en el análisis de todos los elementos que contribuyen al sistema y sus interrelaciones^[14].

•

Las teorías de acción distribuida son adiciones muy potentes a la familia de metáforas relacionales sobre todo porque amplían la visión de la relación más allá del reino del intercambio humano. La mirada miope hacia la acción individual que favorece la tradición del ser delimitado es sustituida por una mirada de interdependencia absoluta de personas y objetos. Además las implicaciones prácticas son sustanciales. Sin embargo e igual que ocurre con la teoría de sistemas en general esos desarrollos sostienen la visión de un mundo formado por entidades discretas (personas, tecnologías, información, etc.) que tienden a tener una importancia primordial: la red o el sistema representa su organización específica. De ahí que en muchos casos ciertas personas puedan hacer una contribución más importante al funcionamiento del sistema que otras. Efectivamente algunos podrán fallar, en cuyo caso esas unidades disfuncionales tienen que ser modificadas o eliminadas. La unidad individual permanece bajo escrutinio.

Interdependencia biológica

Las metáforas sistémicas y distribuidas amplían nuestra visión para incluir las relaciones entre las personas y los objetos. Sin embargo los desarrollos en biología y en ecofilosofía centran la atención en la relación de los humanos con otras materias vivas. En la parte biológica el mayor descubrimiento tuvo lugar en la investigación sobre la evolución. La teoría ampliamente aceptada de Darwin establecía que todas las especies vivas luchaban por la supervivencia y que las más adecuadas sobrevivían mientras que las otras morían. En esta tradición se nos invita a utilizar a otras criaturas vivas para sostener la especie humana. Desde el Darwinismo social hasta el Nazismo y el presente, esta forma de pensar también es permanente en nuestra visión de las relaciones entre humanos. Dividimos el mundo en razas y nos preguntamos por su superioridad o inferioridad en

cuestión de inteligencia. Nos preocupamos por cómo la inmigración diluirá o destruirá las especies de las que nosotros formamos parte. Nos preguntamos si otros pueblos suponen amenazas para nuestra supervivencia. Se nos vuelve a recordar que vivimos en un mundo de separación fundamental y que la mayor prioridad debemos darla a nuestro propio bienestar.

En los años 1980 los biólogos evolutivos empezaron a cuestionar las ideas Darwinianas en cuanto a la relación entre especies y con una esmerada atención al detalle surgió una visión alternativa según la cual la relación no era de competencia sino de *evolución conjunta*. Es decir que la supervivencia de varias especies podría estar relacionada con la supervivencia de otras especies con las que existirían en una relación mutuamente simbiótica. Por ejemplo el colibrí depende vitalmente de las flores para conseguir néctar pero las flores dependen de los colibrís para diseminar el polen que permite su reproducción. Además, y como se preguntan los biólogos, ¿no podemos ver la interdependencia como algo extendido en una serie de especies? Por ejemplo ¿acaso el colibrí y la flor no dependen de otras especies de la flora y la fauna? Esas preguntas dan lugar al concepto de *evolución conjunta difusa* y hacen hincapié en patrones amplios de interdependencia entre seres vivos^[15]. Está claro que la especie humana se incluye en este mapa creciente de interdependencia. Lo importante es que no somos competidores independientes sino que nuestra supervivencia es cuestión de una interdependencia amplia.

•

Todos los seres vivos están relacionados entre sí.

—Pitágoras

•

La distancia entre ese énfasis en los seres vivos y la preocupación por la ecología es mínima y más especialmente los patrones de interdependencia entre los organismos vivos y su entorno. Así pues añadimos a la visión biológica de interdependencia ambiental factores como la lluvia, la temperatura, la calidad de la tierra, el suministro de agua, etc. Los estudios ecológicos tienen enormes consecuencias en términos de programas para sostener varias formas de vida —especies animales, bosques, lagos, peces, glaciares, etc. Y como el mismo movimiento ecológico deja muy claro existimos en un equilibrio delicado con la naturaleza. Esta visión se amplificó en la *hipótesis de Gaia*, es decir, que no tenemos que prestar atención simplemente a varias regiones de la tierra sino a la tierra en su conjunto. Efectivamente toda la tierra es una forma de vida en la que hay preciosos equilibrios de temperatura, oxígeno, entre otros, sostenidos (o no) por las actividades de

los humanos y por la actividad de las plantas^[16]. El calentamiento global no es más que un buen ejemplo.

Para los *ecologistas profundos* esa conciencia relacional requiere una reformulación completa de nuestros valores e instituciones culturales. Debemos abandonar el valor de la auto-ganancia y en su lugar instaurar un compromiso fundamental para sostener al hábitat como un todo. Para los ecologistas profundos todos los seres vivos tienen derecho a vivir y a florecer^[17]. Tales ideas e ideales han dado lugar a movimientos globales para la sostenibilidad como los partidos políticos ecologistas (o verdes), el activismo de Greenpeace, la conservación de la naturaleza, el ecofeminismo, etcétera.

•

Descubrimos que somos hilos entretejidos
en el intrincado tapiz de la vida, su ecología profunda.

—Joanna Macy

•

La construcción biológica de las relaciones es una aportación vital al compendio de metáforas relacionales. Vincula el hábitat humano y el hábitat natural de una manera convincente. También es una construcción de la que depende el futuro del planeta. Y a diferencia de los enfoques de sistemas el movimiento ecológico tiene fuertes implicaciones morales. Lo importante primero es la tierra, los derechos de los animales y el valor intrínseco de la naturaleza^[18]. Y para muchos existen implicaciones espirituales importantes en la metáfora ecológica^[19]. De ahí que se nos proponga que en la naturaleza existe una presencia espiritual, un espíritu de Dios.

•

Creo que la tierra y el cielo, los seres humanos y demás seres, todo lo que vive y crece en sus propios tempos y de acuerdo con su propia naturaleza, palpita con una fuerza de vida verde sagrada, eterna y que es Dios.

—Mark Wallace

•

Queda claro que la metáfora biológica es de una riqueza enorme tanto en sus implicaciones prácticas como en las evocaciones espirituales y morales. Aunque deberíamos desear menos en el antagonismo justo que suelen ofrecer esos movimientos. Existe una fuerte tendencia a culpar al otro: “*Tú* estás arruinando el medioambiente; *tu* avaricia está causando el calentamiento global”. Necesitamos procesos de moralidad de

segundo grado en los que se preste más atención a crear relaciones con aquellos a los que se culpa. El asalto crítico es una pobre invitación a la coordinación productiva.

Filosofía de procesos

Como proponía antes el carácter de la lengua hablada y escrita dificulta escapar de la visión de que el mundo está compuesto por entidades separadas. El lenguaje es en sí mismo un dispositivo de cribado que separa lo que de otro modo sería visto integralmente. La filosofía de procesos representa un intento importante por reafirmar una apreciación de conjuntos pero con una atención particular a la transformación a través del tiempo. Considere lo siguiente: la metáfora biológica igual que la de la teoría de sistemas tiende a ver el mundo como algo compuesto por entidades discretas, objetos o composiciones que resisten al paso del tiempo. Esta separación de entidades resistentes también nos permite hablar de causa y efecto. En cambio, considere la visión del filósofo de la antigua Grecia Heráclito:

Por regla cósmica, como el día de los rendimientos de la noche, por lo que el verano el invierno, la paz la guerra, el hambre suficiente. Todas las cosas cambian. Fuego penetra en la masa de la mirra, hasta que los cuerpos se unen mueren y vuelven a subir en el humo del incienso llamado.

Aquí observamos una visión de flujo continuo e ininterrumpido. Son muchos los filósofos que desde entonces han añadido dimensión a la visión de Heráclito. La postura de Hegel de la historia humana avanzando a través de una dinámica de tesis/antítesis/síntesis es solo un ejemplo. Influenciada por los desarrollos en mecánica cuántica la obra de Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad*, sigue llamando la atención^[20]. En términos del trabajo que nos ocupa la filosofía de procesos aporta dos contribuciones destacables. Tal como razona Whitehead la realidad fundamental es de cambio continuo y lo que en un momento dado consideramos como realidad duradera es la reunión momentánea de “ocasiones de experiencia”. A cada nuevo momento la unidad puede cambiar, con lo que la realidad se encuentra en un estado constante de transformación. De un modo muy parecido al concepto de confluencia propuesto en el Capítulo 2 Whitehead ve cada momento como una *concrecencia*. No obstante el énfasis que hace Whitehead en la continua transformación añade una dimensión importante a la comprensión.

•

Varios se convierten en uno y aumentan en uno.

—Alfred North Whitehead

•

La orientación de procesos también nos pide que reconsideremos el concepto tradicional de conocimiento. Como se ha explicado en el Capítulo 9 la visión de unidades delimitadas y duraderas invita a ver el conocimiento como algo cuyo objetivo definitivo es la verdad. Pero determinar lo que es verdad, objetivo o real, es al mismo tiempo acortar la discusión y dar por finalizado el proceso de acción conjunta. En cambio a través de la lente de la filosofía de procesos podemos ver los límites de la búsqueda de la verdad. Si el cosmos es básicamente un enorme proceso transformador nada puede saberse en el sentido de conocimiento plenamente seguro. Todo lo que existe, pues, está en continuo movimiento por lo que la conversación sobre lo que existe nunca termina.

•

Movimiento perpetuo ¡Cambio sin fin!
Eres todo lo que queda para iluminarse
Ah, diez años de estudio –para nada.

—Ko Un

•

La filosofía de procesos añade una dimensión significativa a las explicaciones relacionales, concretamente en su reto por entender el mundo en términos de entidades separadas. Otorga inteligibilidad al entendimiento relacional en el sentido que los objetos o entidades no son los bloques de construcción fundamentales de un todo mayor. Parecido al concepto de acción conjunta el proceso precede a la unidad delimitada. Los límites en este caso pueden entenderse como rupturas artificiales en el flujo relacional. Aunque sea controvertido son muchos los que han ampliado el interés de Whitehead por las implicaciones teológicas de la filosofía de procesos y proponen que Dios está inmanente en el mundo emergente de nuestra experiencia, pero que es simultáneamente más que este universo^[21]. No obstante hasta la fecha las implicaciones de acción de la filosofía de procesos siguen estando poco desarrolladas.

El Budadharma: Inter-Ser

La contribución final a esta familia de metáforas relacionales tiene orígenes antiguos pero suscita un interés cada vez mayor en un mundo cada vez más complejo. En las enseñanzas de Gautama Buda (siglo V A.C.), las cuatro nobles verdades ocupan un espacio importantísimo. La primera verdad reconoce la prevalencia del sufrimiento humano y la segunda atribuye la causa del sufrimiento a los deseos humanos. Si no deseáramos nada para nosotros mismos sufriríamos poco. A continuación la tercera

verdad indica que si escapamos de la esclavitud del deseo (incluido el concepto mismo de “yo”) se puede aliviar el sufrimiento. La cuarta noble verdad nos dirige hacia una serie de prácticas (el noble camino óctuple) diseñadas para lograr no solo el fin del sufrimiento sino una vida armoniosa. En ese sentido la práctica que en la actualidad es casi sinónimo de la tradición budista es la meditación. Con la práctica de una concentración intensa o consciente (p. ej. en el movimiento de la respiración, dejando la mente completamente vacía) no solo nos liberamos de las peticiones de nuestros deseos sino que también aliviamos el sufrimiento^[22].

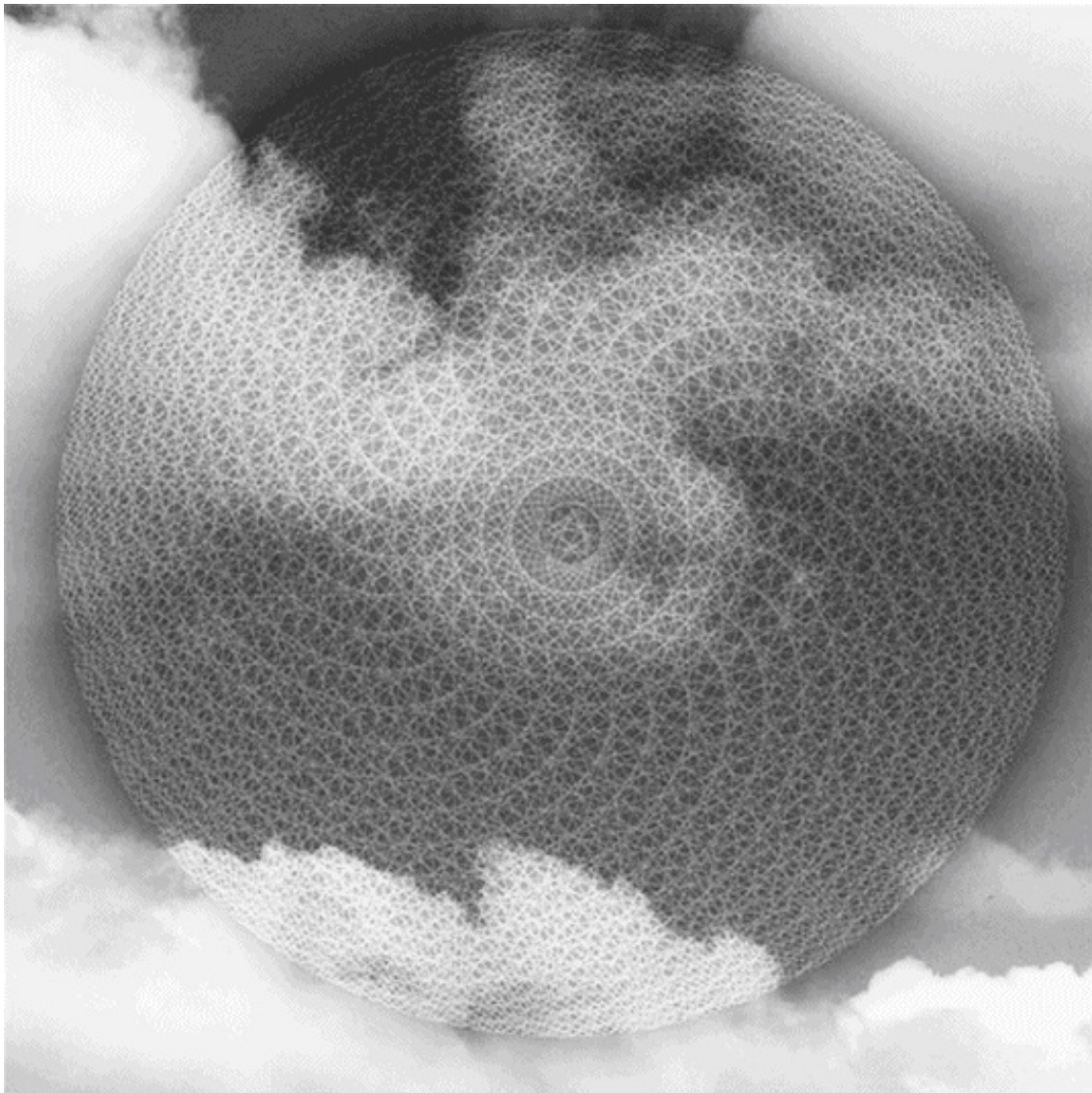
•

En consonancia con la tesis de la acción conjunta los budistas proponen que cuando nos retiramos del cuidado cotidiano llegamos a darnos cuenta de la artificiosidad las distinciones o las categorías en las que se basan. Efectivamente nuestras distinciones lingüísticas son responsables tanto de nuestros deseos como de nuestras decepciones. Vemos que al conceptualizar la riqueza, el amor, el estatus, o la descendencia como deseables establecemos las bases para la decepción y el malestar. Además vemos que la división entre el yo y lo que no es el yo no solo es engañosa sino que contribuye al carácter de nuestro sufrimiento (piense en la angustia común resultante del sentimiento de fracaso personal).

Con el tiempo uno toma consciencia (*Bhodi*) de que no hay objetos ni eventos independientes en el mundo y que todo son construcciones humanas. Cuando detenemos las construcciones, como en la meditación, accedemos a una conciencia del todo o de una unidad. De un modo más formal accedemos a la conciencia de lo que los budistas denominan *origen codependiente*, o la sensación de relación pura con todo. Nada de lo que reconocemos como separado existe independiente de todo lo demás. Según el maestro vietnamita Thich Nhat Hanh llegamos a una apreciación de *inter-ser*, que “todo está en todo lo demás” como las olas del mar. En nuestra visión podemos separar las olas a medida que se acercan a la orilla y cada una de ellas parece tener una identidad personal. Pero en su existencia evanescente no pueden separarse del resto de olas, ni éstas de las demás. O si ampliamos esa visión, cada ola está en última instancia en todas las demás. Y como se ha propuesto, descubrir la naturaleza arbitraria de nuestras distinciones y la posibilidad de su suspensión da lugar a una compasión que lo abarca todo. Si yo estoy en ti y tú estás en mí, el cuidado mutuo tendría que sustituir al antagonismo.

Me atraen profundamente las ideas budistas. En ellas domina un potente sentido espiritual pero sin intentar establecer la realidad de un Dios delimitado o remoto. Dada la exposición anterior de la acción conjunta también me llama la atención el énfasis en el

significado creado por los humanos y su potencial para hacernos prisioneros^[23]. Sin embargo siento que las distintas prácticas meditativas que se utilizan actualmente son limitadas, tienden a centrarse en el cambio individual anticipando que el cambio personal contribuirá a un mundo de relaciones más viable. Las prácticas de meditación individuales, según se dice, darán lugar a la compasión por los demás. Lo que está claro es que tales prácticas pueden ser muy útiles a la hora de detener relaciones degenerativas (para tomar un respiro). No obstante las demandas de la vida relacional son enormes y complejas y si se tiene que sostener el flujo productivo de significado hace falta disponer de una extensa gama de recursos. Construir futuros prometedores juntos parecería requerir competencias de participación proactiva. El reto está, en mi opinión, en generar prácticas meditativas y conscientes que incluyan múltiples partes.



Metáfora visual del estado de inter-ser que se encuentra en la imagen hindú antigua de la red de Indra. La red está suspendida por encima del palacio celestial de Indra, el dios de las fuerzas naturales que nutre toda la vida. Además la red se extiende en todas las direcciones y en cada punto de unión lleva una joya que refleja la imagen de todas las demás joyas de la red. Así, la belleza de cada joya contiene y expresa la belleza de todas. La presente interpretación es la red de Indra para un mundo interconectado.

El potencial sagrado del ser relacional

La incapacidad para plasmar en palabras la naturaleza de las relaciones supone una invitación para apreciar múltiples metáforas de la existencia relacional. Cada uno de esos enfoques hacia la comprensión –procreación, teoría de sistemas, ser distribuido, teoría biológica, filosofía de procesos y budismo– ofrece medios significativos para ir más allá de un mundo de entidades independientes y dirigirse hacia consideraciones de todos relacionales. En cada orientación hallamos distintos potenciales para entender y para actuar. El enfoque procreador hace que lo relacional resulte concreto, los sistemas y los enfoques distribuidos tienen un gran valor científico y práctico, la orientación biológica estimula tanto la investigación como los programas de sostenibilidad medioambiental, la filosofía de procesos facilita el diálogo entre científicos y teólogos, y el budismo ofrece teoría y práctica para una buena vida. Pero hay más metáforas que podríamos haber añadido a las anteriores. Por ejemplo la cultura africana nos ofrece el concepto de *ubuntu* que hace hincapié en el cuidado y en la compasión para todos. Como veíamos en capítulos anteriores el espíritu ubuntu queda recogido en la frase “Soy quien soy por quienes somos nosotros”. También destaca el concepto de *Ba* desarrollado por el filósofo japonés Kitaro Nishida. *Ba* hace referencia básicamente a una condición de relación pura en la que todos los participantes están unidos a la hora de compartir y sintetizar la subjetividad^[24]. Los momentos de gran solidaridad de grupo ilustran el *Ba*. También está la metáfora del *carnaval* en la que la sensualidad festiva se convierte en el camino hacia una unión primordial^[25]. No existe una manera que sea “la mejor” ni la “única” de comprender el origen relacional de toda vitalidad. Solamente tenemos vías de implicación.

•

El saber pasado en armonía
suena más profundamente que lo sabido.

—Heráclito

•

El reconocimiento de una fuente original e incommensurable no es nuevo sino que es algo a lo que se ha hecho alusión durante siglos en todo el mundo. Ese reconocimiento suele ir

acompañado de un sentimiento profundo de asombro, humildad y misterio. Para románticos del siglo XIX como Wordsworth, Coleridge y Schiller, la naturaleza proporcionaba inspiración al artista creativo. Estaba la grandeza desorbitada de los Alpes, el rugir de una cascada de agua, o los ricos colores del anochecer. Esas experiencias no podían describirse sino aproximarse indirectamente solo –a través del arte o de la poesía. El Romanticismo hablaba en términos de “lo sublime”, es decir, más allá de hacer distinciones. Más recientemente los expertos han encontrado orígenes de lo sublime en las asombrosas explicaciones de la física^[26] y en la vasta expansión de la conectividad propiciada por la tecnología de las comunicaciones^[27].

Esta conciencia de una presencia profunda, más allá de la articulación, va cargada de una sensación de sagrado. Para muchos esa sensación de misterio y de asombro ante el origen incommensurable es nada menos que una conciencia de lo divino. Esa idea es parte esencial de las tradiciones Judeo-Cristiana y Musulmana: “¡Qué profundas son las riquezas de Dios, y su sabiduría y entendimiento! Nadie puede explicar sus decisiones ni llegar a comprender sus caminos”, leemos en el libro de los Romanos (11:33). Esa sensibilidad también se expresa en el desarrollo de la *teología negativa* en el siglo V. En ese caso los teólogos razonaban que no había palabras capaces de describir ni de representar lo Divino. En efecto cualquier explicación o cualquier imagen sería necesariamente una distorsión engañosa. Se podría describir lo que no era divino (*via negativa*) pero no lo divino en sí^[28]. De un modo similar en la tradición Cabalística el Creador es visto como incognoscible y en la tradición Sufi se puede luchar por lograr un estado de “aniquilación” en el que se abandonan las distinciones y se participa en la unidad indescriptible de Uno^[29].

La conciencia de una presencia divina –más allá de la descripción– también es recogida hoy en día en la teología postmoderna. Se pone en cuestión la capacidad de las palabras para asignar o reflejar un mundo independiente y en lugar de ello se propone que las palabras obtienen su significado a partir de la relación con otras palabras. El razonamiento es que si las palabras no actúan como mapas ni espejos los escritos teológicos no pueden revelar la naturaleza de lo divino^[30]. Lo divino no se encuentra en los textos sagrados y buscar en los escritos bíblicos “el significado de Dios” es una práctica engañosa. En vez de eso, y como proponen algunos teólogos postmodernos, deberíamos orientar nuestra atención hacia las ausencias y la ausencia de lógica de tales textos; el poder establecer *el* significado nos acerca más a lo sagrado. Como propone Mark Wallace el significado de lo sagrado puede encontrarse en las explicaciones o en las narraciones bíblicas pero no si las vemos como registros de hechos históricos. En lugar de eso transmiten una sabiduría que está abierta a la reinterpretación y al diálogo continuos^[31].

En la tradición hebrea una postura similar sostiene que dado que Dios es el creador de todo lo que existe lo divino está separado y se encuentra más allá de la sustancia espacio-temporal. Dado que lo divino no es una cosa palpable, la descripción directa no es posible. La tradición hindú también alude brevemente a la divinidad de lo impronunciable. En las enseñanzas espirituales de los Upanishads del siglo VIII A.C. se dice que el Espíritu Cósmico Supremo está más allá de la comprensión. De ahí precisamente surgió el canto sagrado, *neti-neti*, que significa que el Ser Supremo es “ni esto ni aquello” por lo que ninguna descripción de lo divino constituye su medida.

•

El significado último reside en el silencio
como verdad no pronunciada.

—Chris Hermans

•

Así pues encontramos ya desde tiempos inmemoriales un sentimiento de presencia divina que va más allá de la definición. Y lo más importante para el presente es que ese sentido de lo sagrado se equipara con la unidad relacional. Tal conclusión ya se ha sugerido cuando hablábamos de ecología, de filosofía de procesos y de budismo. En cada caso los que lo proponen vinculan visiones de un todo relacional con una presencia espiritual. Lo sagrado no habita en entidades singulares o delimitadas como tales –algunas “más bendecidas” que otras– sino en una condición de vinculación última. Esas visiones son de origen antiguo, considere los escritos del Tao del siglo III A.C.:

Lo que se mira pero no puede ser visto está más allá de la forma;
Lo que se escucha pero no puede ser oído está más allá del sonido;
Lo que se agarra pero no puede ser tocado está más allá del alcance;
Son cosas tan profundas que evaden la definición,
Y pasan a ser un misterio.

En la tradición cristiana este sentido de relación fundamental está íntimamente ligado con el concepto de *perichoresis* o la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. En vez de considerarlas como entidades separadas las unas de las otras cada una participa en la otra. Así Dios es básicamente tres en uno, uno en tres. También destacan los escritos asociados con la tradición panteísta que beben de la obra temprana de Heráclito y Plotino a través de Spinoza, y Ralph Waldo Emerson. Explicado brevemente para los panteístas no existe una entidad separada ni un ser delimitado llamado Dios (la tradición teísta) sino que todo es Dios y Dios es todo^[32].

Una sensibilidad similar la encontramos en el sufismo, para el que Dios está desprovisto de cualquier forma o cualidad específicas aunque es inseparable de todo fenómeno. Para el movimiento más reciente en ecoteología este todo se encuentra en la naturaleza donde precisamente se encuentra lo sagrado^[33]. En palabras de Margaret Wheatley: “La naturaleza real de la vida es integridad... En un momento sagrado experimento la integridad”^[34] (TdT).

•

Todo está relacionado
y esa unidad es sagrada.

—Marco Aurelio

Hacia la práctica sagrada

La imposibilidad de captar la naturaleza del proceso relacional invita al asombro y a la humildad. Aquello que resulta esencial para todos y que apreciamos no puede ser poseído, ni penetrado, ni articulado. En la conciencia de lo relacional encontramos el potencial sagrado y las implicaciones para nuestras cuatro prácticas de vida cotidiana son sustanciales. Merziade Eliade (2014) postulaba convincentemente en favor del significado de la experiencia sagrada en la historia humana^[35]. Para Eliade el proceso de sacralización aporta valor a nuestras acciones. Cuando las acciones se cubren con el sentido de lo sagrado adquieren un sentido vital de obligación. El tipo de declaraciones factuales más comunes para el mundo profano carecen de ese potencial. Como añade Morris Berman, la visión modernista del mundo —representada por el énfasis científico en la predicción y el control— ha robado humanidad de una fuente principal de valoración^[36]. Según Berman la perspectiva científica aleja a la persona de la naturaleza. Observamos la naturaleza como si fuera independiente de nosotros mismos y como resultado la estudiamos y la utilizamos para nuestros propios fines. El resultado ha sido desastroso para el planeta y para las relaciones humanas. Como ya he sugerido es un proceso relacional que lleva consigo una dimensión sagrada. Lo que contribuye al crecimiento y a la extensión del proceso relacional adquiere aspectos de lo divino.

•

Es bastante fácil echar al espíritu por la ventana
pero, una vez hecho, la sal de la vida desaparece
—pierde su sabor.

—Carl Jung

•

Al mismo tiempo existe una tendencia en muchas religiones, que se remonta a tiempos inmemoriales, de colocar lo divino a una distancia temporal y/o espacial. Para algunos es la distancia del pasado, con Dios definido como origen responsable de hace mucho tiempo de nuestra existencia actual. Ese desplazamiento de lo divino también puede ser hacia el futuro, con la anticipación de una existencia celestial que está por venir. Y para muchos la Divinidad está en algún lugar “en las alturas”, un Dios celestial retirado de las banalidades de los mortales. Aun así esos desplazamientos de lo divino también generan separación entre los problemas del aquí y el ahora y la adoración de un más allá sagrado. Tal conclusión corre el peligro de hacer que el momento presente resulte irrelevante.

Desde un punto de vista relacional podemos saltar el abismo de separación entre lo sagrado y la vida social. Nos damos cuenta del carácter artificial de los seres vinculados y separados y nos impresiona el proceso relacional a partir del cual esos conceptos adoptan significado. Reconocemos que a partir de la relación continuada hemos creado la concepción de un Dios remoto –un ser identificable y en ocasiones con género que posee voluntad, amor, ira, perdón, omnipotencia, sabiduría y otros atributos varios que le asignan las distintas culturas del mundo. Se nos invita pues a ver lo divino como *un proceso* en el que existimos y del que no podemos separarnos. Lo sagrado no es distinto y distante sino inmanente en todas las cuestiones humanas^[37].

•

Dice un amigo: “si alguien me pregunta dónde rezo respondería lo siguiente: a través de mis relaciones en el interior de mi cuerpo con el yoga/la meditación/el movimiento, y fuera en la naturaleza, donde la belleza única llena los sentidos todos los días para los que tienen ojos para verlo”.

•

Esta idea de presencia sagrada tiene mucha importancia para la vida cotidiana. Se nos invita a ver nuestras acciones como expresiones o materializaciones potenciales de lo sagrado. La tesis del ser relacional tal cual se desarrolla en estas páginas da un significado especial al proceso de acción conjunta, a la creación mutua de significado. En concreto cuando nuestras acciones contribuyen a la generación continua de significado –para coordinar en lugar de alienar– participamos en la práctica sagrada. A través de la coordinación positiva participamos en los procesos a partir de los cuales surge el significado, el valor y el sustento continuado de lo sagrado. La oración no es ni un estado celestial ni mental pero sí puede materializarse en nuestro próximo momento juntos.

Este énfasis tampoco está restringido a las relaciones humanas solamente. Como se ha indicado a lo largo del libro, y con más claridad en este mismo capítulo, los límites entre lo humano y lo no humano también son artificiales. Las relaciones humanas no pueden separarse de las relaciones con la naturaleza. Cuando hablamos de generación de significado co-activa debemos incluir a toda la naturaleza. En palabras de Martin Buber “la relación con Dios... incluye y comprende la posibilidad de relación con toda la alteridad”³⁸ (TdT).

•

¿Cuáles son las implicaciones más concretas para nuestras acciones cotidianas? Al nivel más sencillo puede significar ampliar nuestra apreciación por todo lo que contribuye a un momento de placer o de satisfacción. Cuando degustamos los sabores de una buena comida por ejemplo podemos contemplar la manera como el disfrute de esos sabores ha sido preparado por una historia relacional que se remonta a generaciones. También podemos apreciar a los que han participado en la fabricación de los alimentos, en su transporte, en su examen, en el almacenamiento y la organización de las ventas. Cabe considerar también las condiciones terrestres que han hecho que esos alimentos sean posibles y que han establecido también las condiciones para que nosotros vivamos ese momento de disfrute. A esos momentos de apreciación también deberíamos añadir preocupación por el modo en el que todavía no se ha logrado la sincronía relacional. ¿De qué manera nuestro momento de placer impide el flujo relacional? Por ejemplo ¿cuáles son las condiciones de los trabajadores inmigrantes responsables de la cosecha? O ¿cuál es la huella de carbón generada por el transporte de los alimentos? Esta conciencia crítica, ampliada y apreciativa, es efectivamente un estado de oración.

Pasemos ahora de esos momentos de oración a nuestras acciones juntos. Como sugieren las páginas de este libro cuando nuestras acciones invitan y sostienen el proceso de generar significado contribuimos a un estado de ser sagrado. Por ejemplo en los simples actos de escuchar con atención, de afirmar al otro y expresar las múltiples relaciones de las que formamos parte, hay una chispa divina. De igual manera el terapeuta que ayuda a restaurar la coordinación generativa en las relaciones con el paciente, el investigador que da voz a los marginados, el maestro que facilita el diálogo en clase, el directivo que amplía el número de personas incluidas en la toma de decisiones, todos comparten lo sagrado.

•

Si la humanidad viviese como si toda la creación fueran relaciones honradas, el mundo sanaría de un día para otro.

•

Como recogen los capítulos anteriores la creación y el mantenimiento del significado en las relaciones corre el riesgo perpetuo de establecer nuevos límites: lo correcto de dentro frente a lo incorrecto de fuera. Así las cosas debemos respetar especialmente las acciones que cruzan las barricadas de las tradiciones del bien en conflicto. Las relaciones entre grupos –religiosos, políticos, tribales, étnicos– han aportado incalculables desgracias a la historia de las civilizaciones y el futuro pende de un hilo. El camino de la separación a la alienación, y a continuación a la destrucción mutua, es un camino hacia la desaparición definitiva del significado. Las prácticas dialógicas que restauran el flujo de significado productivo son extremadamente necesarias. Y lo mismo ocurre con las prácticas que reúnen a los seres humanos y a sus entornos en un mundo mutuamente sostenible. Todas esas acciones son materializaciones de moralidad de segundo orden –un vigorizante para la relación entre relaciones. Y todo alberga un potencial sagrado.

- 1 . Muy útiles a la hora de reflexionar sobre las metáforas relacionales son las obras de Rosenblatt, P. C. (1994). *Metaphors of family systems theory*. Nueva York: Guilford y Olds, L.E. (1992). *Metaphors of interrelatedness. Toward a systems theory of psychology*. Albany: State University of New York Press.
- 2 . El libro de Nik Douglas y Penny Slinger *Secretos sexuales: la alquimia del éxtasis* (Martínez Roca, 1982) explora la tradición Tântrica en la que la unión sexual genera una conciencia de unión con todas las cosas. Según indican los autores el término “tantra” significa “entretejido”. Permanecer en el acto sexual, en contraposición a finalizarlo, constituye una forma de meditación. Véase también Anand, M. (1990). *La Senda del éxtasis: el arte de la sexualidad sublime*. Barcelona: Martínez Roca.
- 3 . Véase por ejemplo Marcuse, H. (2003). *Eros y civilización*. Ariel.
- 4 . Véase Buckley, W. (Ed.) (1968). *Modern systems research for the behavioral scientist: A sourcebook*. Chicago: Aldine. xvii; Ludwig von Bertalanffy (1968), *General systems theory: Foundations, development, applications*. Nueva York: George Braziller.
- 5 . Von Foerster, H. (2003). *Understanding understanding: Essays on cybernetics and cognition*. Nueva York: Springer-Verlag.
- 6 . Véase por ejemplo Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Rubí: Anthropos; Holland, J. (1998). *Emergence: From chaos to order*. Nueva York: Perseus Books; Solé, R.V. y Bascompte, J. (2006). *Self-organization in complex ecosystems*. Princeton: Princeton University Press.
- 7 . Véase una discusión de la teoría de la complejidad y sus implicaciones relacionales en Stacey, R. (2003). *Complexity and group processes: A radically social understanding of individuals*. Londres: Brunner-Routledge.
- 8 . Barcelona: Gedisa, 2013.
- 9 . Véase un resumen de los primeros trabajos en Wasserman, S. y Faust, K. (2013). *Análisis de redes sociales: métodos y aplicaciones*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- 10 . Véase por ejemplo Law, J. y Hassard, J. (Eds.) (1999). *Actor network theory and after*. Oxford: Oxford University Press y Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*.

Buenos Aires: Manantial.

- [11](#) . Véase White, M. (1998). *Isaac Newton: The last sorcerer*. Londres: Fourth Estate.
- [12](#) . Véase, por ejemplo, Salomon, S. (Ed.) (1993). *Distributed cognitions: Psychological and educational considerations*. Nueva York: Cambridge University Press; y Middleton, D. y Engestrom, Y. (Eds.) (1996). *Cognition and communication at work: Distributed cognition in the workplace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [13](#) . La contribución clásica a esta orientación es de Lave, J. (1991). *La Cognición en la práctica*. Barcelona: Paidós. Véase también el Capítulo 8 de este libro.
- [14](#) . Véase por ejemplo Hutchins, E. y Klausen, T. (1996). "Distributed cognition in an airline cockpit". En Y. Engstrom y D. Middleton (Eds.) *Cognition and communication at work*. Nueva York: Cambridge University Press.
- [15](#) . Véase Durham, W.H. (1992). *Coevolution: Genes, culture and human diversity*. Palo Alto: Stanford University Press.
- [16](#) . Lovelock, J.E. (1985). *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Orbis.
- [17](#) . Véase Drenegson, A. e Inoue, Y. (1995). *The deep ecology movement: An introductory anthology (Io; N° 50)*. Berkeley: North Atlantic Books.
- [18](#) . Véase por ejemplo Singer, P. (Ed.) (2005). *In defense of animals: The second wave*. (1975) Oxford: Blackwell; Bari, J. (1994). *Timber wars*. Monroe, ME: Common Courage Press.
- [19](#) . Véase por ejemplo Wilbur, K. (2005). *Sexo, ecología, espiritualidad: el alma de la evolución*. Gaia; Wallace, M. (2005). *Finding god in the singing river: Christianity, spirit, nature*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- [20](#) . Whitehead, A.N. (1956). Buenos Aires: Losada.
- [21](#) . Véase por ejemplo Cobb, J.B. y Griffin, D.R. (1976). *Process theology: An introductory exposition*. Philadelphia: Westminster Press; Pittenger, N. (1968). *Process-thought and Christian faith*. Nueva York: Macmillan.
- [22](#) . Véanse más recursos en Kwee, M.G.T., Gergen, K.J. y Koshikawa, F. (Eds.) (2006). *Horizons in Buddhist psychology*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publishing; Bodian, S. (2008). *Wake up now: A guide to the journey of spiritual awakening*. Nueva York: McGraw Hill.
- [23](#) . Véase más información sobre la relación entre Budismo y realidades construidas en Gergen, K.J. y Hosking, D.M. (2006). "If you meet social construction along the road, a dialogue with Buddhism". En M.G.T. Kwee y F. Koshikawa, *Op cit*.
- [24](#) . Nishida, K. (1995). *Indagación del bien*. Publicado originalmente en 1921. Barcelona: Gedisa.
- [25](#) . Vésae, Bakhtin, M. (1993). *Rabelais and his world*. (Traducción al inglés de H. Iswolsky). Bloomington: Indiana University Press.
- [26](#) . Cannato, J. (2006). *Radical amazement: Contemplative lessons from black holes, supernovas, and other wonders of the universe*. Notre Dame: Sorrin Books.
- [27](#) . Gergen, K.J. (1996). *Technology and the self: From the essential to the sublime*. Thousand Oaks, CA: Sage. En D. Grodin y T.R. Lindlof (Eds.) (1995). *Constructing the self in a mediated world*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- [28](#) . Esta idea también se articula en la obra del erudito judío del siglo XII Moses Maimonides en cuya obra *Guía de perplejos* propone que identificar los atributos de Dios es participar en el antropomorfismo (Madrid: Editorial Nacional, DL 1984).
- [29](#) . Yazdi, M.H. (1992). *The principles of epistemology in Islamic philosophy, knowledge by presence*. Albany: State University of New York Press.
- [30](#) . Véase por ejemplo Taylor, M. (1982). *Deconstructing theology*. Nueva York: Crossroad Pub Co; Winqvist, C. (1999). *Epiphanies of darkness: Deconstruction and theology*. Aurora: Davies Group Publisher; Coward,

- H. y Foshay, T. (Eds.) (1992). *Derrida and negative theology*. Albany: State University of New York Press.
Véase también Marion, J. (2010). *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago.
- [31](#) . Véase, Wallace, M. (2002). *Fragments of the spirit: Nature, violence and the renewal of creation*. Harrisburg, PA: Trinity Press; Owen, H.P. (1971). *Concepts of deity*. Londres: Macmillan.
- [32](#) . Véase Levine, M.P. (1994). *Pantheism: A non-theistic concept of deity*. Londres: Routledge.
- [33](#) . Véase Hallman, D.G. (Ed.) (1994). *Ecotheology: Voices from South and North*. Maryknoll, NY: Orbis Books; Edwards, D. (2006). *Ecology at the heart of faith*. Maryknoll, NY: Orbis.
- [34](#) . Wheatley, M. (2002). *Turning to one another: Simple conversations to restore hope to the future* (pág. 130). San Francisco: Berrett-Kohler.
- [35](#) . Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- [36](#) . Berman, M. (1984). *The reenchantment of the world*. Nueva York: Bantam.
- [37](#) . La presente tesis se sustenta a partir de las concepciones teológicas y filosóficas de immanencia y sostiene que lo divino no ocupa una posición trascendente más allá de lo que hay sino que se encuentra en el interior. La idea de immanencia es compartida por varias religiones, entre ellas el cristianismo, el judaísmo, el hinduismo y el budismo. Para muchos la fuerza divina a partir de la cual surge la vida es immanente en dicha vida. Con una forma más secular aunque también relevante para la presente tesis está el trabajo más reciente de Gilles Deleuze. En su obra de 1988 con Felix Guattari y Brian Massumi *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos), se desarrolla una ontología en la que no hay ni estructuras ni agentes causales sino un movimiento continuo que forma y deforma.
- [38](#) . Buber, M. (1947). *Between man and man* (p. 65). Londres: Kegan Paul.

Epílogo:

La llegada de la conciencia relacional

Tenemos que afrontar que moriremos solos y que aprendemos a vivir solos –y si vamos a vivir juntos, tenemos que hablar.

—Eleanor Roosevelt

Aproximarse a los seres humanos exclusivamente como unidades separadas o delimitadas –ya sean yos individuales, comunidades, partidos políticos, naciones o religiones– es amenazar nuestro bienestar futuro. Entender que el mundo en el que vivimos está constituido por especies independientes, formas, tipos o entidades, es amenazar el bienestar del planeta. Tales son las implicaciones de las páginas anteriores y como también he propuesto, la alternativa más imponente a esas realidades de separación es la del ser relacional. Es a través del proceso relacional que nace lo que llegamos a ver como seres independientes. Entender a las personas y a la naturaleza en términos de unidades delimitadas no es más que el resultado de ese proceso más fundamental de coordinación. Independientemente del valor que nos otorguemos a nosotros mismos o a los demás, e independientemente de lo que esperemos del futuro, depende del bienestar de la relación. Como escribió Martin Buber, “Al principio está la relación”^[1]. Si no cuidamos la relación también corremos el riesgo de llegar al fin.

Para centrarnos en esas propuestas mi principal objeto de crítica ha sido la visión Ilustrada de los yo independientes. Lo que me preocupa son las distintas maneras en las que la idea de agentes individuales –con dones de razón, motivación y pasión inherentes– genera un sufrimiento incalculable. Alienación, soledad, conflicto, dudas sobre uno mismo, egoísmo y relaciones manipuladoras son algunas de las disfunciones. Esa explicación ha preparado el camino para la alternativa relacional y el concepto de acción coordinada o acción conjunta fue fundamental. Como ya se ha dicho, el significado se origina a través de la acción coordinada –no de las mentes individuales. Es en la acción coordinada donde encontramos el origen de todo lo que consideramos real, racional o bueno. Sin embargo, y como ya he propuesto, eso no significa abandonar el rico vocabulario de la mente heredado de las generaciones pasadas sino que el reto está en reconfigurar nuestra comprensión de ese mismo vocabulario. Analizándolo más de cerca vemos que casi todas las facultades atribuidas tradicionalmente al mundo interno del agente –razón, emoción, motivación, memoria, experiencia, etc.– son fundamentalmente actos de relación. En efecto podemos concluir que en todo lo que decimos y en todo lo

que hacemos manifestamos nuestra existencia relacional. Desde ese punto de vista podemos abandonar la idea de que los que nos rodean causan nuestras acciones. Los demás no son los motivos ni nosotros somos sus efectos sino que en todo lo que pensamos, recordamos, creamos y sentimos, *participamos* en la relación.

Debido quizás a las ondulaciones de la vida cotidiana nunca me he contentado con el ideal de Ilustración de la “mente coherente” y me ha parecido que si estamos integrados en múltiples relaciones, la coherencia es un enemigo de la fluidez. Llevamos con nosotros el poso de un sinfín de relaciones, pasadas y presentes, existentes o imaginadas, y esos restos nos dotan básicamente de múltiples y a menudo conflictivos potenciales de acción. Así el valor que se otorga a la coherencia procede de nuestra participación en relaciones particulares. La relación local se genera en su propio reino de lo real, lo racional y lo bueno y es en esas relaciones donde se desarrollan los vínculos –amistad, matrimonios, comunidades, clubs, equipos, religiones, unidades militares, partidos políticos, etc. Valoramos a aquellas personas que merecen confianza y que son fiables en esas relaciones y si eso parece razonable entonces nos encontramos frente a una ironía fundamental: al mismo tiempo que esas relaciones de vínculo son vitales para nuestro bienestar el proceso de creación de vínculo a menudo genera barricadas que nos separan de ellas y debido a esas barricadas, el flujo de acción colaborativa se obstruye. Y lo peor es que esas separaciones artificiales suelen traer consigo animosidad y una tendencia hacia la eliminación mutua.

En esa situación mi preocupación se desplaza hacia las formas de práctica. En mi opinión para que la visión del ser relacional tenga significado deberá unirse a las formas como vivimos nuestras vidas juntos. Lo más importante son las prácticas que invitan a una creación conjunta productiva de significado, y más especialmente, que rompen las barreras de la antipatía. En ese sentido podemos dirigir la atención hacia prácticas que nos permitan navegar por las tumultuosas aguas de las relaciones, o crear comunidad y sustituir el conflicto por coordinación. También se ha prestado más atención al establecimiento de relaciones en la investigación especializada, la educación, la terapia y las empresas. Y además durante la exploración me ha asaltado el desasosiego de lo limitado del enfoque. Sí, hemos abordado múltiples sitios de acción coordinada pero en el límite de la conciencia reside una extensión enorme de lo indecible. Había tantos foros adicionales en los que se estaban produciendo cambios significativos que ¿cómo podrían ignorarse?

Las ruedas empiezan a girar... Mi investigación había desvelado a cientos de profesionales explorando prácticas para un proceso relacional enriquecedor. Pero cuando consideré esos esfuerzos a la luz de ese dominio de lo impronunciable se puso de

manifiesto que había subestimado la llegada de la conciencia relacional. ¿No estaría identificando un movimiento con un alcance mucho mayor de lo que se imaginaba al principio? Está claro que ya había movimientos muy conocidos y bien desarrollados fundamentales para el desarrollo de la comunidad^[2] y la participación democrática^[3]. También me había impresionado el movimiento de código abierto del mundo de la informática, un movimiento activo para descentralizar las tecnologías con el fin de que puedan estar disponibles para todo el mundo^[4]. En lugar de atascarse en una tradición individualista, todos ellos han demostrado estar invirtiendo en una participación inclusiva. Sin embargo, desde lo local a lo global también ha habido evidencias de una expansión de la conciencia mucho mayor y mucho más claramente centrada en la relación. Me sorprenden, por ejemplo, desarrollos como los siguientes:

- **La Coalición nacional para diálogo y deliberación.** Este grupo de reciente creación se dedica a apoyar a organizaciones y a individuos implicados en el uso del diálogo para el beneficio de la sociedad. Su idea de la sociedad es una en la que los sistemas y las estructuras apoyen y potencien un diálogo y una deliberación inclusivos y constructivos^[5]. Los miembros de la Coalición representan a organizaciones que han creado formas de diálogo que ahora utilizan numerosas comunidades, escuelas, empresas, religiones, etc., para ayudar en la creación colaborativa del futuro. Por ejemplo, grupos de participación como el Instituto de Inteligencia Conjunta, el Instituto para el diálogo y la deliberación democráticos, la Red de asambleas vecinales, el Diálogo del siglo XXI y el Proyecto de escucha compasiva, facilitan el intercambio y la participación civil de las preocupaciones.
- **La Academia internacional de profesionales colaborativos.** Esta organización surgió del trabajo de muchísimos grupos locales para encontrar sistemas que sustituyeran los litigios y demás acciones contenciosas para la solución de problemas por prácticas colaborativas. La Academia está compuesta básicamente por profesionales de los ámbitos jurídico, de salud mental y financiero, que trabajan internacionalmente para ofrecer recursos educativos y de trabajo en red. Para ellos “las relaciones humanas son lo más importante en nuestro trabajo, siempre”. Un excelente ejemplo del trabajo que realiza la Academia es el derecho colaborativo, especialmente útil en casos de divorcio y de custodias, con el que los abogados intentan sustituir la práctica disruptiva del litigio con discusiones civiles en las que pueden participar las partes. En el caso de una mala praxis médica el derecho colaborativo intenta reducir la brecha cada vez mayor de desconfianza entre los pacientes y los médicos facilitando conversaciones que generen un entendimiento común^[6].
- **La reducción de conflictos locales.** En el Capítulo 6 abordaba brevemente el

trabajo de varias prácticas de colaboración para la reducción o la gestión de conflictos. Se trata de unas prácticas que son representativas de un movimiento en expansión mundial que busca alternativas a los enfoques de fuerza bruta que se otorgan a los conflictos. Debido a que las organizaciones a gran escala –incluidos gobiernos, religiones, partidos políticos, tribus, etc.– a menudo son ineptos a la hora de hacer avanzar una ideología de auto-ganancia, esos grupos se han puesto manos a la obra para desarrollar y propagar medios colaborativos para abordar el conflicto. Entre los cientos de organizaciones de ese tipo que existen, las siguientes merecen una mención especial: la Alianza para la creación de paz (www.allianceforpeacebuilding.org), que reúne a organizaciones pacíficas de todo el mundo para compartir información e innovación; la Búsqueda de una base común (www.sfcg.org), con proyectos activos en 17 países; la Organización Global PeaceWorks (www.center2000.org), que reúne a voluntarios de varias religiones al servicio de las comunidades locales; y PeaceXPeace (www.peacexpeace.org), que pone en contacto a mujeres de todo el mundo para que trabajen localmente por la paz^[7].

- **La colaboración regional.** Durante mucho tiempo se ha venido reconociendo que las unidades de división geográfica tradicionales –principalidades, condados, estados y naciones– son limitadas en términos de lo que pueden lograr. Con una sensibilidad cada vez mayor por los asuntos de interdependencia –económica y medioambiental sobre todo– se ha producido un movimiento de aceleración hacia la colaboración regional. Por ejemplo la Colaboración regional de los Grandes Lagos es el resultado de la alarma creciente por la disipación de los Grandes Lagos. En sus reuniones se juntan representantes del gobierno nacional, gobernadores estatales, alcaldes y jefes de tribus, entre otros, para implementar programas que restauren y sostengan los lagos. Las organizaciones regionales de este tipo son muy comunes en los países escandinavos. En Suecia, por ejemplo, Bjorn Gustavsen se dedica concretamente al cambio de la planificación urbanística “de arriba hacia abajo” hasta la importancia de trabajar en redes inclusivas^[8].
- **Las redes sociales.** El concepto de red social ha sido un elemento fijo de las ciencias sociales y su análisis por lo general ilustra el patrón de vínculos entre individuos o grupos. Sin embargo con el desarrollo de Internet el concepto de red social ha dado el salto de los estantes de las librerías para convertirse en un elemento dinámico de la vida cotidiana. En este caso las redes sociales típicamente están conformadas por personas que comparten un interés particular o una categoría social, que hacen pública su identidad y que participan en la comunicación con los demás de la red. Las más visibles de esas redes en Estados Unidos son MySpace, con más de cien

millones de participantes; Facebook, con ciento cincuenta millones de usuarios y Twitter, con quince millones de inscritos. En la red social la máxima cartesiana es sustituida por “Estoy conectado, luego existo”. Además no todas las redes de ese tipo son espacios para el placer interpersonal; por ejemplo SixDegrees.org, iniciada por el actor Kevin Bacon, colabora con la *Network for Good* para ofrecer espacios en los que más de un millón de acciones caritativas se puedan poner en contacto con apoyos.

La globalización de la ilustración relacional

Esos movimientos e iniciativas no se basan solamente en una apreciación de lo que se puede forjar mediante la conexión humana sino que aumenta activamente el flujo de acción conjunta en el mundo. A mi modo de ver esos pocos ejemplares no son más que pequeños indicadores de un movimiento global de importancia sustancial, un movimiento que lo único que promete es aumentar el ímpetu. Son tres los motores que rigen este movimiento, cada uno de los cuales sitúa a la relación al frente de la conciencia y cada uno de los cuales apunta hacia la necesidad de bienestar relacional para el futuro del mundo. Son los siguientes:

Tecnología de la comunicación

El principal estímulo para la expansión de la conciencia relacional es, sin lugar a dudas, la disponibilidad de medios instantáneos y de bajo coste que permitan aprender o comunicar con personas de todo el mundo. Fundamental es Internet, una red mundial que ofrece correo electrónico, sitios web, blogs, juegos, música, arte, conversaciones en directo y otros recursos en ordenadores de acceso público de todo el mundo. En la actualidad la cifra de usuarios de Internet en todo el mundo ya supera los mil millones, la mayoría de los cuales comunican a través del correo electrónico. En Estados Unidos más del 70% de la población utiliza los servicios por Internet, que también permite acceder a la *World Wide Web*, un inmenso dominio de “documentos” accesibles al instante: texto, imágenes, vídeos, voz, etc. Se estima que a día de hoy hay más de cien millones de sitios web y la cantidad de información que se acumula cada año equivale a cerca de diez metros de libros por persona para toda la población mundial. El usuario medio de Internet en Estados Unidos pasa unas cien horas al mes en línea.

Las implicaciones para el ser relacional son impresionantes. En primer lugar, cada nuevo contacto o sitio web amplía el potencial de ser múltiple. En la web de *Aljazeera* absorbo cierta lógica y valores del mundo árabe; en *Conservative Outpost*, una pizca de Republicanismo de derechas; en ACLU, lo último sobre la protección de la libertad de expresión; en YouTube, extravagancias de todo el mundo, etc. Y del mismo modo, un

correo electrónico de Rusia me lanza hacia una especie de relación de carácter distinto a la relación con un colega en Japón, Argentina, China o India. A diario aumenta mi potencial de decir y de hacer, y con ello mi capacidad para la coordinación sensible en otras relaciones. Y a medida que me convierto en un puente, lo mismo hacen millones de otras personas. El potencial para la acción conjunta efectiva aumenta exponencialmente y el resultado no es solo un profundo aumento de la conectividad existente sino que la población del mundo cada vez es más capaz de colaborar efectivamente.

Organización globalizada

Cuando las tecnologías de comunicación a alta velocidad están vinculadas a competencias de coordinación se abren las puertas hacia una aceleración sin límites del proceso de organización. Desde el individuo que busca a otros con quienes compartir un interés exótico, hasta grandes industrias o gobiernos, las tecnologías facilitan la coordinación de realidades, visiones y agendas. El pequeño negocio puede crecer, una Pyme puede desarrollar mercados en el extranjero y un gran negocio crece más a través de la globalización. No debería sorprendernos que haya más de 300 mil páginas web ahora en las que se trata la importancia de la colaboración en el lugar de trabajo. Y esa mayor organización se produce a todos los niveles –comunitario, estatal, regional, nacional e internacional. Además existe una red en expansión mundial de policía que va en paralelo con la expansión del crimen organizado y del terrorismo mundial. Existen más de 1.300 sitios web para religiones que buscan conexiones en todo el mundo. Para apreciar la tasa de crecimiento en la organización internacional debemos considerar que en 1950 la estimación era de cerca de mil organizaciones en EE.UU –gubernamentales y no gubernamentales– con programas activos e intercontinentales y que en la actualidad hay más de 60.000 organizaciones de ese tipo (aunque parezca una ironía, con la expansión de la organización globalizada existe un aumento del número de grupos antiglobalización en el mundo). El mensaje importante es que sostener o mejorar el bienestar requiere de eficacia colaborativa. El “networking” o trabajo en red se convierte en un modo de vida, mientras que valores como la autonomía y la independencia pasan a ser historia.

La amenaza medioambiental

El tercer principal estímulo para la conciencia relacional no es la oportunidad para una mayor eficacia sino la amenaza para el entorno que aportan esos aumentos. Fue quizás con la publicación en 1962 del libro de Rachel Carson *Primavera silenciosa*^[9] que arrancó la preocupación por los estragos ambientales producidos por la explotación sistemática del hábitat. Y con el aumento progresivo de la población humana –sus

tecnologías de control son cada vez más efectivas y la demanda de producción no deja de aumentar— también hemos sido testigos de la contaminación de nuestro aire y de los suministros de agua, la erosión de la tierra, la deforestación masiva, la extinción de especies de animales y de plantas, el agotamiento de poblaciones de peces, etc. Para muchos los conceptos de progreso, expansión y beneficios se han vuelto amargos y en su lugar la sostenibilidad se ha convertido en la alternativa necesaria. No obstante con el reciente y alarmante incremento del calentamiento global la sostenibilidad ya no parece ser un objetivo adecuado. Ahora nos vemos confrontados a tener que elegir entre la colaboración productiva o la catástrofe. Los esfuerzos de individuos aislados, comunidades, estados o naciones son insuficientes. Ningún área de terreno queda exenta de la amenaza ambiental. En efecto un futuro viable dependerá de la capacidad colaborativa de los pueblos del mundo.

Empecé este libro con la esperanza de ofrecer recursos para avanzar en la visión de Ilustración del ser humano. Ver al yo como un centro en torno al cual orbitan los demás no es más engañoso que sostener que la tierra es el centro del universo. Así, nos desplazamos hacia una *Nueva Ilustración* en la que la valoración del yo es sustituida por el honor a la relación. Tampoco es que sea una Ilustración específica de la cultura occidental. Existen razones para esperar y para anticipar que estamos embarcados en una transformación global de la conciencia. Sustituyamos pues la distopía de Hobbes de “todo contra todo” por una visión de “todo con todo”. Cuando el bienestar relacional es el centro de nuestra preocupación nos aproximamos a un futuro que da vida.



- 1 . Buber, M. (1995). *Yo y tú*. Madrid: Caparrós.
- 2 . Véase por ejemplo Etzioni, A. (1993). *The spirit of community: Rights, responsibilities and the communitarian agenda*. Nueva York: Crown; Bell, D. (1993). *Communitarianism and its critics*. Nueva York: Oxford University Press.
- 3 . Véase por ejemplo el Movimiento mundial para la democracia, www.wmd.org, la Red de diálogo democrático, www.democratedialoguenetwork.org, y el *Diario internacional de participación pública*.
- 4 . Véase, por ejemplo, Weber, S. (2005). *The success of open source*. Cambridge: Harvard University Press.
- 5 . Véase www.thataway.org
- 6 . Véase Clark, K. (2007). "The use of collaborative law in medical error situations", *The Health Lawyer*, número de junio, 19-23.
- 7 . Véase más información sobre las implicaciones políticas de la colaboración comunitaria en Saunders, H.H. (2005). *Politics is about relationship*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- 8 . Gustavsen, B. (1996). "Action research, democratic dialogue, and the idea of 'critical mass' in change". *Qualitative Inquiry*, 2, 90-103.
- 9 . Barcelona: Crítica, 2001.

Índice onomástico

La paginación corresponde con la edición de papel

Abir-Am, P.G., 158
Abu-Lughod, L., 167
Ahmed, S., 167
Allen, George, 335
Alston, John, 385, 386
Althusser, L., 236
Ammons, Anand, 96, 438
Andersen, Tom, 420
Anderson, E., 408
Anderson, Harlene, 415, 433, 485
Anderson, R., 332
Angus, L.W., 431
Annie E. Casey Foundation, 492
Anscombe, G.E.M., 139
Arendt, Hannah, 476
Aristóteles, 100, 134, 138, 162, 210, 413, 502
Armstrong, A.L., 493
Armstrong, Louis, 210
Arnkil, T.E., 432
Aronie, Nancy, 368
Aronowitz, S., 500
Artaud, Anton, 341
Asch, S., 60
Asen, E., 434
Ashmore, R.D., 284
Ashton, Susanna, 376
Austin, 96, 128, 218, 250, 339
Austin, J.L., 96, 218
Averill, James, 130, 164, 167, 180

Badinter, E., 194
Baer, R.A., 443
Bakhtin, Mikhail, 29, 87, 96, 218, 365, 546
Barfield, O., 165
Bari, J., 539
Barkley, E.F., 223, 373
Barrett, F.J., 470, 478

Barron, Frank, 153
 Barthes, Roland, 272
 Bartlett, Frederick, 148
 Bartlett, L., 381
 Barton, W., 224
 Bascompte, J., 532
 Bateson, Gregory, 74, 533
 Baumeister, R., 51, 52, 261
 Becker, G. S., 63
 Becker, Howard, 158, 194
 Becker, L.T., 338
 Becvar, D.S., 419
 Becvar, R.J., 419
 Belenky, Mary Field, 389
 Bell, Daniel, 323, 558
 Bellah, Robert, 28, 41, 46, 59, 69, 245, 325
 Bennis, Warren, 475
 Bentham, Jeremy, 192
 Bentley, Arthur, 27
 Berger, Peter, 414
 Bergum, V., 514
 Berman, Morris, 270, 550
 Berry, J.D., 44
 Bertolino, R., 429
 Biederman, Patricia Ward, 475
 Bies, R.J., 140
 Billig, Michael, 135, 137, 218, 224, 238
 Blau, P., 64
 Bleich, D., 377
 Blood, S.K., 160
 Blumer, Herbert, 78
 Boal, Augusto, 341
 Bochner, A., 339, 347
 Bodian, S., 543
 Bohm, David, 287
 Boje, D., 461
 Bojer, M.M., 288
 Bourdieu, Pierre, 108, 328
 Bowditch, A., 323
 Bowen, J., 364
 Boyer, R., 44
 Bradbury, H., 60, 349

Bradley, Benjamin, 230, 231, 232
Brashears, M., 44
Breger, I., 155
Brehm, J., 209, 279
Brett, P., 341
Brewer, M., 284
Brookfield, S.D., 364
Brown, J.S., 365
Brown, K.A., 294
Brown, Norman O., 529
Brown, S.D., 149
Bruffee, Kenneth, 371
Bruner, J., 22, 136, 355, 359
Brunkhorst, Hauke, 510
Buber, Martin, 28, 326, 345, 553, 555
Buckley, W., 531
Budismo, 545
Burger, P., 154
Burke, K., 132
Burkitt, I., 21
Burnett, R., 268
Burney, R., 204
Burt, R.S., 490, 491
Burton, R., 165
Butler, Judith, 139

Cacioppo, J.T., 44
Cage, John, 155
Cannato, J., 547
Cantrill, H., 145
Capps, D., 41
Carlson, M., 341
Carson, Rachel, 563
Case, S., 341
Charlton, J.I., 343
Chilman, C.S., 264
Cirillo, L., 167
Clandinen, D.J., 346
Clarke, D., 268
Clark, K., 559
Classen, C., 194
Claude-Pierre, P., 423

Coates, R.B., 294
Cobb, J.B., 542
Cohen, A., 209
Cohen, Esther, 199
Cole, M., 22, 136
Collins, A., 365
Combs, G., 431
Comer, D., 124
Condon, W.S., 251
Conger, J.A., 474
Conneley, F.M., 346
Connery, B.A., 379
Cook, K.S., 377, 490
Cooley, Charles Horton, 21, 210
Cooper, M.M., 212, 377
Cooperrider, D. L., 469, 470
Copland, M.A., 381
Coquillon, E., 349
Corbin, A., 194
Coulter, J., 22
Coward, H., 548
Cox, F.M., 264
Craig, R.T., 88
Crocker, J., 52
Cronen, Vernon, 179, 417
Cross, K.P., 373
Csikszentmihalyi, M., 158
Cullum, Leo, 132
Cunliffe, A.L., 482
Cushman, P., 393
Czarniawska, B., 346, 480

Dachler, H.P., 459
Damasio, Antonio, 191
Damrosch, David, 308, 372
Dark, Kimberly, 338
Darwin, Charles, 184, 537
Davis, A., 379, 429, 518
Dawkins, R., 500
Dawson, N., 434
DeBono, Edward, 465
DeCharms, R., 102

Denning, Stephen, 480, 482
Denzin, N., 345
Dernavich, Drew, 220
Derrida, J., 32, 331, 548
Descartes, René, 26, 34, 118, 160, 162, 191, 301
de Tocqueville, Alexis, 51
Dewey, John, 27, 353, 379, 380
Diamond, J.B., 476
Dole, D.C., 471
Domenici, Kathy, 462
Donald, Merlin, 135
Donaldson, G.A., 381
Dossetor, J., 514
Douglas, Nik, 529
Drath, 476
Drengson, A., 539
Durham, W.H., 325, 538

Eakin, J., 265
Earley, P.C., 356
Ede, L., 377
Edwards, D., 130, 224, 550
Eisenberg, E.M., 273, 481
Ekman, P., 171
Eliade, M., 505, 550
Eliot, T.S., 156
Elkind, David, 264
Ellis, C., 339, 347
Ellsberg, R., 513
Ellsworth, P., 171
Engestrom, Y., 535
Epston, David, 430
Erickson, Milton, 420, 440
Etzioni, A., 29, 558

Faust, K., 533
Feinsilver, D., 433
Feldstein, L., 518
Festinger, L., 56
Feyerabend, P., 314, 315
Fisher, R., 287
Fleck, Ludwig, 147

Flores, K.S., 519
 Fogel, A., 78
 Follett, Mary Parker, 449
 Ford, J., 461
 Ford, L.W., 462
 Forman, J., 377
 Foshay, T., 548
 Foster, S.L., 341
 Foucault, Michel, 62, 303, 308
 Fox, T., 377
 Frandsen, K.J., 44
 Frank, Arthur, 153, 202
 Frankl, V., 45
 Fredman, G., 408
 Freedman, J., 431
 Freeman, W.H., 55
 Freire, Paulo, 357, 366, 367
 Freud, Sigmund, 23, 24, 55, 118, 119, 165, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 403, 435, 441
 Friedan, Betty, 323
 Friedland, L.A., 518
 Friedman, S., 420
 Friedman, T., 264
 Frith, H., 173
 Fromm, Erich, 23, 221, 403

 Gablik, Suzi, 156
 Gadamer, Hans-Georg, 122
 Gagnon, J.H., 173, 195
 Galbraith, John Kenneth, 323, 474
 Garfinkel, Harold, 22, 90, 281
 Garro, L.C., 202
 Geertz, Clifford, 17
 Gehart, D., 415, 433
 Gergen, K.J., 103, 124, 151, 152, 155, 159, 164, 176, 224, 239, 264, 265, 268, 269, 304, 332, 363, 394, 397, 402, 414, 426, 459, 462, 514, 543, 545, 547
 Gergen, Mary, 23, 97, 164, 223, 258, 344, 367,
 Gibson, C.B., 356
 Gillespie, Dizzy, 210
 Gilligan, Carol, 23, 325
 Giordano, Gaetano, 444
 Girard, R., 210

Glickman, P., 159
 Gloger-Tippelt, G., 159
 Goffman, Erving, 22, 128, 270
 Goodwin, Robert, 70
 Gordon, Chad, 22, 23
 Gottman, John, 453
 Graham, Pauline, 212, 449
 Granovetter, M.S., 490
 Grant, D., 447, 448, 481
 Graumann, K., 164
 Griffin, D.R., 542
 Griffin, T.J., 471
 Grodin, D., 547
 Gross, P., 320
 Guattari, Felix, 552
 Gubrium, J.F., 163
 Gustavsen, B., 560
 Gutterman, J.T., 408
 Gwinn, P., 444

Haefeli, William, 53
 Hafen, B.Q., 44
 Hakansson, Carina, 434
 Haley, J., 420
 Hall, J.R., 132, 281, 338, 386
 Hallman, D.G., 550
 Halpern, C., 444
 Hampden-Turner, Charles, 154
 Hanson, Norwood Russell, 101, 145
 Harari, J.V., 62
 Haraway, D., 500
 Hardin, Garrett, 68
 Hardy, B., 265
 Hardy, C., 447, 448
 Harré, R., 22, 75, 85, 102, 164, 169
 Harris, L., 176
 Hartford, Margot, 395
 Hartley, David, 162
 Hassard, J., 533
 Hastorf, A.H., 145
 Hatfield, E., 262
 Hawkley, L.C., 44

Hazen, M.A., 463
 Heelas, C., 163
 Heidegger, Martin, 26, 27, 32, 80, 253
 Heider, K.G., 163
 Heller, T.C., 41
 Hepburn, A., 124
 Hepworth, J., 394
 Heráclito, 104, 540, 541, 546, 549
 Hermans, Chris, 548
 Hermans, H.J.M., 223
 Herzberg, F., 446
 Hewitt, J.P., 41, 49
 Hitchens, C., 500
 Hobbes, Thomas, 68, 162, 564
 Hodgson, Jonathan, 386, 444
 Holland, B., 476
 Holland, J., 532
 Holman, D., 482
 Holstein, J.A., 163
 Holzman, Lois, 365, 373, 443
 Homans, G.C., 64
 Honig, P., 434
 Horney, Karen, 23, 46, 221, 403
 Horton, D.L., 21, 210, 251
 Horwitz, A.V., 398
 Hosking, D., 447, 459, 545
 Hu, Bojun, 276
 Hunt, M., 166
 Hurd, S., 373
 Hurtado, S., 519
 Hutcheon, Linda, 330
 Hutchins, E., 536
 Hyde, M.J., 253
 Imagine Chicago, 519
 Inoue, Y., 539
 Ishii, Y., 426
 Izard, Walter, 162, 163

 Jacoby, Russell, 323, 325, 384
 Jain, U., 163
 James, William, 21, 119, 130, 144, 156, 184, 185, 209, 474
 Jantsch, E., 458

Jenkins, J.J., 251
Jennings, N.R., 462
John-Steiner, Vera, 156, 158
Jordan, Judith, 23
Josselson, R., 268, 346
Joyce, James, 156
Jung, Carl, 214, 215, 435, 441, 551
Jussim, L, 284

Kabat-Zinn, John, 204, 443, 508
Kane, John, 271
Kant, Immanuel, 26, 280, 301, 320
Kaplan, B., 23, 167
Kawamura, T., 465
Kay, Alan, 111
Kegan, R., 450, 553
Keller, E.F., 500
Kelly, George, 64, 209, 455
Kempen, H.J.G., 223
Kerouac, Jack, 45
Kincheloe, Joe L., 312
Kirk, S.A., 397
Kirschner, D., 366
Kitzinger, C., 173
Klausen, T., 536
Kleinman, A., 202
Knuth, M., 288
Koshikawa, F., 426, 543, 545
Kosinski, Jerzy, 135
Krasko, G., 45
Kreider, H., 382
Kristeller, J.L., 443
Kruglanski, A.W., 56
Kutchins, H., 397
Kwee, M., 426, 543, 545
Lahey, L., 450
Laing, R.D., 263
Landau, M., 150
Lane, R.D., 184, 188, 398
Lannamann, J., 176
Larner, G., 433
Lasch, Christopher, 41, 51

Lather, P.A., 347, 367
Latour, B., 533
Lave, J., 366, 380, 536
Law, J., 533
Lawler, E.E., 474
Lawrence, P.R., 261
Leary, M.R., 41, 52, 261
LeBon, Gustav, 60
Lebow, R.N., 286
Lecky, Prescott, 209
Lefcourt, H.M., 64
LeFevre, K.B., 156
Lessing, Doris, 325
Levinas, E., 27, 28, 503
Levine, M.P., 549
Levitt, N., 320
Levy, S.R., 284
Lewis, J., 164, 323
Lieblich, A., 268, 346
Lin, N., 490
Lincoln, E., 49, 345
Lindlof, T.R., 547
Link, B.G., 394
Lipworth, L., 204
Littlejohn, Stephen, 462
Livingston, Jennie, 338
Locke, A., 163
Locke, John, 26, 301
Logstrup, K.E., 511
Longfellow, Henry Wadsworth, 43
Loseke, D.R., 163
Love, Catherine Maarie Amohia, 336, 394
Lovelock, J.E., 538
Luckmann, Thomas, 414
Ludema, J.D., 471
Luhmann, N., 166, 532
Lunsford, A., 377
Luria, Z., 173
Lustiger, Cardinal, 511
Lutz, Catherine, 127, 163, 167
Lykes, Brinton, 349, 350
Lynch, O.M., 163

Lynn, E., 518

Maasen, S., 103

MacIntyre, A., 29, 150, 502

MacMurray, John, 27, 28

Macy, Joanna, 539

Madsen, R., 28

Magner, C., 288

Maimonides, Moses, 547

Major, C.H., 373, 395

Mann, A.J., 471

Manstead, A.S., 140

Marcuse, H., 529

Marion, J., 548

Marsh, P., 169

Martin, R., 26, 28, 56, 64, 80, 326, 345, 474, 528, 553, 555

Masi, C., 44

Mason, Edwin, 371

Massumi, Brian, 552

Mathews, M., 397

Mathews, W., 266

Mattingly, C., 202

Mayseless, O., 56

McAdams, Dan, 268, 346

McCarthy, Mary, 323

McDougall, William, 210

McElroy, Susan, 554

McGhee, P., 268

McHugh, B., 434

McKeon, M., 266

McLeod, J., 431

McNamee, S., 447, 514

McPherson, M., 44

Mead, G.H., 21, 78

Melanie, K., 284

Merleau-Ponty, Maurice, 26, 102

Michael, J., 325

Michel, Alexandra, 62, 303, 477

Middleton, D., 149, 224, 535, 536

Milgram, Stanley, 60, 224

Mill, John Stuart, 67

Miller, C.M., 390

Miller, Jean Baker, 23
Mills, C. Wright, 323, 393
Misztal, B.A., 149
Mitchell, Stephen, 24, 211, 222, 228, 408
Mockros, C.A., 158
Mohr, B.J., 470, 471
Monk, G., 291, 408
Montuori, A., 153, 154, 158
Morgan, G., 481
Morris, David, 21, 199, 270, 550
Moskowitz, Eva, 50
Mruk, C., 49
Mulkay, Michael, 335
Mumford, Lewis, 323
Muran, J.C., 215, 222
Murphy, E., 433
Murphy, K.M., 381
Myerson, G., 135

Nadel, L., 184, 188
Neimeyer, R., 264
Nelson, J., 500
Nelson, L.H., 500
Newman, F., 443
Newman, S.E., 365
Nietzsche, Friedrich, 334
Nishida, K., 546
Nishitani, 500
Nixon, Richard, 282
Nohria, N., 261
Norman, T.J., 197, 462, 529
Nunley, E.P., 180
Nunnally, E.W., 264
Nussbaum, M., 325, 502, 511

O'Connell, B., 517
Odzer, C., 333
Ogston, W.D., 251
O'Hanlon, W., 429
Oldfather, P., 373
Olds, L.E., 528
Oswick, C., 447, 448, 461, 481

O'Toole, James, 474
Owen, H.P., 164, 548
Paine, Thomas, 454
Panksepp, J., 188
Panzarasa, P., 462
Paré, D., 408, 433, 443
Park, L.W., 52
Parson, Talcott, 318
Patton, B., 287
Pearce, Barnett, 179
Pearce, C.L., 474
Pearce, W.B., 417
Penn, Peggy, 425, 426
Peperzak, A., 505
Phares, J.E., 64
Phelan, J.C., 394
Picasso, Pablo, 156, 161
Pink, S., 338
Pitágoras, 538
Pollock, Jackson, 155
Posner, R.A., 325
Potter, J., 130
Preskill, H., 485
Preskill, S., 364
Priester, Gary W., 146
Purser, R.E., 153, 154, 158
Puryear, Martin, 528
Putnam, L., 448
Putnam, Robert, 517, 518
Pycior, H.M., 158

Quillian-Wolever, R., 443

Rabinow, P., 17
Raelin, J.A., 476
Rawlins, W., 369
Rawls, John, 68
Reagan, S.B., 377
Resnick, L.B., 365
Richardson, Laurel, 332, 341
Riesman, David, 318, 323
Rijsman, Anne Marie, 7, 109, 151, 460

Riley, D., 476
 Robin, C., 167
 Roehl, H., 288
 Rogers, Carl, 24, 49, 414, 415
 Rogoff, B., 365, 381
 Ronai, Carol, 347
 Roosevelt, Eleanor, 555
 Rorty, R., 302, 325
 Rosaldo, Michelle, 127, 163, 165
 Rosenblatt, P.C., 528
 Ross, E., 169, 210
 Rousseau, Jean Jacques, 68
 Rowan, J., 215
 Rubin, H., 381
 Ruitenbeek, H.M., 114
 Russel, J.A., 127
 Russell, Bertrand, 69
 Russell, Glenda, 323
 Rychlak, J.F., 102

Saarinen, E., 388
 Sadler, J.Z., 397
 Safran, J.D., 222
 Salomon, S., 535
 Sampson, Edward, 53
 Sandel, M., 29, 137, 518
 Sarbin, T.R., 167
 Sartre, Jean Paul, 45, 61, 160, 227
 Saunders, H.H., 560
 Sawyer, K., 156, 462
 Schachter, S., 184
 Schafer, Roy, 129, 168, 230
 Schiebinger, Linda, 304
 Schiller, M., 476, 546
 Schofield, J.W., 373
 Schogler, B., 251
 Schopenhauer, Arthur, 153
 Schwartz, Barry, 55
 Schwartz, Richard, 211
 Searle, John, 257
 Secord, P., 102
 Seigel, Jerrold, 17, 118

Seikkula, Jaakko, 432
Seiling, Jane, 470, 484
Seligman, Martin, 64
Semin, G.R., 140, 159
Senge, Peter, 472, 473
Sennett, Richard, 325, 517
Shattuck, R., 154
Shaw, Patricia, 448, 449
Shields, S.E., 448, 449
Shotter, John, 22, 78, 140, 153, 329, 482
Shweder, Richard, 22
Silbert, J.H., 471
Simon, K., 364
Simon, W., 173, 195
Simonton, D.K., 473
Sinaikin, Phillip, 404
Sinclair, S., 408
Singer, J., 184
Singer, P., 539
Sirianni, C., 518
Sitkin, S.B., 140
Sizer, Theodore, 364, 367
Skinner, B.F., 63, 64, 103, 142
Skolnick, A., 265
Slack, N.G., 158
Slife, Brent, 25, 107
Slinger, Penny, 529
Small, H., 323
Smedslund, Jan, 132
Smith, Adam, 44
Smith, C., 416
Smith, R.C., 273, 481
Smythies, C., 347
Snavey, L.M., 179
Snelson, Kenneth, 530
Sommer, R., 332
Sontag, Susan, 323
Sorensen, P.F., 469
Sosna, M., 41
Spence, D., 419
Spillane, J.P., 476
Stacey, R., 532

Staw, B.M.
 Stearns, P.N., 164
 Steele, C., 47
 Stehle, Bernard, 7, 340
 Steier, F., 151
 Stein, R.F., 373
 Stephens, D., 446
 Steyne, M., 70
 Stimson, B., 338
 Stiver, I., 23
 Stone, H., 23, 24, 227
 Stott, J., 408
 Straub, J., 152
 Straus, D., 462
 Stravynski, A., 44
 Streatfield, P., 448
 Stroebe, M., 394
 Stroebe, W., 394
 Strong, T., 408, 443
 Sullivan, Henry Stack, 24, 212, 222
 Sullivan, Patricia A., 377
 Sullivan, W.M., 17, 28
 Sully, James, 144
 Suls, J., 56
 Sumedho, Ajahn, 44
 Sundarajan, L., 130
 Surrey, J.L., 23
 Sutter, B., 103
 Sutton, R.I., 491
 Swidler, A., 28
 Synott, A., 160

Taptklis, Theodore, 464
 Taylor, Charles, 17, 71, 94, 102
 Taylor, M., 388, 548
 The Wounded Storyteller (Frank), 202
 Thibaut, John, 21, 64
 Thorne, B., 173
 Thorpe, R., 482
 Thralls, C., 332
 Tipton, S.M., 28
 Todorov, Tzvetan, 137

Tomkins, Sylvan, 162, 163
 Tomm, Karl, 210, 293
 Torres, C.B., 471
 Toulmin, Stephen, 208, 306, 327
 Tracy, K., 88, 329, 487
 Trend, D., 278
 Trevarthan, Colin, 230
 Trilling, Lionel, 323
 Turkanis, C.G., 381
 Turner, Victor, 154, 340

 Umbreit, M.S., 294
 Unruh, A.M., 204
 Ury, W., 287
 Uttal, W.R., 188
 Valsiner, Jaan, 21, 22
 Vargiu, J., 227
 Vöhs, J.L., 379
 Von Foerster, H., 531
 Vonnegut, Kurt, 369
 Vos, B., 294
 Vygotsky, Lev, 21, 136, 137, 218, 365, 366, 373

 Wakefield, J., 397, 398
 Wallace, Mark, 539, 540, 548
 Wallach, Lisa, 55, 58
 Wallwork, A., 83
 Walster, G.W., 262
 Walter, Regine, 7, 59, 162, 177, 267, 277, 422, 512
 Wapner, S., 167
 Wasserman, S., 533
 Watkins, Mary, 222, 223, 470
 Waugh, Barbara, 479
 Weber, S., 558
 Weeks, J., 195
 Weiss, H.B., 382
 Wellbery, D.E., 41
 Wells, G., 364
 Wenger, E., 380
 Wertsch, J.V., 136, 149
 Westerman, M.A., 78, 131
 West, J., 373

Wheatley, Margaret, 550
Wheeler, L., 56
White, H., 150
White, J., 373
White, J., 373
White, Michael, 430, 431, 534
Whitehead, Alfred North, 541, 542
Whitney, D., 469, 470, 471
Whitson, J., 366
Wiggershaus, R., 320
Wilbur, K., 498, 539
Wilder, D., 284
Williams, B., 200, 328
Willis, P., 279, 372
Wilmarth, J., 373
Wilson, E.O., 307, 323
Winkelman, S., 227
Winqvist, C., 548
Winslade, J., 291, 408
Wiseman, Fred, 338
Wittgenstein, Ludwig, 29, 30, 124, 170, 187, 249, 263, 353, 437, 526
Wortham, Stanton, 477
Wulff, H., 163
Wuthnow, Robert, 521
Wylie, R., 49

Yaeger, T.F., 469
Yazdi, M.H., 547

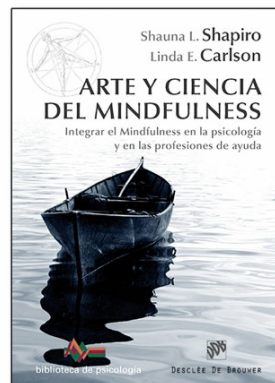
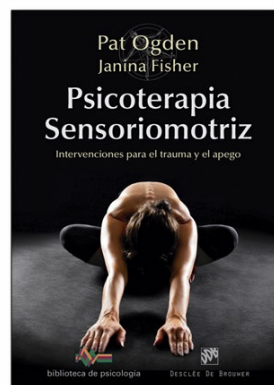
Zachary, M., 332
Zborowski, M., 204
Zilber, R., 346

Acerca del autor



Kenneth Gergen es titulado por la Universidad de Yale y Doctor por la Duke University. Después de haber impartido clases en la Universidad de Harvard pasó a formar parte del profesorado del Swarthmore College como Catedrático de la Facultad de Psicología. Su obra ha recibido numerosos galardones en todo el mundo.

Otros libros



Adquiera todos nuestros ebooks en
www.ebooks.edeslee.com



¿Tratar la mente o tratar el cerebro?

Hacia una integración entre psicoterapia y psicofármacos

Julio Sanjuán

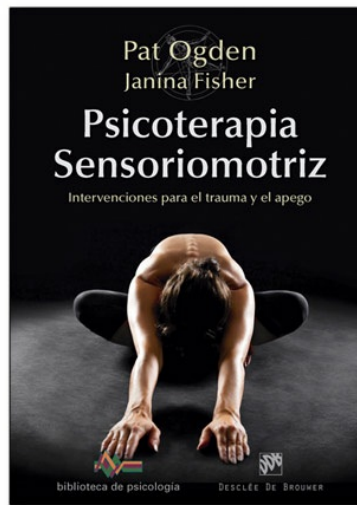
ISBN: 978-84-330-2837-2

www.edeslee.com

Cuando un paciente acude a pedir ayuda a un terapeuta, ¿tiene en realidad un problema de la mente o del cerebro? Esta cuestión presenta muchas implicaciones prácticas. Para el paciente, la primera pregunta es: ¿Debo acudir a un psiquiatra para que me trate con medicación o es más conveniente ir a un psicólogo y tratarme con psicoterapia? Para el terapeuta las dudas son aún más numerosas: ¿En qué casos es imprescindible la medicación? ¿En qué situaciones está contraindicada? ¿Ante qué tipo de problema se debe plantear una psicoterapia? ¿Cuál es la mejor psicoterapia para cada paciente? ¿Puede la psicoterapia ser perjudicial? ¿Qué interacciones se producen entre la medicación y la psicoterapia? ¿Cuál es la experiencia subjetiva del paciente con los psicofármacos? ¿Cómo se pueden integrar el tratamiento psicoterapéutico y el farmacológico? Estas son algunas de las cuestiones que aborda y trata de responder este libro.

Va dirigido especialmente a los Psicólogos y Psiquiatras en formación que buscan un abordaje integrador para ayudar a sus pacientes, más allá de los dogmas doctrinales. Y también a todo aquel interesado en el campo de la salud mental

que busque una visión crítica para diferenciar los hechos de las leyendas, tanto en psicofarmacología como en psicoterapia.



Psicoterapia Sensoriomotriz

Intervenciones para el trauma y el apego

Pat Ogden · Janina Fisher

ISBN: 978-84-330-2829-7

www.edesclee.com

«Lectura obligada para los psicoanalistas interesados en la comunicación no verbal, la disociación y el trauma. Este sofisticado libro proporciona una integración extraordinaria de la teoría y la práctica clínica, basada en la investigación sobre el trauma, el apego, la infancia y la neurobiología».

Beatrice Beebe, Columbia University.

La inteligencia del cuerpo es, en gran medida, un recurso desaprovechado en psicoterapia; ahora bien, la historia contada por la «narrativa somática», los gestos, la postura, la prosodia, las expresiones faciales, la mirada y el movimiento es, sin duda, más significativa que la historia contada por las palabras. El lenguaje del cuerpo transmite significados implícitos, y revela el legado del trauma y de las dinámicas tempranas u olvidadas con las figuras de apego. Ignorar el cuerpo como objeto de la acción terapéutica es una omisión desafortunada que priva a los pacientes de una vía de acceso vital al autoconocimiento y al cambio.

Este libro, escrito para que los terapeutas y los pacientes lo exploren de manera conjunta durante la terapia, es una guía práctica del lenguaje del cuerpo.

Comienza con una sección que orienta a terapeutas y pacientes en el volumen y en su manejo, seguido de un resumen del papel del cerebro y de la utilización de la conciencia plena. Las tres últimas secciones se organizan de acuerdo con un enfoque por fases en la terapia y se centran, en primer lugar, en el desarrollo de recursos personales, en especial de los recursos somáticos; en segundo lugar, en la utilización de un enfoque somático ascendente de la memoria; y, en tercer lugar, en la exploración del impacto del apego en el aprendizaje procedimental, en las tendencias emocionales y en las distorsiones cognitivas. Cada uno de los capítulos está acompañado por una guía que pretende ayudar a los terapeutas a aplicar sus enseñanzas en la práctica clínica, y por hojas de trabajo, que contribuyen a que los pacientes integren el material a nivel personal.



Sentarse juntos

Habilidades esenciales para una psicoterapia basada en el mindfulness

Ronald D. Siegel · Susan M. Pollak · Thomas Pedulla

ISBN: 978-84-330-2823-5

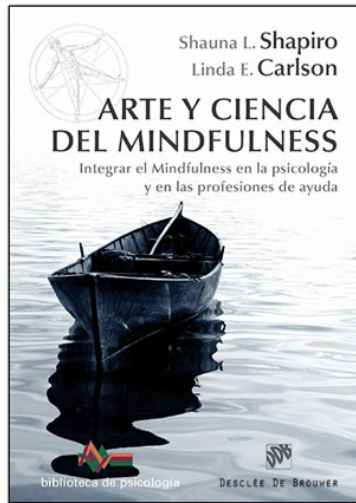
www.edesclee.com

Cada vez son más numerosos los profesionales clínicos que quieren incorporar el mindfulness a la psicoterapia, pero no están seguros de cómo empezar. Esta guía accesible –diseñada para los terapeutas de prácticamente cualquier especialidad, orientación teórica o ámbito– es el mejor punto de partida. En vez de emplear un enfoque prescriptivo, los autores, grandes expertos, muestran el modo de elegir, adaptar e implementar los ejercicios de mindfulness más eficaces con determinados pacientes, así como el modo de saber qué técnicas pueden ser contraproducentes. Los terapeutas podrán obtener asimismo algunos consejos y herramientas para desarrollar una práctica personal del mindfulness.

El libro, repleto de ejemplos clínicos claros, incluye instrucciones para enseñar meditaciones que logren desarrollar las habilidades nucleares de la atención focalizada, el monitoreo abierto y la aceptación compasiva. Sugiere formas de introducir los conceptos del mindfulness y describe ejercicios «de nivel principiante» que pueden llevarse a cabo con prácticamente cualquier paciente, así como otros ejercicios más intensos. Los autores ofrecen una orientación detallada sobre el modo de ordenar y combinar los ejercicios para obtener un

beneficio óptimo. Analizan también los obstáculos que pueden surgir en el tratamiento basado en el mindfulness, así como las estrategias que permiten superarlos. De principio a fin, el libro hace hincapié en las formas de llevar el mindfulness a la consulta, algo que puede mejorar la relación terapéutica. El apéndice presenta algunas recomendaciones para trabajar con problemas clínicos concretos, seguido de amplias listas de recursos.

Este libro, que constituye un recurso provechoso para la práctica clínica diaria, debería estar en los escritorios de todos los profesionales clínicos de la salud mental interesados en el mindfulness, incluidos psicólogos clínicos, psiquiatras, trabajadores sociales clínicos, counselors y enfermeros psiquiátricos.



Arte y ciencia del Mindfulness

Integrar el mindfulness en la psicología y en las profesiones de ayuda

Shauna L. Shapiro - Linda E. Carlson

ISBN: 978-84-330-2731-3

www.edesclee.com

¡Un libro que esperábamos hace mucho tiempo! Fruzzetti es un experto psicólogo clínico que crea rigurosa ciencia y que proporciona esperanza a todos los que trabajamos con personas, parejas y familias que sufren. Gracias, Alan, por esta oportuna e importante obra.

Suzanne Witterholt, MD, Universidad de Minnesota

Muchas parejas altamente reactivas –parejas que rápidamente discuten, se enfadan y culpan– necesitan mucho más que los consejos comunes para parejas. Cuando las emociones destructivas se hallan en el núcleo de los problemas de su relación, por mucha comunicación eficaz o intimidad que se construya, no arreglará el conflicto que le aqueja. Si usted forma parte de una pareja altamente conflictiva necesita conseguir controlar sus emociones en primer lugar, dejar de empeorar las cosas y solo después trabajar en construir una relación mejor.

Este libro adapta las poderosas técnicas de la terapia dialéctico-conductual a las habilidades que puede utilizar para dominar las emociones que se descontrolan y estallan. Utilizando la atención plena y las técnicas de tolerancia a la angustia, aprenderá a desactivar las situaciones de cólera antes de que tengan la

oportunidad de explotar y convertirse en peleas destructivas. Descubrirá cómo afrontar los problemas negociando en lugar de entrar en conflicto y encontrará una auténtica aceptación y cercanía de la persona a la que más quiere.

Este libro adapta las poderosas técnicas de la terapia dialéctico-conductual a las habilidades que puede utilizar para dominar las emociones que se descontrolan y estallan. Utilizando la atención plena y las técnicas de tolerancia a la angustia, aprenderá a desactivar las situaciones de cólera antes de que tengan la oportunidad de explotar y convertirse en peleas destructivas. Descubrirá cómo afrontar los problemas negociando en lugar de entrar en conflicto y encontrará una auténtica aceptación y cercanía de la persona a la que más quiere.

BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA

Dirigida por Vicente Simón Pérez y Manuel Gómez Beneyto

2. PSICOTERAPIA POR INHIBICIÓN RECÍPROCA, por Joseph Wolpe.
3. MOTIVACIÓN Y EMOCIÓN, por Charles N. Cofer.
4. PERSONALIDAD Y PSICOTERAPIA, por John Dollard y Neal E. Miller.
5. AUTOCONSISTENCIA: UNA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD. por Prescott Leky.
9. OBEDIENCIA A LA AUTORIDAD. Un punto de vista experimental, por Stanley Milgram.
10. RAZÓN Y EMOCIÓN EN PSICOTERAPIA, por Alberto Ellis.
12. GENERALIZACIÓN Y TRANSFER EN PSICOTERAPIA, por A. P. Goldstein y F. H. Kanfer.
13. LA PSICOLOGÍA MODERNA. Textos, por José M. Gondra.
16. MANUAL DE TERAPIA RACIONAL-EMOTIVA, por A. Ellis y R. Grieger.
17. EL BEHAVIORISMO Y LOS LÍMITES DEL MÉTODO CIENTÍFICO, por B. D. Mackenzie.
18. CONDICIONAMIENTO ENCUBIERTO, por Upper-Cautela.
19. ENTRENAMIENTO EN RELAJACIÓN PROGRESIVA, por Berstein-Berkovec.
20. HISTORIA DE LA MODIFICACIÓN DE LA CONDUCTA, por A. E. Kazdin.
21. TERAPIA COGNITIVA DE LA DEPRESIÓN, por A. T. Beck, A. J. Rush y B. F. Shawn.
22. LOS MODELOS FACTORIALES-BIOLÓGICOS EN EL ESTUDIO DE LA PERSONALIDAD, por F. J. Labrador.
24. EL CAMBIO A TRAVÉS DE LA INTERACCIÓN, por S. R. Strong y Ch. D. Claiborn.
27. EVALUACIÓN NEUROPSICOLÓGICA, por M.^a Jesús Benedet.
28. TERAPÉUTICA DEL HOMBRE. EL PROCESO RADICAL DE CAMBIO, por J. Rof Carballo y J. del Amo.
29. LECCIONES SOBRE PSICOANÁLISIS Y PSICOLOGÍA DINÁMICA, por Enrique Freijo.
30. CÓMO AYUDAR AL CAMBIO EN PSICOTERAPIA, por F. Kanfer y A. Goldstein.
31. FORMAS BREVES DE CONSEJO, por Irving L. Janis.
32. PREVENCIÓN Y REDUCCIÓN DEL ESTRÉS, por Donald Meichenbaum y Matt E. Jaremko.
33. ENTRENAMIENTO DE LAS HABILIDADES SOCIALES, por Jeffrey A. Kelly.
34. MANUAL DE TERAPIA DE PAREJA, por R. P. Liberman, E. G. Wheeler, L. A. J. M. de visser.
35. PSICOLOGÍA DE LOS CONSTRUCTOS PERSONALES. Psicoterapia y personalidad, por Alvin W. Landfield y Larry M. Leiner.
37. PSICOTERAPIAS CONTEMPORÁNEAS. Modelos y métodos, por S. Lynn y J. P. Garske.
38. LIBERTAD Y DESTINO EN PSICOTERAPIA, por Rollo May.
39. LA TERAPIA FAMILIAR EN LA PRÁCTICA CLÍNICA, Vol. I. Fundamentos teóricos, por Murray Bowen.
40. LA TERAPIA FAMILIAR EN LA PRÁCTICA CLÍNICA, Vol. II. Aplicaciones, por Murray Bowen.
41. MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN EN PSICOLOGÍA CLÍNICA, por Bellack y Harsen.
42. CASOS DE TERAPIA DE CONSTRUCTOS PERSONALES, por R. A. Neimeyer y G. J. Neimeyer. BIOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS, por J. Rof Carballo.
43. PRÁCTICA DE LA TERAPIA RACIONAL-EMOTIVA, por A. Ellis y W. Dryden.
44. APLICACIONES CLÍNICAS DE LA TERAPIA RACIONAL-EMOTIVA, por Albert Ellis y Michael E. Bernard.
45. ÁMBITOS DE APLICACIÓN DE LA PSICOLOGÍA MOTIVACIONAL, por L. Mayor y F. Tortosa.
46. MÁS ALLÁ DEL COCIENTE INTELECTUAL, por Robert. J. Sternberg.
47. EXPLORACIÓN DEL DETERIORO ORGÁNICO CEREBRAL, por R. Berg, M. Franzen y D. Wedding.
48. MANUAL DE TERAPIA RACIONAL-EMOTIVA, Volumen II, por Albert Ellis y Russell M. Grieger.
49. EL COMPORTAMIENTO AGRESIVO. Evaluación e intervención, por A. P. Goldstein y H. R. Keller.
50. CÓMO FACILITAR EL SEGUIMIENTO DE LOS TRATAMIENTOS TERAPÉUTICOS. Guía práctica para los profesionales de la salud, por Donald Meichenbaum y Dennis C. Turk.
51. ENVEJECIMIENTO CEREBRAL, por Gene D. Cohen.
52. PSICOLOGÍA SOCIAL SOCIOCOGNITIVA, por Agustín Echebarría Echabe.
53. ENTRENAMIENTO COGNITIVO-CONDUCTUAL PARA LA RELAJACIÓN, por J. C. Smith.
54. EXPLORACIONES EN TERAPIA FAMILIAR Y MATRIMONIAL, por James L. Framo.
55. TERAPIA RACIONAL-EMOTIVA CON ALCOHÓLICOS Y TOXICÓMANOS, por Albert Ellis y otros.
56. LA EMPATÍA Y SU DESARROLLO, por N. Eisenberg y J. Strayer.

57. PSICOSOCIOLOGÍA DE LA VIOLENCIA EN EL HOGAR, por S. M. Stith, M. B. Williams y K. Rosen.
58. PSICOLOGÍA DEL DESARROLLO MORAL, por Lawrence Kohlberg.
59. TERAPIA DE LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, por Thomas J. D'Zurilla.
60. UNA NUEVA PERSPECTIVA EN PSICOTERAPIA. Guía para la psicoterapia psicodinámica de tiempo limitado, por Hans H. Strupp y Jeffrey L. Binder.
61. MANUAL DE CASOS DE TERAPIA DE CONDUCTA, por Michel Hersen y Cynthia G. Last.
62. MANUAL DEL TERAPEUTA PARA LA TERAPIA COGNITIVO-CONDUCTUAL EN GRUPOS, por Lawrence I. Sank y Carolyn S. Shaffer.
63. TRATAMIENTO DEL COMPORTAMIENTO CONTRA EL INSOMNIO PERSISTENTE, por Patricia Lacks.
64. ENTRENAMIENTO EN MANEJO DE ANSIEDAD, por Richard M. Suinn.
65. MANUAL PRÁCTICO DE EVALUACIÓN DE CONDUCTA, por Aland S. Bellak y Michael Hersen.
66. LA SABIDURÍA. Su naturaleza, orígenes y desarrollo, por Robert J. Sternberg.
67. CONDUCTISMO Y POSITIVISMO LÓGICO, por Laurence D. Smith.
68. ESTRATEGIAS DE ENTREVISTA PARA TERAPEUTAS, por W. H. Cormier y L. S. Cormier.
69. PSICOLOGÍA APLICADA AL TRABAJO, por Paul M. Muchinsky.
70. MÉTODOS PSICOLÓGICOS EN LA INVESTIGACIÓN Y PRUEBAS CRIMINALES, por David L. Raskin.
71. TERAPIA COGNITIVA APLICADA A LA CONDUCTA SUICIDA, por A. Freemann y M. A. Reinecke.
72. MOTIVACIÓN EN EL DEPORTE Y EL EJERCICIO, por Glynn C. Roberts.
73. TERAPIA COGNITIVA CON PAREJAS, por Frank M. Datillio y Christine A. Padesky.
74. DESARROLLO DE LA TEORÍA DEL PENSAMIENTO EN LOS NIÑOS, por Henry M. Wellman.
75. PSICOLOGÍA PARA EL DESARROLLO DE LA COOPERACIÓN Y DE LA CREATIVIDAD, por Maite Garaigordobil.
76. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA TERAPIA GRUPAL, por Gerald Corey.
77. TRASTORNO OBSESIVO-COMPULSIVO. Los hechos, por Padmal de Silva y Stanley Rachman.
78. PRINCIPIOS COMUNES EN PSICOTERAPIA, por Chris L. Kleinke.
79. PSICOLOGÍA Y SALUD, por Donald A. Bakal.
80. AGRESIÓN. Causas, consecuencias y control, por Leonard Berkowitz.
81. ÉTICA PARA PSICÓLOGOS. Introducción a la psicoética, por Omar França-Tarragó.
82. LA COMUNICACIÓN TERAPÉUTICA. Principios y práctica eficaz, por Paul L. Wachtel.
83. DE LA TERAPIA COGNITIVO-CONDUCTUAL A LA PSICOTERAPIA DE INTEGRACIÓN, por Marvin R. Goldfried.
84. MANUAL PARA LA PRÁCTICA DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL, por Earl Babbie.
85. PSICOTERAPIA EXPERIENCIAL Y FOCUSING. La aportación de E.T. Gendlin, por Carlos Alemany (Ed.).
86. LA PREOCUPACIÓN POR LOS DEMÁS. Una nueva psicología de la conciencia y la moralidad, por Tom Kitwood.
87. MÁS ALLÁ DE CARL ROGERS, por David Brazier (Ed.).
88. PSICOTERAPIAS COGNITIVAS Y CONSTRUCTIVISTAS. Teoría, Investigación y Práctica, por Michael J. Mahoney (Ed.).
89. GUÍA PRÁCTICA PARA UNA NUEVA TERAPIA DE TIEMPO LIMITADO, por Hanna Levenson.
90. PSICOLOGÍA. Mente y conducta, por M^a Luisa Sanz de Acedo.
91. CONDUCTA Y PERSONALIDAD, por Arthur W. Staats.
92. AUTO-ESTIMA. Investigación, teoría y práctica, por Chris Mruk.
93. LOGOTERAPIA PARA PROFESIONALES. Trabajo social significativo, por David Guttman.
94. EXPERIENCIA ÓPTIMA. Estudios psicológicos del flujo en la conciencia, por Mihaly Csikszentmihalyi e Isabella Selega Csikszentmihalyi.
95. LA PRÁCTICA DE LA TERAPIA DE FAMILIA. Elementos clave en diferentes modelos, por Suzanne Midori Hanna y Joseph H. Brown.
96. NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA RELAJACIÓN, por Alberto Amutio Kareaga.
97. INTELIGENCIA Y PERSONALIDAD EN LAS INTERFASES EDUCATIVAS, por M^a Luisa Sanz de Acedo Lizarraga.
98. TRASTORNO OBSESIVO COMPULSIVO. Una perspectiva cognitiva y neuropsicológica, por Frank Tallis.
99. EXPRESIÓN FACIAL HUMANA. Una visión evolucionista, por Alan J. Fridlund.
100. CÓMO VENCER LA ANSIEDAD. Un programa revolucionario para eliminarla definitivamente, por Reneau Z. Peurifoy.
101. AUTO-EFICACIA: Cómo afrontamos los cambios de la sociedad actual, por Albert Bandura (Ed.).
102. EL ENFOQUE MULTIMODAL. Una psicoterapia breve pero completa, por Arnold A. Lazarus.

103. TERAPIA CONDUCTUAL RACIONAL EMOTIVA (REBT). Casos ilustrativos, por Joseph Yankura y Windy Dryden.
104. TRATAMIENTO DEL DOLOR MEDIANTE HIPNOSIS Y SUGESTIÓN. Una guía clínica, por Joseph Barber.
105. CONSTRUCTIVISMO Y PSICOTERAPIA, por Guillem Feixas Viaplana y Manuel Villegas Besora.
106. ESTRÉS Y EMOCIÓN. Manejo e implicaciones en nuestra salud, por Richard S. Lazarus.
107. INTERVENCIÓN EN CRISIS Y RESPUESTA AL TRAUMA. Teoría y práctica, por Barbara Rubin Wainrib y Ellin L. Bloch.
108. LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA. La construcción de narrativas terapéuticas, por Alberto Fernández Liria y Beatriz Rodríguez Vega.
109. ENFOQUES TEÓRICOS DEL TRASTORNO OBSESIVO-COMPULSIVO, por Ian Jakes.
110. LA PSICOTERAPIA DE CARL ROGERS. Casos y comentarios, por Barry A. Farber, Debora C. Brink y Patricia M. Raskin.
111. APEGO ADULTO, por Judith Feeney y Patricia Noller.
112. ENTRENAMIENTO ABC EN RELAJACIÓN. Una guía práctica para los profesionales de la salud, por Jonathan C. Smith.
113. EL MODELO COGNITIVO POSTRACIONALISTA. Hacia una reconceptualización teórica y clínica, por Vittorio F. Guidano, compilación y notas por Álvaro Quiñones Bergeret.
114. TERAPIA FAMILIAR DE LOS TRASTORNOS NEUROCONDUCTUALES. Integración de la neuropsicología y la terapia familiar, por Judith Johnson y William McCown.
115. PSICOTERAPIA COGNITIVA NARRATIVA. Manual de terapia breve, por Óscar F. Gonçalves.
116. INTRODUCCIÓN A LA PSICOTERAPIA DE APOYO, por Henry Pinsker.
117. EL CONSTRUCTIVISMO EN LA PSICOLOGÍA EDUCATIVA, por Tom Revenette.
118. HABILIDADES DE ENTREVISTA PARA PSICOTERAPEUTAS VOL 1. Con ejercicios del profesor Vol 2. Cuaderno de ejercicios para el alumno, por Alberto Fernández Liria y Beatriz Rodríguez Vega.
119. GUIONES Y ESTRATEGIAS EN HIPNOTERAPIA, por Roger P. Allen.
120. PSICOTERAPIA COGNITIVA DEL PACIENTE GRAVE. Metacognición y relación terapéutica, por Antonio Semerari (Ed.).
121. DOLOR CRÓNICO. Procedimientos de evaluación e intervención psicológica, por Jordi Miró.
122. DESBORDADOS. Cómo afrontar las exigencias de la vida contemporánea, por Robert Kegan.
123. PREVENCIÓN DE LOS CONFLICTOS DE PAREJA, por José Díaz Morfa.
124. EL PSICÓLOGO EN EL ÁMBITO HOSPITALARIO, por Eduardo Remor, Pilar Arranz y Sara Ulla.
125. MECANISMOS PSICO-BIOLÓGICOS DE LA CREATIVIDAD ARTÍSTICA, por José Guimón.
126. PSICOLOGÍA MÉDICO-FORENSE. La investigación del delito, por Javier Burón (Ed.).
127. TERAPIA BREVE INTEGRADORA. Enfoques cognitivo, psicodinámico, humanista y neuroconductual, por John Preston (Ed.).
128. COGNICIÓN Y EMOCIÓN, por E. Eich, J. F. Kihlstrom, G. H. Bower, J. P. Forgas y P. M. Niedenthal.
129. TERAPIA SISTEMÁTICA DE PAREJA Y DEPRESIÓN, por Elsa Jones y Eia Asen.
130. PSICOTERAPIA COGNITIVA PARA LOS TRASTORNOS PSICÓTICOS Y DE PERSONALIDAD, Manual teórico-práctico, por Carlo Perris y Patrick D. McGorry (Eds.).
131. PSICOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA TRANSCULTURAL. Bases prácticas para la acción, por Pau Pérez Sales.
132. TRATAMIENTOS COMBINADOS DE LOS TRASTORNOS MENTALES. Una guía de intervenciones psicológicas y farmacológicas, por Morgan T. Sammons y Norman B. Schmid.
133. INTRODUCCIÓN A LA PSICOTERAPIA. El saber clínico compartido, por Randolph B. Pipes y Donna S. Davenport.
134. TRASTORNOS DELIRANTES EN LA VEJEZ, por Miguel Krassoievitch.
135. EFICACIA DE LAS TERAPIAS EN SALUD MENTAL, por José Guimón.
136. LOS PROCESOS DE LA RELACIÓN DE AYUDA, por Jesús Madrid Soriano.
137. LA ALIANZA TERAPÉUTICA. Una guía para el tratamiento relacional, por Jeremy D. Safran y J. Christopher Muran.
138. INTERVENCIÓN PSICOLÓGICAS EN LA PSICOSIS TEMPRANA. Un manual de tratamiento, por John F.M. Gleeson y Patrick D. McGorry (Coords.).
139. TRAUMA, CULPA Y DUELO. Hacia una psicoterapia integradora. Programa de autoformación en psicoterapia de respuestas traumáticas, por Pau Pérez Sales.
140. PSICOTERAPIA COGNITIVA ANALÍTICA (PCA). Teoría y práctica, por Anthony Ryle e Ian B. Kerr.
141. TERAPIA COGNITIVA DE LA DEPRESIÓN BASADA EN LA CONSCIENCIA PLENA. Un nuevo abordaje para la prevención de las recaídas, por Zindel V. Segal, J. Mark G. Williams y John D. Teasdale.

142. MANUAL TEÓRICO-PRÁCTICO DE PSICOTERAPIAS COGNITIVAS, por Isabel Caro Gabalda.
143. TRATAMIENTO PSICOLÓGICO DEL TRASTORNO DE PÁNICO Y LA AGORAFOBIA. Manual para terapeutas, por Pedro Moreno y Julio C. Martín.
144. MANUAL PRÁCTICO DEL FOCUSING DE GENDLIN, por Carlos Alemany (Ed.).
145. EL VALOR DEL SUFRIMIENTO. Apuntes sobre el padecer y sus sentidos, la creatividad y la psicoterapia, por Javier Castillo Colomer.
146. CONCIENCIA, LIBERTAD Y ALIENACIÓN, por Fabricio de Potestad Menéndez y Ana Isabel Zuazu Castellano.
147. HIPNOSIS Y ESTRÉS. Guía para profesionales, por Peter J. Hawkins.
148. MECANISMOS ASOCIATIVOS DEL PENSAMIENTO. La “obra magna” inacabada de Clark L. Hull, por José M^a Gondra.
149. LA MENTE EN DESARROLLO. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser, por Daniel J. Siegel.
150. HIPNOSIS SEGURA. Guía para el control de riesgos, por Roger Hambleton.
151. LOS TRASTORNOS DE LA PERSONALIDAD. Modelos y tratamiento, por Giancarlo Dimaggio y Antonio Semerari.
152. EL YO ATORMENTADO. La disociación estructural y el tratamiento de la traumatización crónica, por Onno van der Hart, Ellert R.S. Nijenhuis y Kathy Steele.
153. PSICOLOGÍA POSITIVA APLICADA, por Carmelo Vázquez y Gonzalo Hervás.
154. INTEGRACIÓN Y SALUD MENTAL. El proyecto Aiglé 1977-2008, por Héctor Fernández-Álvarez.
155. MANUAL PRÁCTICO DEL TRASTORNO BIPOLAR. Claves para autocontrolar las oscilaciones del estado de ánimo, por Mónica Ramírez Basco.
156. PSICOLOGÍA Y EMERGENCIA. Habilidades psicológicas en las profesiones de socorro y emergencia, por Enrique Parada Torres (coord.)
157. VOLVER A LA NORMALIDAD DESPUÉS DE UN TRASTORNO PSICÓTICO. Un modelo cognitivo-relacional para la recuperación y la prevención de recaídas, por Andrew Gumley y Matthias Schwannauer.
158. AYUDA PARA EL PROFESIONAL DE LA AYUDA. Psicofisiología de la fatiga por compasión y del trauma vicario, por Babette Rothschild.
159. TEORÍA DEL APEGO Y PSICOTERAPIA. En busca de la base segura, por Jeremy Holmes.
160. EL TRAUMA Y EL CUERPO. Un modelo sensoriomotriz de psicoterapia, por Pat Ogden, Kekuni Minton y Clare Pain.
161. INSOMNIO. Una guía cognitivo-conductual de tratamiento, por Michael L. Perlis, Carla Jungquist, Michael T. Smith y Donn Posner.
162. PSICOTERAPIA PARA ENFERMOS EN RIESGO VITAL, por Kenneth J. Doka.
163. MANUAL DE PSICODRAMA DIÁDICO. Bipersonal, individual, de la relación, por Pablo Población Knappe.
164. MANUAL BÁSICO DE EMDR. Desensibilización y reprocesamiento mediante el movimiento de los ojos, por Barbara J. Hensley.
165. TRASTORNO BIPOLAR: EL ENEMIGO INVISIBLE. Manual de tratamiento psicológico, por Ana González Isasi.
166. HACIA UNA PRÁCTICA EFICAZ DE LAS PSICOTERAPIAS COGNITIVAS. Modelos y técnicas principales, por Isabel Caro Gabalda.
167. PSICOLOGÍA DE LA INTERVENCIÓN COMUNITARIA, por Itziar Fernández (Ed.).
168. LA SOLUCIÓN MINDFULNESS. Prácticas cotidianas para problemas cotidianos, por Roland D. Siegel.
169. MANUAL CLÍNICO DE MINDFULNESS, por Fabrizio Didonna (Ed.).
170. MANUAL DE TÉCNICAS DE INTERVENCIÓN COGNITIVO CONDUCTUALES, por M^a Ángeles Ruiz Fernández, Marta Isabel Díaz García, Arabella Villalobos Crespo.
172. EL APEGO EN PSICOTERAPIA, por David J. Wallin.
173. MINDFULNESS EN LA PRÁCTICA CLÍNICA, por M^a Teresa Miró Barrachina - Vicente Simón Pérez (Eds.).
174. LA COMPARTICIÓN SOCIAL DE LAS EMOCIONES, por Bernard Rimé.
175. PSICOLOGÍA. Individuo y medio social, por M^a Luisa Sanz de Acedo.
176. TERAPIA NARRATIVA BASADA EN ATENCIÓN PLENA PARA LA DEPRESIÓN, por Beatriz Rodríguez Vega – Alberto Fernández Liria
177. MANUAL DE PSICOÉTICA. ÉTICA PARA PSICÓLOGOS Y PSIQUIATRAS, por Omar França
178. GUÍA DE PROTOCOLOS ESTÁNDAR DE EMDR. Para terapeutas, supervisores y consultores, por Andrew M. Leeds, Ph.d
179. INTERVENCIÓN EN CRISIS EN LAS CONDUCTAS SUICIDAS, por Alejandro Rocamora Bonilla.

180. EL SÍNDROME DE LA MUJER MALTRATADA, por Lenore E. A. Walker y asociados a la investigación.
182. ACTIVACIÓN CONDUCTUAL PARA LA DEPRESIÓN. Una guía clínica, por Christopher R. Martell, Sona Dimidjian y Ruth Herman-Dunn
183. PREVENCIÓN DE RECAÍDAS EN CONDUCTAS ADICTIVAS BASADA EN MINDFULNESS. Guía clínica, por Sarah Bowen, Neha Chawla y G. Alan Marlatt
185. TERAPIA COGNITIVA BASADA EN MINDFULNESS PARA EL CÁNCER, por Trish Bartley
186. EL NIÑO ATENTO. Mindfulness para ayudar a tu hijo a ser más feliz, amable y compasivo, por Susan Kaiser Greenland
187. TERAPIA COGNITIVO-CONDUCTUAL CON MINDFULNESS INTEGRADO. Principios y práctica, por Bruno A. Cayoun
188. VIVIR LA ANSIEDAD CON CONCIENCIA. Libérese de la preocupación y recupere su vida, por Susan M. Orsillo, PhD, Lizabeth Roemer, PhD.
189. TERAPIA DE ACEPTACIÓN Y COMPROMISO. Proceso y práctica del cambio consciente (mindfulness), por Steven C. Hayes; Kirk Strosahl Y Kelly G. Wilson
190. VIVIR CON DISOCIACIÓN TRAUMÁTICA. Entrenamiento de habilidades para pacientes y terapeutas, por Suzette Boon, Kathy Steele y Onno Van Der Hart
192. DROGODEPENDIENTES CON TRASTORNO DE LA PERSONALIDAD. Guía de intervenciones psicológicas, por José Miguel Martínez González y Antonio Verdejo García
193. ARTE Y CIENCIA DEL MINDFULNESS. Integrar el mindfulness en la psicología y en las profesiones de ayuda. Prólogo de Jon Kabat-Zinn, por Shauna L. Shapiro y Linda E. Carlson
195. MANUAL DE TERAPIA SISTÉMICA. Principios y herramientas de intervención, por A. Moreno (Ed.)
197. TERAPIA DE GRUPO CENTRADA EN ESQUEMAS. Manual de tratamiento simple y detallado con cuaderno de trabajo para el paciente, por Joan M. Farrell y Ida A. Shaw
198. TERAPIA CENTRADA EN LA COMPASIÓN. Características distintivas, por Paul Gilbert
199. MINDFULNESS Y PSICOTERAPIA. Edición ampliamente revisada del texto clásico profesional, por Christopher K. Germer, Ronald D. Siegel Y Paul R. Fulton
200. MANUAL DE TRATAMIENTO DEL TRASTORNO DE ESTRÉS POSTRAUMÁTICO. Técnicas sencillas y eficaces para superar los síntomas del trastorno de estrés posttraumático, por Mary Beth Williams, PhD, LCSW y CTS, Soili Poijula, PhD
201. CUIDADOS DE ENFERMERÍA SOBRE LA BASE DE LOS PUNTOS FUERTES. Un modelo de atención para favorecer la salud y la curación de la persona y la familia, por Laurie N. Gottlieb
203. EL SER RELACIONAL. Más allá del Yo y de la Comunidad, por Kenneth J. Gergen
204. LA PAREJA ALTAMENTE CONFLICTIVA. Guía de terapia dialéctico-conductual para encontrar paz, intimidad y reconocimiento, por Alan E. Fruzzetti
205. SENTARSE JUNTOS. Habilidades esenciales para una psicoterapia basada en el mindfulness, por Susan M. Pollak, Thomas Pedulla y Ronald D. Siegel
206. PSICOTERAPIA SENSORIOMOTRIZ. Intervenciones para el trauma y el apego, por Pat Ogden y Janina Fisher
207. ¿TRATAR LA MENTE O TRATAR EL CEREBRO?. Hacia una integración entre psicoterapia y psicofármacos, por Julio Sanjuán

Serie PSICOTERAPIAS COGNITIVAS

Dirigida por Isabel Caro Gabalda

171. TERAPIA COGNITIVA PARA TRASTORNOS DE ANSIEDAD. Ciencia y práctica, por David A. Clark y Aaron T. Beck.
181. PSICOTERAPIA CONSTRUCTIVISTA Rasgos distintivos, por Robert A. Neimeyer.
184. TERAPIA DE ESQUEMAS Guía práctica, por Jeffrey E. Young, Janet S. Klosko, Marjorie E. Weishaar.
191. TRASTORNOS DE ANSIEDAD Y FOBIAS. Una perspectiva cognitiva, por Aaron T. Beck y Gary Emery, con la colaboración de Ruth Greenberg
194. EL USO DEL LENGUAJE EN PSICOTERAPIA COGNITIVA Conceptos y técnicas principales de la terapia lingüística de evaluación, por Isabel Caro Gabalda
196. TERAPIA DE SOLUCIÓN DE PROBLEMAS. Manual de tratamiento, por Arthur M. Nezu, Christine Maguth Nezu y Thomas J. D’Zurilla
202. MANUAL DE INTERVENCIÓN CENTRADA EN DILEMAS PARA LA DEPRESIÓN, por Guillem Feixas Viaplana y Victoria Compañ Felipe
205. TRABAJANDO CON CLIENTES DIFÍCILES. Aplicaciones de la terapia de valoración cognitiva, por

Richard Wessler, Sheenah Hankin y Jonathan Stern

Índice

Portada Interior	2
Créditos	4
Dedicatoria	5
Prólogo: Hacia una nueva ilustración	6
Compañeros textuales	10
Abordar la escritura	17
Los desafíos del lenguaje	18
El despliegue de la narrativa	19
I Del ser delimitado al ser relacional	24
1. El ser delimitado	26
El Yo como abuso	29
Yo y el Otro	36
La cultura del ser delimitado	43
Transformar la tradición	49
2. Al principio es la relación	53
Acción conjunta y Creación	56
La creación conjunta de todo	60
De la Causalidad a la Confluencia	74
3. El Yo relacional	87
Desligarse	89
La idea misma de autoconocimiento	91
Consultar con los expertos	93
De la mente a la relación	97
La mente como acción en las relaciones	103
4. El cuerpo como relación: emoción, placer y dolor	125
Las emociones en la historia y en la cultura	127
El baile de las emociones	131
Situaciones relacionales	135
Interrumpir bailes peligrosos	140
¿Acaso las emociones no son biológicas?	143
El placer físico: el regalo de la acción conjunta	149
El dolor: desafío final	154

II El ser relacional en la vida cotidiana	163
5. El ser múltiple y las aventuras de la vida cotidiana	165
El ser múltiple	166
Peligros cotidianos: relaciones entre relaciones	191
El arte de la coordinación	196
6. Vínculos, barricadas y más allá	207
El impulso hacia la creación de vínculo	209
Consolidar los vínculos	210
Vínculo y Límites	219
De la erosión a la aniquilación	225
Más allá de las barricadas	226
Conflictos candentes y Diálogo transformador	227
III El ser relacional en la práctica profesional	237
7. El conocimiento como creación conjunta	239
El conocimiento como construcción comunitaria	241
Disciplinas molestas	244
Hacia unas disciplinas trascendentes	252
Escribir como relación	259
Escribir, al servicio de la relación	262
La investigación como relación	271
Alternativas relacionales en investigación humana	273
8. La educación en clave relacional	281
Revisión de los objetivos de la educación	283
Círculos de participación	286
Pedagogía relacional en acción	288
Círculo número 1: profesor y estudiante	288
Círculo número 2: las relaciones entre estudiantes	295
Círculo número 3: el aula y la comunidad	301
Círculo número 4: El aula y el mundo	306
Círculos incesantes	308
9. La terapia como recuperación relacional	313
La terapia en el contexto relacional	315
Terapia: el poder de la acción coordinada	325
Ampliar el repertorio terapéutico	346
10. Empresa: el equilibrio precario	357

Empresa: la vida a través de la afirmación	360
Cuidado con la empresa	363
La toma de decisiones como coordinación relacional	367
Del líder al liderazgo relacional	378
De la evaluación a la valoración	385
La empresa en el mundo	389
IV De lo moral a lo sagrado	398
11. Moralidad: Del relativismo a la responsabilidad relacional	400
El problema de la conducta moral	404
La inmoralidad no es el problema	406
Las moralidades son el problema	407
Hacia la moralidad de segundo orden	410
La responsabilidad relacional en acción	414
De la coexistencia a la comunidad	415
Más allá del principio	419
12. Acercamiento a lo sagrado	422
Metáforas de lo relacional	424
El potencial sagrado del ser relacional	438
Hacia la práctica sagrada	441
Epílogo: La llegada de la conciencia relacional	447
La globalización de la ilustración relacional	452
Índice onomástico	457
Acerca del autor	476
Otros libros	477
¿Tratar la mente o tratar el cerebro?	478
Psicoterapia Sensoriomotriz	480
Sentarse juntos	482
Arte y ciencia del Mindfulness	484
Biblioteca de psicología	486