

Neopragmatismo y posmodernidad en psicoterapia

RESUMEN: Situación actual del soporte epistemológico de las psicoterapias en la denominada posmodernidad, y sus implicaciones éticas y políticas.

PALABRAS CLAVE: Psicoterapia, posmodernidad, epistemología, neopragmatismo.

SUMMARY: Present situation of the epistemological support of the psychotherapies in the so-called posmodernity and its ethical, political implications is considered.

KEY WORDS: Psychotherapy, postmodernity, epistemology, neopragmatism.

«Esto es tan real como parece»
Gene HACKMAN, en *Marea Roja*.

Introducción

En un ámbito tan amplio y diverso como el de las intervenciones psicoterapéuticas se viene apreciando en los últimos años la tendencia hacia una práctica clínica que se quiere desprendida y liberada del yugo de toda rigidez cientifista y, en este sentido, cierta pujanza de planteamientos amparados en el universo relativista de la rica imaginería tecnológica posmoderna. Así, podría pensarse que para cualquier heterodoxia en las intervenciones siempre existirá una interpretación posible que las legitime.

Puede resultar obvio señalar que en el campo de la salud mental existen acciones que requieren disposiciones epistemológicas muchas veces contradictorias, porque en su base remiten a visiones del mundo y de la realidad mutuamente excluyentes. Ramos y Rejón aciertan al extrapolar esto a cualquier ámbito de la acción humana cuando estudian el provecho para la psicopatología de las obras de Foucault y Habermas, y recuerdan que «al ejercer una actividad, del tipo que sea [se] está poniendo en práctica un pensamiento que por el mero hecho de serlo está operando con un determinado tipo de asunciones no siempre tenidas en cuenta en todo su alcance»¹. En determinados ámbitos profesionales y asistenciales esto derivó en la percepción clara de «un verdadero divorcio entre psiquiatría y psicoterapia»².

Creo que resulta obvia la imposibilidad de una convivencia pacífica entre un planteamiento *realista* acerca de la verdad y la visión sostenida por el *posmoder-*

¹ RAMOS, P.; REJÓN, C., *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*, Madrid, Triacastela, 2002, p. 66.

² BERTRANDO, P.; TOFFANETTI, D., *Historia de la terapia familiar. Los personajes y las ideas*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 289.

nismo, ya que necesariamente entran en conflicto, cuando no se presentan como mutuamente excluyentes. El tema de la *verdad*, central en la filosofía, también es fundamental en los discursos comunes y científicos por lo que se encuentra en el eje de cualquier reflexión sobre los presupuestos teóricos de la práctica clínica en salud mental, en particular cuando desde determinados ámbitos de la misma se reclama una visión posmoderna. Es verdad que «*la verdad* atraviesa dificultades», como nos recordó Gergen³, socorrido mentor de buena parte de la pléyade de psicoterapeutas que actualmente se reconocerían –con mayor o menor entusiasmo– en un marco etiquetado como posmoderno. No lo es tanto el carácter aparentemente novedoso que para este autor parecían entonces tener dichos aprietos de la verdad, por lo que la pregunta más bien sería si eso conviene o no a nuestros intereses. Algunos autores han intentado responderla desde ejercicios filosóficos de diferente calado cuya consulta resulta aconsejable, más aún si recordamos, con Anderson, que la terapia constructivista, ejemplar entre las intervenciones posmodernas, no es tanto una técnica como un contexto filosófico dentro del cual se hace terapia⁴. No faltan, en fin, quienes desde el acomodo institucional han pretendido abordajes de salón sobre *El problema de la verdad en Psiquiatría*, como ejercicio retórico y estéril, sin adoptar la más mínima subversión intelectual necesaria para hacerlo con provecho⁵.

Posmodernidad e ideología

Es interesante el empeño mostrado por A. Fernández Liria en desmarcarse del conjunto de ideas que constituyen lo que ha dado en llamarse *postmodernidad*⁶. Creo que resulta sintomático de las dificultades que debe enfrentar la reflexión epistemológica respecto a la ética o la política. Sin duda, mi admirado Alberto (Fernández Liria) es un hombre avisado y sabe muy bien que determinadas asunciones teóricas, necesarias para sustentar sus planteamientos psicoterapéuticos, ponen el dedo en la llaga de una problemática que trasciende lo profesional, aunque para su propia compañera de autoría parece no existir⁷. Comparto

³ GERGEN, K. J., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 115.

⁴ IBÁÑEZ, E.; CARO, I., «Psicoterapias cognitivas: bases conceptuales y enfoque terapéutico», en VALLEJO, J.; LEAL, C. (dir.), *Tratado de Psiquiatría (vol. II)*, Barcelona, Ars Médica, 2005, pp. 2.058-2.070, p. 2.059.

⁵ LÓPEZ-IBOR ALIÑO, J. J., «El problema de la verdad en psiquiatría», *Interpsiquis*, 2001. (<http://www.psiquiatria.com/articulos/etica/2209/>).

⁶ FERNÁNDEZ LIRIA, A.; RODRÍGUEZ VEGA, B., *La práctica de la Psicoterapia. La construcción de narrativas terapéuticas*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 49.

⁷ *Ibidem*, p. 32.

su decepción al indagar alguna fuente –con Derrida nunca he pasado de tentativas– pero no que el esfuerzo no resulte rentable ni necesario. Si por la forma de abordar los problemas –no solo los de salud mental–, tanto en lo individual como en lo colectivo, uno se siente situado –pasiva o activamente– en una posición posmoderna, que, aunque no de manera indefectible, sí es mayoritariamente asociada a un *pedigree* neoconservador, y eso le produce conflicto, bien vale la pena un esfuerzo para intentar aclararse. El recurso al argumento de autoridad no puede zanjar la cuestión ni siquiera cuando la apelación va dirigida a alguien como Chomsky, gran oráculo para entender las realidades políticas planetarias. Una prueba, en fin, de que rechazando la etiqueta no se despeja el problema, sino más bien al contrario, es que en el intercambio científico-literario reaparecen «acusaciones», más o menos argumentadas, de estar adoptando la visión que Bracken y Thomas denominan *pospsiquiatría*⁸.

Por otra parte, si Derrida y Lacan son los ejemplos escogidos para eliminar de un plumazo el difícilmente abarcable espectro de pensadores que de algún modo pueden ser relacionados con el escepticismo acerca de unos fundamentos del conocimiento, o críticos hacia la creencia de Habermas en una Narrativa-maestra⁹, simplemente estaremos ninguneando la *French Theory* a través de estos dos eximios representantes. No habremos dicho nada, sin embargo, sobre la arriesgada propuesta de abolición de la epistemología que subyace bajo un rótulo que no tiene nada de unívoco más allá de la originaria fortuna lyotardiana, gracias al *campus* norteamericano, con su resistible tentación de creer, pues, que hay un gran relato de la declinación de los grandes relatos¹⁰. Resistible por paradójica, ya que podría pensarse que en su aspiración universal ese gran relato se constituye en una nueva Verdad.

Nunca pude comulgar con las razones de Vattimo para «perder la Razón», doblemente, equiparando el fin de la modernidad no solo al fin de la ideología sino también al sospechosamente ingenuo y manido *fin de la historia* de Baudrillard o Fukuyama¹¹, sin embargo vengo sintiendo cierta dificultad para registrarme de pleno, tan cómodamente como de costumbre, en una ideología que combate aquella otra que pregona el fin de las ideologías. Más problemático aún me resulta abrirme camino, con el prejuicio ideológico a flor de piel, en el entramado de la obra de uno de los principales protagonistas del actual intento de demolición de la

⁸ VILLAGRÁN, J. M., «La crítica de la psicopatología sólo tiene sentido desde la psicopatología crítica», *Revista de la AEN*, 2002, XXII, 82, pp. 75-85.

⁹ RORTY, R., *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 2005, p. 68.

¹⁰ LYOTARD, J. F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 40.

¹¹ VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 12 y ss.

epistemología con su propuesta anti-representacionista. Aunque el pensamiento político de Richard Rorty –que arropa (o contamina) muchos argumentos de este texto– resulte para algunos de difícil clasificación¹², o él mismo se ubique claramente en una izquierda social-demócrata y reformista, puede resultar muy orientador al respecto atender al esfuerzo que dedica en aclarar que la descripción que en algún momento hizo de sí mismo como un liberal, burgués, postmoderno, fue pensada como un chiste (...). Pensé que se trataba de un oxímoron gracioso, pero a nadie más le pareció divertido¹³.

Ideología y teoría del conocimiento, pues, van de la mano. Sin embargo, hoy más que nunca hay que hacerse la pregunta de Eagleton: ¿A qué es debido que en un mundo atormentado por conflictos ideológicos la noción misma de ideología se haya evaporado sin dejar huella en los escritos posmodernos y postestructuralistas¹⁴. Este crítico marxista sostiene que tres doctrinas clave en el pensamiento posmoderno han convergido en el descrédito del concepto clásico de ideología. La primera de estas doctrinas se basa en el rechazo de la noción de representación (...). La segunda doctrina gira en torno a un escepticismo epistemológico, según el cual el acto mismo de identificar una forma de conciencia como ideológica entraña alguna noción insostenible de verdad absoluta (...). La tercera doctrina atañe a una reformulación de las relaciones entre racionalidad, intereses y poder, de carácter más o menos neonitzscheano, según la cual se considera redundante el concepto de ideología sin más¹⁵.

La indiscutible reputación de la obra filosófica y política de Habermas unida a su discutible caracterización ideológica le convierten en el «enemigo» perfecto con el que la controversia aporta, como poco, una mayor visibilidad. Lyotard no ha sido el único, aunque sí de los primeros que obtuvieron ese beneficio al tener que defender su definición de *lo posmoderno* de la calificación de pensamiento neoconservador atribuida por aquél¹⁶. Además del –último– maestro de la escuela de Frankfurt, muchos otros autores de gran eco sostienen que el posmodernismo ha engendrado una nueva forma de capitalismo (Eagleton), o identifican el término –posmodernidad– con una situación cultural o un fenómeno que comparte su otra cara con el de la globalización, como hace muy recientemente Jameson, para aludir a una clara deriva reaccionaria de la cultura posmoderna¹⁷.

¹² RIVERO, A., «Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo», en VALLESPÍN, F. (comp.), *Historia de la Teoría Política*, 6, Madrid, Alianza, 1995, pp. 334-360.

¹³ RORTY, R., 2005, p. 72.

¹⁴ EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 13.

¹⁵ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶ LYOTARD, 2003, pp. 12-13.

¹⁷ JAMESON, F., «Posmodernidad y globalización», entrevista en *Archipiélago*, 2004, 63. (<http://www.sindominio.net/biblioweb/pensamiento/jameson.html>).

El engaño de Sokal

En el discurso de la presidencia de la todopoderosa *American Psychiatric Association* en su última reunión anual (Toronto, mayo, 2006) se llama la atención sobre la vitalidad y fuerza que tiene en la actualidad el movimiento antipsiquiátrico en Norteamérica. Con indisimulada inquietud se afirma que lo anterior forma parte de un amplio movimiento anticencia en América (...), e interacciona con muchos aspectos de la guerra cultural que existe actualmente en América¹⁸.

El escándalo Sokal, también conocido como *parodia o engaño de Sokal*, resulta ser un episodio bastante ilustrativo de los extremos que puede alcanzar el problema que vengo refiriendo y la confusión acompañante que, además, aporta ciertas claves para explicarnos algunas de las causas de la alarma existente en instituciones tan influyentes como la *APA*. Como consecuencia del mismo, al año siguiente, su protagonista, Alan Sokal, saltó a la prensa general internacional en compañía de su colega Jean Bricmont con su muy difundido libro sobre las *Imposturas intelectuales*, en el que pretendían completar el objetivo iniciado: poner en evidencia el sinsentido y la vaciedad del mensaje de la élite intelectual del posmodernismo norteamericano importado desde Francia¹⁹. Toda una «cruzada» contra el irracionalismo que –afirman– invade la cultura contemporánea, seguida durante los últimos diez años de abundantes frutos editoriales y mediáticos más o menos interesantes.

Este físico teórico de la Universidad de Nueva York –Alan Sokal– envió un singular ensayo a *Social Text*, revista puntera en el campo de los estudios culturales, considerados en Estados Unidos una importante disciplina con una tradición de compromiso político que se retrotrae a su inicial vinculación con el marxismo. Es interesante señalar que el carácter interdisciplinar de los *Cultural Studies* y su eclecticismo metodológico, que les sitúa de pleno derecho en el posmodernismo, están estrechamente emparentados con muchos de los trabajos que dan soporte teórico a bastantes de las propuestas psicoterapéuticas posmodernas. Pues bien, con el incitante título *Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica*²⁰ el trabajo se presentaba como un artículo de investigación acerca de las implicaciones posmodernas, tanto políticas como filosóficas, de las teorías físicas del siglo XX. Sin embargo, como el autor anunció poco tiempo después en la publicación *Lingua Franca*, su ensayo no era más que un fárrago de solecismos,

¹⁸ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, «De la ciencia a la gestión pública. Defensa de pacientes y profesionales», Programa y temario de la 159.ª reunión Anual, 2006, 20-25 de Mayo, Toronto, Canadá, *Ars Médica*.

¹⁹ SOKAL, A.; BRICMONT, J., *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

²⁰ SOKAL, A., «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text*, 1996, 46/47, Duke University Press, pp. 217-252.

despropósitos e inconsecuencias urdidos e hilvanados de manera que presentaran buen aspecto y adularan los prejuicios ideológicos de los editores. Un florilegio de fórmulas pseudocientíficas y de citas reales de autores (con significativa presencia de franceses) entre los que –por tomar un ejemplo– no falta Heisenberg, cuyo *principio de incertidumbre* constituye, como es bien sabido, en su extrapolación al campo de la salud mental, uno de los socorridos pilares teóricos «científicos» comunes a las terapias sistémicas posmodernas basadas en la segunda cibernética²¹.

El artículo de Sokal es una parodia sobre el cuestionamiento de la realidad física y los postulados de la ciencia, basada en autores y conceptos cuyo prestigio en Estados Unidos tiene gran arraigo, resultando por lo mismo particularmente perturbadora. Después de ser examinada por cinco miembros del consejo editor de la revista, el trabajo fue aceptado para su publicación en calidad de riguroso trabajo de investigación y apareció en un número especial sobre «la guerra de las ciencias», dedicado –a mayor gloria– a rechazar la frecuente acusación de incompetencia que se hace a los estudios culturales en que se hace crítica de la ciencia. Para demostrar los presuntos estragos del relativismo cognitivo, Sokal fuerza los paralelismos y riza el rizo situando en un mismo plano la igualdad en la teoría de conjuntos y en el feminismo radical, el desplazamiento en el inconsciente lacaniano y en la física cuántica, e incluso la relatividad general en Einstein y en Derrida²².

Los comentaristas del *affaire* han insistido en el analfabetismo científico, matemático y filosófico que parece delatar la aceptación del guirigay ingeniosamente ideado por Sokal²³. Un auténtico dardo envenenado para los puntos de vista relativistas acerca de los conceptos de verdad y justificación, que venían alcanzando una creciente aceptación en el ámbito académico, especialmente en el norteamericano.

A pesar de la «carga de profundidad» colocada en un instrumento de expresión supuestamente progresista, no sería acertado pensar en Sokal como un «topo» de la derecha entre las filas de los científicos²⁴. Lo mismo puede decirse de Jean Bricmont, su compañero en la aventura iconoclasta de *Imposturas intelectuales*, aunque en términos políticos deba evitarse una fácil extrapolación entre los centros de gravedad norteamericano y europeo²⁵. I. Hacking opina que en lo que se refiere al desenmascaramiento del orden establecido, los construccionistas –léase posmodernos– están correctamente situados a la izquierda. Su actitud política, no obstante, no está en

²¹ KREUZ, A.; PEREIRA, R., «Terapia familiar», en VALLEJO, J.; LEAL, C., *Tratado de Psiquiatría*, II, Barcelona, *Ars Médica*, 2005, p. 2.074.

²² CUSSET, F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005, p. 19.

²³ La controversia Sokal/críticos de la ciencia ha venido siguiéndose en <http://www.physic.nyu.edu/faculty/sokal/index.html>.

²⁴ CUSSET, p. 20.

²⁵ La posición política de este autor puede verse en ATTAC, 327, 2006.

armonía con los científicos que se ven a sí mismos como aliados de los oprimidos, pero también se sienten como los guardianes especiales de las más importantes verdades acerca del mundo, los verdaderos bastiones de la objetividad²⁶. Según esto último, la visión radical del posmodernismo constituye para los científicos una lastimosa pérdida de tiempo en las ciencias sociales, junto con una confusión cultural que favorece el oscurantismo y un debilitamiento de la izquierda política.

¿Es útil crear verdad?

Al formular esta pregunta y hacerlo de esta manera estoy intentando que resulte lo más tramposa posible, quiero decir que con independencia de si encontramos o no alguna respuesta, al menos nos veamos obligados a discutir algo sobre los términos utilizados para expresarla. Aunque para ello me serviré bastante de las obras de Richard Rorty, la pregunta en su literalidad probablemente carece de sentido –o al menos parcialmente– para quienes, como el pensador norteamericano, siguen una tradición pragmatista, negadora de la vieja noción de verdad como correspondencia. En cambio, la respuesta sería casi obvia si de entrada adoptásemos de manera acrítica el punto de vista utilitarista y pragmatista, calificativos autoaplicados por Rorty, y aún compartiendo su escepticismo epistemológico suscribiéramos –como él hace– la reflexión de Dewey: imaginemos que eres un pragmatista en cuanto a la verdad, es decir, que crees que la verdad es lo que funciona²⁷.

Sostiene Maturana que la pregunta más crucial que la humanidad enfrenta hoy es la pregunta acerca de la realidad²⁸, pero teniendo en cuenta que tal noción parece conceptualmente más concreta que la de *verdad*, es decir, que el dominio de la verdad sería mucho más amplio que el del conocimiento, considero necesario poner el énfasis –por ahora– en el término que más abarca, aunque esté permanentemente intrincado en la discusión con el que han utilizado mayoritariamente los autores que supuestamente revolucionaron la epistemología que sirvió luego de base a las psicoterapias posmodernas.

La visión de la verdad como correspondencia (con la realidad) ha sido hegemónica en la tradición filosófica hasta prácticamente el siglo XX, mientras que en la actualidad –denuncia John R. Searle– resulta sorprendente lo escasas que son las defensas recientes de la misma²⁹. Esa tradición filosófica, no obstante, en nin-

²⁶ HACKING, I., *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 161.

²⁷ RORTY, R., 2005, p. 68.

²⁸ MATURANA, H. R., «Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga», en PAKMAN, M. (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, I, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 51-138.

²⁹ SEARLE, J. R., *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*, Madrid, Alianza editorial, 2004, p. 146.

gún momento había pasado por alto que al ser examinado de cerca ese realismo externo se convierte en un auténtico avispero de dificultades. Sin mayor complicación, no vale decir que para comprobar que un juicio tiene correspondencia en la realidad, basta con ir a comprobar en ésta si lo que aquél dice o significa está conforme con las cosas mismas, porque esta comprobación es, en definitiva, otro juicio. Es decir, habría que repetir hasta el infinito la operación de combinar la información de los sentidos con la información de la inteligencia, en términos kantianos las intuiciones con los conceptos. Entonces, ¿en qué me baso para preferir un juicio a otro y sostener que uno corrobora o refuta al otro? En definitiva, ¿con qué criterio distingo al juicio verdadero del falso? ¿Por qué *creo* –del verbo creer– determinados juicios? ¿No es clara la posibilidad de que cree –del verbo crear– yo mismo, o creemos entre todos, estos productos mentales, los juicios, en los que luego creemos? ¿Y que una vez creídos ya están creados? La proximidad, el solapamiento e incluso la asimilación conceptual entre crear y creer resulta tan sugerente como problemática.

Con intención de simplificar utilizaré en lo sucesivo la fórmula «verdad (c/c)» para referirme a una verdad creada/creída o viceversa, en una línea esceptico-pragmatista vinculante para tradiciones en apariencia tan diferentes –al menos para la acción– como puedan ser la nihilista nitzcheana (a la que con frecuencia se le atribuye un carácter inaugural en relación con la posmodernidad) o la neopragmatista norteamericana, posterior al giro lingüístico, a menudo tendente a pregonar esperanza. Las obras de John Dewey y Foucault serían estaciones de paso obligado para entender esa aparente distancia entre Nietzsche y –por ejemplo– Putnam o Donald Davidson. La expresión «verdad (t)» me servirá cuando quiera hacer alusión a la noción de verdad trascendente, universal, absoluta, eterna, etc.; una verdad por ‘descubrir’, aquella que guía al Wittgenstein del *Tractatus* en su esfuerzo por repensar la correlación del lenguaje con el mundo y que –como es de sobra conocido– abandona en sus *Investigaciones* por otra condicionada por un «juego de lenguaje» o un «lenguaje privado».

De manera habitual manejamos una serie de términos que curiosamente, a pesar de poder reconocer su potencial complejidad conceptual, forman también parte del lenguaje ordinario: ‘realidad’, ‘ciencia’, ‘verdad’, ‘racionalidad’, ‘método’, ‘objetividad’, ‘certeza’, ‘conocimiento’, etc. Las nociones a las que casi siempre nos remiten dichos vocablos responden a inquietudes propias de una cultura secularizada en la que el científico sustituyó al sacerdote o alcanzó un *status* similar de respetabilidad como guardián de alguna clave universal para conducirnos. Un resultado de esta forma de pensar es que cualquier disciplina académica que busque legitimidad social, pero no sea capaz de ofrecer las predicciones y la tecnología que proporcionan las ciencias naturales, acreedoras a la ‘verdad (t)’, debe, o bien pretender imitar a la ciencia, o encontrar alguna forma de conseguir un «status cognitivo» sin necesidad de descubrir hechos. Estas son las soluciones que

desde sus inicios ha venido utilizando –a veces de manera combinada– la psicoterapia para ofertar, mantener, ampliar y ‘modernizar’ su *status* tecnológico.

Es frecuente encontrar entre quienes se han ocupado en las últimas décadas de pensar o de buscar entre la tradición científico-filosófica fundamentos teóricos para las psicoterapias una actitud fuertemente crítica hacia la ciencia, negando la posibilidad de conocer la «verdad (t)», y en algunos casos incluso su existencia. Sin embargo, a tenor de algunos argumentos planteados y autores de los que se sirven en la construcción de ese suelo epistemológico, se puede pensar que la fuerza de la «verdad (t)» en el imaginario común mantiene secuestrada –aunque viva, consciente y cargada de complejos– a la «verdad (c/c)».

La necesidad de algunas propuestas psicoterapéuticas posmodernas de generar un andamiaje doctrinal en el que poder apoyar la legitimidad de sus guías terapéuticas, en las que plantean intervenciones que tienen como objetivo ser útiles, las ha llevado a recoger fuentes para «validar su utilidad» que al no negar la existencia de un episteme las sitúa en una clara contradicción, con una nueva «verdad (t)» en el horizonte. Existe así una sobreabundancia de argumentos extraídos de disciplinas como la cibernética, la biología u otras como la física o las matemáticas que no se caracterizan precisamente por asentarse en una epistemología «blanda». No quiero referirme tanto al venerado Maturana o al no menos glorificado Watzlawick, por tomar dos seguros ejemplos con la peana bien ganada en el santoral constructivista. Algunos aspectos centrales en las obras del biólogo chileno³⁰ y del –recién desaparecido– psicoterapeuta de Palo Alto permiten situarlos sin demasiada dificultad en la tradición neopragmatista norteamericana, de mayor impacto filosófico aunque –como veremos– no exenta de problemas. Lo cierto, sin embargo, es que ambos aparecen frecuentemente compartiendo espacios en obras colectivas donde tienen cabida –aunque es posible que con distinto propósito– ejercicios sokalianos que más bien contribuyen a una ceremonia de la confusión. Existen, en fin, múltiples ejemplos ilustrativos de la dificultad de los «epistemólogos» constructivistas para exorcizarse definitivamente del demonio cientifista³¹. A la inversa, normalmente brilla por su ausencia cualquier tipo de alusión o referencia, por no hablar de reconocimiento –en el sentido de identificación– con desarrollos generalmente nada desapercibidos y con los que guardan un llamativo parentesco en sus planteamientos, pero que se dejan inscribir al parecer sin ningún complejo –como es el caso de Richard Rorty– dentro del denominado *pensamiento débil*³².

³⁰ MATURANA, 2005.

³¹ STOLZENBERG, G., «¿Qué puede revelarnos sobre el pensar un análisis de los fundamentos de la matemática?», en WATZLAWICK, P. (comp.), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 206-250.

³² ZABALA, S. (comp), RORTY, R.; VATTIMO, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 17.

Confluencias en Rorty

La dificultad –y en cualquier caso el derroche de energías– para defenderse de las inevitables acusaciones de relativismo cognitivo, entre otras, que asedian los planteamientos del prolífico autor norteamericano puede explicar en parte esa «escotomización» en la literatura básica de los psicoterapeutas. Personalmente en mi aproximación a este autor ha podido más la necesidad de examinar unos textos que desarrollan algo más que un modelo explicativo de las bases epistemológicas de algunas tendencias en psicoterapia que la relativa incomodidad con las derivaciones político-ideológicas y morales de su pensamiento³³. Me parece evidente que la filosofía neopragmatista, con sus pros y sus contras, constituye el elemento central de lo que Kuhn denomina *matriz disciplinar*, uno de los dos componentes clave de cualquier paradigma³⁴. Es decir, en ella se encuentra ese conjunto de presupuestos fundamentales, generalmente no explícitos, a menudo inconscientes y habitualmente no sujetos a comprobación empírica que sustentan lo que podríamos calificar como paradigma posmoderno en psicoterapia.

Refiriéndose al texto ya clásico de Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, E. Mendieta recoge algunos aspectos centrales de su pensamiento vertidos en el mismo como su insistencia en que debemos dejar de hablar sobre el descubrimiento de las verdades (...). Nuestra búsqueda fiel de estos espejos, ficciones y filosofemas solo perpetúa nuestra falta de atención a nuestra propia capacidad: el poder de la acción, de la creatividad y de la solidaridad humanas. Las verdades que ni se descubren ni se encuentran han de ser sustituidas por narrativas convincentes, transformadoras y creativas; en otras palabras, historias que nos proporcionan modos de vernos mucho más interesantes, modos de re-imaginarnos en nuevas personas, caracteres, objetivos, solidaridades y lealtades más expansivas³⁵. Toda una declaración de principios, como es fácil observar, que parece directamente extraída del ideario básico de cualquiera de los múltiples manuales de psicoterapia posmoderna. La producción de «verdad (c/c)» ha de ser por principio dinámica, donde el individuo sometido a una permanente reinención seguirá las coordenadas éticas que para el intelectual defendía Foucault en una de sus últimas entrevistas, aquellas que le permitan volverse capaz de desprenderse permanentemente de sí mismo.

Más allá del *pensamiento posmetafísico* de Habermas, Rorty habla de una cultura «post-metafísica» en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica –el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo

³³ DIÉGUEZ, A., «Richard Rorty: La inquietante huella de Nietzsche», *Frenia*, 2006, VI, pp. 219-225.

³⁴ Tomado de FEIXAS, G.; VILLEGAS, M., *Constructivismo y psicoterapia*, Barcelona, 1998, p. 48.

³⁵ RORTY, R., 2005, p. 18.

dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos— («verdad (t)») se ha vuelto estéril y ha desaparecido. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o a «la naturaleza de la realidad»³⁶. Habrían quedado liberados al fin de lo que Montaigne llamó «la peste del hombre [que] es la pretensión de saber», como muy oportunamente nos recuerda E. von Glasersfeld, al preguntarse *¿Qué podemos saber de nuestro conocimiento?*³⁷. Relanzando de esta manera la tradición pragmatista norteamericana, Rorty muestra que el saber no estaría fundado en la verdad sino condenado a la imperfección de la representación y, sobre todo, a las condiciones sociales y normativas que determinan sus modalidades. Los «ruidosos» —como él los llama— foucaultianos advierten que también las condiciones históricas, situados de nuevo en una órbita más nitzscheana que marxista cuando desechan la posibilidad de un conocimiento objetivo y desinteresado, pues no cabe —para el pensador francés— otro conocimiento objetivo que aquel que históricamente se objetiva, a partir de prácticas sociales en pugna³⁸. Como es sabido, en su influyente análisis genealógico del poder, Foucault desvela, históricamente, el régimen discursivo en el que se produce la «verdad (c/c)», por tanto siempre provisional pero presentada como «verdad (t)».

Para los aspectos que vengo tratando es probable que la coincidencia de Rorty con Foucault sea mucho mayor de lo que podría pensarse si se tiene en cuenta la distancia política que el primero habitualmente señala entre ambos. En este sentido, resulta obvio el asiente historicista de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, tanto como lo es el mensaje —subyacente o explícito— común a Wittgenstein, Dewey y Heidegger, autores en los que está basada esta primera obra importante del filósofo neopragmatista. Todos ellos nos recuerdan que las investigaciones de los fundamentos del conocimiento o de la moralidad o del lenguaje o de la sociedad quizás no sean más que una apologética, un intento de eternizar un determinado juego lingüístico, práctica social o auto-imagen contemporáneos. Si tenemos una concepción deweyana del conocimiento, como aquello que creemos justificadamente —escribe Rorty—, no nos imaginaremos que existan limitaciones duraderas a lo que puede figurar como conocimiento, pues más bien veremos la justificación como un fenómeno social que como una transacción entre el sujeto que conoce y la realidad³⁹. La justificación se habría generado a través de una suer-

³⁶ Ibídem, p. 66.

³⁷ VON GLASERSFELD, E., «¿Qué podemos saber de nuestro conocimiento?», en ELKAÏM, M. (comp.), *La terapia familiar en transformación*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 163-165.

³⁸ FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 2002.

³⁹ RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 18.

te de dinámica «autopoietica» –si nos servimos del término de Maturana y Varela– susceptible por definición de influencia externa alguna para la organización-legitimación de esa «verdad (c/c)». Esa imposibilidad –basada en el célebre aunque no tan original aforismo de Maturana. Toda expresión es expresión de un observador– de contar con un punto de apoyo externo para decidir acerca de la verdad no permite otra cosa que no sea basarse en las múltiples realidades que surgen en el lenguaje a través de una suerte de consenso. Justificación conversacional es como denomina Rorty a la tesis de que la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social⁴⁰, en definitiva de un juego de lenguaje como lo acaba denominando en obras posteriores, recogiendo el planteamiento del último Wittgenstein. La dificultad para determinar qué juegos de lenguaje son mejores que otros en relación a ciertos intereses –como especifica Rorty cuando se siente exigido a ello–, queda situada de manera obvia en el orden político y ético, tanto que, incluso para Putnam –para cuya sensibilidad ideológica podría haber pasado inadvertida– resulta merecedora de una acerada crítica⁴¹. Y es que, tratándose de un defensor de lo que –según él mismo afirma– podría denominarse también kuhnianismo de izquierdas, como sinónimo de pragmatismo, Rorty presta escasa atención a algo tan obvio como lo que ya señalaba el propio kuhn, décadas atrás, cuando refiriéndose al papel dominante que juegan los intereses en el logro de conclusiones científicas, señalaba que estos intereses suelen ser de carácter socio-económico⁴².

Al margen de su énfasis en la dimensión biológica y desde un registro argumentativo aparentemente distinto, Maturana está hablando de lo mismo cuando se refiere al funcionamiento del observador en lo que denomina «camino explicativo de la objetividad entre paréntesis». En este camino explicativo, las explicaciones son constitutivamente no reduccionistas y no trascendentales, ya que en este camino no hay una búsqueda de una única explicación fundamental para todo. Los observadores operarían en diferentes, aunque igualmente legítimos, dominios de realidad y están explicando diferentes aspectos de sus respectivas *praxis del vivir*. El observador que sigue este camino explicativo se da cuenta de que él vive en un multiverso, es decir, en muchas realidades explicativas diferentes, igualmente legítimas, aunque la política o la moral le lleven a puntualizar... pero no igualmente deseables⁴³.

Los pragmatistas –tanto clásicos como «neo» – no creen que haya una manera en que las cosas realmente son. De ahí su empeño en reemplazar la dicotomía

⁴⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁴¹ PUTNAM, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 53-60.

⁴² KUHN, TH. S., «Las historias de la ciencia: Mundos diferentes para públicos distintos», en LAFUENTE, A.; SALDAÑA, J. J. (coord.), *Historia de las ciencias*, Madrid, CSIC, 1987, pp. 5-11.

⁴³ MATURANA, H. R., 2005, pp. 60-61.

apariencia-realidad por una distinción entre las descripciones menos útiles y más útiles del mundo y de nosotros mismos. Pero de nuevo ¿útiles para qué? o ¿para quiénes? son preguntas inmediatas cuya respuesta resulta mucho más problemática. Útiles para crear un futuro mejor⁴⁴ que según Rorty es la única respuesta que pueden dar, nos aclara poco, aunque ya sabemos que «aclarar» en el sentido de conocer no es su propósito. Sí sabemos que la respuesta a la segunda cuestión es siempre relativa a un contexto y no mucho más; a un «nosotros», a un determinado «ámbito» que equivaldría a la comunidad de diálogo habermasiana. Pretender manejarse con un concepto de utilidad más fuerte que meramente la tendencia social, que el mero desarrollo de las cosas le parece una trampa que ha de evitarse... (porque) conduce al establecimiento de entidades por encima de la historia. La posición en la filosofía moral que esto supone, es decir, ¿cómo puede alguien saber si obra bien o mal? la resuelve apelando a nuestra identidad como miembros de una comunidad en la que los que obran mal son los que actúan contra el proyecto que nos hace ser lo que somos en tanto que comunidad⁴⁵. Toda esta calculada imprecisión nos ahorra cualquier extrañeza ante su declaración de que el pragmatismo es la afirmación de que la filosofía no tendrá nada más que ofrecer que el sentido común (con la ayuda de la biología, la historia, etc.) en relación con el conocimiento y la verdad⁴⁶. Una «verdad (c/c)» –incide, en otro lugar– sobre la que una de las pocas cosas que sabemos (o necesitamos saber) es que es aquello que se gana en un encuentro libre y abierto⁴⁷; o bien, dicho desde la sociología del conocimiento –otra disciplina, quizás también tratada con sordina, que defiende el «conocimiento» del sentido común más que las «ideas»– el pensamiento teórico, las «ideas» (...), no tienen tanta importancia dentro de la sociedad⁴⁸. Ese encuentro libre y abierto sitúa las cuestiones epistemológicas más allá del lenguaje como forma gramatical de exposición y pretende remitirnos al uso comunicativo del lenguaje, incorporando la dimensión más amplia de la red de interacciones y tradiciones comunes, es decir, el espacio público de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido por aquellos que utilizan un mismo lenguaje. Esta ampliación pragmática del giro lingüístico, que Habermas rotula como *giro pragmático*, contempla un contextualismo que para el autor de *Teoría de la acción comunicativa* no es la solución sino el problema, proponiendo frente a los filósofos norteamericanos una búsqueda de las estructuras generales del mundo de la vida con preten-

⁴⁴ RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, F.C.E., 1997, p. 14.

⁴⁵ RORTY, 2005, p. 39.

⁴⁶ RORTY, 1989, pp. 166-167.

⁴⁷ RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos*, 1, Barcelona, Paidós, 1996, p. 66.

⁴⁸ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, pp. 30-31.

siones de universalidad⁴⁹. Esta suerte de intuicionismo, al que Rorty se refiere como una especie de holismo o conductismo epistemológico⁵⁰, está igualmente en la base de los planteamientos teóricos que en filosofía política propugnan los principales padres del neoliberalismo como por ejemplo Raymon Aron o F. Hayek. Una premisa básica del pensamiento del último es la importancia central otorgada a lo que Polanyi denominaba el conocimiento tácito, el conocimiento que deriva de nuestras prácticas sociales, que se resiste a una plena reconstrucción teórica en la línea de la explicación de las ciencias de la naturaleza⁵¹.

¿Hacia una terapia sin fundamentos?

Llegado este momento y atendiendo a las líneas generales seguidas en la abundante producción de literatura sobre terapias en salud mental aparecida o reformulada en los tres o cuatro últimos lustros, resurge la pregunta que prácticamente inspira este texto: ¿es o no recomendable, en una conversación que se produce en un contexto al que en general (sin permiso de Epston y White)⁵² venimos refiriéndonos como terapéutico, seguir algún tipo de guía u orientación técnica, doctrinal, ética, ideológica, estética, espiritual, administrativo-mercantil, etc.? Teniendo en cuenta que el epígrafe que utilizo aparece sin interrogación en un recentísimo libro de Gergen sobre el futuro de la psicoterapia, podríamos pensar en la obviedad de la respuesta para este destacado investigador⁵³.

En la práctica todo psicoterapeuta actúa partiendo de lo que Habermas refiere como suposición pragmático-formal del mundo⁵⁴, dentro de un marco cultural que le trasciende, resolviéndole a la par por imposición, en mayor o menor medida, la necesidad de desarrollar a título individual buena parte de esos criterios desde los que intervenir. Un ejemplo claro sería el psicoanalista ortodoxo que desarrollaba su labor en el ámbito privado en España durante las últimas décadas del pasado siglo: un planteamiento teórico-técnico definido dentro de unas coordenadas éticas, profesionales, maximalistas en los objetivos clínicos y asistenciales hasta el punto de dejar sin sentido la pregunta de Rendueles sobre *¿Cuánto es bastante en salud mental?*⁵⁵. Todo ello discutido pero reconocido dentro de los

⁴⁹ HABERMAS, J., *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2004, p. 228 y ss.

⁵⁰ RORTY, R., 1989, p. 165.

⁵¹ VALLESPÍN, F.; GARCÍA/GUITIÁN, E., «El neoliberalismo (1): Friedrich Hayek, Raymond Aron, Isaiah Berlin», en VALLESPÍN, F. (comp.), *Historia de la Teoría Política*, 6, Madrid, Alianza editorial, 1995, pp. 23.

⁵² WHITE, M.; EPSTON, D., *Medios narrativos para fines terapéuticos*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 31.

⁵³ GERGEN, K. J., *Construir la realidad. El futuro de la psicoterapia*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 196.

⁵⁴ HABERMAS, J., *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 24.

⁵⁵ RENDUELES, G., «¿Cuánto es bastante en salud mental?», *Psiquiatría Pública*, 1996, 8, 6, pp. 367-374.

referentes socio-históricos señalados, o sea aceptados por aquella comunidad de diálogo, más o menos identificable pero autopercibida como universal. Tenemos así un claro ejemplo de intervención moderna, o lo que es lo mismo «con fundamento». Una práctica, en fin, sujeta a una visión de la realidad que plantea como posible y deseable alcanzar la «verdad (t)».

El conflicto se produce cuando en la comunidad de diálogo a la que pertenece el psicoterapeuta se plantea –como ocurre en la actualidad– la coexistencia de discursos mutuamente excluyentes desde el punto de vista epistemológico. Dicho de otra manera, el desarrollo creciente dentro del campo de la salud mental de determinados planteamientos antiepistemológicos obliga a cualquier profesional –en particular a aquellos que al menos inicialmente partíamos de una formación marcada por el pensamiento científico-natural– a reflexionar sobre si resulta aceptable plantear a nuestro paciente (o cliente) una determinada cosa o, sin algún tipo de instancia que lo avale, exactamente la contraria. Anarquismo intuicionista lo llama Bunge con el siguiente argumento: si una intuición es tan buena como cualquier otra, entonces no es corregible por ninguna otra intuición; por consiguiente, todo conocimiento es personal o privado de lo que resulta una pluralidad de teorías e incluso de concepciones del mundo. No hay posibilidad alguna de elección entre ellas porque son igualmente valiosas, aunque sean mutuamente incompatibles⁵⁶. Esos son los –sobradamente conocidos– planteamientos de Varela, cuando sostiene que «haríamos mejor en aceptar completamente la situación notoriamente difícil de [...] que vivimos en un mundo en que nadie puede pretender comprender las cosas, en sentido amplio, de mejor manera que otros»⁵⁷. Desde este relativismo, lo atrayente del abandono en terapia del criterio de realidad como espejo de la naturaleza queda hecho añicos, ya que parece imposible evitar arrojar al bebé de los valores morales junto con el agua sucia del baño de la realidad.

Si aunque de manera instrumental admitimos que la «verdad (c/c)» es un producto que sirve para determinado entorno o ámbito de interlocución (comunidad de diálogo), deberemos asegurarnos que las coordenadas de ese ámbito de interpretación quedan bien fijadas, de manera que el lenguaje utilizado por sus miembros sirva lo mejor posible a la transacción. A continuación si esa verdad privada se hace suficientemente fuerte es posible que se constituya en un mundo autónomo con proyección propia y sin la necesidad de conquistar, penetrar o vencer a otros relatos. Así, el cisma entre por ejemplo la psicoterapia narrativa o en general posmoderna y el resto de los tratamientos en salud mental se habría completado. Sin embargo Kuhn apostaría por el movimiento contrario, puesto que si los

⁵⁶ BUNGE, M., *Intuición y razón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996, p. 53.

⁵⁷ VARELA, F., «El círculo creativo. Esbozo histórico natural de la reflexividad», en WATZLAWICK, P. (comp.), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 251-263.

promotores de ese nuevo planteamiento en psicoterapia, subproducto de la mencionada posición filosófica neopragmatista, están genuinamente persuadidos de su beneficio para los usuarios, no escatimarán en medidas que puedan conducir a través del habitual dinamismo expansivo al disfrute de esos procedimientos por sus poblaciones. Parece, así, lógicamente irreprimible la aspiración a una estrategia que permita ir logrando un grado de reconocimiento que pueda derivar en una posición hegemónica sobre el resto de procedimientos. Esto podría significar convertirse en el paradigma predominante, es decir –de nuevo con Foucault– haber tejido bien la madeja entre saber y poder y ¡al fin! arrebatado éste a los –así llamados por Putnam o von Glasersfeld– «realistas metafísicos»⁵⁸.

Por el momento la cohabitación en el panorama de la salud mental de planteamientos decididamente posmodernos (y no solo en psicoterapias, véase el volumen *Postpsychiatry*⁵⁹) junto con otros de pretendida fundamentación científica, resulta solo aparentemente civilizada y apoyada en un relativo silencio acerca de su flagrante incompatibilidad filosófica. Cualquier conciliación pasa por ignorar, deliberadamente, o no, que la palabra psicoterapia remite a prácticas muy distintas⁶⁰ y de la confusión consecuente sale reforzado nuestro punto de vista: legitimación «epistemológica» para el psicoterapeuta y acceso a tratamientos de «cosmética mental» en los servicios públicos en el caso del usuario.

Para el *contextualismo* rortyano, la ironía –especie de tabla de salvación– resulta ser un elemento central, entendida como el remedio contra la idea de que la ciencia natural, la teología o la filosofía estarán alguna vez en condiciones de dar con la *única* descripción verdadera y real de la esencia humana. De esta manera, el «ironista liberal» es la figura que se conduce, como individuo o –añadiríamos– como psicoterapeuta reconociendo la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar⁶¹.

Si no hay esencias que capturar no debemos plantearnos si existe un modo adecuado para hacerlo y, partiendo desde nuestras situaciones particulares como

⁵⁸ VON GLASERSFELD, E., «Introducción al constructivismo radical», en WATZLAWICK, P. (comp.), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 20-37 (p. 22).

⁵⁹ BRACKEN, P.; THOMAS, P. H., *Postpsychiatry. Mental Health in a Postmodern World*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

⁶⁰ FERNÁNDEZ LIRIA, A., «Reflexiones sobre la función social de la psicoterapia en la era de la globalización», *Átopos*, 2004, 2, 1, pp. 23-32.

⁶¹ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 17.

única referencia, solo podremos plantearnos una ética sin obligaciones universales⁶². Desde la inserción y el reconocimiento en su comunidad de diálogo, el psicoterapeuta debería aceptar que su ejercicio es una actividad intrínsecamente cargada de valores, un diálogo humano acerca de cómo podrían las personas vivir juntas y organizar sus comunidades⁶³. Actividad validada por el entorno, que aplicando el viejo precepto de Vico (*Verum ipsum factum*) «lo verdadero es lo mismo que lo hecho»⁶⁴ abre la posibilidad de un reordenamiento del mundo, de la realidad (verdad «c/c») a conveniencia de los intervinientes en el diálogo.

En esta analogía entre la práctica social y su subproducto –la práctica psicoterapéutica–, para el ironista rortyano no hay respuesta a la pregunta: ¿Por qué no ser cruel?, ni hay ningún apoyo teórico que no sea circular de la creencia de que la crueldad es horrible. El que cree que hay, para las preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas –algoritmos para la resolución de dilemas morales de esa especie– es todavía en el fondo, un teólogo o un metafísico. En mi utopía –defiende el pensador neopragmatista– la solidaridad humana no aparecería como un hecho por reconocer mediante la eliminación del prejuicio, o yéndose a explorar profundidades antes ocultas, sino, más bien, como una meta por alcanzar. No se la ha de alcanzar por medio de la investigación, sino por medio de la imaginación, por medio de la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros (...). Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como «uno de nosotros», y no como «ellos», depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos nosotros. Ello no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y, especialmente, la novela⁶⁵. La posibilidad de cambio o de progreso moral en la utopía liberal rortyana pasará, por tanto, por un giro en contra de la teoría y hacia la narrativa.

De la misma manera, en este contexto posmoderno, los modelos de terapia estructurados de algún modo, en función de algún tipo de receta teórica, habrían de ser superados, apostando porque el cambio que se produzca en el cliente no será producto de determinadas prescripciones científicas o metafísicamente fundamentadas sino de la puesta en común de las subjetividades participantes en el proceso.

⁶² RORTY, 1997, p. 14

⁶³ EFRAN, J. S.; LIBRETTO, S. V., «La psicoterapia en la encrucijada: ¿qué puede aportar el constructivismo?», en PAKMAN, M. (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, II, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 63-86.

⁶⁴ VON GLASERSFELD, 2000, p. 28.

⁶⁵ RORTY, 2001, p. 18.

No importa tanto si el cambio es un cambio *aparente*, porque también será un cambio. El saber del psicoterapeuta será un saber-hacer, siguiendo el viejo mandamiento constructivista propuesto por Von Foerster: «si quiere usted ver aprenda a actuar»⁶⁶. Además, para desarrollar la necesaria actitud ironista, al psicoterapeuta le será de mayor utilidad enriquecer su espíritu a través de etnografías, arte, cine o novela que mediante el estudio de modelos doctrinales más o menos sistematizados para ayudar a su cliente al cambio. Habrán de ser lectores voraces de ficción, maravillosos cuentacuentos, fabulosos narradores de historias, aproximando así la tarea de la psicoterapia –según se defendía en el primer Congreso Europeo de Psicoterapeutas– más cerca de la literatura que de la ciencia⁶⁷. Desde este punto de vista, no será fácil para el terapeuta sobrevenido posmoderno recodificar la experiencia formativa y práctica adquirida en el recorrido profesional previo como «lastre» o como «bagaje» en el proceso de permanente refundación de su identidad como terapeuta, o –con las mencionadas palabras de Foucault– permanente desprendimiento de sí mismo como única ética consistente.

* Antonio Diéguez Gómez. Psiquiatra. C.S.M. Hortaleza. Madrid.
Correspondencia: adieguezgomez@arrakis.es

** Fecha de recepción: 8-V-2007 (aceptado el 22-XI-2007).

⁶⁶ SLUZKI, C., «A modo de conclusión», en ELKAÏM, M. (comp.), *La terapia familiar en transformación*, Barcelona, Paidós, 1998, p.142.

⁶⁷ MOREN, P., «La psicoterapia está más cerca de la literatura que de la ciencia». (<http://digital.el-esceptico.org/leer.php?id=608&autor=257&tema=13>).