



Las emociones que parecen superfluas e innecesarias. Psicoanálisis y Humanismo¹

Joan Coderch²
Barcelona, España

Tal y como nos ha mostrado Damasio, la mente se encuentra totalmente integrada en el organismo (1994), de forma que esta función de las emociones de ayuda al organismo, incluye también a la mente. Y, sin embargo, frecuentemente saltan ante nuestros ojos emociones y comportamientos que “parecen” no tener ningún valor para la supervivencia, ni para el bienestar del cuerpo o de la mente. Estas son las emociones que producen, a primera vista, la impresión de ser superfluas e innecesarias, puros lujos culturales, para algunos, pero que otros consideramos verdaderamente imprescindibles para el equilibrio de la mente y su repercusión en el resto del organismo. Ellas constituyen el tema de este trabajo.

Palabras clave: Emociones, trascendencia, Psicoanálisis, Humanismo.

As Damasio has shown us, the mind is fully integrated in the body (1994) so that this function of emotions helps the body, it also includes the mind. And yet, often before our eyes onto emotions and behaviors that "seem" to have no survival value or for the welfare of the body or mind. These are the emotions that occur, at first sight, the impression of being superfluous and unnecessary, pure cultural luxuries for some, but others consider truly essential for the balance of the mind and its impact on the rest of the body. They are the subject of this paper.

Key Words: Emotions, transcendence, Psychoanalysis, Humanism.

English Title: Emotions that seem superfluous and unnecessary. Psychoanalysis and Humanism.

Cita bibliográfica / Reference citation:

Coderch, J. (2014). Las emociones que parecen superfluas e innecesarias. Psicoanálisis y Humanismo. *Clinica e Investigación Relacional*, 8 (1): 160-179. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.org.es].

1. La función de las emociones en la vida de los seres humanos

Afirma A. Damasio respecto a las emociones (2001):

“Las emociones son conjuntos complejos de respuestas químicas y neurales que forman una pauta; todas las emociones tienen un cierto papel regulador, conducente de uno u otro modo a la creación de circunstancias ventajosas para el organismo que muestra el fenómeno; las emociones se refieren a la vida de un organismo, a su cuerpo para ser más precisos, y su papel es el de ayudar al organismo a conservar la vida” (p.60).

Para comprender el interés de estas palabras de Damasio ante el asunto que va a ocuparme, es necesario recordar que, tal como nos ha mostrado este autor, la mente se encuentra totalmente integrada en el organismo (1994), de forma que esta función de las emociones de ayuda al organismo, citada en el anterior párrafo, incluye también a la mente. Y, sin embargo, frecuentemente saltan ante nuestros ojos emociones y comportamientos que “parecen” no tener ningún valor para la supervivencia, ni para el bienestar del cuerpo o de la mente. Estas son las emociones que producen, a primera vista, la impresión de ser superfluas e innecesarias, puros lujos culturales, para algunos, pero que otros consideramos verdaderamente imprescindibles para el equilibrio de la mente y su repercusión en el resto del organismo. Ellas constituyen el tema de este trabajo.

2. Un ejemplo de algunas de las emociones que parecen superfluas e innecesarias. “Yo soy el guardián de mi hermano”

Para citar un ejemplo de algunas de estas emociones (algunas, porque las hay de diversas clases) me permitiré salirme de la habitual costumbre de recurrir a un fragmento clínico del tratamiento de un paciente en el que se presenta aquello que se quiere mostrar, para remitirme a una situación vivida por mí y por algunos familiares. En esta anécdota aparecen muchas y diversas emociones, la gran mayoría de ellas útilmente adaptativas y de supervivencia, pero otras reveladoras de empatía en su sentido más profundo, es decir, no únicamente comprensión y acompañamiento emocional al otro, sino también renuncia y entrega a este otro.

En el pasado mes de julio del 2012, en el curso de una excursión por la isla de Creta, destinada a visitar yacimientos arqueológicos, circulando por una carretera más que terciaria, el neumático de la rueda delantera del automóvil en que viajábamos mi esposa Nuria, nuestro hijo Joan jr., nuestra nieta Laia, hija de nuestra hija Nuria y yo mismo, reventó al tropezar con un pedrusco. Estábamos a la entrada de un pequeño pueblo muy cerca de una también pequeña estación de servicio que, por ser domingo, permanecía cerrada como todo lo que se

divisaba a nuestro alrededor. Inmediatamente recordé que hacía más de 50 años que yo no había cambiado una rueda de automóvil, y Jr. dijo que él nunca se había encontrado en esta situación. Nos hallábamos a unos 200 km. de HERAKLIÓN, capital de Creta, en uno de cuyos hoteles nos alojábamos. Pudimos llegar con el coche hasta la estación de servicio y Jr. y yo comenzamos torpemente la operación del cambio de rueda. Cundió el desánimo porque el “gato” que debía levantar el coche no obedecía a las vueltas de la manivela, y la pequeña rueda de recambio que llevan los turismos se veía muy desgastada y medio desinflada.

De improviso, divisé un muchacho que llegaba con una motocicleta y que se detuvo a nuestro lado. Lleno de esperanza –una emoción muy útil para la supervivencia - me acerqué a él y pregunté *can you help us?* Ante mi sorpresa, en un inglés que a mí me pareció muy correcto respondió que a esto venía. Pude entender, pese a mi deficiente oído para el inglés, que era el encargado de aquella pequeña estación, que vivía cerca y que alguien, estando él en su domicilio, le había avisado de la presencia de unos turistas en apuros. Acto seguido abrió la puerta del taller, sacó otros instrumentos, y en un periquete, con destreza profesional, terminó la operación de levantar el automóvil y cambiar la rueda averiada por la pequeña de repuesto, a la que, por cierto, yo veía con temor muy gastada y fue necesario que él acabara de inflar. Terminadas estas operaciones, más sorpresas; volvió a montar en la motocicleta y nos dijo que aguardáramos porque iba en búsqueda de una mejor solución. Regresó en unos diez minutos y nos conminó a seguirle con el automóvil. Nos lanzamos carretera adelante y en unos minutos llegamos a una suerte de rustico cobertizo ante cuya entrada estaba sentado un hombre en pantalones cortos y camiseta. Desde el exterior se avistaba claramente que era un viejo almacén de neumáticos usados. Tras breve conversación con el muchacho de la moto, el dueño o encargado del almacén sacó al exterior un neumático que a mí me pareció nuevo -y a calibrar el estado de los neumáticos sí que estoy avezado. Se lo pregunté al hombre y me respondió, en un inglés elemental, enfatizándolo, que no era nuevo, sino usado. Lo infló, probó en un tanque de agua y procedió a cambiar la pequeña y vieja rueda de repuesto por un neumático que prestó excelente servicio durante el resto del día y los dos días siguientes en que se prolongaron las excursiones arqueológicas bajo el implacable sol. Listos ya para reanudar nuestro periplo, pregunté al hombre del almacén cuánto le debía: “25 euros” dijo. Pensé que se refería a su trabajo mecánico ¿y el neumático? insistí “Es todo” fue la respuesta, que repitió cuando, pensando que no me entendía, volví a preguntar, y la respuesta fue la misma, “es el precio”. No aceptó nada más. Lo único que admitió fue quedarse con la pequeña vuelta del dinero que le había entregado. Me pareció increíble. A unos agobiados turistas que habrían pagado gustosos y agradecidos cualquier precio -y era evidente que él se daba perfectamente cuenta de la situación- nos cobró lo que él tenía establecido para cualquiera, por ejemplo, para un vecino del pueblo de al lado que, sin medios económicos para comprar

una cubierta nueva, se acercara para encontrar allá alguna en buen uso. Entonces me acerqué al muchacho de la motocicleta, que había permanecido en pie y en silencio, contemplando los acontecimientos, como jotra sorpresa! Me respondió, con una amable sonrisa, que absolutamente nada. Insistí cuanto pude, maltratando la lengua de Shakespeare, y Jr. me ayudó cuanto pudo con su correcto inglés. Fue completamente inútil, no aceptó nada. Pero Vd. es un profesional, argumentó, y ha salido de casa para trabajar un domingo, es forzoso que cobre por su trabajo y el tiempo que nos ha dedicado, por dignidad hacia su profesión. Precisamente por esto, sonrió el muchacho, soy un profesional y los domingos no trabajo y por tanto no cobro. Había pasado más de una hora desde que se acercó a nosotros y su ayuda fue el más precioso regalo que en aquel momento podíamos recibir, pero fue imposible lograr que aceptara nada. Me sentí conmovido y abracé a los dos. De ahora en adelante, les dije, informaré a todos quienes quieran escucharme que *grec people are fantastic*. Entonces me pareció que se conmovían ellos y volvimos a abrazarnos. Sólo cuando nuestro automóvil arrancó, el muchacho subió en su motocicleta y, con el brazo derecho alzado a guisa de saludo, desapareció de nuestra vista, carretera adelante. Había actuado como el guardián de nosotros, sus hermanos. Más adelante hablaré de esto. Los cuatro ocupantes del el vehículo permanecemos en silencio hasta que mi nieta exclamó: “¡Avi (abuelo) quiero que escribas algo sobre esto que nos ha ocurrido!”.

Pienso que tengo muchas palabras para expresar lo que deseo, pero palabra, lo que se dice palabra sólo tengo una y ahora, al cumplir con ella, mis fantásticos amigos griegos me hacen un último favor puesto que me permiten, a través de su comportamiento, mostrar a qué me refiero al hablar de emociones que parecen innecesarias o superfluas. Y digo que a través de su comportamiento, haciendo más las palabras de C. Rodríguez Sutil cuando dice (2002):

“Sugerimos que las emociones no son simplemente una disposición para la acción...sino que acompañan a la acción misma (o a su inhibición) y no pueden distinguirse de ella” (p. 109).

Es evidente que las emociones de las personas que nos ayudaron, indistinguibles de su comportamiento según acabo de expresar en las palabras de C. Rodríguez Sutil, no eran emociones a primera vista necesarias para su supervivencia o, simplemente, buenas para su organismo, ni que, aparentemente, redundaran en algún beneficio para ellos. El muchacho salió de su domicilio un domingo, empleó su tiempo en ayudarnos y renunció a una ganancia bien legítima; una vez cumplida ya la parte que a él correspondía, con su actitud de espera silenciosa, sin abandonarnos hasta que de nuevo partimos, parecía insuflado de la frase del filósofo Lévinas que Orange transcribe en uno sus libros (2011): “*heme aquí, yo soy el guardián de mi hermano, y en esto no tengo escapatoria*”. (p. 47). El que el suceso sea objetivamente intrascendente no resta calidad a su actitud, sino que, por el contrario, la

realza. Y el dueño del almacén de neumáticos, que gastaba las horas del domingo frente a su establecimiento en espera de algún cliente, con seguridad para poder sacar adelante su modesto y, sin duda, poco lucrativo negocio, se limitó, con una honestidad, más que ejemplar asombrosa, a ajustarse al precio que él tenía fijado, sin tener en cuenta para nada nuestra condición de turistas dispuestos a pagar mucho más para salir del mal trance. Es decir, ambos se condujeron de acuerdo con unas emociones aparentemente innecesarias, superfluas y claramente perjudiciales para ellos en el sentido material de la palabra. Sus características personales deben ser las que sean, yo no sé si son mejores o peores que las de otros en general, seguramente mejores que las mías, pero en aquel momento fueron mucho más allá, incluso, de la más profunda y vivencial empatía, y nos ofrecieron amor, todo el amor que pudieron en aquel momento, y, para mostrar con toda nitidez el amor que nos ofrecían, rechazaron cualquier beneficio para ellos.

La hipótesis de este trabajo es la de que emociones como las que se pusieron de manifiesto en la actitud de mis generosos y desinteresados amigos griegos, y otras del mismo estilo, pueden parecer superfluas pero que, en realidad, son necesarias no únicamente para el despliegue de lo más alejado de la simple animalidad y más específico de los seres humanos, sino también para salvaguardar el equilibrio del evolutivamente cada vez más complejo cerebro y de la mente que en él se asienta. Otras emociones de este tipo se expresan en el arte, en el amor a la belleza (Léveque, C., 1878) en la música, la danza, la poesía, la creatividad, la investigación, y en todo lo referente a la ética.

3. La capacidad de trascender

La trascendencia es una propiedad específica de la mente humana. Los investigadores de la evolución (Hobson, 2022) consideran que en el momento en que el cerebro de los humanos les permitió establecer lazos emocionales con los otros e intercambiar sentimientos e intenciones con los que les rodeaban, se produjo un cambio radical en los mecanismos evolutivos, que pasaron de ser biológicos a ser culturales. Debido a ello, en los últimos 200.000 el crecimiento de la humanidad como tal avanzó más que en los anteriores 5 millones de años.

Dice a este respecto R. Nogués, catedrático emérito de antropología física de la Universidad de Barcelona (2011):

“La trascendencia, nacida juntamente con la evolución del cerebro humano, se convierte en una garantía de la integridad psíquica. Se trata de una experiencia que se despliega en una gran variedad de expresiones y manifestaciones que, especialmente, se concreta en sus

grandes dimensiones -éticas, estéticas, filosóficas, y religiosas- en las cuales se derrama la mente humana en sus manifestaciones más delicadas de lujo, abundancia y filigrana” (p. 114-155).

En la práctica de nuestra vida, las emociones de la trascendencia son el polo opuesto al exceso de la racionalidad, de la “razón instrumental” (Horkheimer, M y Adorno, T., 1947), dedicada a dominar –y destruir- la naturaleza. El exceso de racionalidad no únicamente asfixia la sensibilidad ante aquello que no es inmediatamente útil, la fantasía, la imaginación, el arte en todas sus acepciones, los sentimientos humanitarios, las más delicadas y sutiles expresiones del espíritu humano, etc., sino que, también, inhibe, la creatividad científica, porque ésta requiere de la fantasía y la imaginación, así como de la construcción de teorías y proyectos de investigación a partir de presupuestos no demostrados. La actual degradación del planeta es un buen ejemplo de las consecuencias del empleo de la razón instrumental.

Después de las consideraciones a las que me he estado refiriendo, podemos volver a cuestionarnos acerca de las emociones que subyacen a los comportamientos del estilo que mostraron mis fantásticos amigos griegos. Nogués denomina a este nivel emocional “la trama fina de la trascendencia”. Esta trama posee su asiento en las áreas de asociación multimodal de los lóbulos frontales, y en ellas afectos y razonamientos se integran, dando esta fusión lugar a la construcción de pensamientos tamizados de sentimientos, convicciones, decisiones y emergencia de ideas creativas. Dice Nogués a este respecto:

“La estructura de la trascendencia se podría comparar a un bordado que se realiza en la urdimbre de un tejido. La experiencia neuropsicológica está armada de todos los registros neurales [anteriormente citados]: tronco cerebral, hipotálamo, núcleos de la base, sistema límbico, córtex, hemisferios... como consecuencia de tantas posibilidades aparecen las funciones más delicadas del psiquismo” (p. 85; la traducción es mía).

La hipótesis de Nogués es la de que contamos con un cerebro cuya hipertrofia le lleva a la inestabilidad y al que, que para poder mantener una cierta estabilidad, le es necesario el desarrollo de funciones mucho más complicadas de las que le son necesarias para la supervivencia, a fin de mantener el estado emocional dentro de ciertos límites no extremos e incluso para la propia conveniencia del organismo. Siguiendo con su razonamiento, Nogués declara que la evolución biológica ha llevado al cerebro a convertirse en una entidad muy compleja a la par que inestable y con propiedades de gran alcance en el nivel humano, muy alejadas de las de la simple adaptación y supervivencia pero, la vez, con fuerte tendencia a entrar en un desequilibrio que la mente ha de solventar de alguna manera.

Por su parte, el neuropsicólogo G. Marcus (2010) afirma que, pese a cumplir funciones de raciocinio, de investigación científica y de creación extremadamente elevadas, el cerebro

humano no es una muestra de diseño perfecto, sino que, por el contrario, es lo que él denomina un *Kluge*³. Para él, un *kluge* es una solución burda e inelegante, pero tremendamente eficaz. El equivalente castellano sería “apaño”, “parche” o “patochada”, términos que solemos emplear para indicar una solución no correcta a algún problema, pero que resuelve la situación. Considera que, por las necesidades de la evolución, el sistema nervioso central y, muy especialmente el encéfalo, se desarrollaron superponiéndose las capas más modernas evolutivamente a las más antiguas. Esta manera de evolucionar el cerebro da lugar a que, junto a una evolución sutilísima que promueve excelsas manifestaciones en todos los campos de la actividad mental, existen, también, en el cerebro apaños y componendas que se muestran a través de los comportamientos absurdos e irracionales que también conocemos, de manera que, según Marcus: “nos manifestamos como seres con suficiente inteligencia para planificar de manera sistemática el futuro y, al mismo tiempo tan estúpidos como para tirar por la borda planes cuidadosamente elaborados a cambio de un placer inmediato” (p.12).

De la misma manera, afirma Marcus, que el origen de los conflictos políticos contemporáneos se remonta, en parte, a los tratados posteriores a las dos guerras mundiales, el origen de la actual biología se remonta a la historia de criaturas anteriores. Esto da pie a lo que denomina *principio de la inercia evolutiva* (tomado prestado de la ley de la inercia de Newton), debido a que, según cree este autor, los genes nuevos deben actuar en conjunción con los antiguos por la necesidad de la evolución de adaptarse a las exigencias inmediatas, tanto del medio interno como del externo. Es decir, en los seres vivos la necesidad de sobrevivir y reproducirse es tan imperiosa que la evolución no se desconecta de sus viejas formaciones y se superponen las unas a las otras. Se expresa así Marcus a este respecto:

“En el transcurso de la evolución, nuestro cerebro ha acabado convirtiéndose en una especie de palimpsesto, un manuscrito antiguo con sucesivas capas de texto sobreescritas en el que aún están medio ocultos los fragmentos antiguos debajo de los nuevos” (p.25).

En conjunto, pues, Marcus sigue el mismo razonamiento que antes hemos visto que desarrolla Nogués. Afirma que:

“A partir de una estructura encefálica elemental apta para la supervivencia y la adaptación a determinadas situaciones, los seres humanos han adquirido un cerebro de grandes posibilidades pero muy inestable y que precisa entregarse a operaciones cada vez más sutiles y elaboradas para mantener su equilibrio, y la capacidad de trascenderse a sí mismo es una de sus expresiones más características” (p.(25).

Es en este sentido que he dicho antes que las emociones que parecen superfluas e innecesarias sólo lo parecen, pero que son precisas para conservar el equilibrio de la mente, y

se expresan en sus correspondientes comportamientos.

En conjunto, pues, Marcus sigue el mismo razonamiento que antes hemos visto que desarrolla Nogués.

A partir de lo que acabo de exponer, podemos entender mejor ahora este reflexionar sobre sí misma propio de la mente humana -cosa que sabemos constituye el eje central de la experiencia en la clínica analítica- con ello aparece la posibilidad de construir un universo simbólico en el que vivimos en interrelación con el universo de la naturaleza y surgen las preguntas que, desde hace siglos, se formula incansablemente la humanidad: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Cuál es nuestra finalidad? Y también cobran forma las emociones más elaboradas y más distantes de la instintividad: el amor altruista, la admiración por algo que sentimos bello, la aspiración crear esta belleza mediante el arte, la música, la danza, la construcción de formas y estructuras, la poesía... Pero, a mi entender, la más encumbrada de estas reflexiones es la que se dirige a las obligaciones de uno mismo hacia los otros, la cima de la cual la encontramos en la ética, dentro de nuestro universo humano. Pero, más allá de la ética en el sentido de una serie de reglas legalizadas en nuestro universo simbólico con relación a nuestras recíprocas obligaciones, desarrollamos una ética moral sostenida no en preceptos legales sino en nuestras más íntimas emociones. Entre ellas, la empatía entendida no únicamente como mera comprensión intelectual de lo que siente el otro, sino como participación viva en esto que siente el otro, como un íntimo y emocional acompañarle; experiencia ésta que conlleva el deseo de ayudarle sin introducir ninguna exigencia de satisfacción propia (Orange, D, 2010, 2011,) capacidad ésta que ahora podemos comprender cada vez mejor gracias a nuestro conocimiento del sistema de neuronas en espejo, de la simulación corporeizada (Gallese, V., 2009), y de la construcción, desde las primeras semanas de vida, del yo-nosotros (Trevarthen, 2009; Emde, 2011).

Puesto que acabo de referirme a la ética en un sentido moral, me parece adecuado completar la comprensión de este concepto con una perspectiva científica y una perspectiva jurídica, porque el humanismo al que más adelante me referiré, debe entender y propagar la ética desde la concepción más amplia posible.

Jorge Wagensberg, Dr. en física y Profesor de “Teoría de los Procesos Irreversibles” en la Universidad de Barcelona, define así la ética desde la ciencia (2007):

“Digamos, para no perdernos en la diversidad de aceptaciones en la historia de la filosofía, que por ética entiendo una forma de conocimiento dedicada a establecer un sistema moral, a distinguir entre lo que los hombre deben hacer y lo que no deben hacer, a elegir entre vicio y virtud, entre el bien y el mal. Podríamos empezar diciendo que la ética es la ciencia que deja de serlo como consecuencia de substituir el mundo objetivo por los hombres, lo verdadero o falso

por lo bueno o lo malo, la teoría por la ideología y la descripción por la orientación” (p.151).

Por su parte, la Dr^a Elsa Margarita Aguilar, docente e investigadora de la Universidad de Zacatecas (México) integra los puntos de vista jurídico y moral acerca de la ética, afirmando (2013):

“El tejido social es un modelo inacabado; por su constante cambio requiere irse adecuando a tiempo, espacio y circunstancia en su contexto histórico. Los ideales morales de las sociedades capitalistas son producto de los lineamientos establecidos a través del modelo gubernamental y su modelo individualista, que rige los destinos del pueblo gobernado...El Estado tiene la obligación jurídica, ética y moral de velar por la solvencia moral de los sujetos sociales, tanto públicos como privados, porque la ausencia de valores tiene un costo social muy importante. Los actos situados en la ilegalidad son fenómenos que prosperan cuando se diluyen o pierden fuerza los valores que dan vida a la conciencia, pasando de lo moral o a lo inmoral, e incluso a lo amoral.”

“Es responsabilidad del estado dotar al sujeto, a través de la educación, del sentido de la conciencia individual y colectiva de la sociedad. Un estado que se presume democrático debe crear las condiciones políticas y sociales que permitan a todos los ciudadanos por igual lograr su mayor realización material y espiritual, respetando la libertad, derechos, creatividad y dignidad de la persona. Todo ello, cuidando que el éxito no esté condicionado a valores de consumo materiales, sino dirigido a la reestructuración de la dignidad humana, acompañada de una cultura ética, de valores que refuercen el espíritu de servicio en bien de la comunidad política” (comunicación personal).

En el momento presente conocemos la existencia de circuitos neurales y funciones del cerebro que subyacen a los sentimientos éticos y altruistas y nos impulsan a comportamientos favorecedores del otro aún a costa de nuestros intereses y de un posible daño (De Waal, F., 2009). Dentro de la disciplina científica que denominamos *Neurocultura*, existe una especialización dedicada al estudio e investigación de las zonas y circuitos neuronales relacionados con los comportamientos éticos (Mora, F., 2007). Por un lado, mediante las técnicas de neuroimagen puede observarse la activación de determinadas zonas cuando se coloca a una persona en una situación en la cual ha de tomar determinadas decisiones morales, y, por otra, se ha detectado que cuando estas mismas zonas están dañadas en lesionados cerebrales, se presentan alteraciones graves en la conducta moral y social en personas que antes no las presentaban (Damasio, A., 1994; Mora, F., 2007)

No cabe duda de que en la anécdota del viaje por la isla de Creta que he relatado, aunque se trate de un hecho trivial y hasta jocoso como recuerdo de un viaje para quienes lo vivimos, el comportamiento de quienes nos ayudaron fue guiado por esta emoción de profunda empatía que lleva a ayudar al otro, rechazando explícitamente cualquier beneficio propio

porque ello perturbaría el sentimiento que el antropólogo L. Duch denomina “el otro como *sagrado*” (1999). Seguramente que si preguntáramos al hombre del almacén de neumáticos usados y al muchacho de la motocicleta por qué renunciaron a una ganancia totalmente legítima no sabrían que responder, seguramente dirían, simplemente, que lo sintieron así, pero yo sí creo saberlo. Hicieron su renuncia porque, en aquel momento, se apoderó de ellos este sentimiento del otro como sagrado; en otras palabras, se hicieron intérpretes, sin conocerlo, del pensamiento del filósofo Lévinas al que ya me he referido, y también de su sentencia: *dentro de esta relación, en este momento...tu sitúas una obligación en mí que te hace a ti más que yo, por encima de mí* (Orange, 2011; pp.47-48). Si vivieron esta emoción y se comportaron según ella fue porque sintieron, pre-reflexivamente, que lo precisaban para una más óptima y armónica dinámica de su organismo, concretada en su mente, de acuerdo con el postulado de Damasio que he citado al comienzo de este trabajo.

4. El psicoanálisis relacional como ciencia humana

La cuestión de los valores. Viejo humanismo y nuevo humanismo.

Creo que todo lo que he expuesto hasta el momento pone sobradamente en evidencia que el psicoanálisis es, para mí, como creo que es para el conjunto de los relacionales, una ciencia humana, no una ciencia de la naturaleza, porque los hombres y las mujeres no pueden ser estudiados y comprendidos tan sólo en sus aspectos materiales. La mente no es únicamente el cerebro, sino que es emergente, y las creaciones de todo orden que, desde los albores de la humanidad, han jalonado su camino, trascienden enormemente el substrato material del que están compuestos los seres humanos. No sólo la experiencia clínica sino también la misma ciencia, especialmente la neurobiología, la observación de las relaciones bebé- padres, la lingüística y la antropología han puesto en evidencia la imposibilidad de comprender al hombre únicamente como un agregado de pulsiones e instintos. Pienso que las reflexiones que he efectuado en torno a un sencillo ejemplo de emociones que, aparentemente, son superfluas e innecesarias, han mostrado suficientemente la existencia de un “más allá” de la pura animalidad en la mente humana. Por esto yo abogo por algo que vaya incluso más lejos de considerar al psicoanálisis como una ciencia humana, y creo, firmemente, que el psicoanálisis *ha de ser*, una ciencia no sólo humana, sino humanista, aunque, esto sí, no encerrada en un soberbio aislamiento, sino en constante diálogo con todas las otras disciplinas científicas que pueden aportarle algo y a las que ella también puede enriquecer. Las emociones que parecen innecesarias y que nos conducen a comportamientos altruistas y respetuosos hacia los otros, y que también están en la base de nuestra admiración por la belleza, nuestras tendencias creadoras, artísticas, la literatura, la ética, etc., son las emociones que palpitan y se expresan

en lo que llamamos valores humanos, tan marginados y despreciados en la sociedad actual, lanzada en pos del éxito económico, el individualismo egocéntrico, el poder y el placer inmediato. A causa de ello, ya son muchas las voces que se alzan aduciendo que la actual crisis económica que azota a toda la humanidad tiene su trasfondo en una crisis de valores humanos en sus vertientes individual y social: justicia social, solidaridad, sinceridad, compasión, honestidad personal y política, altruismo, verdadero amor por la democracia, etc., actitudes todas ellas para cuya existencia y desarrollo son necesarias las emociones que, a primera vista, parecen superfluas. ¿Extrañará a alguien que yo propugne que la terapéutica analítica, en cualquiera de sus formas, se fije el objetivo de ayudar a los pacientes a desarrollar este tipo de emociones como una manera de incrementar su propia salud mental y la de la sociedad?

La actitud ante la vida, el hombre y los valores que acabo de citar en el párrafo anterior tiene sus orígenes en la Grecia clásica y la antigua Roma, y son los propios de lo que tradicionalmente denominamos *humanismo*. J. García Gibert lo define de esta manera (2010):

“Entendemos por humanismo la tradición de una larga sabiduría vertida por escrito que tiene sus orígenes en la cultura greco-latina...cuyo propósito no es otro que el ennoblecimiento armónico del ser humano en sus facetas ética, estética, existencial y espiritual” (p.11).

Si nos preguntamos cuál es el objeto fundamental de estudio para el humanismo la respuesta es que es el hombre en todas sus dimensiones esenciales. Y, a la vez, su finalidad es la de luchar para que los valores a que antes he hecho referencia, y que han servido de alimento espiritual a la civilización occidental a partir de Sócrates y Platón, no caigan totalmente en el vacío, y también para frenar, en la medida de lo posible, la progresiva materialización y deshumanización de la sociedad actual, el individualismo desencadenado, el egocentrismo, la confusión entre el progreso espiritual y el material.

Con relación a todo lo que he venido diciendo he de advertir que, a mi juicio, y sin que exista ningún consenso generalizado sobre lo que voy a decir, debemos distinguir entre dos clases de humanismo, el *viejo humanismo* y el *nuevo humanismo*; distinción ésta que repercute fuertemente en mi manera de entender el psicoanálisis.

Lo que yo defiendo es el diálogo del psicoanálisis con lo que podemos llamar el *nuevo humanismo*. Éste descarta, por completo, la denominada *falacia cientificista*, según la cual todo ha de ser examinado, verificado y comprobado de acuerdo con la metodología de las ciencias exactas -de las que ahora la ciencia de la complejidad nos dice que no son realmente exactas- y que hemos de considerar al ser humano tan solo como ente de razón, en clave positivista y reductiva, bajo el imperialismo del logos, olvidando que el ser humano es contingente, mítico y contradictorio, ni ángel ni bestia, y con una mente cuyas complejidades no podemos

entender no por el *experimento*, sino por *la experiencia*.

El nuevo humanismo que interesa al psicoanálisis bebe, igualmente que el viejo, en las fuentes de la antigüedad clásica y del Renacimiento, pero, además, parte de la base de que el ser humano es fundamentalmente simbólico y que no puede ser de otra manera debido a su insuficiencia instintiva, lo cual le lleva a construir un universo simbólico y social en el cual vive, a diferencia de los animales que viven en el mundo de la naturaleza. P. Berger y T. Luckmann (1967) dicen con respecto a la construcción del universo simbólico:

“El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados social y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de este universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico “(cursivas de los autores; p. 123).

En las palabras de estos autores queda clara la inextricable relación entre universo simbólico y sociedad. Por otra parte, desde el humanismo que planteo pierde fuerza la idea de que el ser humano se encuentra abocado irremediablemente a la angustia existencial por el hecho de su contingencia y de que su inevitable finitud le convierte en un ser para la muerte, arrojado al mundo con una vida absurda y carente de todo otro sentido. Y ello es porque el universo simbólico construye y legitima todo el acontecer humano. La contingencia y fragilidad del hombre, los aspectos inquietantes y amenazadores de la vida, lo cotidiano tanto como lo imprevisible, las situaciones límite, declinan en su carácter caótico y desestructurador, al ser integradas significativamente en el universo simbólico que da sentido y coherencia a la totalidad. El universo simbólico recoge en su presente la historia de la cultura que lo ha creado y la enlaza con un futuro no determinado, sino con un futuro preñado de posibilidades entre las cuales junto a las posibles decisiones de los seres humanos se encuentran la dinámica y las fuerzas que palpitan en cada cultura, la mayor parte de ellas invisibles y que señalarán el camino a seguir.

Así mismo, Berger y Luckmann, muy alejados de la angustia ante la muerte, juzgan que los universos simbólicos legitiman la muerte y que ello hace posible que los seres humanos seamos capaces de soportar la muerte de nuestros seres queridos sin desplomarnos, mantener nuestras estructuras e instituciones sociales pese a la desaparición de elementos valiosos para ellos y, además que podamos tener una consciencia clara de nuestra propia muerte, a veces ya próxima, por enfermedades o por la edad, sin que el temor nos impida continuar con nuestro trabajo y seguir con la realidad cotidiana de nuestra vida hasta el último momento.

Con relación al punto que estoy comentando, deseo hacer ofrenda al lector de unas maravillosas palabras de Berger y Luckmann que me parecen un canto a la vida que rechaza de plano el pesimismo existencial de Heidegger y Sartre (1967):

“De esta manera el universo simbólico vincula a los hombres con sus antecesores y sucesores en una totalidad significativa, que sirve para trascender la finitud de la existencia individual y que adjudica significado a la muerte del individuo. Todos los miembros de una sociedad pueden ahora concebirse a ellos mismos como *pertenecientes* a un universo significativo que ya existía antes de que ellos nacieran y seguirá existiendo después de su muerte. La comunidad empírica es traspuesta a un plano cósmico y se la vuelve majestuosamente independiente de las vicisitudes de la existencia individual” (cursivas de los autores; p. 131).

A la vez, el universo simbólico que construyen los humanos se encuentra totalmente vinculado a un rasgo esencial que hace de *antrophos* siempre un ser anhelante, y el símbolo también representa esto que se anhela y que no se halla (Torralba, F, 2011).te anhelo persistente, que no conoce reposo ni se identifica con ningún objeto en concreto, es la matriz de la consciencia utópica. El ser humano imagina mundos alternativos. Este anhelo permanente de algo plenamente satisfactorio, infinito y no contingente encuentra su expresión externa en las utopías que, desde siempre, han jalonado la historia de la humanidad. Pero las utopías nunca pueden cumplirse, porque si lo hacen dejan de ser utopías. Si alguna vez, como ha ocurrido en la historia, se aproximan demasiado a su cumplimiento, se desvanecen en el aire, como un sueño que son, y dejan como rastro amargas cenizas. Pero mientras son utopías brillan como fulgentes diamantes en el horizonte humano y atraen hacia sí el anhelo y el esfuerzo de las más culminantes aptitudes del hombre. Los llamados valores humanos tienden hacia la plenitud de la belleza, de la justicia, del honor y de la ética. La cultura crea narraciones políticas, fantasea órdenes mejores y se orienta hacia ellos, pero ningún orden puede satisfacer la consciencia utópica del ser humano”.

Queda, pues, claro, que el humanismo ofrece una perspectiva esperanzadora para la humanidad. El humanismo no comparte la visión pesimista de determinadas corrientes filosóficas e ideológicas y, por el contrario, confía en las tendencias de los seres humanos a elevarse por encima de su componente instintivo, a buscar lo inefable, a encontrar la belleza (Charles Léveque, 1878) y aquello que pueda dar sentido a su vida. El amor desinteresado a los otros del que son muestra las emociones que parecen superfluas e innecesarias es una buena prueba de estas tendencias. Otra cosa es que, contemplado desde la perspectiva humanista, el estado actual de las sociedades en lo que llamamos el mundo civilizado ofrezca una imagen deplorable, pero ello no ha de ser confundido con la desesperanza irremediable. Sí, como veremos más adelante que demanda Stolorow, todos aprendiéramos que compartimos

la misma fragilidad y finitud, que vivimos en el mismo mundo de obscuridad y contingencia y nos ofreciéramos hospitalidad los unos a los otros, las cosas podrían ser muy distintas.

Pienso que hemos de tener muy en cuenta, como terapeutas en nuestro diálogo con el humanismo, el constante anhelo en el que vive el ser humano, de manera que podemos decir que es alguien que siempre desea lo que no tiene, consciente de sus límites y de la voluntad de ir más allá de ellos, y que sólo mediante el símbolo consigue tener presente aquello que se halla ausente. Gracias al símbolo, el ser humano se representa aquello que no tiene, porque el símbolo no es una realidad concreta, asequible pero limitada, sino que posee una pluralidad de significaciones, siempre mucho más allá de lo inmediatamente perceptible, de manera que, con el símbolo, el ser humano dispone de un universo inagotable de significados y posibilidades. Dice a este respecto L. Duch (1999):

“Existe el símbolo porque todo es mucho más de lo que aparece, todo posee un trasfondo no directamente perceptible, un plus de significaciones que, como una especie de calidoscopio va mostrando, incesantemente, nuevas facetas y alusiones inéditas. O, diciéndolo de otra manera: constantemente nos movemos en un mundo dotado con referencias infinitas; todo y todos somos referencias de referencias, y así *ad infinitum* (p. 229).

Este interés del psicoanálisis con vocación humanista por el estudio del hombre como una totalidad, no como simple portador de instintos, fantasías inconscientes y conflictos intrapsíquicos, nos ha de llevar a integrar en nuestra teoría y nuestra práctica todo aquello que pueda aportarnos la comunidad científica. En el momento actual, me parece de suma importancia para la comprensión global del ser humano algo que nos enseñan las ciencias de la complejidad: que todos los organismos vivos –y, por tanto, los seres humanos– son sistemas dinámicos complejos, abiertos, no lineales, caóticos, auto-organizadores y en constante interacción con el medio que les rodea (Gleick, V., 1987; Spruiell, V., 1993; Thelen, E. y Smith, L., 1994; Coburn, W., 2002).

No es difícil entender la importancia que esta concepción científica del ser humano como un sistema orgánico abierto, complejo, no lineal, en constante interacción con el medio ambiente tiene para el psicoanálisis. Elimina, tajantemente, la perspectiva de la mente cartesiana, de las fantasías endógenas sin relación con la realidad externa, de la transferencia como algo que pertenece únicamente al paciente, de la posibilidad de un encuadre neutro que no influya en este último, y también de un analista igualmente neutro que se limite a observar sin interactuar con el paciente, etc. Desde esta comprensión, la diada analítica es un supra-sistema de un organismo abierto, dinámico y complejo cuyos componentes están en ininterrumpida interacción. Por tanto, el analista pierde totalmente el papel de *invariante* observacional que siempre se le había atribuido para convertirse en un ser que está

totalmente dentro de lo que observa, pasando a formar parte de un supra-sistema igualmente abierto y complejo.

Creo que con lo dicho hasta ahora es suficiente para mostrar que el nuevo humanismo está lejos de ser una constelación de tradiciones obsoletas, creencias y valores ya en desuso y de actitudes indiferentes o reticentes ante los progresos de la humanidad y los avances de la ciencia. Por el contrario, aplicado al psicoanálisis contribuye, eficazmente, a la renovación, cada vez más necesaria, de éste.

De acuerdo con lo que estoy exponiendo, pienso que el psicoanálisis debe juntar su esfuerzo con lo que el antropólogo A. Chillón (2011) denomina la posibilidad de construir una nueva ciencia que no sólo aspiraría a salvar a los valores humanos de su actual postergación, sino que se dirigiría a enriquecerlos e integrarlos en una perspectiva completa de todos los problemas y cuestiones que afectan al hombre, articulando la multitud de conocimientos de que hoy día disponemos -filosofía, psicología, ciencias duras y sociales incluidas- con finalidades humanizadoras. Y yo pienso que estas finalidades nos han de llevar a que, como analistas y psicoterapeutas, tanto en nuestra concepción global del ser humano como en nuestra práctica como clínicos, no olvidemos las emociones que, finalmente, son susceptibles de traducirse en la expresión más excelsa de esto que llamamos valores humanos, y cuya más encumbrada expresión es la ética que florece en el reconocimiento del otro y en el afán para ayudarle mucho más allá de las obligaciones formales e incluso de los propios intereses materiales.

Lo que propongo, por tanto, es un psicoanálisis que integre el nuevo humanismo en su seno y forme parte de esta nueva ciencia que tan admirablemente sintetiza Chillón. Y éste es, precisamente, uno de los rasgos del psicoanálisis relacional, el ser un psicoanálisis no dogmático, abierto al diálogo con todas las disciplinas afines como son la neurociencia cognitiva, la antropología, la lingüística, la filosofía del lenguaje, la sociología y con todas las ciencias en general que puedan enriquecerle, como son la teoría general de los sistemas y las ciencias de la complejidad. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que el formidable avance del psicoanálisis relacional, que venía ya reclamando su lugar en el mundo analítico desde Ferenczi, Fairbairn, Winnicott y Kohut, haya coincidido con el no menos esplendoroso empuje de la neurociencia, la radiología de la neuroimagen y las investigaciones, posibles gracias a los avances de la tecnología, centradas en la detallada observación de las relaciones del niño con sus padres y cuidadores desde los primeros momentos de su nacimiento.

Pero, a mi entender, hemos de ser cuidadosos para que esta apertura y diálogo del humanismo con las ciencias no nos lleve a confundir las cosas hasta el punto de que el humanismo pierda su verdadera esencia. No son las ciencias las que nos darán la respuesta a

las grandes preguntas que, desde sus primeros momentos, se ha formulado la humanidad acerca del sentido de la vida y de la manera de llevar a cabo la más lograda realización de ésta. La moderna racionalización tecnificada no nos puede responder. La ciencia sobre la que en la actualidad se asienta totalmente nuestra vida cotidiana nos deja solos ante nuestra ansiedad existencial, nuestra búsqueda de sentido y nuestras preguntas: ¿qué hemos de hacer? , ¿Cómo hemos de vivir? .Es totalmente evidente que la ciencia no responde a esto, y que ni tan sólo nos ayuda a saber de qué manera hemos de formular estas preguntas. La ciencia puede ayudarnos a encontrar los medios para fines previamente fijados y a detectar las contradicciones, pero no puede decidir por nosotros acerca de la manera cómo hemos de vivir, y precisamente esto es lo que en nombre del progreso se está intentando. Nos hemos acostumbrado tanto a vivir a lomos de la ciencia y la técnica que estamos dejando que nos lleve como una ola lleva al surfista en su cresta. Viajamos en tren, en avión o en automóvil sin que necesitemos entender nada de mecánica ni de física, por ejemplo, con la seguridad de que quienes sí entienden de ellas los han construido para nuestra comodidad. Y, deslumbrados por estos avances, creemos que nos es posible renunciar a pensar por nuestra cuenta y dejar que sea la ciencia la que decida respecto a los valores y el sentido de la vida. En la actualidad, los políticos y, en general, los detentadores del poder, se aprovechan de nuestra credulidad y tratan de guiarnos de acuerdo con sus intereses. Otorgar o exigir a la política la misión de definir los valores y formas de vida por la que se han de regir las personas es sobrecargarla con una tarea que no le corresponde y reducir a los ciudadanos al papel de meros comparsas. El papel de la política es el de regular todas las actividades de la sociedad a la que se dirige y velar por los derechos y la igualdad de todos, y por la protección de las minorías y de los desprotegidos. Los valores que han de guiar nuestras vidas surgen del seno de la sociedad civil siempre que se encuentre suficientemente fecundada por la corriente del nuevo humanismo que brota del seno fértil de la cultura grecolatina y que ha sido capaz de asimilar todo lo positivo de la ilustración.

Creo que al hablar de psicoanálisis y humanismo no es posible olvidar a Erich Fromm, quien al igual que Karen Horney, en una época en que el pensamiento psicoanalítico estaba total y exclusivamente dominado por la teoría freudiana de los instintos, tuvo el valor de proclamar: a) que la vida instintiva del hombre discurre siempre de diferente manera que la del animal y b) que la existencia del ser humano está socialmente determinada desde un principio. Fromm trazó las líneas directrices para un psicoanálisis de orientación filosófica/antropológica con fines, sobre todo, de una explicación de la evolución humana. Aunque su obra discurre siempre dentro del espíritu del humanismo que he estado comentando, su acento recae más en el estudio de la sociedad actual y el lugar del hombre en ella (1955). Actualmente, Fromm está siendo muy revaluado y su influjo dentro de diversas

corrientes psicológicas es importante.

La obra de Fromm es muy extensa y su exposición con cierta profundidad requiere, por lo menos, un capítulo dedicado a él, no una simple cita como de pasada. Creo que debemos considerar a Fromm como un destacado pionero del psicoanálisis relacional desde su vertiente social, aunque esto no ha sido tenido suficientemente en cuenta hasta ahora. Sin embargo, un importante trabajo de Rosario Castaño (2013) ha venido a subsanar este olvido. Transcribo unas líneas del párrafo final de este trabajo:

“El pensamiento de Fromm fue evolucionando a lo largo del siglo XX, pero mantiene siempre una constante, la gran preocupación por conocer la naturaleza humana y las condiciones sociales, así como la necesidad de una revisión crítica y comprometida del psicoanálisis”.

En conjunto, todo el psicoanálisis relacional descansa en una amplia base socio cultural e interpersonal (Ávila Espada, a. y col. 2013).

5. El papel de la terapéutica psicoanalítica en la emergencia de las emociones de la trascendencia y en el crecimiento humano del paciente

Desde el punto de vista de la antropología, todos los humanos poseemos el mismo cerebro, salvo en el caso de patologías específicas como traumatismos craneales en el momento del parto o malformaciones congénitas. Sin embargo, aparte de las emociones llamadas por Darwin universales, las personas se diferencian mucho entre sí por el espectro de sus emociones y la forma de expresarse éstas. No cabe duda de que el determinismo genético, el determinismo psicológico y el determinismo cultural son los tres factores que intervienen en la configuración emocional de cada ser humano (Coderch, J., 2012a). Pero, dada esta igualdad neurofisiológica del cerebro humano, y puesto que en la actualidad sabemos que la expresividad potencial de cada gen se encuentra muy mediatizada por la presión del contexto en el que vive cada sujeto, creo que podemos afirmar que si no todos los seres humanos despliegan y manifiestan comportamientos guiados por las emociones que parecen superfluas es porque el medio socio/cultural que les rodea no las ha estimulado sino que ha ahogado tal posibilidad. En este sentido, una de los fines del análisis y la psicoterapia será la de facilitar su aparición, acrecentando, por tanto, la parte más específicamente humana de su ser. Y ahora, después de todo lo dicho, resulta que yo no puedo, porque no existe, exponer una fórmula para lograr estos fines, válida para todos los pacientes. Creo, firmemente, que un buen análisis y una buena práctica psicoterapéutica son la mejor manera de ayudar a los pacientes a crecer humanamente en el curso de su proceso. Pero también es cierto que, para ello, es menester

que el terapeuta tenga, como ya he dicho en otros momentos (2012a), estos objetivos en su mente e, incluso, que piense en el análisis como una terapéutica social, aunque sea a partir de la individualidad de cada paciente. Sin embargo, creo indispensable decir algunas palabras acerca de ciertos puntos específicos que el analista debe tener en cuenta en su intento de ayudar al paciente a reorganizar su equilibrio mental, dando entrada a las emociones que parecen innecesarias.

Las emociones que parecen innecesarias y superfluas, de una u otra manera, siempre se dirigen hacia el otro, porque la creación de belleza, de música o de poesía por ejemplo, es para que otros gocen de ellas. No digamos algunas emociones como las que hemos visto en la anécdota citada, o en la reciente epopeya de los héroes de Fukushima. Se trata, siempre, de emociones directamente relacionales, lo cual nos señala, inequívocamente, que es el psicoanálisis basado en la relación y la necesidad de apego seguro el método adecuado para llegar a este fin. Es cierto que todas las emociones son relacionales, pero también que algunas lo son de manera más intensa y evidente que otras.

En la actualidad, a partir de los conocimientos derivados de la teoría del apego, creo firmemente que sin una base de apego seguro ninguna psicoterapia ni psicoanálisis puede ser mínimamente eficaz, cosa que ya adelantó Fairbairn con otras palabras cuando dijo en 1943: *La liberación de los objetos malos sólo puede realizarse con seguridad cuando el analista se convierte para el enfermo en un objeto bueno* (p. 78 de la versión castellana). Y estas condiciones de seguridad y confianza, necesarias en todo tratamiento, cobran especial relieve frente a las posibilidades de que el paciente pueda vivir, en su relación con el terapeuta, estas emociones que parecen superfluas. Porque ya he dicho que estas emociones surgen de una evolución del cerebro que supera, con mucho, las finalidades para las que surgió, y ello ha dado lugar a una mente excesiva, superabundante en recursos, que se desborda, en condiciones idóneas, en toda clase de funciones trascendentes y de alcance imprevisible. Y debemos recordar siempre que estas emociones no son realmente innecesarias, sino que sirven para mantener el equilibrio de una mente que aspira a trascender los límites de la individualidad. Pero si el paciente se siente inseguro, desconfiado ante la amenaza de ser de nuevo retraumatizado, configurará la relación con el analista en un nivel defensivo que difícilmente incluirá las emociones que no cumplan una finalidad adaptativa y protectora.

Pero todo ello no es aún suficiente. Para que el analizado incremente los rasgos más elevados de su humanidad es necesario que el analista le trate humanamente. La más sublime de las emociones humanas es, como he dicho antes, la ética, y la cúspide de ella es el amor al otro y su cuidado. Si el paciente siente que el analista le atiende únicamente empleando procedimientos técnicos, permaneciendo su personalidad al margen, asépticamente y sin amor, no podemos esperar que el paciente aprenda a amar y a cuidar al otro, ya que sólo

desarrollará la verdadera empatía, el caminar con el otro en los distintos contextos de su vida, si siente que el terapeuta camina y sufre a su lado.

REFERENCIAS

- Ávila espada, A. y col. (2013). *La Tradición Interpersonal y Socio-Cultural del Psicoanálisis Relacional*. Madrid: Ágora Relacional.
- Aguilar, E.M. (2013). Comunicación personal.
- Aron, I.(1996). *Meeting of Minds*, Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1967). *La Construcción Social de la Realidad*, Marid: Amorrortu Editores, (2008).
- Castaño, R. (2013). Erich Fromm. Psicoanálisis de la Sociedad y la Cultura. En Àvila Espada, E y col. *La Tradición Interpersnal y Socio-Cultural en el Psicoanálisis Relacional*. Madrid: Ágora Relacional.
- Chillon, A. (2011). La saviesa antropológica. En *Emparaular el Món*. Barcelona: Ediciones Fragmenta.
- Coburn, W. (2002). A World of systems: The role of the systematic patterns of experience in the therapeutic process. *Psychoanal.Inq*, 22: 665-677.
- Coderch, J. [2001]. *La Relación Paciente –Terapeuta*. Barcelona: Paidós.
- Coderch, J. (2012a). *Realidad, Interacción y Cambio Psíquico. La Práctica de la Psicoterapia Relacional II*. Madrid: Ágora Relacional.
- Coderch, J. (2012b). Respuesta a R. Stolorow. En revista online *Clínica e Investigación Relacional*.
- Damasio A. (1994): *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, (2003).
- Damasio, A. (2001): *La Sensación de lo que Ocorre*. Madrid: Editorial Debate.
- De Waal, F.(2009). *La Edad de la Empatía*. Barcelona: Tusquets, (2011).
- Duch, L. (1999). *Simbolisme i Salut*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Emde, R. (2011) Del yo al nosotros. En revista online *Clínica e Investigación Relacional*, vol.5 (1) pp.1-15, Marcial Pons, Ediciones Historia.
- Fairbairn, R. (1943). *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*, Buenos Aires: Paidós, 19
- Gallese, V. (2009). Neuronas en espejo, simulación corporeizada y las bases neurales de la identificación social. En revista online *Clínica e Investigación Relacional*, vol5 (1)pp. 34-59, 2011.
- García Gibert, J, (2010). *Sobre el viejo humanismo*. Madrid: Marcial Pons.
- Gary, M. (2010). *Kluge. La Azarosa Construcción de la Mente Humana*. Barcelona: Ariel.
- Gleick, J. (1988). *Caos. La Creación de una Ciencia*. Barcelona: Seix Barral, (1004).
- Greertz,C. (1973). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Hobson, P. (2004). *The Cradle of Thought*. Oxford:Oxford Ujiv. Press.

- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1947). *La Dialéctica e la Ilustración*. Madrid: Ed. Trot.
- Léveque, C. (1878). *Estética o Ciencia de lo Bello*. Valladolid: Ed. Maxto.
- Duch, L. (1999). *Simbolisme i Salut*. Barcelona: Publicacions de l'Abadía de Montserrat.
- Léveque, C. (1878). *Ciencia de lo Bello*. Valladolid: Maxtor.
- Mora, F. (2007). *Neurocultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marcus, G. (2010). *Kluge. La Azarosa Construcción de la Mente Humana*. Barcelona: Ariel.
- Orange, D. (2006). For whom the bell tolls: context, complexity, and compassion in psychoanalysis. *Int.J. Psychoanal. Self Psycho.* , 1: 5-21.
- Orange, D. (2010). *Thinking for Clinicals*. Nueva York: Routledge.
- Orange, D. (2011). *The Suffering Stranger*. Nueva York: Routledge.
- Rodríguez Sutil, C. (2002). *Psicopatía Psicoanalítica. Un Enfoque Vincular*. Madrid: Quipú-Biblioteca Nueva.
- Spruiell, V. (1993). Determinist chaos and the sciences of complexity: Psychoanalysis in the midst of a general scientific revolution. *J.Amer. Psychoanal*, 41: 3-44.
- Stolorow, R. (1997). Dynamyc, dyadic, intersubjective systems: an evolving paradigm for psychoanalysis. *Psychoanal. Psychol.*14:337-346.
- Stolorow, R (2012). De la mente al mundo, de la pulsión al afecto. Una perspectiva fenomenológico-contextual en psicoanálisis. En revista online *Clínica e Investigación Relacional*, vol.6 (3),pp. 381-395.
- Thelen, E., y Smith, L. (1994). *A Dynamic System Approach to the Development of Cognition and Action*, Cambridge: The MIT Press.
- Torralba, F. (2011). La persistencia del anhelo. En *Emparaular el Món*, Barcelona: Fragmenta Editorial, pp.143.

Original recibido con fecha: 28-6-2013 Revisado: 22-2-2014 Aceptado para publicación: 28-2-2014

NOTAS

¹ Versión abreviada del capítulo con el mismo título que forma parte del libro AVANCES EN PSICOANÁLISIS RELACIONAL (Ágora Relacional), de próxima publicación Presentada en el IPR como conferencia de clausura del seminario "Las emociones en Psicoterapia" (2012-13), el 28-VI-013.

² Joan Coderch es

³ Dice Marcus a este respecto: "Se desconoce el origen de la palabra *kluge*. Algunos le han seguido el rastro hasta llegar al antiguo término escocés *kludgie*, que significa "inodoro exterior. Casi todos creen que tiene su origen en el vocablo alemán *kluge*, que significa "ingenioso". Jackson Granholm, un pionero de la informática, definió un *kluge* como una colección disorde de piezas mal encajadas que forman un todo penoso (p.14)