

El dolor y la belleza: de la psicopatología a la estética del contacto¹

«El dolor no es otra cosa / que la sorpresa / de no encontrarnos»².

Gianni Francesetti

“De todos los pecados de la psicología, el más mortal es
Su indiferencia ante la belleza”
J. Hillman

La primera de las cinco meditaciones sobre la belleza de François Cheng se abre con estas palabras:

En estos tiempos de miseria omnipresente, violencia ciega, catástrofes naturales o ecológicas, hablar de belleza puede parecer incongruente, inconveniente o incluso una provocación. Casi un escándalo. Pero, precisamente por esto, se ve cómo, como opuesto al mal, la belleza se coloca en las antípodas de una realidad con la que debemos contar (Cheng, 2007, p. 7).

Hablar de belleza, por lo tanto, no está de moda, ¿está fuera de lugar? ¿Es algo superfluo, inútil, casi un *divertimento* ocioso, en el sentido de *divèrtere*³ de lo que cuenta, importa, es concreto y urgente? Como un homenaje a Palermo, sede del III Congreso de la SIPG, dejo la respuesta a un fragmento sacado del film *I cento passi*⁴, que cuenta la historia de Peppino Impastato, el chico de Cinisi que ha luchado contra la mafia y

¹.- Conferencia de apertura del III Congreso de la SIPG (Sociedad Italiana de Psicoterapia Gestalt), Palermo, 9 diciembre 2011. Publicado en italiano en: Francesetti G., Ammirata M., Riccamboni S., Sgadari N., Spagnuolo Lobb M. (2013), *Il dolore e la bellezza. Atti del III Congresso SIPG*, Franco Angeli, Milano. Una versión ligeramente reducida ha sido publicada en *British Gestalt Journal* (2012), 21, 2, pág. 4-18. Este artículo va a ser publicado, íntegramente, en la revista *Cuadernos Gestalt* n° 2(2012), Castellón, España.

².- Alda Merini, en *Aforismi e magie* (1999).

³.- Discordar, discrepar. [NdT]

⁴.- *I cento passi (Los cien pasos)*, 2000, dirigida por M.T. Giordana.

debido a esto ha sido asesinado en 1978. Peppino, sentado con un amigo en las montañas que están detrás del aeropuerto de Punta Raisi, mirando la fealdad de las casas construidas abusivamente, dice: «No necesitamos nada para destruir la belleza... En cambio, en la lucha política, en las manifestaciones, necesitaríamos ayudar a la gente a reconocer la belleza, a defenderla. Es importante la belleza: de la belleza descende todo el resto». Es cierto que la afirmación de Peppino Impastato, símbolo de la lucha civil contra la mafia, no es un juicio que provenga de alguien que se ocupa de cosas inútiles o maquilladas. Desde un horizonte completamente distinto, James Hillman (1997, p. 56) escribe «De todos los pecados de la psicología, el más mortal es su indiferencia por la belleza». La belleza podría, por lo tanto, ser un tema central en la psicología y en la estética, de hecho François Cheng en el paso siguiente al citado, afirma que tratar de la belleza no es un juego ocioso, sino más bien «una tarea urgente e indiferible de nuestro tiempo» (Cheng, 2007, p. 7). ¿Pero en qué sentido la belleza puede ser tan importante? Y después, ¿de qué belleza estamos hablando?

En este trabajo intento explorar el tema de la belleza en la psicoterapia gestáltica, centrándome y después tratando de ampliar uno de los conceptos cardinales de nuestro modelo.

Voy a desarrollar mi argumento en cuatro puntos:

1. La belleza: concepto cardinal en el corazón de la teoría gestáltica;
2. El dolor: el sufrimiento psicopatológico como ausencia y no como dolor;
3. De la psicopatología a la estética del contacto. Destilar la belleza: una perspectiva existencial;
4. La estética: Ethos y Polis como raíces y horizontes de la estética.

1. La belleza: concepto cardinal en el corazón de la teoría gestáltica

*“La belleza es verdad, la verdad belleza’, – esto solamente
Sabéis sobre la tierra, y es cuanto es suficiente”
J. Keats*

Como terapeutas asistimos, cotidianamente, a los efectos transformadores de nuestro trabajo: a veces un trabajo gestáltico encanta por la magia que irradia y por la estela de belleza que crea y deja detrás de sí. Muy a menudo, en los grupos después de un trabajo los *feedback* son de este tipo: “Ahora, después de trabajar estás guapísima, las líneas de tu cara

no han estado nunca tan relajadas y armónicas, tienes una luz nueva en los ojos, y tu cuerpo tiene una gracia nueva”.

1.1. La validez intrínseca o estética

Empezamos por la consideración de que nuestros fundadores han puesto la belleza en el corazón de la psicoterapia gestáltica y lo han hecho individuando un criterio intrínseco para valorar la salud del hombre:

Hay dos tipos de evaluación, la evaluación intrínseca y la evaluación comparativa. La valuación intrínseca está presente permanentemente en cada acto en curso; es el fin hacia el que se dirige el proceso, la situación inacabada que va hacia lo acabado, la tensión hacia el orgasmo, etc. El criterio de evaluación surge del acto en sí mismo y es, finalmente, el acto en sí mismo como totalidad. [...] En la evaluación comparativa, el criterio es extrínseco al acto. El acto es juzgado con relación a otra cosa distinta. (Perls, Hefferline y Goodman, 1951, 2002, pág. 81).

Es uno de nuestros conceptos revolucionarios, todavía actualmente, después de 60 años: la salud de un ser humano se expresa y puede ser captada por medio de las cualidades del contacto sin necesidad de recorrer kilómetros de comparación externa: la fuerza, la gracia, el ritmo, la fluidez, la intensidad del contacto del organismo con su entorno, del proceso de formación de una figura sobre un fondo, en resumen la belleza del contacto es la medida de nuestra salud. Lo que se ha individuado es, por lo tanto, un *criterio estético* a través del cual valorar la calidad del contacto, del encuentro, de la situación, de la salud (Joe Lay en Dan Bloom, 2003; Robine, 2006; 2007; Spagnuolo Lobb 2011; Cavaleri, 2012)⁵. Como gestálticos estamos todos a la búsqueda de la buena forma, buscadores de oro, en donde el apreciado metal es la buena forma que surge espontáneamente en el contacto, su belleza (Zinker, 1978). Laura Perls (1992), por otra parte, sostiene que los conceptos fundamentales de la psicoterapia gestáltica son filosóficos y estéticos⁶.

En este punto, aparece un primer problema: la valoración comparativa – la que hemos llamado extrínseca en una revisión del concepto de

⁵.- Cfr. También el número dedicado por entero a la estética en la revista *International Gestalt Journal* (vol. 30, n. 1, 2007).

⁶.- Esta concepción del valor estético permite considerar cada experiencia como potencialmente estética, evitando relegar la belleza a una dimensión “diferente”, generalmente artística. En línea con el pensamiento de Dewey, «cada experiencia que esté efectivamente completa (...) es estética» (D’Angelo, 2011, p. 87).

diagnóstico en Terapia Gestalt (Francesetti, Gecele, 2009; 2010) – si se coloca en un plano principalmente reflexivo. Pero también la intrínseca, siendo también una valoración, por lo tanto un juicio, ¿es un fenómeno reflexivo? Es en este punto en el que aparece como ayuda el concepto de estética: de hecho, la valoración intrínseca es “estética” y tenemos que explorar más a fondo este concepto.

El fundador de la estética en cuanto disciplina, Alexander Gottlieb Baumgarten, define la estética como “la ciencia de la cognición sensitiva”: se trata, claramente, de un oximoron, donde el término “cognición” parece mal colocado al lado de “sensitiva”, pero indica, exactamente un “conocer con los sentidos” (Desideri, 2011). En el siglo de la razón surge la dignidad del conocer por medio del sentir, no solo por medio de la razón. Esta palabra – antigua en su etimología, moderna porque fue creada en el Setecientos – ha tenido una gran suerte en su empleo, indicando una línea de investigación aplicada, especialmente, a las bellas artes, ha habido una enorme fortuna de empleo, indicando una línea de investigación aplicada en concreto a las bellas artes, aunque no solo. Ha habido dos derivas principales del empleo de este término: la primera es la reducción y la restricción de la estética a la reflexión sobre el arte; la segunda deriva es la aplicación de este concepto al objeto de consumo, en concreto al cuerpo humano mismo (si se busca en Internet la palabra “estética”, se encuentra, por encima de todo, publicidad de cremas para la piel y tratamientos para parecer más joven). Las dos se basan en una concepción de la estética y de lo bello aplicados a un objeto. Nosotros estamos lejos de esta acepción, buscando el sentido de la belleza en una región a caballo entre el objeto y el sujeto.

El término “estético” “ha sido acuñado por Baumgarten que lo utiliza por primera vez en una obra en 1735, titulada *Reflexiones sobre la poesía*, en la que sostiene la idea de que, del mismo modo que existe una ciencia de los contenidos intelectuales, la *lógica*, igualmente debería existir una ciencia de los datos sensibles de la consciencia, a la que habría que llamar *estética*” (D’Angelo, 2011, p. 16). De hecho *aisthesis* en griego antiguo significa *sensación*, y por lo tanto, *estética* es el conocimiento a través de los sentidos. *An-estésico*, por otra parte, es un fármaco o un procedimiento que atonta los sentidos. Inmediatamente podemos unir el fenómeno estético al concepto gestáltico de consciencia inmediata, la capacidad de estar despierto a los propios sentidos, de sentir la excitación en la frontera de contacto. Como recuerda Margherita Spagnuolo Lobb (2003; 2004; 2007a), en inglés estar despiertos – *to be awake* – tiene una raíz común con la palabra consciencia inmediata – *awareness*.

1.2. La valoración estética en la raíz de la Gestalt: un proceso emergente pre-reflexivo y pre-verbal

Si la estética no es un proceso reflexivo, sino que es consciencia a través de los sentidos, ¿qué encontramos en nuestros sentidos en la frontera de contacto? ¿Dónde se coloca la valoración estética? La actitud natural (como la llama Husserl) empírica, positiva, científica diría que hay un organismo que, encontrando un mundo ya constituido, lo conoce. Los sentidos del organismo registran los objetos presentes en un mundo dado. La fenomenología –y por otra vía la psicología de la Gestalt- nos dicen que no es así: en los sentidos, nosotros, co-creamos un mundo y un sujeto, de un modo tan radical que ese mundo y ese objeto existen solamente en esta sensación irrepitable: «siendo en rigor la primera, la última y la única de su especie, cada sensación es un nacimiento y una muerte» (Merleau-Ponty, 2003, p. 293), «la percepción no se da como un acontecimiento en el mundo, al que se le pueda aplicar la categoría de causalidad, sino como una recreación o una reconstrucción del mundo en cada momento» (*Ibid*, p. 283) y también «la sensación es literalmente una comunión» (*Ibid*, p. 289). Una de las revoluciones más grandes de la fenomenología es el anuncio de que la aparente estabilidad de “un yo mismo” y de “un mundo” es fruto de una creación continua: «el sujeto no es una posesión segura, sino que para poseerlo es necesario reconquistarlo sin cesar» (von Weizsacker, citado por Ballerini, 2011, p. 107). Lo sabemos bien cuando vivimos o encontramos una experiencia psicótica –que es la revelación de esta creación caracterizada por su inestabilidad. La obvia y dada por sentada estabilidad del mundo se revela en la experiencia psicótica exactamente en cuanto esta se pierde, una revelación *a detrahendi*. Citando a Husserl, «el mundo real existe solamente en la presunción constantemente prescrita de que la experiencia continúa constantemente en el mismo estilo constitutivo» (Husserl cit. en Binswanger, 2006, p. 22). Esto no significa caer en un relativismo postmoderno *ab-solutus*⁷ donde el individuo crea la propia realidad a su gusto. Co-creación no es una generación auto-suficiente, sino que es un proceso en el que el sujeto mismo surge de este fondo, al mismo tiempo lo genera y es generado⁸. Por

⁷.- Etimológicamente, *despegado de cualquier vínculo, de cada límite*.

⁸.- Este concepto nos parece que evita la caída en la vuelta contemporánea del *Neo-realismo* (Ferraris, 2012) que afirma una dicotomía entre los hechos y las interpretaciones a favor de los primeros, en oposición a la afirmación nietzschiana “no existen los hechos, solamente las interpretaciones”, uno de los

lo tanto en los sentidos no existe un “yo distinto” que encuentra los “objetos definidos”, sino que tiene lugar una co-creación de los fenómenos experienciales, de la que surgen continuamente un yo más o menos distinto y los objetos más o menos definidos.

De esta inversión de la perspectiva – del mí/mundo dado, a la co-creación incesante del mí/mundo – me focalizo solamente en un punto.

Y es esta creación la que tiene lugar más allá de un trabajo voluntario y antes de lo verbal: no es, por tanto, el resultado de la función yo (nadie tiene necesidad de decir, despertándose por la mañana: “ahora me creo”, excepto en el caso de que esté gravemente depresivo). Y sucede en un momento prerreflexivo, en una región de la experiencia en la que las palabras deben aún surgir. Decimos que no tiene que ver *in primis* ni con la función yo ni con la función personalidad del *self*, ya que se coloca exactamente en el ello de la situación del que habla Goodman (Robine, 2007; 2011; Wollants, 2011): el fondo “vago y confuso” que diría Minkowski, el lugar de la “comunidad perceptiva” (Merleau-Ponty), el lugar del “comercio perceptivo” según una eficaz expresión de Desideri.

En los sentidos, el organismo y el entorno más que encontrarse se hacen, co-surgen⁹.

La valoración estética tiene lugar, por lo tanto, en un momento de la formación de la experiencia que precede a la elaboración reflexiva, es una consciencia inmediata y preverbal: la génesis del juicio estético se constituye antes del lenguaje, ni tampoco es la pre-condición que se mantiene en el reino de lo implícito (Stern, 2005). Nace, por lo tanto, en un tiempo claro-oscuro, difuminado, *antes* de la separación de la subjetividad de la objetividad:

La misma subjetividad no puede ser pensada como constituida y formada anteriormente al perfilarse de una curvatura estética del tejido perceptivo de la experiencia. Podríamos incluso desestimar la relación y ver la esfera de la subjetividad, el *sensus sui* que necesariamente implica, como una “respuesta” inmanente a la resolución de una actitud estética. [...] Se debe hablar, entonces, de una génesis estética de la subjetividad, más que de una génesis subjetiva de lo estético. (Desideri, 2011, p. 78).

eslóganes del post-modernismo. Entre las dos posiciones parecen proponer una lógica dicotómica y simplificadora entre los hechos y las interpretaciones que puede ser superada por una lógica de co-creación en donde la interpretación subjetiva y los hechos objetivos son co-creados: no datos fácticos ni desvinculados interpretativamente.

⁹.- Nuestra perspectiva fenomenológica parece ser coherente con la concreción del proto-*self* propuesta por Damasio (2012).

Estamos hablando, por lo tanto, de cómo *sentimos* inmediatamente mientras se desarrolla la experiencia, no de cómo la juzgamos *a posteriori*. De cómo la sentimos mientras la co-construimos y le damos forma. No podemos valorar estéticamente sin estar implicados en la creación. No existen, en este sentido, objetos bellos por sí mismos, sino solamente la experiencia de generar belleza en presencia de algo que se convierte en fuente de belleza. Esto no significa que la belleza está en el ojo de quien mira como ha afirmado Hume, porque la belleza es un fenómeno emergente de la experiencia, por lo tanto, pertenece a la dimensión de la *voz media* que Goodman retoma de la lengua griega: dimensión genialmente focalizada por nuestros fundadores que nos mantiene en una cresta sutil sin que caigamos en la vertiente de un relativismo subjetivo o del objetivismo realista¹⁰. En la belleza, muy intensa, cogemos la epifanía del mundo-de-la-vida, el manifestarse de la falla productiva que precede a que surja el mí o el mundo, única salvación para no perderse en la objetivación del otro o en la negación relativista.

Estético es, por lo tanto, un saber ya entonado, ya acordado emotivamente, ya afinado¹¹ (de *in-tendere*: afinar un instrumento, hacer resonante las cuerdas al corazón), un conocimiento sobre el que tiene lugar en la frontera de contacto, la co-creación de la experiencia, sobre lo que se mueve en el encuentro y en la medida en la que mueve conjuntamente, comueve e conmueve. La conmoción es, de hecho, el ejemplo de sentirse tocado profundamente por lo que le ocurre al otro, y por lo tanto de un moverse-con el otro.

En su último trabajo, Daniel Stern (2011) subraya cómo las unidades fundamentales de la experiencia son las que él llama las *formas dinámicas vitales*: se trata de unidades de experiencia, de Gestalten, a través de las cuales pasa la sintonización afectiva intersubjetiva. Nos parece que esta línea de investigación sostiene la tesis presentada en este trabajo: las formas vitales responden a una valoración intrínseca pre-reflexiva, son unidades de experiencia percibidas como juntas (esto es, Gestalten) y son propiedades emergentes de la experiencia misma. Los parámetros que las caracterizan son la fuerza, el movimiento, el espacio, el tiempo, la intencionalidad: las mismas a las que nos referimos para valorar la buena forma de la experiencia.

¹⁰.- Me refiero aquí al concepto del *self* que surge de la situación (cfr. Spagnuolo Lobb, 2001; Wollants, 2008; Philippon, 2009).

¹¹.- En italiano *afinado* se dice *inteso* del verbo *intendere*, por eso GF hace, en el paréntesis) esta explicación etimológica (NdT).

El saber estético es un saber emergente (nace en este instante), efímero (dura el tiempo de duración de esta experiencia), corporal (está encarnado en los sentidos y en el resonar del cuerpo), no es objetivo ni subjetivo. Este último punto es central porque indica una dimensión *tercera* ni objetiva ni subjetiva, esto es, de las implicaciones fecundas: «Entre los dos polos de la subjetividad absoluta y de la objetividad, la experiencia estética se coloca, más bien en un campo intermedio, el de la *intersubjetividad*» (D'Angelo, 2011, p. 116). Lo que tiene lugar en una sesión, ya sea en el *setting* a dos o de grupo, es que lo que sentimos “bello” no es ni bello objetivamente (no es una cualidad del objeto) ni bello subjetivamente (solamente para mí, como si fuera una cuestión de gustos). Es bello, de hecho, para cualquiera que esté presente con los sentidos, por lo tanto consciente, y participante, implicado en la situación. Es bello para nosotros que estamos presentes en la medida en la que nos sentimos tocados por lo que está sucediendo. No hablamos, de hecho, de la belleza de un objeto del que podemos estar separados, ni de cualquier cosa bonita, graciosa, amable, agradable¹². Cuando estamos inmersos en la contemplación de la belleza cambia nuestra mirada, cambia nuestra respiración: la belleza no pertenece al objeto o al sujeto, es un fenómeno emergente en el contacto. Hablamos, por lo tanto, del suceso de un acontecimiento que transforma, que nos coge, cuya potencia puede ser un detonante emotivo como una marea, o sutil y penetrante como el aire fino de alta montaña. Y, porque transforma, deja huella. Es una potencia siempre ineludiblemente transformadora, aunque también desestructurante: ninguna buena ni nueva forma emerge sin una desestructuración *ad-gressiva*¹³ recíproca de quienes están implicados en el contacto. El nexo entre estética, consciencia inmediata, mundo-de-la-vida y transformación se hace todavía más evidente si preguntamos a fondo a la etimología de la palabra como hace el filólogo clásico Richard Onians: «el verbo griego *aisthanomai* (forma ampliada de *aisthomai*: “percibir”), del que deriva *aisthesis*, sería la forma media del homérico *aisto*, que significa “jadear”, “inspirar”. En su afinidad con los términos que significan la “respiración” de los vivientes, *aisthesis* comparte la misma raíz de *aion*: tiempo que se regenera y todavía perdura, “fuerza vital” que recorre los

¹².- Esta distinción es relevante también en la valoración estética de una obra de arte, se puede ver en la prueba de Pigmalión propuesta por Guido Calogero (D'Angelo, 2011, p. 128). La belleza de la obra prescinde del contenido de la misma: si el contenido de un color que genera placer estético se volviera real no siempre produciría el mismo efecto, como en el caso de un color de una arpía o de una serpiente.

¹³.- *Agresividad* viene del latino *ad-graedior*, moverse hacia.

cuerpos [...]» (Desideri, pp. 74-75). La belleza, por lo tanto, transforma y deja huella.

Se perfila aquí otra relación central: el nexo entre belleza y presencia que nos lleva a otro cruce en nuestro discurso: el dolor.

Y sobre este camino vamos a encontrar los nudos de la psicopatología.

2. El dolor: el sufrimiento psicopatológico como ausencia y no como dolor

*“Cuando admiramos la belleza de la perla,
no debemos nunca olvidar
que ha nacido de la enfermedad de la concha”
K. Jaspers*

2.1. El *dolor* como criterio de sufrimiento en medicina y la *ausencia* como criterio del sufrimiento en psicopatología

En medicina lo opuesto a la vida es la muerte.

En una psicoterapia – fenomenológica y existencialmente orientada – lo opuesto a la vida no es la muerte. La muerte, de hecho, es parte constituyente de la vida, determina la unicidad y la preciosidad de cada instante. Nos es una compañía vital, preciosa y necesaria.

Lo opuesto a la vida, que está presente, es en cambio la ausencia: con las palabras, trágicas, de una paciente que vive la condición de ausencia, posiblemente, más extrema, la depresión melancólica “todo está muerto en mí, ya no hay más vida. Todo es mecánico, el movimiento no es mío. Yo estoy muerta”.

En medicina, lo opuesto del bienestar es el malestar, en donde la raíz *mal-* se refiere al mal entendido como una enfermedad y como dolor. Para evitar el dolor, el cirujano opera gracias a la administración de un anestésico. El dentista nos enseña que si un diente duele, significa que hay algo que no va bien y es necesario curar. Esta es también la función del dolor en fisiología: es una señal que está pidiendo curación.

En una psicoterapia – fenomenológica y existencialmente orientada – lo opuesto al bienestar no es el dolor. El dolor es una parte intrínseca e irrenunciable de la vida. De nuevo, lo opuesto al bienestar es la ausencia.

De hecho, a veces el vértice de la belleza de un encuentro, por lo tanto su salud, coincide con el vértice del dolor que se libera en el contacto.

Durante un trabajo con un paciente, el brote de un dolor agudo puede corresponder con el vértice de la belleza del encuentro.

Se ve en esto la visión antropológica gestáltica: el hombre sano y vital está plenamente presente con los sentidos, no anestesiado. Si el dolor está presente en su vida, entonces es sano sentir este dolor. No siempre, de hecho, la belleza es fácil, agradable, atractiva. Con las palabras de una paciente en un momento de ruptura terapéutica: « [...] en este momento cojo la pluma y te escribo. La belleza toma un poco de energía. La miro: está hecha de lágrimas, saliva, sudor y vómito... verdaderamente la pensaba hecha de luz. ¿Posiblemente es este el error?». ».

Algo radical cambia pasando del terreno de la medicina al de la psicopatología: en este paso hacemos un salto cuántico posiblemente nunca suficientemente estudiado. De hecho, pasamos de una dimensión en donde podemos (y a menudo es útil) razonar en término del individuo y objetos a otra dimensión en donde no es posible abstraer al individuo del campo relacional que lo constituye. No vale decir “en el que está inmerso”, sino “que lo constituye”.

El reduccionismo descuida precisamente este hecho y opera la máxima reducción no solo cuando no tiene en cuenta que, como sujetos, no somos “abstraibles” de la situación relacional, sino cuando se nos abstrae también de nuestro cuerpo y nos reducen al cerebro. Como Alva Noe (2010) no somos nuestro cerebro tanto como las moléculas de celulosa de los billetes son el dinero.

La anestesia es un hito que discrimina las dos dimensiones, la médica del cuerpo-objeto y la psicoterapéutica del cuerpo-viviente (Galimberti, 1983; 1987; Borgna, 1988): la anestesia puede ser ingrediente del bienestar para un *Korper* (un cuerpo entendido anatómicamente, al que el dentista atiende tumbado en su sillón), pero no para un *Leib* (un cuerpo viviente) que vive y ama: ¿cómo se puede amar y estar anestesiados?

Por lo tanto, la psicopatología, de un modo diferente a la patología médica, no puede descuidar la dimensión relacional ya que si no se dedica a la objetivación del sujeto (como sabemos, por lo menos, desde Jaspers en adelante) y a la paradoja (Jaspers, 1963).

Si nos colocamos en una dimensión relacional, el acontecimiento psicopatológico no es el dolor subjetivo.

Por ejemplo: el dolor del duelo es sano y es señal de salud; la ausencia de dolor en la imposibilidad narcisista de amar es una tragedia psicopatológica y existencial.

El acontecimiento psicopatológico es ausencia en la frontera de contacto.

La ausencia se manifiesta como *an-estesia* y *a-poesía*. La an-estesia es el no sentir, la a-poesía (*poiesis*, este es, hacer) es no ser creadores. Estética y poesía en este pliegue del mundo-de-la-vida co-existen de un modo inextricable. La poesía es, específicamente, el hacer del psicoterapeuta: las palabras que curan son poéticas, palabras que tienen cuerpo, palabras táctiles que tocan y transforman porque son vehículos empapados de belleza en el estado naciente de su creación. Pero también gestos que hablan, silencios llenos de contacto y de comunicación.

2.2. Tres formas de ausencia

Vamos a ver cuáles son los modos de la ausencia y, por lo tanto, de la psicopatología (Francesetti *et al.*, en preparación). Identificamos tres formas fundamentales.

2.2.1. Primera forma

Desde el primer encuentro, su presencia en el contacto con la mía crea inmediata e intensamente una atmósfera de suspense, tensísima, un clima en el que puede ocurrir de todo. La tragedia está suspendida sobre nuestras cabezas, en cada instante se puede comprobar lo inimaginable, lo catastrófico.

Respiro... trato de soportar la angustia y mantenerme en esta atmósfera opresiva, siniestra, en la que a ratos me vienen de improviso mareos. Me viene, continuamente, a la mente una sesión con otra paciente, años antes, en la que, en un cierto momento, había sentido que la habitación flotaba (¿o era yo?). Por una fracción de segundos me había quedado desorientado, después, mirándonos, habíamos comprendido entre los dos que había sido un temblor real de un terremoto. En este clima, la sesión con María inicia:

T: Buenos días.

M: Buenos días.

Silencio.

T: ¿Cómo ha llegado?

M: Me ha traído mi hija... sí, creo que mi hija... por lo menos creo que ha sido así.

El modo en el que pronuncia estas palabras, para ella muy habitual de hacer pausas, me lanza a un universo en el que nada está quieto ni es

consistente: es un girar de frágiles objetos de papel maché que se deshacen, verdadera y ontológicamente no existe ninguna certeza..

T: ¿Su hija Anna?

M: Sí, se llama Anna mi hija... por lo menos, eso creo.

La búsqueda de las respuestas no pasa a través del cuerpo, como si nada se sedimentara en la certeza de la memoria, de la experiencia, del sentir. Cada cosa es concretamente previsible, por lo tanto no hay nada adquirido, y las respuestas provienen de deducciones desarraigadas de cualquier cosa que a la que podamos llamar cuerpo o realidad compartible.

El primer modo de ausencia es, por lo tanto, no estar constituido como objeto, que tiene lugar en la experiencia psicótica (Spagnuolo Lobb, 2003; Spagnuolo Lobb y Francesetti, en preparación). Paradójicamente en esta ausencia hay una presencia específica, potentísima. Cuando la encontramos – si no nos retiramos de la frontera de contacto – nos sentimos cogidos, contagiados, también alterados o abrumados. Hay una ausencia del constituirse por parte del sujeto, pero hay una presencia atmosférica potente, porque el sujeto está en potencia, el empuje para constituirse es fortísimo pero el camino, por lo menos en este campo relacional, no tiene materia. Si se mira a los ojos de una persona con angustia psicótica, se ve un pozo, un abismo. A su vez, nosotros nos sentimos desnudos, sobrepasados: la mirada psicótica es deconstructiva porque nos sumerge en una dimensión en la que las subjetividades no se han formado. Aquí se da la imposibilidad de co-crearse de un modo definido, pero el trabajo de la co-creación puede ser potentemente activo, aunque imposibilitada para conseguir una definición de los sujetos. Estamos inmersos en el intento continuo y continuamente batido de constituir un mundo a partir de límites claros y conectados, en un crisol al rojo vivo en donde cada oportunidad se crea y se disuelve. Una dimensión habitada por los locos, deshabitada por los sujetos y los objetos formados, porque este mundo es anterior a la constitución de lo definido. Pero es esta cualidad especial de ausencia y potente presencia la que, a veces, permite ser artistas, poetas, creadores extraordinarios. Y, como nos enseña Heidegger, es esta la verdad que custodian los locos, los poetas y los niños (Blankenburg, 1998; Salonia, 2001; 2004; Borgna, 2011): el testimonio del milagro que nos hace vibrar en la dimensión del “entre” (Buber, 1993; Francesetti, 2008), del *entre-ser* (del latín, “essere tra”), que desnuda y destroza la arrogancia de la individualidad. Antes de ser objetos definidos somos campo pulsante de vida.

2.2.2. Segunda forma

Un hombre alrededor de los cincuenta años me dice: “No tengo problemas concretos, los habituales de la vida. Me parece que no vivo. Tengo 50 años y la vida no tiene sabor, me siento siempre insatisfecho. Últimamente he sentido, por un instante, una especie de felicidad que me salía de la garganta, pero se ha parado allí. El cuerpo se ha puesto rígido, enfriado y ya no he sentido nada más.”

“¿Y ahora que siente mientras me lo dice?”

“Nada... estoy bien... resumiendo, normal.”

El segundo modo en el que podemos estar ausentes es cuando nos constituimos como sujetos, pero estamos ausentes de nuestros sentidos, anestesiados. Esta es la ausencia que experimentamos en nuestras experiencias neuróticas¹⁴. Aquí está la imposibilidad de definirse a través de un proceso de co-creación y, por lo tanto, las potencialidades del campo se recogen solo parcialmente. El campo es débil porque está anestesiado.

Ya sea en el primer modo de estar ausentes, como en el segundo, para soportar el sufrimiento cuando es insostenible, intervienen modalidades proyectivas que hacen la ausencia no (Salonia, 2008). La ausencia aparece en el olvido de la ausencia misma.

Es en la frontera de contacto en donde el terapeuta encuentra estas ausencias y las encuentra estéticamente – con los sentidos.

El terapeuta – presente con sus sentidos, dedicado a la co-creación del contacto, dedicado a tejer el tejido de la relación – siente estas ausencias. Este sentir es ya un acto terapéutico porque relata como figura en el campo relacional (no importa si no está todavía en la consciencia del paciente) la ausencia olvidada. Recordar la ausencia es ya presencia: recordar, etimológicamente, significa, de hecho, *volver a poner en el corazón* y recolocar entre nosotros la ausencia hace el milagro de transformarla en presencia. La *aisthesis* que se hace *poiesis*, el sentir se hace obra.

¹⁴.- Estas carencias, que los autores del libro *Terapia Gestalt* llaman interrupciones del contacto, son *sentidas estéticamente* en el contacto como ausencias en la co-creación de la experiencia que tiene lugar, como hemos visto, incesantemente.

2.2.3. Tercera forma

Un hombre de 35 años, cuerpo muy tenso, una extraña discordancia entre la sonrisa de los labios y la dureza de la mirada. Si me siento, experimento miedo: puedo sentir su sarcasmo¹⁵ arañándose la carne. Me lo han enviado porque maltrata a su compañera.

Me dice con frialdad burlona: “Cuando estoy con una mujer, no siento nada, salvo mi placer. Me interesa mi placer. Al principio no hay problemas. Después, en un cierto momento, siempre sucede que me lleva la contraria, y no lo soporto. No hay ninguna razón por la que me enfado, entonces, ella se quiere ir. ¿No comprende que debe quedarse allí? Y si no lo comprende por las buenas, lo tiene que comprender por las malas”.

“¿Ha dicho que, en un cierto momento, ocurre siempre esto en sus relaciones?”

“Sí... pero debe de saber que, en el fondo, trato a las mujeres como prostitutas, porque todas son unas putas. No se dan cuenta porque soy astuto, pero las exploto. Al final, cuando se dan cuenta es tarde, ya las he explotado...”

El tercer modo de estar ausente, a menudo se le reserva un puesto marginal en psicoterapia, porque estas ausencias no suelen, frecuentemente, pedir ayuda y su tratamiento es muy difícil: es la experiencia que no siente el sufrimiento del otro. Es la experiencia de quien, no sintiendo el daño, hace daño. Entran aquí los graves sufrimientos narcisistas, psicopáticos, las conductas antisociales. Es la tragedia de quien no siente el dolor del otro y, por lo tanto, lo provoca. El dolor de quien no siente dolor se convierte en daño provocado y dolor que surge en el otro. El que tortura expresa la propia ausencia al provocar dolor en el torturado. Es una transformación del *daño-ausencia* en *daño-delito*, y este en *daño-dolor*. Este sufrimiento – cuya experiencia está privada de la posibilidad de sentir el dolor del otro – se debe incluir con pleno derecho en la psicopatología. ¿Como una alumna que ha dicho en un seminario: “Y a los malvados dónde los ponemos? ¡Porque también están esos!”. En esta experiencia puede darse la anestesia ante el dolor de los otros o incluso la experiencia del placer al provocar dolor en el otro.

¹⁵.- Del griego, *sarkaizein*, esto es, lacerarse la carne (Cortellazzo y Zolli, 1983).

3. De la psicopatología a la estética del contacto. Destilar la belleza: una perspectiva existencial

*“No se cómo toma forma
una poesía.
Yo tomo el barro
de mi vida
y me siento
un gran escultor”
Alda Merini*

3.1. Una belleza emergente y la objetal

La belleza de la que hablamos es una belleza que surge de la presencia en la frontera de contacto, que no existía antes y que no se mantiene (esto es, capaz de sobrevivir sin contacto). Es efímera, de paso, no objetal, como una melodía en el irreducible aire con la cuerda y el tímpano vibrantes, por lo tanto dependiendo una del otro, que se libra en el espacio-tiempo intersubjetivo y se acaba. No se perdura, por lo tanto. Por lo tanto, ¿con qué finalidad la buscamos y la creamos? Porque, hemos dicho, que transforma y deja huella. Con la plenitud del encuentro, que sentimos como belleza, generamos bienes relacionales (Cavaleri, 2003; 2007): estos se producen a través de una experiencia que puede suponer dolor o placer, no importa, pero es siempre una experiencia estética: sentida y verdadera.

Siendo emergente, no pertenece a los individuos que se encuentran, se genera como realización de la potencialidad en la frontera de contacto. Me pertenece a mí, ni a ti. Es una respiración que se genera entre nosotros. *Respiración* en griego es *Psyché*, esto es psique, alma. Psique (en el relato de Apuleyo) es el personaje más bello de todos los mitos clásicos (Hillman, 2002, p. 12). Este acontecimiento que vibra entre nosotros en el vértice del encontrarnos, nutrido o nuestros límites como por nuestras potencialidades, nos anima. El alma de nuestro tocarnos es este acontecimiento que ex-iste pero no perdura. Nosotros, terapeutas, somos creadores de belleza, en este sentido *hacemos alma*. ¿Qué relación podemos individuar entre la belleza que surge y la belleza objetal?

La obra de arte objetal – las Ninfas de Monet, la Sagrada Familia de Gaudì, la Pietà de Miguel ángel, el verso de la Merini citado en este congreso – puede ser entendida como la milagrosa capacidad de la forma de la materia de vehicular en el espacio y en el tiempo este grumo de alma que ha vibrado por un instante. Pero esta necesita siempre de un co-creador – que nunca es exclusivamente un receptor del campo – con el que

saboreándola vibra por su forma y la re-anima. Este es un re-creador que la genera de nuevo (literalmente *nueva*, como inédita novedad) en el presente de la situación: porque en el saborearla resucita, una vez más, la respiración contenida en ella. Que se convierte en alimento. La obra de arte, sin enamorarse de ella aunque solamente sea durante un solo instante, dejándola en posibilidad, mortifica la respiración, en espera de la resurrección. El arte vive y se revela en el contacto. Pasar y no coger la belleza es mortificarse, al cogerla resurge la vida. Y, como escribe Denham-Vaughan (2009), el contacto con la belleza nos sirve de apoyo en los momentos más oscuros.

Existe una diferencia experiencial clara que nos permite distinguir si estamos disfrutando de una belleza objetual o relacional. La belleza objetual suscita en nosotros el deseo de posesión – “quiero tener esta joya o aquella mujer” – y produce un movimiento unilateral: quien quiere poseer se mueve él solo hacia el objeto, con un movimiento no recíproco. La belleza relacional suscita, en cambio, conmoción, que genera un movimiento bilateral: como hemos visto, en la belleza relacional nace un moverse juntos que no se puede “poseer” porque es efímero. El contacto con esta belleza genera transformación.

3.2. Destilar la belleza

Si el contacto con la belleza del encuentro – que siempre co-creamos – nos nutre, y esta es la meta hacia la que teleológicamente la intencionalidad nos empuja, otro empuje mientras tanto fuertemente nos mueve.

Esta otra es el empuje para guardar el grado de belleza y de ausencia encontrada en nuestros contactos: en este sentido estamos trabajando en arte viviente. Porque conservamos, a través del espacio y el tiempo la respiración efímera que se ha producido en nuestros encuentros¹⁶. He dicho “el grado de belleza y de ausencia” relacionales porque estamos hechos para conservar una y la otra. No solo, de hecho, no se pierde la belleza, sino que tampoco se pierde la ausencia (que como hemos visto es el sufrimiento psicopatológico): este se mantiene como sufrimiento que se arrastra viva en

¹⁶.- «Una novela, una poesía, un cuadro, un fragmento musical son todos *individuos*, esto es, seres en los cuales no se puede distinguir la expresión de la cosa expresada, siendo su significado accesible solamente a través del contacto directo e irradiado sin ningún cambio de su situación temporal o espacial. Es en este sentido en el que nuestro cuerpo es comparable con una obra de arte» (Merleau-Ponty, 1962, p. 175, citado por Dastur, 2007, p. 36).

los siguientes contactos, a la búsqueda de la situación apropiada para ser vista y transformada en belleza en el encuentro. Nosotros, terapeutas, somos creadores de estas ocasiones propicias, de este *kairòs*¹⁷. Hacer que llegue hasta el final la intencionalidad interrumpida significa hacer que se cumpla la transformación de la belleza: esto, posiblemente, puede trascender los límites de las existencias individuales y tener sentido también cuando la intencionalidad la ha empezado alguien y es llevada a su cumplimiento por otro. Este concepto podría dar sentido a la lealtad transgeneracional, al hacer que se cumpla las tareas de quienes nos han precedido, o para iniciar caminos nuevos de los que no vamos a poder recoger, personalmente, los frutos. Un ejemplo que he encontrado especialmente bello me lo ha contado una paciente hace unos meses. El verano pasado un hombre anciano llega a pie a una granja de Cuneo y pide hospitalidad en el granero por una noche. Cuenta que ha llegado de Francia, de estar en camino desde hace un mes y que es un *Pèlerin Fou*, peregrino loco. La misión que ha emprendido es esta: en el 1212, hace ocho siglos, un grupo de peregrinos que han partido desde Francia hacia Tierra Santa, atravesando Francia e Italia a pie, se ha embarcado en Puglia, pero el barco ha naufragado. Muchos han muerto, y los supervivientes han sido reducidos a esclavos y ninguna ha podido conseguir la meta por la que se habían puesto en marcha. Este “peregrino loco” ha emprendido, por lo tanto, el camino hacia Jerusalén para recorrer su viaje y hacer que, finalmente, se cumpliera. ¿Un loco o un hombre fiel al tejido de la vida que en la narración se despliega? ¿Un loco o un testigo de la posibilidad de que nuestros senderos interrumpidos pueden ser recorridos incluso después de nosotros, por otros de entre nosotros¹⁸?

Durante un seminario sobre el duelo, en el que trato el duelo en términos relacionales en lugar de en un modo individualista (Francesetti, 2011) presento la idea de que esto consiste en entregar a la vida lo bienes relacionales madurados con quien ya no existe. Y subrayo que este es un impulso fuerte que sentimos de diversos modos, por ejemplo sintiendo la necesidad de llevar en nuestra vida gestos, objetos, aprendizajes de quien nos ha dejado. Una participante se queda muy impactada y dice que ha comprendido un hecho de su vida hasta entonces incomprensible: desde pequeña no tenía recuerdos de su abuelo paterno, muerto antes de que ella naciese. Nadie en casa hablaba de él y ella, inexplicable y secretamente, recogía cada indicio de su existencia: conservaba cada atisbo, los raros

¹⁷.- Del griego, “el momento justo, oportuno”.

¹⁸.- La palabra historia (narración) viene del griego *histor*, que significa testimonio (Cortelazzo y Zolli, 1983).

objetos que quedaban de él, una foto pequeña custodiada celosamente. A la edad de unos dieciocho años esta “manía” desaparece sin ningún motivo. Solamente años después la chica descubre que. En aquel momento, el padre había empezado una psicoterapia para elaborar la muerte traumática de su propio padre: durante el seminario ella comprende con una gran emoción que la tarea de custodiar el presente en el campo era, al final, un asunto de su padre y ella podía dejar de ocuparse de esta tarea, la vida había encontrado otro modo para restituir los bienes relacionales.

De hecho, como escribe Cavaleri, guardamos los bienes relacionales. Pero estos incluyen también el sufrimiento de las relaciones atravesadas: arrastramos con nosotros, como potencialidad luminosa de nuestro estar presentes. Nuestra luminosidad fluye de la belleza encontrada (y siempre co-creada) pero es también luminosidad en potencia que fluye en la medida exacta del sufrimiento que se custodia. El sufrimiento atravesado es potencialidad de explosión de luz.

Como escribe Alda Merini, el peso de uno es exactamente el peso de la otra: la belleza no significa que el desvelamiento de una tenebrosa caída y de la luz que ha salido hacia fuera. En el fondo, cada uno de nosotros arrastra las huellas del sufrimiento de los campos que atravesamos para buscar la ocasión propicia para transformarla en dolor y belleza. Este es un trabajo que consiste en destilar el dolor de la ausencia, la belleza del dolor, y puede ser considerada en el sentido de fondo de la labor psicoterapéutica: en la situación de terapia dos personas se encuentran en una habitación para compartir los tejidos de sus vidas, reviven a través de las intencionalidades heridas e interrupciones, las fibras desnudas de la parte de vida que le ha sido asignada y tejen nuevos hilos. Trabajan, como dice una paciente, como destiladores tan atentos que “a ratos se puede notar el rumor de la hierba que crece”. Destilan, como “su única y posible misión”.

Este es el motivo por el que, ineluctablemente, estamos dedicados al trabajo del duelo: tiempo para destilar el dolor en una nueva vida, para elaborar dos fidelidades: a la vida que continúa dividida entre el latido del corazón y la relación vivida que debe de continuar corriendo por nuestras arterias (Vázquez Bandín, 2009; Francesetti, 2011).

El dolor es la presencia, el sufrimiento psicopatológico es ausencia. Paradójicamente, cuanto más sufrimiento, por lo tanto ausencia y aturdimiento, tanta más potencialidad de dolor, por lo tanto, más presencia hay. Cuanto más sufrimiento psicopatológico hay, tanto más hay un dolor custodiado que espera poder fecundar la tierra compartida. El sufrimiento se convierte en dolor vivo y nueva respiración si hay un apoyo relacional para que este pueda cerrarse, se convierte en daño si este apoyo falta. Los destiladores no pueden trabajar solos, parece una regla general del juego de

la vida: como dice Paul Valéry, no vamos a llegar solos a la meta, postura contraria a la cantinela narcisista de “se nace y se muere solos”.

3.3. Un desafío difícil: ¿qué significado relacional hay en el hecho de infligir sufrimiento?

Pero ¿qué decir del dolor de quien provoca el dolor del otro? ¿De quien tortura, abusa, violenta, mata? ¿Qué sentido relacional podemos entrever? En una visión radicalmente relacional podemos llegar a captar la intencionalidad vital de este acto: el dolor que no puede ser sentido, se le hace vivir a otra criatura. Esta, tiene la posibilidad de transformarlo. Es obvio que suscita en nosotros una sensación de repulsión, porque reaccionamos a la perversión inherente en este proceso: el inocente sufre violencia y dolor para transformar el dolor de otro. Las palabras de Simone Weil son reveladoras sobre esto: «el inocente que sufre conoce la verdad sobre su verdugo. El verdugo no la conoce. El mal que el inocente siente en sí mismo es el de su verdugo; pero él no se da cuenta. El inocente puede conocer el mal solo como sufrimiento. A lo que el criminal no es sensible es a su delito. [...] El inocente es el que puede sentir el infierno. [...] Cada delito es una transferencia del mal de quien lo hace a quien lo sufre» (Weil, 2002, pp. 129 y sig).

Sobre la transformación de la ausencia en dolor y en belleza: «el falso Dios cambia el sufrimiento en violencia. [...] La paciencia consiste no en transformar el sufrimiento en delito. Ya es bastante transformar el delito en sufrimiento. [...] La pureza es absolutamente invulnerable en tanto que es pureza; en el sentido en que ninguna violencia la hace menos pura. Pero es eminentemente vulnerable en el sentido de que cada golpe de mal ha hace sufrir; cada pecado que la toca la convierte en sufrimiento. [...] El mal, es siempre la destrucción de cosas sensibles en donde existe la presencia real del bien. El mal está formado de colores que no tienen conocimiento de esa presencia real. En este sentido es cierto que ninguno es voluntariamente malo. [...] Es el bien lo que da más realidad a los seres y a las cosas; el mal la quita» (*Ibid*, pp. 130 y ss.). «Lo bello es lo necesario que, a pesar de permanecer conforme a la ley propia, y solamente a ella, obedece al bien» (*Ibid*, p. 265).

El dolor se transfiere hasta que no es transformado: como nos recuerda Jean Paul Sartre, no tiene en cuenta tanto lo que nos han hecho, sino sobre todo lo que hacemos con lo que nos han hecho.

Considerar la psicopatología como ausencia nos permite mantenerla separada del dolor existencial, y por lo tanto separa el modo de actuar clínico del acompañamiento a quien vive un dolor existencial. En esta perspectiva, todavía, el síntoma es la expresión cristalizada individual de una ausencia que una vez desestructurada en terapia nos lleva a eventos existenciales y relacionales. Por ejemplo, el ataque de pánico es un síntoma clínico individual, incomprensible. Pero una vez desestructurado, nos va a llevar a una soledad relacional no consciente e insostenible (Francesetti, 2005). Los pacientes, a través del sufrimiento psicopatológico, atraviesan los campos relacionales de sufrimiento hasta la sala de terapia con una petición de curación que, a través de ellos, proviene del tejido mismo de la vida (Francesetti, 2011):

Quien sufre una depresión lleva como figura el dolor de la ausencia del otro: de este modo arrastra abiertamente este sufrimiento del campo relacional y lo expone a la posibilidad de que sea percibido y curado: este proceso es una reparación del campo relacional, del fondo de este mundo. Cada una de sus reparaciones protege potencialmente, de algún modo, a todos los seres. El sujeto deprimido (esto sirve para cualquier sufrimiento humano) se hace cargo individualmente de un fardo que lo trasciende siempre: de un dolor del mundo que le ha sido transferido en las relaciones que ha encontrado. Cada transformación que consigue en relación a este sufrimiento, ya sea en consciencia, en recursos, en un nuevo ajuste creativo o en amor, por pequeño que sea, cura el sufrimiento del mundo entero: interrumpe la cadena del paso del sufrimiento a través de las relaciones y las generaciones y cumple un acto fundamentalmente ético.

3.4. Una perspectiva existencial: la belleza como motor de la evolución

Esta visión clínica del sufrimiento y de la búsqueda de la belleza es acorde con un horizonte histórico de tipo teleológico, en una perspectiva, por lo tanto, que implica el concepto de evolución y de criterios evolutivos. Podemos acercarla a la concepción de Alfred Whitehead (1979) según quien la teleología del universo es directa a la producción de belleza. Esta es una concepción darwiniana de la evolución basada en un criterio diferente: no vence quien es más fuerte, sino quien sabe transformar el dolor en vida nueva. La moderna biología está subrayando la necesidad de considerar otros criterios como guía de la evolución, sobre todo el criterio de cooperación, cuya importancia crece en la medida en la que

crece la complejidad evolutiva (Keltner, 2009). Según esta óptica, el hombre que sobrevive no es el más fuerte, sino el que es capaz de crear cooperación, de crear vínculos. Pero tratemos de llevar esta reflexión un poco más allá, proponiendo otro criterio nuevo: la belleza. Como nos recuerda el antropólogo Francesco Remotti (2011), en el fondo el mismo Darwin se ha sentido impresionado por la cantidad de energía empleada por los animales y sobre todo por los hombres para producir belleza, dejando sin embargo abierta la pregunta sobre el sentido evolutivo de este trabajo incesante y por la que se puede emplear la vida. En el horizonte que presento, podríamos afirmar que nuestras vidas están hechas para destilar, crear belleza: esta nos sobrevive, es más fuerte que nuestra vida, exactamente porque nos pertenece y al mismo tiempo no nos pertenece. Creada con el otro, el otro la custodia con nosotros y, convertida en carne y sangre que la anima, va a ser fecunda en cada contacto siguiente. Va a garantizar nuestra presencia también en nuestra ausencia: es lo asignado – firmado juntos – que nos trasciende para siempre. El paso del dolor a la belleza, es de hecho también un pasaje de lo individual a lo relacional: el dolor es del individuo, la belleza es co-creada.

¿Por qué no considerar la generación de la belleza como el motor mismo de la evolución? Y, siguiendo a Withehead, ¿la evolución creativa de la destilación del dolor en belleza en la cual todos estamos implicados?

Una paciente, que había sufrido graves abusos de niña, un día me dice, enfadadísima: “¿qué puede hacer usted? ¿Qué *cree* que puede hacer? ¡Ante los males del mundo usted no puede hacer nada! ¡Todo lo que usted hace es irrelevante ante todo este horror!”. En ese momento tenía razón. Pero también ella después de algunos años, ha definido la terapia como el trabajo de la destilación del que he hablado antes: destilar el dolor de la ausencia y después dar vida al dolor. Asistir a los partos milagrosos de la vida, cada día como nuestra “única y posible misión”. Es un horizonte que da más sentido, un sentido fundamental, a nuestro trabajo terapéutico cotidiano. Con sus palabras: “Destilar. Un arte antiguo y misterioso. No obstante es nuestra única y verdadera misión. Destilar el dolor para poder saborear la fragancia de la alegría”.

Esta perspectiva apela también a una pregunta existencial de fondo, de la que nuestros fundadores se han ocupado (Laura Perls, 1992; Goodman, 1970a; 1970b): la pregunta es crucial en la teodicea¹⁹, “¿por qué existe el

¹⁹.- El término teodicea, introducido por Leibniz, se refiere a una rama de la teología. Su significado etimológico deriva del griego *théos* (dios) y *díke* (justicia), por lo tanto “doctrina de la justicia de Dios”. Leibniz utiliza el término *teodicea*

mal?”. Es la pregunta de Job, el inocente y justo al que Dios le ha quitado todo: la riqueza, los hijos, la salud (Poma, 2005). Si Dios es bueno y omnipotente, ¿por qué, entonces, el mal del justo? Es la pregunta que pertenece a todos nosotros cuando estamos en el sufrimiento.

Una posible respuesta, y radical, es que sin el mal no existirían los frutos de la transformación que aparecen al “destilar” el dolor en belleza, la ausencia en presencia. En este proceso se crea una cualidad especial y única del amor que solamente puede nacer de un ser limitado, como somos nosotros, los humanos. Ningún Dios, exactamente porque es omnipotente, puede producir este amor. Más bien, si existe un dios, necesita de nosotros para hacerlo. La creación del amor a partir del dolor impotente es posible solo en una criatura humana, que no pueda evitar el dolor, que esté constitutivamente inmersa y que tenga, no obstante, la posibilidad de destilarlo. Esta visión muestra una tarea a la que todos los hombres contribuimos: la producción de un amor único que solamente nosotros podemos crear. Y como estamos diseñados hacia la belleza, en cada caso creamos. Con las palabras del Baghavadgita (23-25): «Los hombres siguen en todos los sentidos mis pasos».

El encuentro con el dolor y su fuerza transformadora me parece magníficamente expresado en este fragmento sacado de las cartas de Emmanuel Mounier (1995), cuya hija de siete meses, enferma de encefalitis, vive en un estado vegetativo. Mientras está viviendo uno de los dolores existenciales más grandes, Mounier escribe:

11 de abril de 1940: [...] Siento como tú un gran cansancio y una gran calma mezcladas juntas, siento que es real, lo positivo viene de la calma, del amor de nuestra niña que se transforma dulcemente en ofrenda, en una ternura que la sobrepasa, que forma parte de ella, vuelve a ella, nos transforma con ella, y que el cansancio pertenece solamente al cuerpo que es muy frágil para esta luz y para todo lo que existía en nosotros de habitual, de *posesivo*, con nuestra niña que se consume por un amor más bello [...] (62).

28 de agosto de 1940: [...] He notado una tristeza que me tocaba profundamente, pero ligera y como transfigurada. Y junto a ella me he colocado, no tengo otra palabra, en adoración [...] (66).

para indicar la doctrina sobre las justificaciones de Dios por el mal presente en lo creado.

4. La ética estética: Ethos y Polis como raíces y horizontes de la estética

*“Lo bello es lo necesario que,
aunque manteniéndose
conforme a su propia ley,
y a ella sola, obedece al bien”*
S. Weil

Habíamos hablado de cómo la belleza está en el centro de la teoría de la psicoterapia gestáltica, de la relación entre la estética, la psicopatología y la práctica terapéutica. Y hemos delineado también los fundamentos del sentido del criterio estético como guía de la intencionalidad terapéutica (Bloom, 2010; 2011). Vamos a ver ahora cual es la relación que podríamos trazar entre estos conceptos y la dimensión ética de la psicoterapia. Desde los orígenes, de hecho, nuestro modelo ha encarnado también una visión social, ética y política. ¿Qué relación podemos establecer en la psicoterapia gestáltica entre estética y ética que sirva de guía para la acción, incluida la terapéutica? ¿Y entre acción terapéutica y comunidad?

Hemos visto que dar cabida a la belleza en la frontera de contacto es ya una orientación a la acción: aquí diagnóstico y terapia coinciden. Del mismo modo que podemos individuar un proceso diagnóstico extrínseco y uno intrínseco (Francesetti e Gecele, 2009; 2010), también podemos hablar de una ética extrínseca y de una intrínseca: la primera J.C. nuestro comportamiento terapéutico siguiendo las líneas explicitadas en la comunidad profesional en reglas y códigos deontológicos, la segunda surge como orientación directamente del contacto (Bloom, en preparación). La valoración estética es ya orientación para la acción terapéutica: no hay necesidad de una referencia externa para saber qué hacer en el encuentro, por eso, como recuerda Sichera (2001) retomando a Aristóteles, el trabajo terapéutico es *phronesis*. No es *episteme* (la acción no viene dada por principios generales de los que se deduce qué hacer ahora, como puede hacer un matemático), no es *techné* (la acción no es la repetición de una técnica probada que hay que reproducir, como puede hacer un artesano). La acción terapéutica es exactamente *phronesis*, la habilidad de actuar del modo exacto según la orientación que surge de la propia situación, cada vez nueva. La acción, la exacta y justa conducta terapéutica, su *ethos*, su bondad, nace en el contacto debido a la valoración estética. Por eso, cuando participamos en un trabajo que nos toca por su belleza sentimos inmediatamente si lo que ocurre es también bueno y verdadero. En la experiencia de la belleza entendida de este modo – no objetual, sino

emergente y relacional – lo bello coincide con lo verdadero. A partir de los griegos en adelante en nuestra cultura, y encarnada en la lengua de muchas otras – como por ejemplo la china (Cheng, 2007) y en la hebrea²⁰ – belleza, bien y verdad no están simplemente relacionadas sino que están, indisolublemente, involucradas, hasta coincidir. También la palabra *bello* viene del latín como diminutivo de *bonus*, esto es, bueno. Y posiblemente no es por casualidad que en psicoterapia gestáltica hablamos de la “buena forma”.

Como nos recuerda Laura Perls, la buena forma nace de un compromiso: es el estar comprometido en hacer contacto, a comprometer la propia energía creativa y la agresividad, el estar disponible para desestructurar y dejarse desestructurar, en aceptar los límites y los vínculos de la situación, en asumirlos para transformarlos creativamente. Esto hace de la psicoterapia gestáltica una terapia experiencial, experimental, existencial (Laura Perls, 1992; Bloom, en preparación).

La acción justa que surge de la estética del momento no nace por causalidad ni aislada del resto del mundo: implica también el fondo. El terapeuta puede nutrir su propia presencia en la sesión cuando cuanto más rico es su fondo por su propia experiencia sedimentada, de la teoría de referencia, de las relaciones – de los vínculos y de los apoyos – con la propia comunidad profesional, etc. Todo esto hace del *tercero* necesario, nutriente y estabilizante y lo salva de perderse, o de ir por los caminos de la terapia narcisíticamente asilvestrada o en una *folie à deux* confluyente con el paciente. La ética intrínseca nace gemela con la valoración intrínseca: en este sentido, en psicoterapia gestáltica, podemos decir que tenemos una ética estética, sentir es hacer, *aisthesis* es *poiesis*. Entre las dos nace el generarse de la experiencia, allí donde los sujetos se hacen, y su único e irrepetible contacto. La ética está intrínsecamente encarnada en la situación, es una *ética de la situación* (Bloom, en preparación).

Considerar la situación terapéutica como constituida, siempre e ineludiblemente, por el tercero presente como fondo nos lleva finalmente a la relación con la política, porque la *polis* es el tercero por excelencia. Y esto salva a la psicoterapia de dos riesgos presentes en nuestro tiempo: la reducción de la psique al hecho biológico o a la reducción de hecho intimista.

²⁰.- Agradezco a Nurith Levi, colega israelita, por haberme enseñado que el término hebreo *Yoffi* significa tanto bello como bueno.

4.1. Primer reduccionismo: la psique como hecho biológico

La primera reducción es la científica, en sus diferentes formas: farmacoterapias, estadísticas, diagnósticas, correlativas al dato biológico. Comprendida aquí la reciente “neuro-manía”, como la han llamado Legrenzi y Umiltà (2009), dos neurocientíficos que nos ponen en guardia con respecto al intento de explicar todos los fenómenos y los comportamientos humanos reduciéndolos a circuitos neuronales. Como con agudeza señala Luciano Mecacci, otro neurocientífico alumno del premio Nobel Luria, la mayoría de las investigaciones neurocientíficas no añaden nada a la psicología, describen solamente los correlatos biológicos de los procesos ya descritos por la psicología²¹. Que existe una tentación a la reducción biológica lo atestigua el hecho de que son los propios neurocientíficos los que se rebelan ante el abuso que en el mundo *psi*- se hace de su disciplina, demasiado a menudo exageran explicando como si fuese una novedad todo lo que ya se sabe o llevan indebidamente un dato experimental a otros planos. Esta crítica no pone, de ningún modo, en duda la investigación neurocientífica en sí misma – que, por otra parte está apoyando en mucho la teoría gestáltica – sino que quiere poner en guardia sobre los aspectos de deslizamiento epistemológico que, a veces, la acompañan. Uno de estos deslizamientos, por ejemplo, es considerar un fenómeno “verdadero” si tiene un correlato biológico mensurable, como si solamente lo que es relevante desde la perspectiva en tercera persona fuese verdadero, mientras que la experiencia en primera persona no fuera suficiente para dar cuenta de los fenómenos experienciales (Skonick Weisberg *et al.*, 2008; Gallagher y Zahavi, 2009; Spagnuolo Lobb y Francesetti, 2010a; 2010b). Como escriben Monti y Motterlini (2012, p. 29): «Detrás de la fascinación por la *neuro-babble* (información irrelevante sobre neurología) lo único que existe es la vieja trampa del reduccionismo. La neurociencia de las neuroimágenes nos seduce con ilusiones de poder reconducir (y por lo tanto explicar) un macrofenómeno psicológico con sus microcomponentes neuronales, el fenómeno comportamental en su base concreta y tangible. No tanto, por lo tanto, una comprensión, sino una ilusión de esta, que tiene lugar al confundir el nivel de la descripción – concretamente la imagen – con el de la explicación. [...] Por lo tanto, mientras miramos fascinados los resultados en forma de imágenes de los cerebros coloreados, es importante no olvidar tener encendido también nuestro cerebro». En la investigación de los correlatos neuronales de

²¹.- Comunicación oral en el *Expert Meeting* de la FIAP (Federación italiana de Asociaciones de Psicoterapia), Roma, 6 de mayo de 2011.

nuestra experiencia, se olvida que “no somos nuestro cerebro” – y que no podemos tener la experiencia que tenemos sin un cuerpo y un mundo –; esto se convierte en una reducción inadecuada de la vida a circuitos electroquímicos. El tercero – el mundo siempre presente en el fondo – implicado e implícito en cada uno de nuestros contactos, nos ayuda a no caer en este reduccionismo.

4.2. Segundo reduccionismo: la psique como hecho intrínseco

El otro reduccionismo, posiblemente más peligroso porque es menos evidente al ser intrínseco al nacimiento mismo de la psicoterapia, reduce la psique al individuo y el encuentro con ella a cuanto sucede en la sala de terapia. Nuestra vida psíquica, podríamos decir nuestra alma (en el sentido etimológico para indicar a lo que nos hace animados, estar vivos), nace, en cambio como fenómeno que surge de la relación. Pero también considerar la psique como un fenómeno que surge en la relación diádica es también un reduccionismo: la relación dual, de hecho, a su vez da consistencia y límites al estar radicada en un tercer fondo, formado por los muchos: de la *polis* en sus diversas y, de vez en cuando, declinaciones relevantes. Las vivencias individuales se manifiestan en la persona, surgen de las relaciones, pero se nutren del mundo entero.

En nuestras salas de terapia, sostenemos, destilamos belleza, pero retomando las objeciones de la paciente citada antes, esto solamente puede tener sentido si no nos olvidamos de lo que ocurre fuera. Si el terapeuta acepta curar la psique en su despacho sin preguntarse cuál es el sentido que tiene su trabajo con respecto al mundo, entonces es un ejecutor no consciente de una tarea social que podría también ser lo que contribuye a mantener el *status quo*: cómplice de tener la vida psíquica aislada y fuera del mundo, construyéndole un refugio dorado en la sala de terapia. Traicionando de este modo la labor política de la psicoterapia que Laura Perls (cit. en Kitzler en Spagnuolo Lobb y Amendt-Lyon, 2003, p. 105) resumía diciendo que «la verdadera psicoterapia es siempre, de algún modo, subversiva con respecto al orden constituido». El psicoanálisis ha sido considerado por algunos como la manifestación necesaria de una cultura ochocentista que tenía necesidad de un lugar para los aspectos de la vida psíquica que en la sociedad no podían ser expresados y creaban malestar: el psicoanálisis habría sido un instrumento social de ajuste a la civilización burguesa. Más allá de los aspectos que esta crítica descuide, es cierto que si la psicoterapia pierde su enganche consciente al tercero, si no se da cuenta de su posición social, corre el riesgo, actualmente, de ser

cómplice de una cultura consumista que recluye, otra vez, la auténtica vitalidad fuera del mundo, protegiéndola al construir una *buena retirada* mientras el mundo necesita de su creatividad. ¿Cómo puede la psicoterapia gestáltica reconectarse, de nuevo, con el empuje político que ha marcado su nacimiento? Posiblemente manteniendo una mayor comunicación entre la sala de terapia y el mundo dentro de la terapia. Además del conocimiento inmediato de cumplir, sin embargo, un papel político (Robine, 2012), un modo concreto podría ser lo que retomar a hacer trabajos de grupo, pequeños grupos de terapia al estilo Life Focus Groups de los que habla actualmente Erving Polster (2007). En un tiempo de desconexión social vuelve a surgir el sentido de los grupos de crecimiento personal como en los años setenta, con la diferencia – fundamental – que entonces esta propuesta acogía el empuje de una sociedad que se movía en la dirección de la expresión de las vivencias subjetivas y de la libertad; actualmente el empuje tiene un sentido totalmente diferente: la necesidad es la de experimentar vínculos, pertenencias, lazos y mediante esto, encontrar vías que recorrer y la fuerza y el derecho de actuar en el mundo. Otro modo es trabajar en las instituciones, las escuelas por ejemplo: ¿por qué limitarse a curar a un adolescente con ataques de pánico cuando después de un largo viaje llega a una consulta privada y no ir a las escuelas a educar que es suficiente con cuidar las pertenencias propias para andar por el mundo soportando el miedo? Y también antes es importante educar a los niños a reconocer y dar valor a las propias sensaciones, a las vivencias y a los roles y utilizar este conocimiento para estar con los otros. También llevar la práctica clínica a las organizaciones y al mundo del trabajo constituye un modo de salir del a dos de la sala de terapia. Finalmente, en otro plano, es importante encontrar los modos para hacer que la psicoterapia sea accesible a más gente: es una paradoja para una sociedad de mercado que haya una necesidad difusa de apoyo y de terapia y, al mismo tiempo, un número creciente de psicoterapeutas que están luchando para conseguir un trabajo. En términos de consumo, es necesario adecuar la demanda a la oferta. En otras palabras, retomando la propuesta política de Paul Goodman, es necesario llevar la psicoterapia cerca de las personas, a las calles, a las plazas, inventar un *agorà-terapia* para nuestros tiempos²².

5. «Es importante la belleza: de la belleza desciende todo el resto»

²².- Se pueden ver con respecto a esto las contribuciones de Francesetti, Menditto, Pizzimenti, Prascina, Salonia, Testa, Vázquez Bandín, Violante en: Francesetti, Gecele, Gnudi, Pizzimenti (2011).

5.1. La anestesia de la aldea común

Marshall McLuhan (1964?) ha anunciado, hace cincuenta años, que las nuevas tecnologías de la comunicación transformarían el mundo en una “aldea común”: un mundo en donde los límites de los pueblos y de las naciones se diluirían, las distancias se derretirían, todo puede estar, al mismo tiempo, lejísimos y cerquísima, los límites se vuelven inciertos y líquidos, el tiempo se acelera y se enlentece. Esta transformación está producida por los medios de comunicación independientemente del uso que se hace de ellos: la tecnología no es buena o mala sino según se utiliza. Ciertamente, también existe este aspecto. Si utilizo un cuchillo para cortar un filete de carne o para herir a una persona es obvio que los efectos y el sentido cambian radicalmente. Sin embargo, en sí mismo, el empleo de las tecnologías, independientemente del empleo “bueno” o “malo”, produce un cambio en los organismos y en los sistemas sociales. Por ejemplo, la introducción y el empleo del cuchillo hacen la dentición más débil. El empleo de la rueda, que amplía los pies, hace que las piernas sean menos fuertes. Las gafas, que amplían el poder del ojo, hacen que el ojo sea menos agudo. Por razones fisiológicas – estas y otras -, la extensión tecnológica del órganos disminuye la funcionalidad del órgano. Este es el sentido de su famosa frase “el medio es el mensaje”. Esto es, más allá de como se utiliza esta tecnología – más allá de lo que transmite la televisión o de cómo se está utilizando internet, por ejemplo-, esta produce ya un efecto y cambia la experiencia del mundo.

¿En qué mundo, entonces, el empleo pervasivo de las tecnologías de la comunicación –que son extensiones de nuestro cerebro- modifica el funcionamiento de nuestro sistema nervioso?

La respuesta de McLuhan es que este empleo produce *torpor*. Anestesia. Narcosis. El entorpecimiento de nuestros cerebros se evidencia, por ejemplo, en la pérdida de memoria: no es por casualidad que hayan nacido los “bancos de memoria”, iniciativa, por sí misma, bella pero que, al mismo tiempo, es un testimonio de que ya no estamos en disposición de ser nosotros, nuestros cuerpos y nuestras narraciones, las memorias que custodian la historia (un efecto de esto es que los viejos ya no sirven como depositarios de la memoria). Pero también se pone en evidencia el entorpecimiento emocional – poca resonancia emotiva ante noticias terribles – o sentimental – poca capacidad de sentir y de mantenerse fieles a lo largo del tiempo. En línea con cuanto ha aclarado el conductismo, la exposición continua a un estímulo, produce desensibilización. Estamos, por lo tanto, anestesiados por el empleo de las tecnologías de comunicación de masas, sea cual sea el empleo que hagamos de ellas. El remedio es la *an-*

estesia y la *estesia*, en el doble sentido de la vuelta a los propios sentidos y del aumento de la sensibilidad ante la belleza relacional. McLuhan relee el mito de Narciso en esta clave: podemos decir que estaba enamorado de sí mismo, no podía darse cuenta, debido lo encantado que estaba de cómo era la extensión de sí mismo en otro material, el reflejo del agua. Estaba entumecido de esta extensión de sí mismo: no se da cuenta de la voz de Eco porque anestesiado con su propia imagen (Eco repite las palabras de Narciso, pero está anestesiado a la alteridad de su voz). McLuhan subraya – de un modo genial – la raíz común etimológica de Narciso y narcosis, el estado, verdaderamente, de la anestesia. La sociedad narcisista es una sociedad narcotizada.

5.2. La fuerza política de la belleza

Después de treinta años, la casa del jefe mafioso que ordenó la muerte de Peppino se ha convertido en una parte de la fundación que acoge a jóvenes de todo el mundo para que aprendan el valor de los derechos civiles y de la lucha no violenta. Naturalmente, el camino para llegar a este resultado ha sido muy largo: en la mirada de Giovanni, hermano de Peppino, se ve el dolor y la belleza de este²³. Sobre este fondo, encontramos la relevancia política de la estética, de la que Peppino Impastato ha dado testimonio hasta el final: un individuo an-estesiado, in-animado, puede ser un eficiente productor y consumidor (un consumidor que utiliza objetos de estética para mantenerse an-estesiado), pero no un ciudadano: ¿cómo puede ser un ciudadano si no resuena en el campo social en el que vive, si no siente la pasión, la indignación, si no siente la necesidad y la belleza del pertenecer, del cultivar lo que anima?

«La belleza salvará al mundo», ha escrito Dostoiesvski.

Hemos intentado decir de qué belleza estamos hablando. Ahora, para acabar, subrayamos que la belleza actúa a través de nosotros, a través de nuestro compromiso, a través de la estética de nuestra implicación (Laura Perls, 1992). Por lo tanto, solamente podrá salvarla nuestra incesante, apasionada, búsqueda común y el cuidado de la belleza que es la forma sensible del bien relacional.

Pero, como nos enseña la psicoterapia gestáltica, los seres humanos estamos hechos exactamente para esto.

²³.- Me refiero al encuentro con Giovanni Impastato que ha tenido lugar en Cinisi durante la reunión del Istituto di Gestalt HCC Italy, 21 julio 2012.

Bibliografia

- Ballerini A. (2011): *Esperienze psicotiche: percorsi psicopatologici e di cura*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.
- Bhagavadgita* (1999): ed. Marcello Meli, Mondadori, Milano. [*Bhagavadgita*, Málaga, Ed. Sirio, 2009]
- Binswanger L. (2006): *Melanconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Blankenburg W. (1998): *La perdita dell'evidenza naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bloom D. (2003): "Tiger! Tiger! Burning Bright". *Aesthetic Values as Clinical Values in Gestalt Therapy*, in Spagnuolo Lobb M. & Amendt-Lyon N., eds., *Creative License. The Art of Gestalt therapy*, Springer, Wien-New York, pp. 63-78.
- Bloom D. (2010): "The Phenomenological Method of Gestalt Therapy: Revisiting Husserl to Discover the Essence of Gestalt Therapy", *Gestalt Review*, 13, 2.
- Bloom D. (2011): *Sensing Animals/Knowing Persons: A Challenge to Some Basic Ideas in Gestalt Therapy*, in Levine Bar-Yoseph T., *Advanced Gestalt Therapy*, Routledge, New York. ["Los animals notan, las personas conocen", en Levine Bar-Yoseph, T.: *Terapia Gestalt avanzada*, Madrid, Ed. Asociación cultural Los Libros del CTP, 2013]
- Bloom D. (en preparazione): *Situated Ethics and the Ethical World of Gestalt Therapy*, en Francesetti G., Gecele M. & Roubal J., eds., *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano.
- Borgna E. (1988): *I conflitti del conoscere*, Feltrinelli, Milano.
- Borgna E. (2011): *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- Buber M. (1993): *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Milano. [*Yo y tú*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1994]
- Cavaleri P. (2003): *La profondità della superficie*, FrancoAngeli, Milano.
- Cavaleri P. (2007): *Vivere con l'altro*, Città Nuova, Roma.
- Cavaleri P. (2011): "I luoghi della mente e la bellezza", *Quaderni di Gestalt*, 24, 2: 69-80.
- Cheng F. (2007): *Cinque meditazioni sulla bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino. [*Cinco meditaciones sobre la belleza*, Ed. Siruela, 2007]
- Cortellazzo M. y Zolli P. (1983): *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna.
- D'Angelo P. (2011): *Estetica*, Laterza, Roma-Bari.

- Damasio A. (2012): *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano. [El cerebro creó al hombre, Barcelona, Ed. Destino, 2010]
- Dastur F. (2007): “The Importance of the Concept of Form in Psychopathology”, *International Gestalt Journal*, 30, 1: 31-52.
- Denham-Vaughan S. (2009): “Ravishing beauty: in our darkest hours what will sustain us?”, *British Gestalt Journal*, 18, 2: 28-29.
- Desideri F. (2011): *La percezione riflessa*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Ferraris M. (2012): *Manifiesto del Nuovo Realismo*, Laterza, Roma-Bari. [Manifiesto del nuevo realismo, S. De Chile, Ed. Aridna, 2012]
- Francesetti G. (2005): *Attacchi di panico e postmodernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, FrancoAngeli, Milano. [Ataques de pánico y postmodernidad, Madrid, Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, 2011]
- Francesetti G. (2008): *La sofferenza della Zwischenheit. Una lettura gestaltica di ‘Colpa e sensi di colpa’ di Martin Buber*, in Bertolino L., a cura di, *Colpa e sensi di colpa*, Apogeo, Milano. [“El sufrimiento de la Zwischenheit, una lectura gestáltica de ‘Culpa y sentido de culpa’ de Martin Buber, Revista de la AETG, 2009]
- Francesetti G. & Gecele M. (2009): “A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis”, *The British Gestalt Journal*, 18, 2: 5-20. [“Psicopatología y Psicodiagnóstico, Revista AETG n° 31, 2011, págs. 57-79]
- Francesetti G. e Gecele M. (2010): “La prospettiva della psicoterapia della Gestalt sulla psicopatologia e diagnosi”, *Quaderni di Gestalt*, 23, 44.
- Francesetti G. (2011): *Alcune Gestalten delle esperienze depressive*, en Francesetti G. y Gecele M., *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*, FrancoAngeli, Milano.
- Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. y Pizzimenti M. (2011): *La creatività come identità terapeutica. Atti del II convegno SIPG (Torino, 10-12 Ottobre 2008)*, FrancoAngeli, Milano.
- Francesetti G., Gecele M. & Roubal J. (en preparación): *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano. [La Terapia Gestalt en la práctica clínica. De la psicopatología a la estética de contacto, Madrid, Ed Asociación cultural Los Libros del CTP, próximamente]
- Galimberti U. (1983): *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U. (1987): *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano.
- Gallagher S. y Zahavi D. (2009): *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- Goodman P. (1970a): *Natura umana e antropologia della nevrosi*, in Pursglove P.D., *Esperienze di terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma.
- Goodman P. (1970b): *L'età dell'oro*, en Pursglove P.D., *Esperienze di terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma.
- Hillman J. (1997): *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano. [*El código del alma*, Madrid, Ed. Martinez Roca, 1999]
- Hillman J. (2002): *Politica della bellezza*, Moretti e Vitali, Bergamo.
- Jaspers K. (1963): *General Psychopathology* (trans. from German by J. Hoenig & M.W. Hamilton), Manchester University Press, Manchester. [*Psicopatología general*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996]
- Keltner D. (2009): *Born to be good. The science of a meaningful life*, W.W. Norton & C., New York.
- Legrenzi P. y Umiltà C. (2009): *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna.
- McLuhan M. (1964), *Understanding Media*, Mc Graw-Hill Company, New York (Tr.It. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, 1967, Milano). [*Comprender los medios de comunicación*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996].
- Merini A. (1999): *Aforismi e magie*, Rizzoli, Milano.
- Merleau-Ponty M. (2003): *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano. [*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ed. Península, 1975]
- Monti M. y Motterlini M. (2012): "Tutti i colori della neurotruffa", *La Domenica del Sole 24 Ore*, 15 /04/2012: 29.
- Mounier E. (1995): *Lettere sul dolore*, BUR, Milano.
- Noe A. (2010): *Perché non siamo il nostro cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Perls F.S., Hefferline R.F. y Goodman P. (1971): *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma. [*Terapia Gestalt: excitación y crecimiento de la personalidad humana*, Ferrol/Madrid, Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, 2002]
- Perls L. (1992): *Living at the boundary*, Joe Wisong ed., The Gestalt Journal Press, New York. [*Viviendo en los límites*, Valencia, Ed. Promolibro, 1994]
- Philippon P. (2009): *The emergent self. An existential-Gestalt approach*, Karnac Books, London.
- Polster E. (2007): *Psicoterapia del quotidiano*, Centro Studi Erickson, Trento.
- Poma A. (2005): *Parole vane*, Apogeo, Milano.

- Remotti F. (2011): “L’enigma dell’ornamento. Appunti su alcune pagine di The descent of man (1871)”, *L’ateo*, 3: 19-24.
- Robine J.-M. (2006): *La psychothérapie comme esthétique*, L’Exprimerie, Bordeaux. Tr. It. : (2011), *La psicoterapia come arte. Dal principio psicodinamico al principio estetico* in Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. y Pizzimenti M., a cura di, *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG (Torino, 10-12 Ottobre 2008)*, FrancoAngeli, Milano. [“La psicoterapia como estética”, en *El cambio social empieza a dúo*, capítulo 10, Madrid, Ed. Asociación cultural Los Libros del CTP, 2012]
- Robine J.-M. (2007): *Il dispiegarsi del sé nel contatto*, FrancoAngeli, Milano. [*Contacto y relación en psicoterapia*, S. de Chile, Ed. Cuatro Vientos, 1999]
- Robine J.-M. (2011): *Psicoterapia della Gestalt ‘e’ psicopatologia. Nove proposizioni per pensare questo ‘e’*, en Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. y Pizzimenti M., editores, *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG (Torino, 10-12 Ottobre 2008)*, FrancoAngeli, Milano.
- Robine J.-M. (2012): *Le changement social commence à deux*, L’Exprimerie, Bordeaux. *El cambio social empieza a dúo*, Madrid, Ed. Asociación cultural Los Libros del CTP, 2012]
- Rossi Monti M. (2002): *Percorsi di psicopatologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Roubal J. (2007): “Depression – A Gestalt Theoretical Perspective”, *The British Gestalt Journal*, 16, 1: 35-43.
- Salonia G. (2001): “Disagio psichico e risorse relazionali”, *Quaderni di Gestalt*, 32-33: 13-22.
- Salonia G. (2004): *Sulla Felicità e dintorni*, Argo Edizioni, Ragusa.
- Salonia G. (2008): *La psicoterapia della Gestalt e il lavoro sul corpo. Per una rilettura del fitness*, en Vero S., *Il corpo disabitato. Semiologia, fenomenologia e psicopatologia del fitness*, FrancoAngeli, Milano.
- Skolnick Weisberg D., Keil F.C., Goodstein J., Rawson E. & Grey J.R. (2008): “The Seductive Allure of Neuroscience Explanations”, *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20, 3: 470-477.
- Sichera A. (2001): *A confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt*, en Spagnuolo Lobb M., a cargo de, *La psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*, FrancoAngeli, Milano. [“Una comparación con Gadamer: para una epistemología de la Gestalt”, Spagnuolo Lobb M., a cargo de, *La psicoterapia de la Gestalt. Hermenéutica y clínica*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2002, págs. 25-54]
- Spagnuolo Lobb M. (2001): “The theory of Self in Gestalt Therapy: A Restatement of Some Aspects”, *Gestalt Review*, 5, 4: 276-288.

- Spagnuolo Lobb M. & Amendt-Lyon N., eds. (2003): *Creative license. The art of Gestalt Therapy*, Springer-Verlag, Wien-New York (trad. it.: *Il permesso di creare. L'arte della psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano).
- Spagnuolo Lobb M. (2004): "L'awareness dans la pratique post-moderne de la Gestalt-thérapie", *Gestalt*, XV, 27: 41-58.
- Spagnuolo Lobb M. (2007a): *L'incontro terapeutico come co-creazione improvvisata*, in Spagnuolo Lobb M. e Amendt-Lyon N., a cura di, *Il permesso di creare. L'arte della psicoterapia della Gestalt*, FrancoAngeli, Milano, pp. 65-81.
- Spagnuolo Lobb M. (2011): *Il Now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*, FrancoAngeli, Milano. [El aquí-para-lo-siguiente. La psicoterapia gestáltica en la sociedad postmoderna, Madrid, Ed. Asociación cultural Los Libros del CTP, 2013]
- Spagnuolo Lobb M. y Francesetti G. (2010a): "Fenomenologia", *Quaderni di Gestalt*, 23, 44.
- Spagnuolo Lobb M. y Francesetti G. (2010b): "Metodo fenomenologico", *Quaderni di Gestalt*, 23, 44.
- Spagnuolo Lobb M. y Francesetti G. (en preparación): *Beyond Hercules' Columns. Gestalt Therapy with psychotic experiences*, en Francesetti G., Gecele M. & Roubal J. (en preparación), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano. ["Más allá de las columnas de Hércules. La Terapia Gestalt en las experiencias psicóticas", en Francesetti G., Gecele M. & Roubal J.: *La Terapia Gestalt en la práctica clínica. De la psicopatología a la estética de contacto*, Madrid, Ed Asociación cultural Los Libros del CTP, próximamente]
- Stern D. N. (2005): *Il momento presente. In psicoterapia e nella vita quotidiana*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Stern D. N. (2011): *Le forme vitali. L'esperienza dinamica in psicologia, nell'arte, in psicoterapia e nello sviluppo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Vázquez Bandín C. (2009): "Espérame en el cielo", en *Buscando las palabras para decir*, Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Colección Los Libros del CTP, Madrid, pp. 81-106 [eng. trad.: "Wait for Me in Heaven", *Gestalt Review*, v. 16, n., 2012, pp. 126-144].
- Weil S. (2002): *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano. [La gravedad y la gracia, Madrid, Ed. Trotta]

- Whitehead N.A. (1979): *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino. [*La ciencia y el mundo moderno*, B. Aires, Ed. Losada, 1949]
- Wollants G. (2008): *Gestalt Therapy. Therapy of the situation*, SAGE Publications, London.
- Zinker J. (1978): *Creative Process in Gestalt Therapy*, First Vintage Books Edition, New York. [*El proceso creativo en Terapia Gestalt*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1979]

Traducción: *Carmen Vázquez Bandín*