

LOS ESPACIOS PUBLICOS INTERNOS

Por JAVIER ROIZ

«Bei einer psychologischen Entwicklung nämlich sollte der Arzt aus prinzip die Natur walten lassen und es tunlichst vermeiden, im Sinne seiner eigenen philosophische Voraussetzungen den Patienten zu beeinflussen» (CARL G. JUNG: «Was ist Psychotherapie?», *Gesammelte Werke*, SS. 26-27 [n. 42]).

SUMARIO

1. TERAPIA Y VERDAD.—2. LA VERDAD DEMOCRÁTICA.—3. OBSTÁCULOS EN EL CAMINO A LA VERDAD.—4. YO Y REALIDAD.—5. YO CONTRA REALIDAD.—6. LA REALIDAD DEL TERAPEUTA.—7. EL TRABAJO TERAPÉUTICO.—8. «AUTORICTAS».—9. SUSTANCIA POLÍTICA DEL GRUPO: EL GRUPO PACIENTE.—10. PERCEPCIONES DE AUTORIDAD.—11. CONCLUSIONES.

1. TERAPIA Y VERDAD

Sigmund Freud mantuvo a lo largo de toda su obra un apasionado respeto por la idea de veracidad, concepto que llegó a poner manifiestamente en la base de su trabajo terapéutico. Para Freud, «die analytische Beziehung auf Wahrheitsliebe, d. h. auf die Annerkennung der Realität gegründet ist und jeden Schein und Trug ausschließt» (1). Freud introdujo una nueva terapia en la psiquiatría occidental, que utilizaba la forma del diálogo socrático —a pesar de su rechazo de la metafísica socrática y su mayor cercanía con Empédocles—, y que él mismo situaba en la confluencia de la ciencia y el

(1) SIGMUND FREUD: «Die endliche und die unendliche Analyse» (1937), *Gesammelte Werke*, XVI, pág. 94.

arte (2). Para el sabio vienés, la enfermedad mental tenía su asiento en el mundo anímico o aparato psíquico, en una vida anímica excepcionalmente plástica que había de afrontar constantemente, una *realia* o realidad material poco agradable (3). Tal aparato psíquico no era el resultado mecánico de la acción de grandes fuerzas materiales: genéticas, económicas, demográficas, sino que, por el contrario, era una condensación histórica de relaciones interpersonales e intercolectivas (4). En otras palabras: *realia* condicionaba, pero no determinaba el mundo anímico de los individuos y de los grupos. Incluyéndose a sí mismo, Freud reconoce que «la vida es demasiado dura para nosotros» (5); de ahí que para soportarla sólo haya tres posibilidades: (i) poderosas refracciones, o actividades encaminadas bien a comprender nuestra situación, bien a dar salida a nuestros impulsos, evitándonos el dolor; (ii) satisfacciones sustitutivas que disminuyan nuestras miserias, y (iii) sustancias intoxicantes que las atemperen. Indudablemente, la terapia sólo tenía para él cabida en la primera de esas categorías, con lo que la esencia de la terapia quedaba claramente diferenciada del exorcismo o la estupefacción (6).

Todo este planteamiento nos lleva —siguiendo siempre el pensamiento del fundador del psicoanálisis— al concepto de dolor. La vida es dura porque produce la llaga del dolor en el aparato psíquico del hombre, en donde surgen y operan las sensaciones dolorosas como tensiones no liberadas. El dolor es consustancial a la vida humana y anterior al placer. Freud, con su proverbial concreción, especificó bien claramente dónde estaban las tres grandes fuentes de dolor —obsérvese que son constantes e inagotables— de la vida humana: (i) nuestro cuerpo con sus enfermedades y envejecimiento; (ii) el mundo externo y sus potenciales amenazas, y (iii) nuestras relaciones con los demás hombres. Intuyendo posibles dudas escépticas, Freud recalcará que la (iii) es «tan inevitable» como las otras dos (7).

En la línea del creador del psicoanálisis, Heinrich Racker expresó en su día la importancia de la verdad en la terapia analítica: «el psicoanálisis es,

(2) SIGMUND FREUD: «Análisis terminable e interminable» (1937), *Obras completas*, traducción de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, vol. IX, página 3359.

(3) SIGMUND FREUD: «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras completas*, vol. VI, págs. 2108-2109.

(4) *Ibidem*.

(5) SIGMUND FREUD: *Civilization and its Discontents*, trad. de James Strachey, W. W. Norton, Nueva York, 1961, pág. 22. En la versión española, *Obras completas*, vol. VIII, pág. 3024.

(6) *Ibidem*.

(7) *Ibidem*, pág. 24. También *Obras completas*, vol. VIII, pág. 3025.

en primer lugar, una ciencia, y comparte como tal la ética de la ciencia en general, para lo cual el valor —lo bueno que la rige— es el conocimiento de la verdad o, más precisamente, *la búsqueda y el descubrimiento de la verdad, su afirmación y su defensa*» (8).

Antes y después que él han sido muchos los colegas que han estado dispuestos a hacer suya tal afirmación. El propio Wilhelm Reich consideraba a la vida y a la verdad como fuentes originarias de la salud mental (9). Y de que esta línea reverencial del psicoanálisis hacia la verdad llega viva hasta nuestros días, nos dan buena prueba las taxativas conclusiones de un reputado psicoanalista contemporáneo: «Creo que el objeto de todo analista debería ser el de admitir con humildad sus limitaciones en la compleja tarea de comprender y ayudar a otro ser humano a conocer su propia verdad» (10).

Si la práctica psicoanalítica busca ser una partisana de la verdad con toda su fuerza intelectual y pasión ética, quiere esto decir que será la gran enemiga de todos los obstáculos, que bien impidan acceder a esa verdad o bien retrasen el avance hacia ella (11). Ahora bien: el concepto de verdad no sólo es central en la epistemología moderna, sino que posee un fuerte contenido ético y, lo que es más decisivo para nuestro trabajo, un gran significado *político*. Hay que tener en cuenta que verdad y justicia no logran sino a muy duras penas romper su interdependencia en el Renacimiento. Y, aun así, lo consiguen a cuenta de establecer la diferencia entre una justicia absoluta y eterna (la justicia divina) y otra limitada en el tiempo y en el espacio (justicia política). El viejo adagio latino *fiat justitia, pereat mundus* resultaba insostenible en el Barroco, época en la que únicamente se declaraba que cada *commonwealth* tenía el deber de reconocer como suprema ley la seguridad de su ámbito (12). Con la aplicación sistemática de la razón humana —guiada cautelosamente por las *Regulae ad Directionem Ingenii* para el *Advancement of Learning* (13)— se distinguía enfáticamente

(8) Citado por LEÓN GRINBERG: *Psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1981, pág. 298.

(9) WILHELM REICH: *Reich Speaks of Freud*, Souvenir Press (Educational and Academic), Londres, 1972, pág. 17.

(10) LEÓN GRINBERG, *Psicoanálisis*, pág. 13.

(11) Es tal el compromiso del psicoanálisis con la verdad que Grinberg, como su maestro W. R. Bion, llega a temer que «el miedo al psicoanálisis como búsqueda de la verdad» pueda provocar reacciones que hagan peligrar su futuro. GRINBERG: *Psicoanálisis*, págs. 40 y 300.

(12) En concreto, ésta es una afirmación literal extraída del *Tratado Político* de BARUCH SPINOZA y citada al respecto por HANNAH ARENDT: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, Nueva York, 1968, pág. 100.

(13) Estos son precisamente los títulos de dos conocidas obras de René Descartes (1596-1650) y Francis Bacon (1561-1626), respectivamente.

entre la verdad que era producto de la revelación sobrenatural y la que se adquiriría mediante el correcto razonar. Esto último, que requería un uso dinámico de la facultad de la razón apresora, era para Thomas Hobbes exclusivamente tarea de *philosophy*. Una *philosophy* que había de diferenciarse tanto de la *vein philosophy*, plagada de falsos comentarios, absurdas opiniones y erradas tradiciones, como de la *prima philosophia*, una filosofía de los universales que pretendía ser natural y era de hecho «so repugnant to natural reason, that whosoever thinketh there is anything to be understood by it, must needs think it supernatural» (14). La teoría política del siglo XVIII no necesitará ya, a partir de este momento, recurrir a aquella vieja ambigüedad con la que se miraba a la verdad y a su oponente, y *vinum daemonum*, la mentira. A aquella mentira a la que había que rechazar *a priori* sin contemplaciones, pero a la que secretamente, y con evidente y confusa ambivalencia, le seguía rindiendo pleitesía la praxis humana. Baste recordar como Francis Bacon llegaba a admitir que si la verdad era ciertamente como una perla que reluce a la luz del día, nunca llegaría a alcanzar el precio del diamante, que precisamente se muestra el más hermoso bajo luces variadas. Lacónicamente, el moralista se veía obligado a conceder que «a mixture of a lie doth ever add pleasure» (15).

2. LA VERDAD DEMOCRATICA

En la Europa moderna, la verdad quedó vaciada progresivamente de *potestas* y despretigiada como arma política. Gradualmente se fue abriendo paso la idea de que en el forcejeo del mercado político, del nuevo espacio político que quedaba definido a partir de Hobbes como palestra del *homo rationalis*, no hay prestigio para la idea de verdad. El individuo que vive en el ámbito político es un ser complejo, dotado de ricas interioridades —no podemos olvidar que el propio Hobbes era un hombre de sensibilidad renacentista, amante de la literatura clásica (16)—, si bien, por otra parte, no es más que una pieza dentro de un campo dotado de leyes propias y donde su vida queda integrada en una realidad objetiva: «The worth of a man is as of all other things his price» (17). Todo hombre tendrá un precio en la *polis*, con lo que su valor político vendrá dado desde fuera. Cada individuo

(14) THOMAS HOBBS: *Leviathan*, Collier, Nueva York, 1961, pág. 483.

(15) FRANCIS BACON: *Essays*, J. M. Dent & Sons, Londres, 1972, pág. 3.

(16) SHELDON S. WOLIN: *Hobbes and the Epic Tradition in Political Theory*, University of California, Los Angeles, California, 1970, págs. 13-14.

(17) HOBBS: *Leviathan*, pág. 73.

valdrá «so much as would be given for the use of his power» (18). En suma, la valoración de todos los entes políticos —individuos incluidos— queda referida a una nueva racionalidad supraindividual, y su valor, independizado de la conciencia individual. El que la fuente de valoración sea comunitaria, equivale a afirmar que la fuente de todo poder es la *commonwealth*.

En este amplio planteamiento, la verdad revelada permanece fuera de la esfera política. La religión, los sentimientos íntimos, el mundo de los sueños, la moral, sólo serán políticos cuando posean una dimensión comunitaria y vengán a ser consecuentemente depósitos de poder, atrayendo la avidez de los demás y suscitando el interés por su contenido. Esta racionalidad moderna es accesible sólo a la lógica geométrica, de ahí que los grandes científicos de la política intenten a partir de aquí acercarse a su objeto de estudio con un nuevo instrumental científico: la geometría. Spinoza escribe sus *Tractatus* con estructura geométrica, y Hobbes rememora complacido la exigencia platónica de saber geometría para entrar en la Academia (19).

La verdad, como tal, está al alcance del *solid reasoning*, del buscador de verdades (*truth-seeker*); pero, una vez hablada, nada garantiza que deba ser poderosa. Sólo su apreciación por otros, y, por tanto, su conversión, en opinión de muchos, es capaz de conferirle ese poder (20).

En el mundo democrático moderno, la verdad, como algo absoluto, ha quedado atribuida a los *facts* (*factual truth*), mientras que su representación en la mente de los hombres hace que éstos los perciban, alterados por los sentimientos y pasiones, como opiniones o interpretaciones. La actividad racional se entenderá como producto de dos facultades indisolublemente unidas: razón y pasión. El trabajo de la razón es libar la realidad —la *realia* de Freud— para digerirla como opinión o interpretación. La universalidad abstracta de la razón permitirá que el producto de su trabajo pueda tener validez general en la medida en que esa razón logre purgarse de sus limitaciones pasionales. La coincidencia general sólo podría darse en la comunidad política mediante o bien un acto de consenso voluntario *a priori*, que acepte como axioma algún principio, o bien en los *facts* externos antes de ser deformados por la interpretación de cada cual.

El pensamiento político democrático es siempre representación. Los hechos son representados en la mente de cada cual y, por ello, contemplados

(18) *Ibidem*.

(19) *Ibidem*, pág. 481.

(20) Convicción mantenida por JAMES MADISON (1751-1836) en *The Federalist*, núm. 49. Citado por ARENDT: *Between Past and Present*, págs. 109-110.

desde diferentes puntos espaciales. Esto hace que la unidad de esencia que caracteriza a esos hechos sea transformada en la multiformidad, heterogeneidad de las opiniones que aparecen en la acción política (21). Sólo alguna mente excepcional podría llegar a intentar salir de esta *cárcel lógica*, intentando una racionalidad pura (Edmund Husserl) (22) o una reivindicación del *pathos* racional, «como si cada pasión no tuviera en sí un *quantum* de razón», exclamará Friedrich Nietzsche (23). La activación mutua entre *logos* y *pathos* es un problema filosófico que en Occidente ha permanecido siempre confuso. Y su máxima confusión se producirá a principios del siglo xx, juntamente tras una larga etapa en que gran parte de la filosofía moral moderna se había basado en la sujeción de la conducta humana a principios abstractos superiores diseñados por la indagación racional. Una actitud obcecada que era ya insostenible para David Hume a mediados del siglo xviii: «Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión sino un impulso contrario, y si este impulso contrario en algún momento surge de la razón, esta última facultad debe tener una influencia original sobre la voluntad y debe poder lo mismo causar que impedir cualquier acto de volición» (24).

La segregación de la verdad factual de la verdad vigente en la *polis* es consecuencia de una definición cada vez más precisa de la *psique* humana y de un conocimiento más afilado de su verdadera complejidad. Un hecho histórico tiene una verdad propia ajena a toda interpretación. Pero su interpretación también adquiere materialidad al convertirse en un elemento con el que construir el presente de la *polis* y, de hecho, puede traer grandes consecuencias. En el área de gobierno de los países —y de las personas—, la mentira, el engaño, la traición, pueden ser acciones de gran poder para conservar o mejorar la existencia. El reconocimiento de la complejidad de

(21) Confluyen aquí el *All governments rest on opinion*, de JAMES MADISON, con el *Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen*, de GOTTHOLD EPHAIM LESSING. Cfr. ARENDT: *Between Past and Present*, pág. 109.

(22) EDMUND HUSSERL: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)* (1913), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1949, págs. 376-393.

(23) FRIEDRICH NIETZSCHE: *La voluntad de poderío*, trad. de Aníbal Froufe, Edaf, Madrid, 1980, núm. 383, pág. 215. El propio Nietzsche aconsejaba «no prestar fe a ningún pensamiento en el que no celebren una fiesta también los músculos». Cfr. *Ecce Homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1971, pág. 39. «Man ... keinem Gedanken schenken ... in dem nicht ... die Muskeln ein Fest feiern», en FRIEDRICH NIETZSCHE: *Werke in Drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta, Carl Hauser, Munich, 1966, II, SS. 1984-5.

(24) DAVID HUME: *Moral and Political Philosophy* (1741), MacMillan, Nueva York, 1948, pág. 24.

la *psique* ha traído al mundo democrático moderno el convencimiento de vivir en una multitud en donde cada individuo elabora su interpretación o representación de la realidad y en donde cada cual es motivado por sentimientos de omnipotencia. Asimismo, cada *polis* significa hoy la concurrencia de diversas visiones de la realidad. La coexistencia de varias interpretaciones se hace especialmente grave a la hora de definir cuál debe ser la implementada en la comunidad con la fuerza del poder político. La relación entre verdad y política se hace especialmente patente cuando el poder queda bajo el control de una parte de la *polis* y ésta impone su interpretación o visión de las cosas a todas las demás. Dado que los órganos políticos democráticos pueden afectar cada vez más hondamente a la vida pública y privada de *todos* los ciudadanos —piénsese en la educación—, tenemos que admitir que la lucha por el poder puede resultar decisiva en nuestro camino por entrar en contacto con la verdad. El vencedor de una guerra civil o el triunfador revolucionario poseen en sus manos resortes con los que alterar esencialmente la verdad vigente de la *polis*, verdad que está destinada a ser la arquitectura de la comunidad futura. «He holds, so to speak, our heart and spirit in his hands; he can fashion new men» (25). Aquel que detente el poder podrá hacer nuevos hombres. Hombres con nuevas disposiciones psíquicas internas que generen nuevas verdades humanas y actúen según nuevas demandas, es decir, logrará en parte una nueva verdad factual.

3. OBSTACULOS EN EL CAMINO A LA VERDAD

La tradición científica moderna que se origina en René Descartes concibe en principio al sujeto individual enfrentado al mundo. Un mundo al que ha de conquistar mediante su capacidad para pensar (*cogitacio*). Francis Bacon señalaba en su *New Organon* que «There are four classes of Idols which beset men's minds» (26). Estos son: los ídolos de la tribu, ídolos de la cueva, ídolos del mercado e ídolos del teatro. Los primeros, «have their foundation in the human nature itself, and in the tribe or race of men» (27); los segundos, «are the idols of the individual man» (28). También «There are Idols formed by the intercourse and association of men

(25) Frase de Mably citada por SHELDON S. WOLIN: *Politics and Vision*, Little Brown, Boston, 1960, pág. 302.

(26) FRANCIS BACON: «Aphorisms-Book One», *The New Organon* (1620), Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1960, págs. 47-48; corresponde al núm. XXXIX.

(27) *Ibidem*, núm. XLI.

(28) *Ibidem*, núm. XLII.

with each other, the Idols of the market place (29); y «Lastly, there are Idols which have immigrated into men's minds from the various dogms of philosophies and also from wrong laws of demonstration. These are idols of the theater» (30).

La Ilustración trajo la conciencia del estudio sistemático de las ideas, si bien se debe a Napoleón I la contraposición entre *ideólogos*, o estudiosos de las ideas incapaces para la acción práctica de la vida real, y *hombres de acción*, capaces de transformar la realidad externa.

En nuestros días, y con la secularización definitiva de la ciencia, el camino a la verdad —ya nunca más revelada— se convierte, para un pensador en el camino a la realidad. El *desideratum* no es ya el llegar a la verdad, sino a la realidad. El mal secularizado, el nuevo infierno, toma cuerpo no en la falta de verdad, sino en el apartamiento de la realidad. El alma individual es desmitificada por la ciencia positiva, que, en su lugar, descubrirá el *ego* o aparato psíquico con el que cada individuo se halla dotado: un complejo mundo de relaciones mentales que rigen el gobierno del individuo. Desde muy antiguo, el pensamiento occidental había detectado ese espacio interno inmaterial. Heráclito mantenía ya en el siglo V a. C. que cada hombre tenía su pequeño mundo propio; Francis Bacon admitía en 1620 que «everyone has a cave or den of his own» (31). Freud culminaría el análisis de ese *ego* que él vio con toda complejidad como nadie hasta entonces; y no deja de ser curioso que diese el nombre de análisis de la *psyché* a tan admirable y afortunado proyecto. Una *psyché* des-divinizada, en cuyo origen sólo podía haber causas materiales o explicaciones históricas.

En cierto modo, el interés de los psicoanalistas por dioses, religiones y mitos es una clara consecuencia de esta progresión. Freud llegó al convencimiento —siguiendo a Ludwig Feuerbach— de que mitos y dioses no eran sino creaciones humanas que había que bajar a la tierra. Naturalmente, esas creaciones del intelecto no pertenecían al mundo material, sino a la evolución histórica de los pueblos. Historia congelada que venía a constituir una especie de segunda naturaleza.

En el *Ancien Régime*, el poder civil amenazaba a los súbditos con la pena de muerte física, mientras que la iglesia cristiana lo hacía con la pena de muerte espiritual: el confinamiento del alma inmortal a la tortura inacabable, a la privación eterna de Dios. El infierno era, por tanto, el arma de represión correspondiente a ese ámbito interior del mundo de la *psyché*.

(29) *Ibidem*, núm. XLIII.

(30) *Ibidem*, núm. XLIV.

(31) *Ibidem*, núm. XLII.

El nuevo infierno secular del siglo xx esgrime también, como ya veremos, el mayor arma de castigo y negación suprema para un ser vivo, la muerte.

La incrustación del ámbito de los dioses en la vida terrena no sólo aportó la secularización del alma, sino también la del cielo y el infierno y la de sus respectivos contenidos: el bien y el mal. Durante todo el siglo xx, el nuevo infierno secular ha venido castigando los extravíos de *ego* —sucesor terreno de *psyché*— con la misma pena suprema: su combustión. Claro que *ego* ya no es inmortal, como lo era *psyché*, y su combustión es terrena y se denomina locura. El sufrimiento de la locura incluye: (i) separación de la *sancta comunitas* (alienación psíquica); (ii) incapacidad para gozar de la verdad factual, es decir, del contacto con los hechos externos al *ego* (la llamada pérdida de contacto con la realidad o retirada de la realidad); (iii) dolor psicofísico: ansiedad, angustia, tensiones y somatizaciones, y (iv) en casos extremos, la propia muerte física: suicidio, autodestrucción, acortación de la duración de la vida (por ejemplo, fallos cardiovasculares, deficiencias en el sistema inmunológico, condiciones antihigiénicas de vida, despilfarro masoquista de la salud, etc.).

Paralelamente, en este nuevo mundo científico independiente de la protección divina, el bien supremo individual es reemplazado por el nuevo concepto de salud mental. Si la cura religiosa de almas dio paso a la ingeniería del yo del primer Freud y a la expansión de la salud mental de la posguerra mundial, hoy se habla ya de ecología de la mente (32).

4. YO Y REALIDAD

El psicoterapeuta debe tener como objeto en su trabajo conjunto con el paciente el contacto con la realidad o, si se prefiere, evitar un alejamiento mayor de la realidad por parte del paciente. No se debe tomar esto necesariamente como adaptación a la realidad. Simplemente el trabajo terapéutico intenta que el paciente llegue a ver la realidad material y moral en la que se halla inmerso. Y ello por dos razones. Primero, porque ese es su punto de partida, el lugar donde su yo se encuentra, y segundo, porque de esa realidad interna y externa con que cuenta tiene que sacar los elementos con los que construir su futura biografía.

Lamentablemente, los dos conceptos centrales de este proceso, es decir, yo y realidad, distan mucho de estar nítidamente definidos. Sobre el prime-

(32) GREGORY BATESON: *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine, Nueva York, 1972, parte VI.

ro, ya hemos hecho algunas observaciones. En cuanto al segundo, se trata de un término filosófico que, según las épocas y escuelas, ha estado trufado con distintos ingredientes.

Erik H. Erikson señala que «die Realität» es un término que en el arranque del psicoanálisis llegó a tener un poder casi personalizado comparado a *Anangke* o *Fate*. Para este mismo significado teórico y maestro de terapeutas, el término realidad es uno de los corruptibles y aptos para la manipulación viciosa (33). Si, como señala Erikson, es verdad que, en la teoría freudiana, el *ethos* de la Ilustración dictó la aceptación de la realidad como objetivo final, como línea maestra de toda terapia, y esta realidad es una creación de la *polis*, cabe preguntarse honestamente si tal circularidad no esteriliza el proceso. O si se establece este anillo lógico semiconscientemente a efectos de soslayar el mundo de lo político, que es quien destila precisamente ese *ethos*.

Bruno Bettelheim y su Sonia Shankman Orthogenic School de Chicago son todavía más transparentes a este respecto. De partida, y con gran coraje, esta institución acepta la existencia de una «filosofía de la institución» (34), muy influenciada por las ideas de John Dewey. Cuando Bettelheim pasa a especificar su estrategia terapéutico-educacional, nos encontramos con que dos de sus objetivos básicos son lo que él mismo llama una vigorización del yo de los niños y la rectificación de una mala interpretación de la realidad, por parte de los niños, que se halla en la raíz de la mayoría de los casos patológicos con los que la escuela trabaja. Bettelheim nos asegura, para mayor detalle, que tanto el análisis clásico freudiano como la pragmática variante de su escuela ortogénica tienen como doble objetivo —en cierto modo redundante— la liberalización del individuo y la apertura de un camino hacia una existencia más satisfactoria. Los educadores de esta institución, que trabajan en contacto directo con los niños, se ven constantemente obligados a tomar posición sobre lo bueno o lo malo de la competencia por un bien escaso, sobre el orden o el desorden, sobre el juicio que puede merecer la vida; y todo ello encaminado a hacer de los niños ciudadanos útiles (35). A enseñar al niño a gobernarse. Terapia y política firmemente entrelazadas.

Bettelheim nos habla de cómo, en su institución, se intenta hacer que niños, con un yo ciertamente deteriorado, vayan poco a poco conociendo

(33) ERIK H. ERIKSON: *Identity: Youth and Crisis*, Norton, Nueva York, 1968, parte VI.

(34) BRUNO BETTELHEIM: *Con el amor no basta (Love is not Enough)* (1950), Nova Terra, Barcelona, 1973, pág. 33.

(35) *Ibidem*, pág. 41.

la realidad por su propia iniciativa y con la colaboración de los maestros. Que aprendan a disfrutar lo agradable y a digerir lo desagradable. Como el desarrollo ha de ser cauteloso y gradual —teniendo siempre en cuenta el ritmo que cada niño impone—, Bettelheim menciona que se dosifica con mucho cuidado la competitividad que surge en las relaciones entre los niños. La escuela sabe que, para llegar a ser un ciudadano útil, el niño ha de terminar por conocer la realidad externa y conseguir un yo vigoroso con el que afrontarla sin excesiva angustia. ¡La Institución no puede ser un paraíso ficticio! Hasta aquí, el razonamiento es impecable. Pero lo que a nosotros nos llama la atención del ejemplo es una afirmación que surge de modo lateral. Bettelheim afirma que es preferible que el niño se acostumbre a lograr el éxito mediante el respeto ganado por salir airoso de unas actividades no competitivas, que gracias a la victoria en una competición hostil. E, inmediatamente, reconoce que los grupos sólo están dispuestos a ofrecer esa posibilidad de respeto «cuando sus componentes sienten que la satisfacción de las exigencias más básicas están aseguradas y que no han de luchar por ellas» (36). Naturalmente, todos sabemos que en muy pocas sociedades de nuestro planeta se da esa premisa que él establece. Y uno duda de que, a pesar de lo que se nos diga, sea más congruente con la realidad el planteamiento humanista de la escuela que un entrenamiento más violento. Por mucho que intuitivamente podamos sintonizar con el educador que así actúa, no podemos justificarlo teóricamente.

5. YO CONTRA REALIDAD

En el enfrentamiento del yo con la realidad se producen cuatro tipos de desviaciones subjetivas: (i) mentira; (ii) velo; (iii) racionalización encubridora, y (iv) ofuscación no culpable. La mente del hombre no es como un cristal limpio y transparente que pueda reflejar la realidad de la naturaleza, sino que se halla llena de impurezas que hay que evacuar. Esas impurezas son de dos clases: (i) congénitas y (ii) generadas por el *milieu*. Llámense ídolos, prejuicios, fobias o con cualquier otro nombre, esos componentes mentales deben ser analizados y disueltos. Desde Bacon hasta nuestros días, son muchos los filósofos que han afrontado esta tarea. Destutt de Tracy, Helvetius, Holbach, Condillac, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, son tan sólo nombres sobresalientes de una colección bien nutrida de ellos. Unos hombres empeñados en realizar un trabajo en realidad terapéutico: conec-

(36) *Ibidem*, pág. 43.

tar más directa e intensamente con la realidad. En cierto modo, esta es la línea que ha venido a morir a los pies de las ciencias de la conducta modernas, y cuya eclosión y reinado en la actualidad se ha llevado a cabo sobre las cenizas fructíferas de la inmolación de la filosofía. Pocos científicos dudarían hoy en afirmar que las ciencias modernas, con su precisión y refinados métodos, son más potentes que la filosofía para investigar la naturaleza de las cosas; sin embargo, tal optimismo no deja de ser apresurado. Veamos por qué.

En primer lugar, los filósofos europeos de los últimos dos siglos nunca pretendieron poder encontrar el camino real a la realidad. Es más, en sus investigaciones hallaron que el problema no era tan sencillo, ya que el punto de partida, el individuo racional a la conquista del mundo, no tenía un fundamento antropológico sólido. En sus avances, se dieron pronto cuenta de que los obstáculos mentales que impedían tocar la realidad no eran casuales, sino que procedían de la sociedad y encubrían trabajos de artesanía estratégica en las relaciones interpersonales. Mucho más profundos que sus sucesores científicos, se percataron del contenido colectivo político, de la matriz política de esos obstáculos. Los prejuicios (*préjugés*) no eran artefactos, ni un síndrome, sino que creaban *víctimas*. Lo que quería decir que eran armas de tiranos. «C'est à l'erreur que sont dues les chaînes accablantes que les Tyranns et les Prêtres forgent partout aux nations» (37). Helvétius llegó al convencimiento de que «nuestras ideas son las consecuencias necesarias de las sociedades en que vivimos» (38). Esto le llevó a deducir que la educación era un proceso crucial para el dominio de las mentes, con lo que la lucha por su emancipación se le hacía imprescindible para lograr un camino franco a la realidad. ¿Cómo se puede lograr liberar una mente de ídolos y prejuicios si su educación está en manos de otros interesados en no despertarle? Si Helvetius está en lo cierto, las ideas, los prejuicios, están condicionados por la posición social del sujeto. La mayoría de los individuos tienen la mente ocupada con ideas que el propio individuo no ha creado, y que ni siquiera ha tenido la opción de elegir. No sabe de dónde vienen ni por qué están ahí; se limita a cursarlas como uno de aquellos esclavos de la antigüedad que acarreaban las piedras de las pirámides. No es extraño que, para Helvetius, sólo la luz de la reflexión, de la meditación cuidadosa y contrastada, pudiera indicar el camino de la liberación.

(37) Texto del «Prólogo» de HOBACH a su obra *Système de la Nature*, citado por HANS BARTH, *Verdad e ideología (Wahrheit und Ideologie)* (1945) Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pág. 46.

(38) HELVETIUS, *De L'Esprit* (1758), citado por BARTH: *Verdad e ideología*, página 53.

Por otra parte, ninguno de estos pensadores se hace ilusiones sobre la sencillez de la tarea liberadora. La razón humana no sólo está contaminada de perjuicios e hipercolonizada socialmente, sino que, a su vez, se halla embarcada en una lucha constante por la búsqueda y acrecentamiento de su felicidad. Y para ello no hay otra forma que la de la fuerza y la violencia. «Chacun veut commander parce que chacun veut accroître sa félicité et pour cet effet que tous ses concitoyens s'en occupassent» (39). Para los ilustrados enciclopedistas, «penser avec liberté...; c'est être dégagé des préjugés que la tyrannie croit nécessaire à son soutien» (40). Esta línea de conciencia de las cargas de profundidad que se esconden en los vicios cognoscitivos de la mente humana, y su referencia a la matriz política, a la totalidad de la *polis*, han sido las grandes víctimas del paso a la científicidad contemporánea, proceso que ha sido inteligentemente denominado como de sublimación de la política (41).

6. LA REALIDAD DEL TERAPEUTA

Siguiendo el sendero de nuestras reflexiones se llega a la importancia que tiene en todo plan terapéutico saber qué es la realidad para el terapeuta. ¿La realidad última del individuo es su libertad, como para Erich Fromm? (42). Entonces, escaparse de la libertad será *insanity*. ¿No existe más realidad autónoma que la que nosotros construimos con nuestra libertad interna y nuestro realismo externo?, ¿quiere esto decir que nuestra realidad más íntima es nuestra identidad? Entonces, la realidad externa no es independiente de nuestra adscripción ideológica, y nuestro objetivo terapéutico buscará una función equilibrada de nuestros «inner freedom and outer realism» (43). ¿O quizá, en una actitud más humilde, aceptamos que el concepto de salud mental no está en nuestras manos, sino que requiere una legitimación abierta en parte al desarrollo creativo de la historia? Si pensamos, como W. R. Bion, que los psicoanalistas no pueden permitirse el lujo de decir: «aquí están los cuerdos, aquí están los lunáticos» (44) y que

(39) HELVETIUS: *De l'homme* (1773), citado por BARTH: *Verdad e ideología*, página 55.

(40) HOLBACH: *Essai sur les Préjugés* (1768), citado por BARTH: *Verdad e ideología*, pág. 62.

(41) WOLIN: *Politics and Vision*, ch. 10.

(42) ERICH FROMM: *Escape from Freedom*, Rinehart, Nueva York, 1941.

(43) ERIKSON: *Identity: Youth and Crisis*, pág. 228.

(44) W. R. BION: *Seminarios de Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1978, pág. 101.

«es un hecho que el psicótico rebelde de un momento se transforma casi instantáneamente en el cuerdo y carismáticamente investido miembro del *establishment* del próximo momento» (45), entonces la terapia será un arte no transferible, sin diseño autoritario y en el que el terapeuta aprenderá democráticamente a abrir su inseguridad y a reivindicar el misterio frente a las certezas establecidas. El terapeuta de que Bion hablaba al final de su vida debía estar preparado para la sorpresa y ser consciente de que, cuando otorga credenciales de salud mental, está jugando con un concepto excesivamente vanidoso y, cuando menos, temporalmente efímero. Claro que si, como Anna Freud, pensáramos que la vida del hombre es un camino que va desde la omnipotencia infantil —en que el niño se siente unido con el universo— hasta una madurez consistente en una diferenciación cada vez mayor y más afinada para sintonizar con lo externo, tendríamos que ejercer una terapia liberal, honesta, pragmática y siempre respetuosa con el *statu quo* de la realidad externa. ¿Qué actitud tomaría, por último, un analista marxista que considerase, como Wilhelm Reich, que la realidad es el conflicto de diferentes colectivos sociales antagónicos (las clases), y que en esa lucha constante cada clase genera su propia ideología o *software* político? Indudablemente tendría que clamar por la revolución y pensar que la terapia clínica es un parche de raíz burguesa. La verdadera terapia, en este caso, no se podría ejercer hasta que se superase esa sociedad conflictiva y se alcanzase la sociedad sin clases. Ahora bien: cuando en esas sociedades, en las que ha triunfado la ideología marxista-leninista, se siguen psiquiatrizando a los opositores políticos —eufemísticamente denominados disidentes—, debiera ser el momento de preguntarnos porqué se ha retornado a las pautas de la inquisición española, que consideraba a los delitos de fe como una *inficción* y encerraba a los que tenían el alma enferma en conventos para someterles a sermones, rezos, ceremonias y lecturas ortodoxas que les curasen de su extravío. Quizá es que debajo de toda actividad terapéutica late siempre un eterno problema de toda *polis*: la ubicación de los manantiales de la *orthos-doxa* (opinión recta) y la identificación de la *hetero-doxa* (alejada de la ortodoxia), término griego cuyo contenido el lenguaje común anglosajón ha «aclarado» al sustituirle por *unorthodox*.

Freud valoraba a Reich como analista, pero desconfiaba de las interferencias que su ideología política podía tener sobre su trabajo científico. En cierto modo, y a pesar de sus roces, Reich venía a coincidir en el fondo con Freud en su posición de sospecha, ya que también para él había que indagar cómo la ideología política de un investigador podía afectar a su tra-

(45) *Ibidem*.

bajo teórico o clínico (46). A Freud le preocupaban claramente los condicionamientos de partido militante que pudiera tener Reich (47), y Reich rechazaba los, para él, evidentes lazos ideológicos burgueses de muchos psicoanalistas y, en concreto, del dogma conservador del instinto de muerte.

7. EL TRABAJO TERAPEUTICO

¿Pero qué es la terapia? ¿Qué está ocurriendo realmente cuando decimos que uno o varios pacientes están haciendo o siendo sometidos a terapia? Intentaremos aclarar este punto para poder seguir adelante en nuestra investigación, y debemos adelantar que, aun cuando nuestras observaciones hacen referencia directa a la terapia psicoanalítica, tanto individual como en grupo, deberían poder aplicarse a cualquier tipo de terapia.

La terapia analítica consiste en un trabajo conjunto terapeuta-pacientes en la remodelación de la arquitectura del yo de cada paciente. Dejemos aclarado que, a partir de aquí, y con el fin de hacer más sencillas nuestras definiciones, nos referimos a la terapia de grupo. Aceptamos, no obstante, como correcta la afirmación de Sigmund Freud de que la pareja analista-analizando constituyen «eine Masse zu zwei» (48). Freud se refería con esta expresión a la terapia hipnótica. La relación hipnótica fue el origen de la relación terapéutica y, aunque Freud la abandonaría pronto, le abrió la puerta que le iba a conducir a dos de sus grandes descubrimientos: el inconsciente y la transferencia. El análisis siempre ha conservado ese carácter de trabajo de grupo. Sólo los resabios del individualismo han hecho que se hable impropriamente de terapia individual, como si el analista se limitase a ser un frontón neutral que pudiera controlar todas sus reacciones emotivas. Esta incongruencia, que venía a significar que el terapeuta solamente curaba con su yo consciente y sin ningún problema para autorregularse, pronto fue desechada al establecerse en 1926 el requisito de estar analizado para poder ejercer el psicoanálisis. Los descubrimientos posteriores sobre transferencia y contratransferencia y la utilización de un tercer experto que hace revisiones periódicas al analista —o, en su caso, seminarios de control—, confirman la cualidad grupal también de la terapia que se denomina individual. Esta última nomenclatura hace pensar erróneamente en un trabajo

(46) REICH: *Reich Speaks of Freud*, pág. 177.

(47) *Ibidem*, pág. 155.

(48) SIGMUND FREUD: «Psicología de las masas y análisis del yo» («Massenpsychologie und Ich-Analyse») (1921), *Obras completas*, VII, pág. 2599.

autónomo y racional del paciente que dista mucho de coincidir con la realidad.

La matriz colectiva del análisis queda confirmada en último término por el rechazo del autoanálisis. Hoy no es admisible científicamente un analista que se autoanalice, cuestión que no depende de factores personales. Ni un genio podría hacerlo, ya que se trata de una condición constitutiva del ser humano como especie. La censura es generada más allá de la conciencia y es más potente que el yo a quien el ello da vida. La vivencia pasional, el fluir de lo no consciente, requiere la colaboración de varias personas para su análisis.

En la tradición del psicoanálisis, el *self* aparece como una entidad que consta de un *soma*, o soporte material, y un aparato psíquico muy complejo. El yo es la zona de contacto entre el *id* y el mundo exterior. Por esta razón, las llagas del yo que hacen sufrir al sujeto tienen su etiología en procesos dotados de una dimensión inconsciente, a la vez que han sido organizados por relaciones y situaciones externas. Y, dado que el yo individual es una entidad que se construye a lo largo de la vida humana, su arquitectura será el producto final de unas vivencias muy densas del hombre a lo largo de toda su existencia. Al igual que el hombre nace como animal de especie con el soporte somático inacabado —nace ciego, indefenso, con sus estructuras nerviosas sin madurar—, su yo emerge muy embrionariamente, ofreciendo posibilidades muy elevadas a la manipulación artificial. Viene a ser como si el embarazo resultase incompleto y fuese continuado después del parto en el interior de un útero político. La *polis* recibe a sus neófitos con grandes expectativas, y contribuye a la modelación de sus yoes. El proceso de maduración y de desarrollo del yo es abierto, y sus distintas fases, discutibles. Todo terapeuta sabe que hay individuos cuyo aparato psíquico, y, por tanto, también su entidad psicosomática, han sufrido graves lesiones que le producen dolor y le impiden gobernarse a sí mismo.

Para que esto último ocurra, terapeuta y paciente intentarán ir reconociendo y retirando aquellos impedimentos que evitan al sujeto darse cuenta, en el sentido de Heidegger (49), de su realidad interna y externa, con el fin —y esto no lo explicita ningún analista— de que pueda ser un *libertus*, psíquicamente hablando; de que pueda ser un gobernante autónomo de su vida. Hasta los años sesenta de nuestro siglo, el objetivo final no se emplazaba más allá del ámbito de la *res privata* o, si se prefiere, de la intimidad. Que el paciente lograra superar sus incapacidades físicas y psíquicas era su-

(49) MARTIN HEIDEGGER: *¿Qué es la filosofía?*, 2.^a ed. corregida, Narcea, Madrid, 1980, págs. 75-92. El texto original es una conferencia leída en 1956.

ficiente para cualificar a una terapia como un éxito claro; superar una impotencia, restaurar una vida conyugal, desanudar una fobia, hacer desaparecer un doloroso asma, hacer posible una buena relación interpersonal, se consideraban con razón grandes conquistas. Poco a poco se fue haciendo patente que, para desenmarañar y remover destrozos y obstáculos psíquicos que habían sido engendrados durante toda una vida, iban a hacer falta períodos prolongados de tiempo; en una palabra: años. Y, paralelamente, los expertos clínicos fueron comprobando cómo otros aspectos de la vida externa de sus pacientes resultaban afectados, muy hondamente también, por la evolución positiva de sus dolencias psíquicas. Esta repercutía claramente en su rendimiento profesional, en su capacidad intelectual, en su *status* social. Y no es infrecuente que, cuando se comentan estos extremos con analistas, o se lee a sus clásicos, abunden las respuestas fabricadas con terminología teórico-política: el paciente ha logrado gobernarse a sí mismo, independizarse de sus dependencias inconscientes, vigorizar su yo, construir fortalezas internas, o expresiones de este estilo. En resumen, dotarse de un yo con más armas y, además, hacer la gran revolución interna que le conduzca a tomar el poder en la jefatura de gobierno de su yo (50). Es indudable que muchas de estas revoluciones internas contra opresiones y dictaduras malignas no triunfan, y en ese caso hay que hablar de terapias fallidas. El individuo vuelve a los calabozos de su mundo interno y, como ocurre con todas las revoluciones que fracasan, las medidas carcelarias resultan reforzadas. En la terapia psicoanalítica, como en la rebelión política, *la luz no es suficiente para garantizar el éxito*. El analista sabe por experiencia que el conocimiento racional por sí solo no acerca al paciente a la realidad y que únicamente sirve para hacerle ver con más claridad su posición de indefensión y peligro. Para permitirle ver atemorizadamente los abismos que le circundan, la hondura del pozo en el que se halla o las huellas terribles del dolor en su rostro. Luz y conocimiento no son, pues, identificables con la curación, a no ser en el mundo de lo mágico o en el ámbito del milagro carismático.

En la terapia analítica se hallan involucrados, pues, sentimientos, fantasías, intuiciones y mecanismos perceptivos psicológicos y sociales muy lentos de desarrollar. Las transformaciones son así muy trabajosas: lentas de avance a través de períodos heterogéneos muy prolongados. Nos encontramos con que los obstáculos a remover no son «bultos» externos, sino partes integrantes del ciudadano. Son parte del *self*, y su tratamiento siempre implica una amenaza latente a la estabilidad y supervivencia de ese *self*. Se trata

(50) BRUNO BETTELHEIM: *Con el amor no basta*, pág. 47.

—como el lector probablemente ha pensado— de una auténtica reeducación del *self* y, por tanto, del yo ciudadano. La misma tarea que realiza de forma genuina Bruno Bettelheim con sus niños emocionalmente perturbados y en la que terapia y reeducación se identifican a las claras (51). En realidad, la tarea que el viejo Freud atribuía a los psicoanalistas: servir al paciente «como autoridad, como sustitutos de los padres, como maestros y educadores» (52). Bettelheim pretende con todo ello liberar a esos niños (53); Freud rinde su mayor auxilio a los pacientes, elevando «al nivel normal los procesos psíquicos del yo» (54). Construcción y liberación al mismo tiempo. Esfuerzo educativo y tarea cívica.

8. «AUCTORITAS»

La esencia de la política es la generación de *auctoritas* en un grupo humano. Cuando los miembros de un grupo han enajenado partes materiales o psíquicas de sí mismos, es decir, cuando existe *comunicación de elementos grupales*, puede hablarse de un común. Las relaciones entre los miembros de este común son por eso muy intensas, y la compartición de materiales comunes hace que, más que de interrelación, debamos hablar de biografías intensamente acompasadas. Ahora bien: cuando esa comunización de elementos señala la aparición de lazos comunitarios con relaciones fundamentales *de dependencia vital*, de vida o muerte, se puede decir que estamos ante el fenómeno de *auctoritas* y ante el surgimiento de vida política. La *auctoritas* implica situaciones de *alienación benigna*, procedimiento por el cual los miembros de una comunidad depositan partes de sí mismos, psíquicas y materiales, en las autoridades. Esto ocurre, por ejemplo, con la capacidad de jugar, de hablar, la de reprimir con violencia, de prever el futuro, de pensar, de autodefenderse. La *auctoritas* generada por la *polis* inviste a figuras o instituciones. Y estas instituciones quedan transformadas así en otras nuevas, dotadas ahora de capacidades muy superiores a las de un individuo aislado o incluso a las de un agregado de simples individuos, por excepcional que cualquiera de ellos pueda ser. Dichos *auctores* de la *polis* estarán dotados consecuentemente de una gran capacidad de poder hacer, de *potestas*, según la expresión latina. Estos personajes tienen en sus manos la

(51) *Ibidem*, pág. 41.

(52) SIGMUND FREUD: «Compendio del psicoanálisis» (1940), *Obras completas*, IX, pág. 3402.

(53) BETTELHEIM: *Con el amor no basta*, págs. 41 y 408.

(54) FREUD: «Compendio del psicoanálisis», *Obras completas*, IX, pág. 3402.

vida o la muerte de sus ciudadanos, y, según decidan, pueden resultar para ellos como un dios o como un diablo.

La *auctoritas* que fundamenta la vida política de una sociedad es tan genética en ella que, esta es nuestra tesis, aparece reflejada en todos los procesos grupales producidos en su interior. Y esto abarca, claro está, también a la actividad terapéutica.

9. SUSTANCIA POLITICA DEL GRUPO: EL GRUPO PACIENTE

La formación de un grupo implica una disolución o debilitamiento al menos, de las estructuras psíquicas de sus miembros individuales. La dimensión colectiva del *self* de cada miembro resulta, pues, activada y los individuos empiezan a percibir en su mundo interno brotes de sensaciones e impulsos que van alterando su visión de la realidad. Esto implica que, poco a poco, pueden ir perdiendo el control de su realidad psíquica. En la mayoría de las ocasiones, tal control no existe previamente, pero, al menos, el panorama psíquico interno es mantenido como algo estable y reconocido como algo familiar.

La percepción de transformaciones internas y externas que están situadas más allá de los limitados resortes y estrategias de control del yo, significan necesariamente la aparición de una *nueva realidad*. Para aquel individuo que se halla en situación de desesperación ante una realidad previa que le sobrepasa, y ante la que no es capaz de hacerse cargo de sí mismo, puede que esta aurora grupal ofrezca tintes esperanzadores. Para el caso externo opuesto, aquel individuo que se ha incorporado al grupo con un yo bien estructurado y en equilibrio —aunque sea un equilibrio ficticio—, puede que tal aurora grupal resulte inquietante. Entre ambos casos límites, cada persona afronta la experiencia grupal con una mezcla *simultánea* y continua de angustia y entusiasmo revivificante. Y, puesto que la constitución de un grupo siempre reposa en la naturaleza colectiva del *self*, la dinámica profunda de dicho grupo participará siempre de los fenómenos de autoridad colectiva de una *polis*. En la *polis* está en juego siempre el dilema vida o muerte, cuestión de oro genética y final a la vez de toda sociedad; y este planteamiento supremo se articula en otros grandes temas: violencia, represión, ley, guerra, seguridad, control, educación y generación.

En un grupo terapéutico laten estos planteamientos últimos en tonos más suaves. Los problemas dentro del trabajo grupal se limitan al *espacio psíquico interno* del grupo, reducto en el que también se reproducen las más serias amenazas y, a la vez, se elaboran las soluciones más diversas: entrega al gru-

po, relajación de las defensas individuales, comunicación de la intimidad y, sobre todo, el descubrimiento del inconsciente. Estos hechos hacen patente al individuo que el gobierno de su vida psíquica —por consiguiente, también de su vida en el exterior— no está totalmente en sus manos. Los fenómenos de transferencias, proyecciones, identificaciones y dependencias, el descubrimiento de ámbitos psíquicos inéditos y el surgimiento de un *self* de grupo, ponen en guardia rápidamente al individuo respecto a lo mucho que está en juego.

La aparición de *auctoritas* en la terapia grupal es un fenómeno secundario derivado de la naturaleza colectiva del ser humano, del *homo politicus*. La terapia será, por tanto, un trabajo de *auctoritas* (55). Un trabajo creativo esencialmente político en la acepción pura del término. Y, consecuentemente, serán innumerables los términos de raíz política (independencia, dependencia, represión, ley, guerra, violencia, lucha, rendición, sumisión, policía, traición, educación, rebelión, persecución, castigo, censura, juzgar, juez, jerarquía, rey, gobernante, jefe, guía, impotencia, omnipotencia) utilizados en la plasmación de las situaciones internas analizadas. A poco que se estudie la situación en que estas palabras aparecen, se puede reconocer sin dificultad la sustancia política latente de tales términos. Conceptos creados y surgidos de la realidad primaria de la especie humana, que expresan la experiencia ineludible de la *polis* que constituyen precisamente el *acervo central de la tradición teórica política*. Los temas claves sobre los que han meditado los grandes teóricos de la política en su afán constante de recrear la vida de sus pueblos. Naturalmente no hay que tomar aquí política en el sentido tecnocrático de diseño de *policies*, sino en su aceptación clásica de estudio y meditación de un *homo politicus* a la busca de una comprensión cada vez más profunda de su realidad interna y externa, y obligado a la recreación constante de su convivencia en la *polis*.

Todo esto quiere decir, traducido a un lenguaje práctico, que toda actividad terapéutica —sea de la escuela que sea— trabaja sobre una matriz esencialmente política, si bien no tiene porque ser considerada como una actividad que implique necesariamente toma de partido. De aquí que pueda ocurrir que un terapeuta de ideología de un color bien marcado logre dirigir una terapia en donde los pacientes sean de posiciones políticas opuestas, sin que el proceso terapéutico tenga que verse necesariamente perjudicado. Lo que en este caso entraría en juego, serían posiciones concretas de unos individuos que ejercen su ciudadanía en un momento dado, en un país dado, y en unas condiciones ambientales locales, nacionales y trasnacionales especiales. El que

(55) JAVIER ROIZ: *Ciencia política, hoy*, Teide, Barcelona, 1982, cap. 3.

el proceso terapéutico emerja de la naturaleza política de la especie y trabaje con sus sustancias psíquicas, no impide que una escuela terapéutica pueda mantenerse al margen de una línea política concreta. Incluso, dada la vigencia de la pugna y la actualidad comunitaria de los conflictos, es posible que la terapia deba ser extremadamente cautelosa y colocarse *más allá del bien y del mal*. La profundidad del proceso terapéutico es tal, y sus objetivos tan ambiciosos, que no se debe aceptar una lógica social que perciba topográficamente a la *polis*. Dado que el espectro político moderno representado en los parlamentos es sólo una plasmación del espacio externo de la *res publica*, las tomas de posición política concreta resultan, a la luz más amplia del proceso terapéutico, realidades útiles pero limitadas. Comprensiones muy escasas del conflicto político real, pues parten de una negación *a priori* del espacio conocido como *res privata* o privacidad —y no digamos del mundo interno (56)—, recinto que, para este esquema, carece de contenido político. Esta pobre solución primitiva al problema trascendental del hombre de tener que vivir en colectivo, no debería ser aceptable para el terapeuta, ya que se basa en la aceptación de dos puntos inexcusables: 1) el *principium individuatio-nis*, y 2) la identificación de lo político con el mundo aparente de las relaciones interpersonales externas. Nietzsche fue quizá el más grande debelador de esta falacia, de una forma tan avanzada para su tiempo que hizo por muchos años desconcertar a sus coetáneos (57).

Es curioso que muchos terapeutas reivindicquen decididamente su apoliticismo, a la vez que se manifiestan como vocacionales educadores. Y lo es también que la mayoría de las escuelas repudien tocar lo político, mientras que se sienten infinitamente cómodas manoseando lo educativo. Olvidando que es precisamente el trabajo pedagógico uno de los principales y más genuinos temas de la tradición teórica política de Occidente. Todos los grandes maestros de la teoría política han dedicado páginas exclusivas a este tema que han considerado fundamental. Dejamos este punto a la meditación de los terapeutas.

(56) Los totalitarismos del siglo xx, en un afán radical aunque poco lúcido de superar estas limitaciones, invadieron la privacidad, convirtiéndola en arena pública y con resultados devastadores. Produjeron así una hipertrofia de la *res publica* sin aumentar un ápice la profundidad de su visión de lo político. Desde un punto de vista teórico, son pues torpes intentos. Aunque hay que reconocerles, eso sí, una cierta intuición de la necesidad radical de transformar la política hasta entonces producida por la teoría liberal occidental.

(57) FRIEDRICH NIETZSCHE: «Menschleches Allzumenschliches» (1986), *Werke in Drei Bänden*, I, pág. 447. También *ibidem*, I, págs. 508-509.

10. PERCEPCIONES DE AUTORIDAD

Desde el comienzo de la formación de un grupo, la *auctoritas* generada es situada en lugares distantes al propio grupo. No es extraño por eso que unas veces se la perciba en lo alto de una montaña, otras en el interior de la tierra y otras, incluso, en las estrellas. El grupo parece captar inconscientemente la importancia vital del proceso que está realizando de generación de autoridad y, consecuentemente, la sitúa con una prudencia explicable a distancias enormes. La ubicación concreta de la *fons et origo* de la *auctoritas* depende en cada caso y momento de los miembros del grupo, de sus circunstancias personales y capacidad creativa, y de la situación en que se encuentre la dinámica grupal. Lo que no variará es lo desorbitado de la distancia a la que *amanece, brota o brilla* la autoridad. Una autoridad que oscilará entre ser la fuente de la vida y ser el agujero negro de la muerte.

En el caso de la terapia, el grupo percibe claramente, también, la existencia de *auctoritas*, sin embargo, no puede reconocerla en la figura del terapeuta, a pesar de su proximidad física, de su posición claramente destacada y de su patente singularización. No es infrecuente en este primer período que los pacientes rehusen dirigirse a él por su nombre, lo que va acompañado de una verdadera imposibilidad para reconocerle como un ser normal y corriente. Más que como persona, es captado como un personaje inabrazable; para referirse al cual los pacientes recurren a veces a circunloquios como «ese hombre», «ese tipo», etc.

El hecho de que la génesis de la *auctoritas* se deba en el fondo al dilema vida o muerte con el que se enfrenta cualquier comunidad política, hace que los fenómenos que ésta produce con su aparición, adquieran con mucha frecuencia un aspecto brutal, terrible, fascinador y, en todos los casos, suprahumano. Ciertamente se puede argüir que el grupo terapéutico no afronta tan definitivo dilema de vida o muerte como una *polis*, pero a éste debemos en seguida contestar con algunas cuidadas precisiones.

Es verdad que un simple grupo no llega a ser «una comunidad de familias y de agregados de familias en bienestar, en beneficio de una vida autosuficiente y perfecta» (58) como requería Aristóteles de la *polis*, pero también lo es que el grupo terapéutico recoge innumerables ecos de la república en la que se halla inmerso. Por otra parte, la regresión de sus individuos a una situación de fuertes transferencias y el reblandecimiento necesario de las estructuras psicósomáticas de sus *selves*, para permitir dichas transferencias,

(58) ARISTOTLE: *Politics*, en McKEON (ed.): *The Basic Works of Aristotle*, Random House, Nueva York, 1941, pág. 1189.

hacen que el grupo tenga que afrontar necesariamente la amenaza de la muerte psíquica; en otras palabras, de la liquidación de su aparato psíquico.

A poco que el grupo comienza a formarse, la fuerza descomunal de la autoridad producida, hace que sus participantes perciban fenómenos de tan inhumana intensidad y violencia que tienen que atribuirlos a entes foráneos dotados de capacidades automáticas extraordinarias. Dada la índole primitiva de estas vivencias de grupo, dichos entes y las consecuencias que producen están ligados en el aparato psíquico grupal por conexiones causa-efecto de una gran rigidez y simplicidad, un mundo de explosiones y resortes. Se puede decir que ésta es la visión mágica del grupo.

A medida que los componentes del grupo empiezan a reconocerse experimentalmente entre sí, comienza a tomar forma un incipiente *aparato psíquico de grupo*; entidad que, con el tiempo y el trabajo de vivencias y pensamientos comunes, irá adquiriendo grosor y complejidad. Si el proceso no sufre ninguna alteración excepcional, el grupo tiende a adquirir una mayor fortaleza interna. Aumentan las sensaciones placenteras de cohesión y comprensión mutua, en la medida inversa en que se relajan los miedos de un aparato psíquico grupal, cada vez más fuerte, a la desintegración de su yo colectivo. Por todo esto, las fuerzas mágicas, simples y mecánicas, a las que se atribuyen los fenómenos descomunales de la vida del grupo, van poco a poco adquiriendo matices y complejidad, tendiendo sus representaciones a adquirir formas orgánicas progresivamente complejas (vientos, lluvias, terremotos, plantas, formas animales y, más adelante en el camino, formas híbridas animal-humanas). Todo esto configura una fase religiosa. El terapeuta, que hasta aquí ha sido frecuentemente calificado de «brujo» o «mago», aliado de las grandes fuerzas mecánicas, y al que se cree capaz de curar con sus poderes, es percibido ahora como sacerdote o figura sacra.

La fase religiosa en la evolución de un grupo está caracterizada por una creencia colectiva —explícita o implícita— en dioses. Los dioses son seres con poderes también omnipotentes, pero significan un avance en el desarrollo psíquico al ser seres abstractos individualizados que se visualizan con formas orgánicas cada vez más evolucionadas. La representación de los dioses suele venir definida por las capacidades que se les atribuyen. De una manera sencilla los grupos reconocen a diferentes dioses, cada uno de los cuales es la fuerza creadora de un tipo de fenómenos, o de una parcela del conjunto de los fenómenos que sobrecogen al grupo por estar fuera de control.

Pero, al igual que en fases anteriores, la progresiva complejidad del aparato psíquico colectivo, demandará una sucesión de cada vez mayor cantidad de *auctoritas* que es recuperada e internalizada. El grupo ya tiene una consistencia fuerte y se prepara para su humanización. El paso final se pro-

ducirá según un doble modelo: el asalto o el descenso de la *auctoritas* al interior del grupo. Como labor previa, se producirá un paso del politeísmo o polimorfismo de autoridades, a un monoteísmo o centralización en una sola figura de todos los poderes y capacidades atribuidas a los dioses. Para llevar a cabo esa unificación de divinidades, sabemos que los grupos echan mano de, al menos, un par de estrategias: crear un Dios universal y abstracto de naturaleza superior a los existentes, con lo que puede llegar a absorberlos, o mediante trabajos mítico-heroicos del grupo que desafíen y destruyan a esos dioses múltiples. (Esta alternativa es muy problemática para el grupo.) En todo caso, si el grupo logra llegar a percibir a un solo Dios como fuente suprema de autoridad, se puede asegurar que se ha dado un gran avance en su dinámica.

La percepción de un Dios abstracto tiene como correlato la divinización de la mente del terapeuta, a quien se pasa a considerar como alguien que ve todo y lo sabe todo. Su autoridad es ahora muy intensa. Este Dios único, a diferencia de las causas de fases anteriores, es percibido con mucha más complejidad —correspondiente a la complejidad del aparato psíquico grupal— y exige por ello representaciones antropomórficas. Es el momento en que el grupo ya tiene capacidad suficiente como para identificar la *auctoritas* en un solo ente humano y lo hace naturalmente en la figura del analista. Este es percibido ahora como padre, jefe, fundador, gobernador, rey o emperador.

El grupo puede ahora enfrentarse al fenómeno de autoridad con lenguaje verbal y trabajar bastante lúcidamente sobre su problemática en el seno del grupo. Si el terapeuta no lo frustra, el grupo tiene ya fuerzas psíquicas para establecer el *dia-logos* con toda intensidad. El *logos* del grupo trabaja sobre una matriz colectiva. Las capacidades intelectuales integradas del grupo son movibles y asumidas por uno u otro de sus miembros. Los objetos de reflexión y vivencia son asimilados en el proceso del trabajo del colectivo que es esencialmente distinto del *logos* individual. Se puede decir que el grupo está dando los primeros pasos de un trabajo auténticamente dialógico, en sus versiones conjuntas con el terapeuta como figura ya plenamente autorizada (59).

Hay que aclarar, no obstante, algo muy importante y que tiende a ignorarse. Todas y cada una de las fases mencionadas, de sus vivencias y de las

(59) Uno de los escasos trabajos en los que se reconoce y estudia la sustancia política de la terapia analítica y del psicoanalista es el de THEA BAURIEDL: «Geht das revolutionäre Potential der Psychoanalyse verloren? Zur politischen Bedeutung der Psychoanalyse und zum politischen Engagement der Psychoanalytiker», *Psyche*, volumen XXXVIII, junio 1984, en especial págs. 509-513.

formas generales, *se mantienen vigentes* y no prescriben. En el inconsciente de los grupos —igual que en el de la *polis*— no rige el principio de identidad. Y, por consiguiente, no sirve un lenguaje lineal como el utilizado coloquialmente en el presente. En este sentido, el presente es una deformación de la realidad, ya que ignora toda la enorme realidad interna de la comunidad en donde A puede ser A y no serlo al mismo tiempo; y en donde todo-está-ahí y la división pasado-presente-futuro no funciona. Los grupos viven todos estos procesos simultáneamente, y en todo momento se puede producir el predominio de uno de ellos. Esto es algo que el poeta épico conoce perfectamente.

11. CONCLUSIONES

Las terapias psíquicas del siglo xx han aportado a la humanidad el descubrimiento de inmensos espacios internos en los grupos humanos. Sus indagaciones han abierto las compuertas, hasta ahora secretas, de acceso al inconsciente individual; y, desde ahí, a todas las grutas del comportamiento. Lo que la acción terapéutica no ha podido todavía reconocer, es que todo ese entramado de espacios rupestres, en los que parecía que aún quedaban los ecos y el olor del hombre ancestral, están en realidad ventilados a través de conductos que llegan del mar y de los cielos comunitarios. Ahí radica precisamente la explicación de su riquísima vida y de la constante frescura de esas oquedades. Porque lo grande y lo sorprendente —lo revolucionario— del hallazgo, es que esos espacios internos están —como hemos visto— tan llenos de elementos de la *polis* y son tan ricos en sustancia política como el foro más concurrido.

Son, pues, espacios públicos, tan públicos como el campo de batalla, el ágora o la estación de trenes en que Freud escenificó su sueño de 1898.

Como en todos los grandes momentos revolucionarios de la historia, lo original se presenta como un despertar a realidades más amplias. Como el desencadenamiento de acciones imprevisibles que no tienen retorno y el abandono de pasados estrechos irrecuperables. La vieja distinción canónica entre *res publica* y *res privata* se hace ahora, inservible. Los conceptos de verdad y autoridad, junto con la extraordinaria plasticidad del ser humano, son las compuertas a través de las cuales lo público y lo privado se anegan mutuamente. El derecho, la moral, la economía y la acción política, que se han basado tradicionalmente en este axioma —con corrección dialéctica o sin ella—, resultan automáticamente cuestionados.

Y el contenido de la *republica*, ese material que durante siglos de progreso había sido identificado como la entraña política de la sociedad, queda descalificado y necesitado a partir de aquí, de una redefinición radical.