

SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA INCIDENCIA DEL PENSAMIENTO POSTMODERNO EN EL PSICOANÁLISIS ACTUAL

Joan CODERCH

La primera y la segunda guerras mundiales, el Holocausto, Auschwitz, Hiroshima, los peligros de destrucción masiva derivados de las armas nucleares, la devastación ecológica que amenaza la supervivencia de la humanidad, las matanzas raciales, la aparición de nuevas enfermedades, etc., han dado lugar a una inmensa y creciente desconfianza en las esperanzas que despertó la Ilustración, en la razón y en la posibilidad de encontrar verdades universales e incuestionables, tanto en el campo de los valores morales como en el de la política, la sociología y el arte. La humanidad se debate en un profundo desconcierto sobre el camino a seguir y sobre las convicciones en las que apoyarse. Los grandes pensadores y filósofos de la actualidad se afanan en buscar nuevas vías caracterizadas todas ellas por el impulso revisionista de los antiguos valores y por la pérdida de una fe ciega en la razón humana. Tal como dice Delacampagne (1999), en el siglo XX la razón ha sido puesta en tela de juicio

Esta situación ha reabierto el debate entre racionalismo y relativismo, reforzado este último por el irracionalismo de Nietzsche y Heidegger. Es decir, la discusión entre si es posible encontrar un fundamento sólido en el que puedan apoyarse la razón y el conocimiento o si por el contrario hay que considerar que el modelo racional es solamente un modelo cultural de valor relativo entre otros modelos y no superior a ellos, lo que nos conduce a un relativismo epistemológico que afecta a la cuestión del conocimiento, por un lado, y a la sociología y a la política, por otro (Delacampagne, C, *ibid.*). Aquello que llamamos ciencia, ¿*representa* verdaderamente a la realidad o se trata meramente de construcciones y giros lingüísticos que podrían configurarse de otro modo?. Nuestro modelo de sociedad democrática, ¿es el mejor posible, o tiene un valor relativo ante otros modelos posibles?; y ¿cuál es su valor en culturas diferentes a la nuestra?. Estas son algunas de las inquietantes preguntas que la humanidad se formula ahora mismo y que no pueden dejarnos indiferentes, a nosotros los psicoanalistas,

si no queremos quedar atrapados en un círculo cerrado y estéril.

A su modo, y desde el psicoanálisis, Lacan sigue la corriente estructuralista y afirma que "el inconsciente tiene la estructura del lenguaje". Foucault sostiene que el vacío dejado por el sujeto ha sido ocupado por el *inconsciente*, al que, en la actualidad, se le otorga creciente importancia en el campo del saber; y al tiempo nos muestra los lazos ocultos entre conocimiento y poder. La hermenéutica, impulsada principalmente por Hans Georg Gadamer y por Paul Ricoeur, intenta reencontrar, a través de la interpretación, el sentido perdido de la cultura y del sujeto. La hermenéutica se propone como objetivo la comprensión intersubjetiva y la comunicación, superando los obstáculos interpuestos en nuestro lenguaje por los giros técnicos y científicos. T. Kuhn (1.962) rechaza el falsacionismo de Popper y pone de manifiesto que *las revoluciones científicas* se producen por un cambio en el seno de la comunidad científica debido a factores extrínsecos a la propia racionalidad científica; y tanto él como el filósofo inglés D. Davidson (1.980, 1.992) -una de las más relevantes figuras de la filosofía actual- defienden la teoría de la verdad como coherencia interna frente a otra -sostenida por Popper y Tarski- que entiende la verdad como correspondencia. Wittgenstein, en sus libros *Tractatus Logico-Philosophicus* (1.922) e *Investigaciones Filosóficas* (1.953), plantea cuestiones relativas al significado de las palabras y de las proposiciones que, a mi entender, afectan directamente a la comunicación humana y, por tanto, al diálogo analítico.

En el primer libro se interroga sobre el significado de las palabras, cómo las sentencias expresan algo y la forma a través de la cual el lenguaje conecta con la realidad. En el segundo libro, que refuta al primero, considera que las palabras solo logran adquirir su significado a través de la forma en que son usadas en las proposiciones por interlocutores reales, en contextos determinados, en el curso de empresas comunitarias.

Todo lo que acabo de esbozar en rápidas pinceladas es una muestra microscópica de un torbellino de preguntas e interrogantes relativos a las posibilidades del conocimiento humano, la función del pensamiento y la razón, la verdad, la comunicación y la realidad, delante de los cuales los psicoanalistas tenemos que agudizar nuestra sensibilidad; preguntas e interrogantes que, por fortuna, han repercutido profundamente en nuestras teorías, mostrándose así que éstas no son

dogmas estáticos y petrificados sino teorías que pretenden el conocimiento de la realidad psíquica.

Gran parte de los cambios en el ámbito cultural, moral, artístico, filosófico y científico que han afectado a la sociedad y la cultura contemporánea, especialmente en las dos últimas décadas, suelen agruparse bajo la denominación común de postmodernidad, cultura postmoderna y pensamiento postmoderno, aunque no hemos de olvidar que existe un amplísimo espectro de orientaciones dentro de la cultura postmoderna en general (Norris, C., 1.990, Gergen, J. K., 1.992, Lyotard, J. F., 1.994, Jameson, F., 1.996). La postmodernidad —como reacción al extremado positivismo, neopositivismo y empirismo lógico que han imperado sin rivalidad durante el siglo XIX y primera mitad del XX se opone a la fe ciega y absoluta en la metodología científica, a la posibilidad de descubrir leyes y verdades universales y a la existencia de principios éticos válidos para toda la humanidad, a la vez que se muestra excéptica ante la esperanza de una creciente e imparable mejoría de las condiciones de vida de nuestro planeta. En el pensamiento postmoderno no se le atribuye a la verdad los valores de neutralidad y objetividad; mas bien se considera que ésta, la verdad, es un instrumento al servicio de aquellos que detentan el poder. Para el pensamiento postmoderno la humanidad vive en realidades construidas por las palabras que usamos para describirlas, de modo que no podemos hablar de verdades o significados esenciales, de verdades incuestionables, ni tampoco de *selfs* unitarios. Por todo lo cual la comprensión de la identidad humana es aceptada únicamente como una versión plausible de la realidad siempre abierta a la revisión (Coderch, J., 1.997)

A pesar de que no podemos decir que nos encontramos inmersos totalmente dentro de una cultura postmoderna, sino en una cultura instalada en la dialéctica modernidad/postmodernidad, el pensamiento postmoderno ha dado lugar a profundas transformaciones, de alcance variable, en todas las sociedades y grupos humanos. Entre los elementos que han facilitado la aparición de la cultura postmoderna destacan el desengaño en relación a la expectativa, alimentada por la Ilustración y la Modernidad, de que la ciencia resolvería todos los males de la humanidad; el terror a la aniquilación masiva por las armas nucleares; los desastres ecológicos, provocados por la industrialización masiva, que amenazan de extinción la vida del hombre sobre la tierra; la globalización de la economía y, hasta cierto punto, de la políti-

ca; la imprecisión creciente de las fronteras entre las naciones; la rápida difusión mundial de la información en una cascada infinita que hace que, rápidamente, aquello que ha impactado en un primer momento pase, a continuación, a ser algo anodino y sin interés; la creación, por parte de los *mass media*, de una realidad virtual en la que muchos seres humanos viven con más intensidad que en su propia realidad, etc..

No se trata de que el pensamiento postmoderno, como una totalidad, rechace la técnica y la ciencia, pero tampoco cree que, gracias a ellas, se lleguen a descubrir las verdades últimas y que la tierra se convierta en un hábitat confortable. Los pensadores postmodernos son partidarios de una valoración del *self* y de la sociedad basada en las reglas del lenguaje. En muchos sentidos, dicen estos pensadores, la vida social contemporánea transcurre dentro de un mundo imaginario. Dentro de la orientación denominada constructivismo social, argumentan los postmodernos (Castoriadis, C., 1.975, Hoffman, I., 1.991, 1.992 1.994) que así como, para ellos, los acontecimientos no tienen otra realidad que las descripciones lingüísticas, igualmente ocurre con el *self* individual y con la identidad; es decir, los *selfs* son construcciones sociales, y no posesiones privadas de cada individuo, que requieren de una audiencia para existir y ser presentes. El *self* es una experiencia que se desarrolla en función del entorno de cada momento, de manera que cada individuo tiene diversos *selfs* en función de los diversos entornos y requerimientos de su vida social y profesional. Desde el punto de vista de que el mundo y la realidad son construcciones del lenguaje y de las convenciones sociales, algunos autores (Hoffman, I., *ibid.*) argumentan que eso nos puede llevar a una fluida y generativa creatividad y a un crecimiento de las oportunidades de *jugar* que incluyen la oportunidad de *jugar* con la perspectiva del *self* y la identidad propios. Partiendo del hecho de que el mundo y los *selfs* son *historias creadas*, el pensamiento postmoderno afirma que la vida humana es *juego*, de manera que el *juego* es el sucesor de la realidad (Leary, K., 1.994).

El pensamiento postmoderno no es relativista, sino pluralista. El relativismo afirma que la misma proposición puede ser verdadera o falsa, dependiendo como se la mire, ya que no tenemos ninguna posibilidad de conocer cual es la verdad. El pluralismo considera que no existe una única descripción del mundo, antes bien insiste en que tenemos muchos intereses que nos guían en la descripción y explicación de las diferentes partes de la realidad y que estos intereses incorporan

aspectos diversos de la verdad que no pueden ser reducibles unos a otros (Strenger, C., 1.991). El pluralismo no afirma que una misma proposición puede ser, a la vez, verdadera y falsa, sino que cree que existen diversas perspectivas o teorías para explicar la realidad y que cada una de ellas puede contener una parte de la verdad y ser inconmensurable con las otras. Esto nos lleva a entender que modernidad y postmodernidad no son completamente opuestas entre sí, que no se trata de una dicotomía completa. Creo que Elliot (1.996) lo define muy bien cuando dice que la postmodernidad debe ser entendida como una *modernidad sin ilusiones*, como un estado mental en el que la ambigüedad, el pluralismo, la contingencia, la incertidumbre, etc., no son vistas como distorsiones o patologías que deben ser vencidas y superadas, sino como modos de experiencia social y científica que ponen de manifiesto la imposibilidad de una objetividad total y de la verdad absoluta y universal.

Creo que es importante aclarar que, en opinión de muchos autores y en la mía propia, hemos de distinguir entre el pensamiento postmoderno radical, cínico y escéptico, y el pensamiento postmoderno moderado, denominado también positivo o afirmativo, de carácter más optimista. El pensamiento postmoderno radical tiende a estar influido por los filósofos europeos, especialmente Nietzsche y Heidegger. El pensamiento postmoderno positivo está más emparentado con la cultura anglo-norteamericana. El pensamiento postmoderno radical o escéptico enfatiza el lado oscuro, la muerte del sujeto, la desaparición o muerte del autor del texto, la inexistencia de la verdad o la imposibilidad de encontrarla, la radical incertidumbre, el carácter destructivo del pensamiento moderno, etc., lo que nos hunde en la incertidumbre y el relativismo (Aron, L., 1.996). El pensamiento postmoderno positivo cree que existen elecciones, ideas y comportamientos éticamente más valiosos que otros y proposiciones más cercanas a la realidad que otras, cree en la posibilidad de ir más allá de las convenciones sociales en la búsqueda de la ética y de la verdad, etc.. Esta es, pues, una síntesis breve del pensamiento postmoderno que incide en el psicoanálisis, que ha producido modificaciones en la teoría y en la técnica y ha dado lugar a nuevas orientaciones que ahora pasaré a comentar.

Por lo que he dicho hasta ahora, fácilmente se comprende que Freud era un típico representante de la modernidad, con una fe absoluta en el modelo científico y con la convicción de que, con él, el hombre aca-

baría por dominar por completo no solo la naturaleza que lo rodea sino también su propia vida. Su método psicoanalítico -que no hay que confundir, como sucede a menudo, con el trato humano y personalizado que ofrecía a sus analizados- era de carácter ascético y estaba basado en la renuncia. Los pacientes tenían que abandonar sus deseos infantiles, toda vez que habían sido entendidos mediante las interpretaciones, y, bajo la fuerza de la razón, acomodarse a los dictados y limitaciones de la realidad. Dicho de otro modo, en ellos el principio del placer era sustituido por el principio de la realidad. La convicción dominante era la de que el yo asimilaría la realidad psíquica mostrada, consiguiendo así un vigor suficiente para convertirse en invulnerable frente a las pulsiones instintivas infantiles provocadoras de los conflictos intrapsíquicos que, hasta entonces, habían atormentado al paciente. De acuerdo con las concepciones científicas propias de la modernidad, la personalidad del investigador analista no ejercía ninguna influencia en aquello que estaba observando y comprendiendo. Solamente sus palabras, si de verdad se correspondían con los asuntos del mundo interno del paciente, tenían un efecto curativo. La orientación psicoanalítica llamada Psicología del Yo, siguió, en principio, este camino, basado en el modelo impulso-defensa, que posteriormente ha ido modificándose y aproximándose a las teorías de las relaciones objetales (Nos, J., 1.994)

Pero ya el propio Freud, como puede verse en *Análisis terminable e interminable* (1.937), comprobó que la realidad psíquica es mucho más complicada y los continuadores de su obra, impulsados por la experiencia, han ido abandonando el esquema lineal de Freud, típico de la perspectiva científica de su época, y que podríamos simplificar así: *causa* (conflicto intrapsíquico derivado de las pulsiones infantiles) – *efecto* (síntomas neuróticos) – *agente curativo* (revelación, a través de la interpretación, del conflicto y de las fantasías inconscientes). Y, con eso, hemos ido inventando nuevas vías que pueden dar mejor cuenta de las complejidades encontradas en el trato con los pacientes y que, a la vez, nos aportan innovaciones técnicas más prometedoras. Algunas de estas vías han dado origen a las escuelas u orientaciones de la teoría psicoanalítica más vigentes hoy en día: psicoanálisis interpersonal, psicología del Yo en el presente, escuela kleiniana, teoría de las relaciones objetales y psicoanálisis del *self*, bastante conocidas de todos.

Ahora bien, especialmente en las dos últimas décadas, la penetra

ción de la cultura postmoderna ha incidido notablemente en las teorías psicoanalíticas, produciendo dos tipos de efectos. Por un lado se han desarrollado nuevas orientaciones en la teoría y en la técnica que, para algunos de sus seguidores, han adquirido suficiente autonomía en el seno del cuerpo general de la teoría psicoanalítica como para ser consideradas nuevas escuelas; a éstas me referiré mas adelante. Por otro lado, el pensamiento postmoderno se ha introducido en las escuelas tradicionales produciendo importantes transformaciones en ellas. Naturalmente, no siempre es fácil distinguir donde termina un efecto y comienza otro. Así mismo, la valoración de estas nuevas corrientes y de su repercusión en las escuelas mas tradicionales se encuentra, según los diversos autores, sujeta a valoraciones muy diferentes. Así, por citar solo tres nombres, K. Leary (ibid.) es muy crítica respecto al posible enriquecimiento que la visión del pensamiento postmoderno ha inducido en la teoría psicoanalítica, mientras que psicoanalistas tan prestigiosos como Merton M. Gill (1.994) y R. Schaffer (1.997) han integrado progresivamente las ideas aportadas por la cultura postmoderna en su forma de concebir y practicar el psicoanálisis

Pienso que el encuentro de la cultura postmoderna con las experiencias acumuladas durante muchos años por los psicoanalistas ha llevado a muchos de estos a un intento de fundamentar la esencia del proceso psicoanalítico, por un lado, en las necesidades del paciente y, por otro lado, en aquello que puede conocer el psicoanalista (Mitchell, S., 1.993). Este afán ha conducido, primordialmente, a la búsqueda de la plena y auténtica realidad personal del analizado –algo que tal vez podemos sentir como equivalente al devenir O de Bion (1.995)- convirtiéndola en uno de los objetivos fundamentales del proceso psicoanalítico. Respecto a esto, Mitchell dice: *En nuestro tiempo, la esperanza inspirada por el psicoanálisis está fundamentada en el significado personal, no en el consenso racional. El puente a través del cual se establecen las conexiones con los otros no está construido sobre una realidad que se superpone a la fantasía y a la imaginación, sino por sentimientos experimentados como reales, auténticos -mas bien generados desde el interior que impuestos externamente- en estrecha relación con la fantasía y la imaginación* (ibid. p. 21, la traducción es mía). Por tanto, y desde este punto de vista, se piensa que aquello que paciente precisa no es sólo la claridad y el *insight* sobre su inconsciente, sino también un incremento de su capacidad para generar experien-

cias reales y significativas para él o ella. Así, la salud mental ha de ser enjuiciada más en términos de creatividad que de *normalidad* y adaptación al entorno social. Vemos, pues, que no se trata de dilucidar la importancia relativa de la relación analítica o del *insight*, a pesar de la gran importancia de una y otro, sino de subrayar la búsqueda de una auténtica y personal experiencia del analizado.

En relación a lo que el analista puede conocer de su paciente, me parece evidente que en el momento actual la confianza en los conocimientos proporcionados por el método psicoanalítico, en tanto que método científico, se ha transformado en una actitud de incertidumbre y duda que nos impulsa a que nos cuestionemos constantemente sobre nuestro saber. Espoleados por la insatisfacción en el resultado de muchos tratamientos –recordemos que hoy ya no se habla, mayoritariamente, de *curar* a los pacientes, sino de ayudarlos-; por la fragilidad de nuestros conocimientos; por los desafíos provenientes del mundo científico (Grunbaum, A., 1.993); y por los interrogantes planteados por la cultura postmoderna, gran parte de los psicoanalistas han dejado de sentirse en posesión de conocimientos objetivos y universales y se han decantado por refugiarse en sistemas de valores relativos, construidos sobre las experiencias personales y sobre la propia subjetividad. Esa crisis de confianza en las posibilidades de conocer aquello que existe en la mente de nuestros pacientes, en parte generada por la práctica profesional de los analistas, y en parte por los evidentes cambios sociales y culturales de la dialéctica modernidad/postmodernidad, han provocado el intento de encontrar respuestas en la investigación experimental, en la fenomenología (Schwaber, E., 1.983, 1.990), en la hermenéutica (Spence, D. P., 1.982, Schaffer, R., 1.976, 1.983, 1.992, 1.994) y, como subvariante de ésta, en el constructivismo social (Hoffman, I., 1.991, 1.992, 1.994, Mitchell, S., 1.988, 1.993).

En aras de una mayor claridad expositiva y para poder sintetizar mejor mi visión de la situación actual, agruparé varias de las nuevas orientaciones del pensamiento psicoanalítico –producto de la conjunción de las experiencias psicoanalíticas recogidas y elaboradas durante muchos años por generaciones de psicoanalistas, por un lado, y del pensamiento postmoderno, por otro,- en la así llamada teoría o modelo relacional, que para mi constituye el eje central de estas nuevas orientaciones

Dentro del psicoanálisis, el paradigma relacional parte de una concepción de la mente humana muy bien establecida por Mitchell (1.988)

cuando dice: *La mente ha quedado redefinida desde un conjunto de estructuras predeterminadas que emergen del interior de un organismo, en pautas transaccionales, y estructuras internas derivadas de un campo personal interactivo* (p. 17, la traducción es mía). Desde este punto de vista, la mente es un producto, así como un participante interactivo, de la matriz cultural y lingüística que la ha originado. Esta es la matriz relacional en el interior de la cual todos nos desarrollamos. El hecho de establecer la relación como unidad básica de estudio no elimina los factores biológicos de la mente para hacer recaer el acento totalmente en los culturales, sino que, por el contrario, hace desaparecer la habitual dicotomía entre naturaleza y cultura. De acuerdo con estas ideas, no estamos configurados por una combinación de necesidades y pulsiones biológicamente condicionadas; más bien, estamos configurados e, inevitablemente, involucrados en una matriz de relaciones con los otros al tiempo que luchamos por diferenciarnos de ellos. Desde esta perspectiva, la unidad básica que hemos de plantearnos al estudiar la mente humana no es el individuo como entidad separada, cuyos deseos chocan con la realidad externa, sino como un campo interactivo –la matriz relacional– dentro de la cual el sujeto surge y se esfuerza para establecer contacto y para articularse él mismo. El deseo se experimenta siempre en el contexto de esta relación y es en este contexto que adquiere su sentido.

A pesar de que, como pasa con todas las teorías psicoanalíticas, los autores adscritos a la teoría relacional pueden divergir mucho entre sí y que, además, no es fácil determinar si un autor ha de ser incluido o no en esta línea de pensamiento, existen unos rasgos específicos que la caracterizan y que ahora intentaré resumir.

Caracteriza a la teoría relacional el interés simultáneo por lo intrapsíquico y lo interpersonal, pero lo que es intrapsíquico es contemplado como constituido por la internalización de las experiencias interpersonales mediatizadas por las disposiciones genéticas y neurofisiológicas. La realidad y la fantasía, el mundo interno y el mundo externo, así como lo intrapsíquico y lo interpersonal, interactúan ininterrumpidamente en la vida humana, de modo que no hemos de pensar en substituir la teoría pulsional por un ambientalismo ingenuo. Por el contrario, la teoría relacional presta mucha atención a todo aquello que el individuo aporta a la relación con lo que lo rodea, como por ejemplo el temperamento, la constitución somática, su umbral de sen-

sibilidad, las respuestas fisiológicas, etc. Esta teoría también otorga una gran importancia al conflicto, a pesar de que éste, generalmente, es concebido más como producto de la relación entre pautas opuestas entre sí que de la dinámica entre pulsión y defensa

Evidentemente, la teoría relacional es más psicológica que biológica y su preocupación primaria se concentra en los temas de motivación y significado y en el papel que juegan en el desarrollo humano (Ghent, E., 1.989). Este modo de entender lo que es intrapsíquico no comporta una contraposición con lo interpersonal, sino un modo de entender ambos procesos como complementarios uno del otro. Según Ghent, el significado más auténtico del término *relacional* depende de que subraya no solo la relación del individuo con los otros y las cosas del mundo externo, sino también entre las representaciones y personificaciones internas. Por eso, podemos pensar que la teoría relacional es un intento de integrar la teoría de las relaciones objetales con la teoría interpersonal (Sullivan, H. S., 1.953, 1.954), lo intrapsíquico y lo interpersonal, los factores constitucionales con los factores ambientales, la psicología de una persona con la psicología de dos personas que se establece con el encuentro del analizado y del analista. Por tanto, la teoría relacional es una teoría contemporánea y ecléctica, enraizada en la idea de que las relaciones, tanto internas como externas, tanto reales como imaginarias, son centrales en la formación y desarrollo de la mente humana, así como en su patología y, eventualmente, en el tratamiento de ésta. (Aron, L., *ibid*). La posición de Mitchell, que es uno de los más importantes autores dentro de esta corriente, parece que es la de ligar las concepciones de Sullivan con las de Fairbairn y Winnicott.

Dentro de la teoría relacional hemos de incluir autores muy heterogéneos. El psicoanálisis relacional no es una escuela de pensamiento unificada e integrada, ni una posición teórica singular. Más bien se refiere a un grupo de teorías diversas que focalizan su énfasis en las relaciones inter e intrapersonales. Me parece que un creciente interés por las dimensiones relacionales del desarrollo y de la terapéutica psicoanalítica recorre todas las escuelas psicoanalíticas actuales. En mi opinión, no se ha de entender la teoría relacional como una teoría que viene a suplantarse a las ya existentes o, sencillamente, a aumentar su número, sino que aporta una nueva perspectiva que enriquece a aquellas más extendidas; en este sentido debo aclarar que, en materia

científica, me defino como *pluralista*. Pienso que, en general, no es inconmensurable con las ya conocidas y que puede complementarse con ellas. Eso me parece mejor que intentar establecer una nueva escuela excluyente o enfrentada con otras corrientes del psicoanálisis.

Dentro del estudio del impacto del pensamiento postmoderno en el psicoanálisis, y estrechamente vinculado con la teoría relacional, hemos de tener en cuenta el constructivismo social, al que ya hemos hecho referencia (Hoffman, I., *ibid.*). Hoffman propone, para el psicoanálisis, un nuevo paradigma al que denomina *constructivismo social*. El constructivismo social asevera que el conocimiento humano y la realidad no nos son dados, sino creados por la personas a través de procesos sociales y para fines sociales. Partiendo de la observación sociológica de que aquello que es *real* para los miembros de una cultura difiere considerablemente de lo que es *real* para los miembros de una cultura diferente, la realidad humana es considerada una *construcción social*.

Hoffman argumenta que el propósito central del modelo psicoanalítico ha de ser deconstruir la autoridad del analista. Por tanto, cuando el psicoanálisis se apoya en el constructivismo social, el analista no se encuentra ya en condiciones de afirmar con precisión que es lo que uno y otro están haciendo y experimentando. A consecuencia de la proposición de que el analista, de hecho, se encuentra continuamente involucrado con el analizado, la técnica analítica necesita ser reconstruida para incluir la subjetividad del analista. Propone, como ideal, la meta de desplazar la objetividad y, por tanto, permite al analista lo que Hoffman llama *una especial clase de autenticidad*, gracias a la cual éste puede ser reconocido como un coparticipante.

Creo que lo dicho en los últimos párrafos nos introduce en los conceptos de intersubjetividad y de psicología de dos personas, que son otros temas derivados de la influencia del pensamiento postmoderno en el psicoanálisis.

Stern (1.978, 1.997), Stolorow y Lachmann (1.980), Flax (1.991), Stolorow y Atwood (1.992), Benjamin (1.995), Mitchell (*ibid.*), Ogden (1.994), Gill (1.982, 1.994), Hoffman (*ibid.*) y Aron (*ibid.*) son los autores que más han extendido los conceptos de intersubjetividad y psicología binaria. En realidad, frecuentemente resulta difícil establecer diferencias entre estos conceptos, de los que se puede decir que son las dos caras de una moneda. Como no puedo referirme a todos estos

autores haré una síntesis personal.

Stolorow y Atwood fueron de los primeros en introducir el término intersubjetividad. En su libro *Context of Being* (1.992) dicen: *Tal como hemos enfatizado repetidamente, los fenómenos psicológicos no pueden ser comprendidos con independencia de los contextos intersubjetivos de los que surgen. Hemos argumentado que no es la mente aislada, sino el sistema más extenso creado por el mutuo interjuego entre los mundos subjetivos del paciente y del analista, o del bebé y su cuidador, aquello que constituye el dominio propio de la investigación analítica. Desde esta perspectiva, como veremos, el concepto de una mente individual o psique es en si mismo un producto psicológico cristalizado desde dentro del nexo de una relación intersubjetiva y puesto al servicio de unas funciones psicológicas específicas.* (p. 1, la traducción es mía).

Como ocurre siempre, el término intersubjetividad es usado por diferentes autores con sentidos no idénticos. Así, los mismo Stolorow y Atwood hacen notar que para ellos el uso del término intersubjetividad no supone la asunción del pensamiento simbólico, del concepto de uno mismo como sujeto o de una relación intersubjetiva en el sentido que les otorga Stern. También tratan de desmarcarse de los autores interesados en el estudio del desarrollo infantil señalando que utilizan el término intersubjetividad para referirse a cualquier dominio psicológico formado por campos de experiencia interactivos en cualquier nivel del desarrollo.

Para Benjamin (ibid.) el concepto de intersubjetividad implica el reconocimiento del otro como un centro de experiencias y sentimientos equivalente al propio *self*, es decir, el otro como sujeto. El lema de Benjamin es: *donde estaban los objetos han de devenir los sujetos.* Ahora bien, apoyándose en Winnicott (1.969), Benjamin otorga mucha importancia a la fantasía de destrucción del otro para llegar a reconocerlo como sujeto. Dice: *en el acto mental de negar u obliterar al objeto, acto que puede manifestarse en el esfuerzo real de atacar al otro, comprobamos si éste realmente sobrevive. Si sobrevive sin tomar represalias o no desaparece a consecuencia del ataque, entonces conocemos que existe fuera de nosotros mismos y que no es un producto de nuestra mente* (p. 39, la traducción es mía). También piensa Benjamin que estas dos dimensiones de la experiencia con el otro, como objeto y como sujeto, no son opuestas, como podemos decir,

por ejemplo, del modelo impulso/defensa *versus* el modelo del conflicto intrapsíquico, sino que son complementarias a pesar de que, a veces, se mantengan en oposición. Al referirse a las dos categorías de la experiencia habla de la dimensión intrapsíquica y la dimensión intersubjetiva de la misma. En la experiencia intersubjetiva el otro no es únicamente percibido como el objeto de las necesidades, los impulsos o la cognición del yo, sino como un *self* separado y análogo.

Benjamin, Stern y Stolorow y colaboradores no comparten el concepto de intersubjetividad. Para Benjamin, intersubjetividad nos remite a un proceso dialéctico en el que dos sujetos –analizado y analista– se reconocen mutuamente como un centro de experiencia subjetiva al tiempo que niegan al otro como sujeto separado. Para Stern (*ibid.*), el concepto de intersubjetividad se refiere a la capacidad, adquirida en el curso del desarrollo, para reconocer al otro como un centro separado de experiencia subjetiva con quien pueden ser compartidos los estados subjetivos. Las descripciones de Stern sobre el desarrollo del sentido del *self* han orientado el interés de los investigadores hacia los planteamientos de la relación intersubjetiva, según los cuales la naturaleza de la relación incluye el reconocimiento de los estados mentales subjetivos en el otro y en uno mismo. Stern es un *developmentalist*, algo que no son ni Benjamin ni Stolorow. En cualquier caso, las diferencias más notables son las que existen entre Benjamin y Stern, por un lado, y Stolorow y colaboradores, por otro. A mi entender, la diferencia más relevante, en lo que hace a la técnica psicoanalítica, se basa en la desigual importancia que dan a lo que podemos llamar los principios de mutua regulación y de mutuo reconocimiento. Stolorow y colaboradores usan el término intersubjetividad para indicar un campo de mutua y recíproca influencia o regulación. Insisten en que su utilización del término intersubjetividad no implica que con esta se haya alcanzado el pensamiento simbólico, el sentimiento de uno mismo como sujeto o la relación intersubjetiva tal como la define Stern. Utilizan el término intersubjetividad para designar cualquier campo psicológico formado por mundos de experiencia interactivos, sin importar cual sea el grado de reconocimiento del otro. Por el contrario, Benjamin se refiere a un *continuum* dialéctico que incluye una tendencia a la negación, en un extremo, y el mutuo reconocimiento, en el otro.

Pienso que estas diferencias que he mostrado con un poco de detalle son importantes, porque si en un proceso psicoanalítico no se alcanza

el mutuo reconocimiento del otro como un sujeto separado y autónomo, fácilmente se establece una relación de dominancia/sumisión mutuamente regulada. Pero no hemos de pensar que la intersubjetividad es algo que, al final de un proceso —ya sea la relación bebé/madre o la diada psicoanalítica—, substituye por completo la relación sujeto/objeto, sino que más bien se da una coexistencia, al modo de como coexisten la posición esquizoparanoide y la posición depresiva.

Como era de esperar, estas influencias del pensamiento postmoderno se han manifestado, también, en lo que habitualmente se denominan las metas u objetivos del tratamiento psicoanalítico. A mi parecer han contribuido, junto a experiencias acumuladas a lo largo de muchos años, a que ahora seamos más modestos en nuestras ilusiones terapéuticas. Gran parte de los analistas no creen que se puedan resolver totalmente los conflictos intrapsíquicos, sino que lo que se consigue es que el analizado construya pautas mentales que se superpongan a estos conflictos, al tiempo que desarrolle nuevos recursos y vías mentales que vigoricen su personalidad. Por otro lado, con una visión más positiva, creo que nos sentimos más cómodos reconociendo las limitaciones de nuestros poderes *curativos*, y tal vez se pueda decir, desde otra perspectiva, que somos más ambiciosos. Al saber que no podemos ser nunca totalmente objetivos, estamos en mejores condiciones para reconocer el modo como nuestra subjetividad está impactando continuamente en la mente de nuestros analizados y, por tanto, podemos comprender mejor el desarrollo de su transferencia como algo en lo que nosotros participamos y creamos conjuntamente. Al aceptar nuestra imposibilidad de ser plenamente neutrales, podemos alcanzar una neutralidad significativa teniendo muy presentes, en cada momento, los estímulos que representan para el analizado las fluctuaciones de nuestra devaluada neutralidad. No depositamos tantas esperanzas como antes en la posibilidad de liberar a los pacientes de toda ansiedad y, menos aún, en dotarlos de una perfecta salud mental. Pero muchos creemos, con otra clase de optimismo, en el análisis como una excitante y prometedora aventura personal —en realidad bipersonal— que proporciona al analizado la oportunidad, que nosotros compartimos, de encontrarse a sí mismo, de descubrir su autenticidad y de iniciar un nuevo desarrollo mental.

Traducción: Antonio FELIS GRAU

BIBLIOGRAFIA

- Aron, L. (1996): *A Meeting of Minds*. Londres: The Analytic Press.
- Benjamin, J. (1995): *Like Subjects. Love Objects*. Yale: Yale Univ. Press.
- Bion, W.R. (1965): *Transformations*. Londres: Heinemann.
- Coderch, J. (1997a): «La influència del pensament postmodern en la psicoanàlisi actual». *Rev. Catalana de Psicoanàlisi*. Vol.XIV, nº2: 23-45.
- - (1997b): «¿Es posible el cambio psíquico?. *Temas de Psicoanálisis*. II: 21-50. Barcelona: Ed. Sociedad Española de Psicoanálisis.
- - (1998): «La teoria relacional en la dialèctica Modernitat/postmodernitat». Treball presentat en l'*Institut de Psicoanàlisi de Barcelona*. En premsa.
- - (1999): «La perspectiva intersubjectiva en la teoria psicoanalítica». Treball presentat en l'*Institut de Psicoanàlisi de Barcelona*. En Premsa.
- Cooper, A. (1987): «Changes in psychoanalytic ideas: transference interpretation. *J.Amer. Psychoanal. Ass.* 15: 77-98.
- Delacampagne, C. (1999): *Historia de la Filosofía del Siglo XX*. Barcelona: Ed. Península.
- Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- - (1992): *Mente, Mundo y Acción*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S. (1937): *Análisis Terminable e Interminable*. Buenos Aires: Amorrortu Editores (1978- 1982). Vol. 23.
- Gergen, J.K. (1992): *El Yo Saturado*. Barcelona: Paidós.
- Ghent, E. (1989): «Credo: The dialectics of one person and two persons psychology». *Contmp. Psychoanal.* 25: 169-210.
- Gill, M. (1994): *Psychoanalysis in Transition*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Grunbaum, A. (1993): *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis*. Madison: Int. Univ. Press.
- Hoffman, I. (1991): «Discussion: Toward social-constructivist view of psychoanalytic situation». *Psychoanal. Dialog.* 1: 74-105.
- - (1992): «Some practical implications of a social-constructivist view of the psychoanalytic situation». *Psychoanal. Dialog.* 2: 287-304.
- - (1994): «Dialectical thinking and therapeutic action in the psychoanalytic process.» *Psychoanal. Quart.* LXIII: 187-208.

- Jameson, F. (1994): *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid: Ed. Trotta.
- Kuhn, T. (1962): *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Leary, K. (1994): «Psychoanalytic «problems» and postmodern solutions» *Psychoanal. Quart.* 43: 433-465.
- Liotard, J.f.(1994): *La Condición Postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mitchell, S. (1988): *Relational Concepts in Psychoanalysis*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- - (1993): *Hope and Dread in Psychoanalysis*. Nova York: Basic Books.
- Nos, J. (1999): «La psicología del Yo contemporánea norteamericana. De la teoría estructural a la perspectiva intersubjetiva». Treball presentat en l'*Institut de Psicoanàlisi de Barcelona*.
- Norris, c. (1990): *¿Qué le Ocorre a la Postmodernidad?*. Madrid. Ed. Tecnos.
- Ogden, T. (1994): *Subjects of Analysis*. Londres: Karnac Books.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1988): *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Vol.2. Barcelona: Ed. Herder.
- Schaffer, R. (1976): *A New Language for Psychoanalysis*. Nova York: Basic Books.
- - (1983): *The Analytic Attitude*. Nova York: Basic Books.
- - (1992): *Retelling a Life*. Nova York: Basic Books.
- - (1997): *Tradition and Change in Psychoanalysis*. Londres: Karnac Books.
- Schwaber, E. (1983): «Interpretation and psychic reality». *Int.J. Psycho-Anal.* 10: 379-372.
- - (1990): «Interpretation and therapeutic action». *Int. J. Psycho-Anal.* 71: 229-224.
- Sokal, A. & Bricmont, J.(1998): *Intellectual Impostures*. Londres: Profile Books.
- Spence, D. (1982): *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. Nova York: Norton.
- Stern, D. (1978): *La Primera Relación Madre Hijo*. Madrid: Ed. Morata.
- - (1985): *El Mundo Interpersonal del Infante*. Buenos Aires: Paidós.
- - (1997): *La Constelación Maternal*. Barcelona: Paidós.
- Stolorow, R. & Atwood, G. (1992): *Context of Being*. Londres: The Analytic Press.

Strachey, J. (1934): *The nature of the therapeutic action of psychoanalysis*. 15: 127-159.

Strenger, C. (1991): *Between Hermeneutics and Science*. Madison: Int. Univ. Press.

Tous, J.M^a. (1999): «Interacció analítica: La participació emocional de l'analista». Treball presentat a l'Institut de Psicoanàlisi de Barcelona.

Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Versió Castellana, Barcelona: Ed. Laia (1989).

— - (1953): *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Ed. Crítica (1988).