

©The Association for Family Therapy 2008. Published by Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA.
Journal of Family Therapy (2008) 30: 362–373
0163-4445 (print); 1467-6427 (online)

Danzas emocionales: diálogos terapéuticos como sistemas encarnados¹

Paolo Bertrando² and Gabriella Gilli³

El dualismo mente/cuerpo, aunque muy relevante en la práctica clínica, se mantiene no resuelto teóricamente. La sabiduría pragmática de los fundadores de la terapia familiar, la cual implicaba que cuerpos y mentes en terapia eran uno, ha sido olvidada fácilmente. Esta situación ha tenido efectos prácticos, pasando por soluciones ingenuas, desde las tendencias materialista e idealista, representados por la psiquiatría biológica por un lado, y por terapias postmodernas por el otro. Este artículo propone considerar el rol de las emociones en el diálogo terapéutico para resolver este dilema dentro del campo de la terapia sistémica.

El trabajo es florecer o bailar adonde
el cuerpo no es magullado para complacer al alma

(William Butler Yeats, 1927)

Los antiguos compromisos entre la religión “sobrenatural” y la ciencia “materialista” son artefactos de una falsa división y subproductos del encuentro entre una teología poco sofisticada, y una ciencia igualmente poco sofisticada.

(Gregory Bateson, 1976)

¹ Traducción Libre de Diego Martin, Académico Universidad San Sebastián, Psicoterapeuta Centro Episteme, Turín, Italia

² Director, Episteme Centre, Turin, Italy. Corresponding address: Paolo Bertrando, Piazza Sant'Agostino 22, 20123 Milan, Italy. E-mail: gilbert56@libero.it

³ Associate Professor, Department of Psychology, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milan, Italy.

La dicotomía mente/cuerpo tiene una historia larga en el pensamiento occidental. No es sorprendente encontrarla en el pensamiento sistémico también, si bien su gran inspirador, Gregory Bateson, se opuso fuertemente a ella. Si tomamos en cuenta la práctica de los diálogos terapéuticos, podemos ver una imagen diferente: el dualismo mente/cuerpo es un problema dentro del dominio teórico, pero no es problemático en la práctica de la terapia sistémica. Para tener una visión más clara, sin embargo, tenemos que fijar nuestra atención en la lucha teórica alrededor del problema mente/cuerpo.

El problema mente/cuerpo

Si adherimos a un punto de vista “científico”, no-trascendental, el dualismo mente/cuerpo puede equipararse al misterio de cómo una organización de átomos se convierte, a través del desarrollo de una complejidad creciente, algo capaz de percibir, conocer, y sentir: en síntesis, un organismo con una psicología (Byrne, 2006). La idea, como tal, es una declaración de hecho, pero rápidamente se convierte en un problema.

El problema es simple de plantear: la mente y el cuerpo parecen ser entidades de muy diferente tipo...¿entonces cómo interactúan para producir en una persona una mente capaz de tener efectos en su cuerpo (como cuando la persona dirige su cuerpo para que realice algún acto), así como también su cuerpo puede afectar su mente (como en la experiencia del dolor)? Si bien el problema es simple, no tiene aún una solución satisfactoria

(Taylor, 2007, p. 1)

De hecho, varias soluciones provisionarias han sido propuestas a través de los años (Taylor, 2007):

- La solución idealista: sólo hay mente (en el pasado fue definida como espíritu); la materia, por lo tanto el cuerpo, es meramente una manifestación de la mente, si bien es difícil saber cómo esto supuestamente ocurre.
- La solución materialista: solo hay cuerpo, por ende podríamos llamar a esta aproximación de tipo fisicalista-reduccionista, cómo, entonces, el sorprendente mundo mental emerge desde la materia no está explicado.
- La solución dualista: mente y cuerpo son distintos, y siguen caminos paralelos, sin embargo el problema de cómo interactúan se pone aún más complicado, y hasta ahora sigue sin resolverse.
- Hay además otras versiones de una u otra de estas posiciones básicas, algunas extremadamente sofisticadas, pero ninguna es considerada satisfactoria al día de hoy.

Un insight interesante proviene del filósofo Thomas Nagel, quien-interesantemente- lo planteó en un artículo llamado “¿Cómo será ser un murciélago?”: “Sin conciencia, el problema mente-cuerpo sería mucho menos interesante. Con conciencia, parece sin esperanza” (Nagel, 1974, p. 435). En otras palabras, el problema no es detectar, por ejemplo, en un organismo, la habilidad de

aprender o de comunicar: lo podemos ver en muchos animales sin problemas. Las cosas se vuelven misteriosas cuando tomamos en cuenta la experiencia de esos estados, y la habilidad de reflexionar sobre esa experiencia y comunicarla a los otros (en términos psicológicos, el desarrollo de una teoría de la mente: ver Premack and Woodruff, 1978).

En esta línea de razonamiento, tendemos a equiparar mente a conciencia, y cuerpo a procesos inconcientes (no concientes, no percibidos). Hay algo de verdad en esto, pero también malentendidos. Hay estados corporales que puedo usar para propósitos de comunicación conciente, así como estados mentales de total inconciencia. Nosotros, como los terapeutas post-freudianos, sabemos muy bien que “la mente” contiene (si “contener” es el concepto correcto) componentes no conscientes, como emociones inconcientes, proceso mental de bajo nivel y respuestas motoras automáticas.

Es más fácil aceptar estos procesos no conscientes como emergiendo desde actividad cerebral que estamos listos para entender como parte del cuerpo – especialmente en la medida que los avances en las ciencias cerebrales nos ayudan a describir y modelar en detalle estos procesos neurales no conscientes. Y podríamos ir mucho más lejos si agregáramos a la lista la completa topología desarrollada por el pensamiento psicoanalítico (Lombardi, 2008).

Otra manera de pensar que refuerza, en términos psicológicos, el dualismo mente/cuerpo es la creencia en el self individual, que pone al individuo en una relación competitiva con el ambiente, en un sentido amplio. Por un lado, como cualquier escolar (y, más que nada, cualquier madre y cualquier niño) sabe, la emergencia de algo que llamamos “un self” está relacionado a la corporalidad, empezamos a tener una sensación de nosotros mismos a través de la interacción corporal con nuestras madres (nuestras figuras de cuidado), como la investigación de Daniel Stern ha demostrado. El self (lo que consideramos “self”) está muy relacionado con el cuerpo, y con las interacciones corporales con el ambiente. Al mismo tiempo, nuestra idea de nuestro self es que es algo diferente, una entidad desencarnada que de alguna manera habita en “mi cuerpo”, como opuesto a “mí mismo”: mí mismo pasa por “yo”, mi cuerpo no, si el cuerpo es cada vez más considerado como un “eso” en vez de un “yo mismo”, incluso puede convertirse en una comodidad, un objeto que puede ser manipulado, del modo que vemos en las crecientes cirugías plásticas que buscan hacer los cuerpos más deseables (Annesley, 1996).

Si adoptamos esta perspectiva, entonces, introducimos una distinción fundamental: experiencia versus descripción de la experiencia. En el discurso teórico, no lidiamos con cuerpos y mentes como tales, lidiamos obviamente con descripciones de mente y cuerpo.

Las descripciones están sujetas a variaciones dependiendo de las condiciones históricas, la evolución cultural, las convenciones e invenciones científicas. Esto es verdad tanto para el cuerpo como para la mente, si bien en el caso del cuerpo la distinción es más difícil de ver. Tim Armstrong ha señalado: “la textualidad del cuerpo implica que cada monto de experiencia corporal está

mediatizada; no puede servir, como muchos modernistas sugieren, como fuente de una “realidad” primitiva (Armstrong, 1996, p. 10).

Esto significa que la “mente” y el “cuerpo” que leemos y/o de los cuales hablamos no son siempre lo mismo: lidiamos con conceptos de mente y cuerpo, y es fácil recordar tiempos en que dichos conceptos eran muy diferentes de los de hoy. Entonces podemos ver cómo las condiciones históricas y discursivas contribuyen a nuestro entendimiento- en el discurso filosófico y psicológico como en la psicología popular – del problema mente /cuerpo. Esto pasó también, por supuesto, en el discurso terapéutico.

El cuerpo y su olvidada sabiduría

La Sabiduría del Cuerpo (1932) fue el título del libro fundamental escrito por el fisiólogo Robert Cannon. En él, Cannon planteó su definición de homeostasis, la habilidad de un organismo viviente para mantener constante su ambiente interno (el “medio interno” de Claude Bernard). Desde ese libro, Don Jackson (1957) importó la definición de homeostasis en los primeros tiempos de la terapia familiar sistémica.

La terapia sistémica ha dependido desde sus inicios de metáforas basadas en el cuerpo (Bertrando y Toffanetti, 2000). El hecho de que sean metáforas crea una situación peculiar: si vemos a la familia como un “cuerpo” (pero por supuesto la familia no es “un” cuerpo a nivel descriptivo o fáctico), pondremos menos atención a los cuerpos individuales. Podemos interpretar esto como el primer paso del divorcio entre la teoría sistémica y la atención al cuerpo. No fue el caso, por ejemplo, del psicoanálisis, el cual permaneció anclado a las sensaciones corporales, percepciones y sentimientos, posiblemente dado que el concepto de Freud de impulsos, son entidades en la frontera entre biología y psicología, y también por la atención proporcionada del psicoanálisis tradicional a las funciones corporales de sus pacientes.

Las terapias sistémicas fueron dotadas de una cualidad intelectual, lo que llevó a una conceptualización abstracta del trabajo terapéutico. Al mismo tiempo, sin embargo, los cuerpos permanecieron como centrales (a veces de modo inadvertido) en la práctica terapéutica. Los mismos terapeutas que tendieron a olvidar la existencia de los cuerpos cuando teorizaban eran los observadores más expertos en su trabajo práctico.

Podemos encontrar muchos ejemplos de tal práctica, por ejemplo la evaluación de claves analógicas antes o durante la terapia, una práctica iniciada por el mismo Don Jackson, siguiendo el camino de Milton Erickson, quien también fue el primero en practicar un control máximo sobre sus propios movimientos corporales, incluyendo la respiración y el tono de voz, con la típica actitud de alguien que se dedica a la hipnosis (ver Bertrando, 2007).

Técnicas que involucran la disposición de los cuerpos en el espacio (esculturas familiares y otras) también revelan la persistencia de alguna sabiduría

corporal en el campo sistémico. Salvador Minuchin, el primero en utilizar la metáfora de la danza para describir la interacción terapéutica, llevó estas técnicas cerca de la perfección. Uno de sus libros fundamentales empieza con dos líneas más del mismo poema de Yeats que pusimos al principio de este artículo ('O body swayed to music, O brightening glance/How can we know the dancer from the dance?'), después continúa así: "en la terapia familiar, la pregunta de Yeats es considerada retórica: no podemos distinguir al bailarín del baile. La persona es su baile" (Minuchin and Fishman, 1981, p. 88)

Por supuesto, todo trabajo sobre emociones en terapia (incluyendo la atención a los movimientos, señales corporales, tono de voz) pertenecen a la misma categoría, como Virginia Satir señala: "¿qué estoy haciendo? Estoy activando el cerebro derecho cuando le pregunto a alguien cómo se siente y cuando los ayudo a conectar partes de su cuerpo" (Satir, 1985, en Simon, 1992, p. 170). Es interesante notar aquí cómo Satir habla del "cerebro derecho" con un lenguaje que hoy parece pasado de moda. Nuestros cerebros permanecen -más o menos- iguales, pero los discursos sobre ellos cambian inexorablemente.

Podemos decir que la unidad mente cuerpo es uno de los ejemplos más importantes de conocimiento tácito en la práctica sistémica, de acuerdo a la definición de Michael Polanyi: "podemos saber más de lo que podemos decir...conocemos la cara de una persona, y podemos reconocerla entre miles, incluso entre millones. Sin embargo no podemos contar cómo reconocemos una cara que nos es conocida. Entonces mucho de este conocimiento no puede ser puesto en palabras" (Polanyi, 1966, p. 4). Incluso Polanyi el filósofo, para dar un ejemplo de conocimiento tácito, habla de cuerpos (caras). Al igual que las caras de la gente, los cuerpos de los clientes son algo con lo cual todos los practicantes sistémicos han trabajado durante toda su vida de terapeutas; si bien la mayoría de los escritores teóricos en este campo fueron incapaces de poner ese conocimiento tácito en palabras.

Cuerpos sin mente versus diálogos desencarnados

Como la "sabiduría del cuerpo" es una forma de conocimiento tácito en terapia sistémica, ha sido extremadamente fácil de olvidar. Esto nos lleva a una nueva y contemporánea edición del dualismo mente/cuerpo, que plantea una aprensión sobre la forma de hacer terapia (de cuidar a las personas) en nuestros días: por un lado, la solución ha sido una forma de materialismo ingenuo; por otro, una extensión del intelectualismo idealista ya encontrado en los primeros escritores sistémicos. En el primer caso tenemos cuerpos sin mente, en el segundo diálogos desencarnados. Cuerpos sin mente, más que apuntar directamente a la práctica sistémica, concierne a una disciplina con la cual todos los terapeutas tienen que lidiar de alguna manera, la psiquiatría biológica (Bertrando, 2001)

Aparentemente, la mayoría de los psiquiatras resuelven el dualismo mente/cuerpo, de una vez por todas, de acuerdo a la solución materialista, en su versión más reduccionista. Ha ocurrido desde tiempos remotos. En 1952, el primer gran congreso de Neuropatología fue organizado en Roma. A pesar de que todos

los expositores concordaron en que no había evidencia neuro-histológica específica que pudiera explicar síntomas esquizofrénicos, la conclusión compartida fue: “el asunto no era si una lesión estaba presente, sino cual de todas las lesiones reportadas eran significativas (Casanova, 1997, p. 517). Y aparentemente las cosas no cambiaron en los años siguientes: “a pesar del gran número de lesiones histopatológicas ninguna hasta ahora (1997) ha probado ser diagnóstica” (ibid.) no obstante, la psiquiatría está más y más comprometida en la investigación sobre el cerebro; pero tiende actualmente a sustituir toda investigación sobre la producción de significado. En vez de explorar las formas a través de las cuales cuerpos y mentes hacen sentido, los psiquiatras biológicos parecen estar interesados solamente en vincular síntomas con estructura neurológica: “el delinear la neuroanatomía de los complejos sintomáticos de la esquizofrenia es una gran meta en la investigación de la esquizofrenia” (Buchanan and Carpenter, 1997, pp. 367–371).

Una consecuencia terapéutica mayor es considerar cualquier problema psicológico como un efecto de un desbalance neurológico y como todos los desbalances neurológicos son tratables sólo gracias a intervenciones biológicas (supuestos innecesarios ambos). De hecho, algunas estrategias terapéuticas como la programación neurolingüística (Bandler and Grinder, 1975) revelan la misma actitud hacia los procesos corporales (neurológicos): la atención que reciben es solo instrumental, el cuerpo es usado para influenciar y modificar la mente.

Posiblemente como una reacción contra tal reduccionismo, una posición que se acerca mucho al idealismo ha emergido en los últimos años en el campo de la terapia sistémica, especialmente en metáforas conversacionales y textuales, con el efecto de crear diálogos desencarnados (ver Bertrando, 2000). La tendencia creciente ha sido enfatizar las palabras y narraciones, oscureciendo la relevancia de la interacción corporal. Los posibles efectos adversos de esta posición han sido criticados por John Lannamann. “cuando las ideas se tornan radicalmente separadas de prácticas encarnadas, las típicas actividades del día a día quedan subordinadas por diferencias abstractas desencarnadas” (Lannamann, 1998, p. 400).

Esto no significa que los terapeutas sistémicos no tengan que intentar tener cierto intercambio con la investigación sobre el cerebro, la cual lamentablemente se convierte con frecuencia en algo así como una búsqueda de justificaciones biológicas para sus acciones, como lo señaló un tema especial del 2002 del Family Therapy Networker (Simon, 2002). Uno de los hallazgos más importantes reportados fue que el cerebro humano es capaz de cambios estructurales, y por lo tanto la psicoterapia podría realmente cambiar a las personas- como si el cambio fuera imposible sin una legitimación biológica, y todos los éxitos terapéuticos previos hubiesen sido por mera suerte. Esta tercera posición, que podríamos llamar “neurociencia innecesaria”, es otro ejemplo de un complejo de inferioridad por parte de terapeutas sistémicos, quienes o ignoran la investigación cerebral o tratan de ser legitimados por ella. Si queremos encontrar alguna salida al dualismo mente/cuerpo que pueda ir más allá de la negación de la mente, la negación del cuerpo o el uso instrumental de una posible unidad mente/cuerpo, tenemos que buscar en otro lugar.

Salidas teóricas: desde Bateson hacia la neurociencia

En 1976, Gregory Bateson realizó una conferencia casi desconocida, “enfrentando la patología del dualismo cartesiano mente/cuerpo” (Bateson, 1976, p. 56). Para Bateson, el problema mente/cuerpo fue probablemente lo que Wittgenstein (1953) hubiera definido como un “mal juego de lenguaje”, un juego a disolver, más que a resolver, por buena filosofía, sólo explicando sus inconsistencias internas.

La naturaleza problemática de lo que nosotros.....discutimos ha sido incrementado por aquellas filosofías y religiones que dividen la mente del cuerpo, igualmente culpables son aquellos que separan al Creador de los productos de su creación y aquellos que niegan características mentales y espirituales a los componentes de la biósfera que no sean humanos. Todas estas posiciones proponen el mismo dualismo

(Bateson, 1976, p. 56).

Lo mismo que Bateson planteó como una sentencia totalmente teórica (epistemológica), plantean los neurocientíficos contemporáneos como resultado de una investigación empírica; si bien, para ser justos, tenemos que considerar sus conclusiones como interpretaciones de “hechos” empíricos (hechos, como esos, no tienen significado definitivo a menos que se lo demostremos), y hay interpretaciones de los mismos hechos que son reduccionistas al extremo. Pero una gran parte de la neurociencia contemporánea parece apoyar la posición de Bateson. A la luz de esta, podemos decir que la distinción entre mente y cuerpo no está justificada si consideramos la unidad mente/cuerpo un proceso, como lo hace Bateson. Los dos dominios, entonces, son útiles para propósitos descriptivos, pero el dualismo no tiene correspondencia con alguna “verdad” material.

La distinción entre los dos dominios, en consecuencia, lleva a Bateson a lo que él llamó “errores epistemológicos”. La investigación con neuronas espejo, neuronas motoras que se activan cuando nos movemos, cuando concebimos un movimiento, y cuando vemos a otras personas moverse, ha demostrado de un modo particular que la distinción entre pensamiento y acción puede ser considerada artificial. En este marco, los actos corporales tienen los mismo significados (son lo mismo) que las reflexiones de la mente: “es en estos actos, como actos más que meros movimientos, que nuestra experiencia del ambiente circundante se encarna, que las cosas toman para nosotros un significado inmediato...el cerebro que actúa, primero que nada, es un cerebro entendedor” (Rizzolatti and Sinigaglia, 2006, p.3).

La actividad de las neuronas espejo muestra también que el cerebro activo es un cerebro interaccional: las relaciones parecen ser construidas adentro de nuestro hardware. Pensar de este modo no resta nada, tampoco niega la “realidad” (experiencia) de la mente de cada uno: “para descubrir que ciertos sentimientos

dependen de la actividad de un número específico de sistemas cerebrales, la interacción con un número de órganos corporales no disminuye el status de ese sentimiento” (Damasio, 1994, p. 23).

Salidas prácticas: diálogos emocionales

Incluso si aceptamos la salida teórica del dualismo mente/cuerpo que se extrae del pensamiento de Bateson y de la investigación neurocientífica, nos queda un problema práctico: ¿cómo podemos ir más allá de lo que deja una dicotomía, entre la visión de Minuchin, aún muy directiva y autoritaria (totalmente gobernada por el propósito final), y la posición de Satir, que recae demasiado en la inmediatez intuitiva?

Nosotros pensamos que tenemos que observar las emociones y su rol dentro del diálogo terapéutico.

Podemos considerar las emociones como una expresión pura del cuerpo de un animal humano, o como un fenómeno mucho más complejo, como Darwin mismo observara. Tomemos uno de sus ejemplos:

Sonrojarse es el más peculiar y la más humana de todas las expresiones. Los monos se sonrojan por pasión, pero requeriría un extraordinario monto de evidencia para que creyéramos que los animales pudiesen ruborizarse...muchas personas mientras se sonrojan intensamente, tienen sus poderes mentales confundidos...personas con esta condición pierden la presencia de su mente, y profieren observaciones singularmente inapropiadas. Están regularmente afligidas, tartamudean, y hacen torpes movimientos o extrañas muecas...no es el simple arte de reflexionar en nuestra propia apariencia, sino el pensar lo que otros piensan de nosotros, lo que genera el sonrojarse. En absoluta soledad la persona más sensible sería muy indiferente a su apariencia.

(Darwin, 1872, citado in Harre` and Parrot, 1996, pp. 302-310)

Aquí Darwin, con su conocida perspicacia, demuestra un entendimiento profundo del fenómeno de las emociones. Podemos decir que las emociones atestiguan a una unidad mente/cuerpo que está incrustada en las relaciones.

Esto estaba ya esbozado en la famosa definición de William James (1884): “veo a un oso y corro, después siento miedo. Miedo es, en cierto sentido, la información que tomo perceptivamente sobre la activación corporal, algo así como un mini-circuito mente/cuerpo” (Damasio, 2004). Si bien la evidencia que apoya el orden de los eventos que postula James es equívoca, muchos teóricos modernos aceptan que las emociones involucran tanto al cuerpo como a la mente (Oatley, 2004). Al mismo tiempo, la investigación en neuronas espejo también apoya la idea de que las emociones, en vez de ser un fenómeno individual, son profundamente interaccionales. Las emociones, como cualquier otra acción, son inmediatamente compartidas cuando ocurren. Cuando percibimos alegría o dolor en otra persona, se activan las mismas áreas corticales que se activan cuando sentimos esas emociones (Rizzolatti and Sinigaglia, 2006). Hay poca o ninguna diferencia, de

acuerdo a estos descubrimientos, entre sentir, mostrar este sentir, y percibir este mismo sentir en otro. Por lo tanto, podemos decir que las emociones son uno de los grandes medios a través del cual comunicamos información esencial entre uno y los demás. Si aceptamos esto, entonces todos nuestros diálogos son intercambios emocionales. Esto es lo más importante dado que los diálogos, como una actividad viva, no es simplemente un intercambio de palabras, sino algo que implica una interacción (sistémica) de personas enteras, como Mikhail Bakhtin observara hace mucho tiempo (Bakhtin, 1935-1981). John Lannamann enfatiza:

Es en las actividades de dirigirse y responder a cada uno- actividades que son necesariamente situadas y encarnadas- que nuestras palabras y sonidos toman forma y son interpretadas...en una acalorada discusión familiar, por ejemplo, palabras y sonidos toman forma y significado de una forma en que el hablante, en retrospectiva, puede rechazar o celebrar.

(Lannamann, 1998, p. 396)

Es en el mundo del diálogo terapéutico que la unidad mente/cuerpo recupera su plenitud. Nuestra propia posición y disposición corporal es una importante clave para el significado en el diálogo. Sólo desde nuestra posición (corporal) podemos conseguir una comprensión significativa del otro. En una famosa cita, Bakhtin observó que nadie puede tener completamente la sensación de su propio sufrimiento, porque uno no puede verse a sí mismo desde afuera. Nadie puede ver “el cielo azul claro contra el fondo desde el cual su imagen que proyecta hacia el exterior de sufrimiento es delineada para mí” (Bakhtin, 1923–1990, p. 25). El terapeuta, en consecuencia, puede hacer algo por sus clientes, primero que nada porque los ve desde la perspectiva de otro cuerpo.

El diálogo entonces se convierte en un intercambio mental/corporal, como puede ser ejemplificado por una situación clínica que le sucedió al primer autor. Es una sesión terapéutica con un cliente suyo, una mujer muy apasionada, de 40 años aprox. Un día llega a sesión tensa y desafiante, y después de un momento poco elegante le pregunta al terapeuta: “¿puedo abrazarte?”

Esto puso al terapeuta en una posición incómoda, con el riesgo de actuar de modo o muy íntimo y enredado, o muy distante y poco involucrado. Al final, él acepta el abrazo, y el cliente lo abraza, a pesar de la vergüenza que él sentía. La conversación que sigue es rica y útil, y en sesiones siguientes no habrá rastros de vergüenza- ella recordará el abrazo como un momento importante en su terapia.

Reflexionando sobre este episodio, el terapeuta puede entender que no fue sino un momento en un complejo diálogo. En las sesiones precedentes, ella había hablado largamente respecto de sus relaciones difíciles con hombres, con muchos ejemplos, y al mismo tiempo de su provocadora y a veces agresiva actitud con ellos. Cuando el terapeuta, inclinándose hacia delante en su silla, había preguntado: “¿pero cuál es el problema con que los hombres te hablen de tema sexuales?” ella se encogió, abrazándose como un niño asustado. Esto a su vez hizo recordar al terapeuta un comentario que ella había hecho durante una de las primeras sesiones, sobre su confianza hacia él. Ella había dicho: “bueno, confío en ti, y continuaré haciéndolo, a menos que te sobrepases conmigo o descubra que eres pedófilo”. El terapeuta, relacionando la idea de sí mismo como agresor sexual, la

pedofilia evocada, y su encogimiento como un niño, agregó: “tengo la impresión de que tiendes a sentirte violada por los hombres, especialmente cuando hay temas sexuales involucrados”. Ella aceptó ese re-encuadre.

De este modo podemos ver la petición del abrazo como una respuesta a ese intercambio previo. Si tomamos en cuenta el diálogo terapéutico en su conjunto analizando sesión por sesión, vemos que las acciones y las palabras de los clientes y de los terapeutas han interactuado entre ellas, cada una de ellas siendo parte del diálogo, los actos dándole fuerza emocional a las palabras, las palabras reduciendo la ambigüedad de los actos. Pensamos que esto es lo que pasa todo el tiempo en terapia, y, desde este punto de vista, el dualismo mente y cuerpo simplemente no tiene sentido.

Referencias

- Annesley, J. (1996) Commodification, violence and the body: a reading of some recent American fictions. In T. Armstrong (ed.), *American Bodies. Cultural Histories of the Physique*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Armstrong, T. (1996) Introduction. In T. Armstrong (ed.), *American Bodies. Cultural Histories of the Physique*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bakhtin, M. M. (1923-1990) Author and hero in the aesthetic activity. In M. Holquist and V. Liapunov (eds), *Art and Answerability. Early Philosophical Essays* by M.M. Bakhtin. Austin: Texas University Press.
- Bakhtin, M. M. (1935-1981) Discourse in the novel. In M. Holquist (ed.) (1981), *The Dialogic Imagination*. Austin: Texas University Press.
- Bandler, R. and Grinder, J. (1975) *The Structure of Magic*. Palo Alto: Science and Behavior Books.
- Bateson, G. (1976) Mind-body dualism conference: invitational paper. *Co-Evolution Quarterly*, 11: 56-57.
- Bertrando, P. (2000) Text and context. Narrative, postmodernism, and cybernetics. *Journal of Family Therapy*, 22: 83-103.
- Bertrando, P. (2001) La biologia retorica. *Discorsi biologici e politiche psichiatriche. Terapia Familiare*, 66-67: 61-80.
- Bertrando, P. (2007) *The Dialogical Therapist. Dialogue in Systemic Practice*. London: Karnac Books.
- Bertrando, P. and Toffanetti, D. (2000) *Storia della terapia familiare. Le persone, le idee*. Milan: Raffaello Cortina Editore.
- Buchanan, R. W. and Carpenter, W. T. (1997) The neuroanatomies of schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 23: 367-372.
- Byrne, A. (2006) What mind-body problem? *The Boston Review*, May-June. 372
- Cannon, W. B. (1932) *The Wisdom of the Body*. New York: Norton.
- Casanova, M. F. (1997) The temporolimbic theory of paranoid schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 23: 513-515.
- Damasio, A. R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Putnam.
- Damasio, A. R. (2004) William James and modern neurobiology of emotion. In D. Evan and P. Cruse (eds), *Emotion, Evolution, and Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Harre, R. and Parrot, W. G. (1996) *The Emotions. Social, Cultural, and Biological Dimensions*. London: Sage.
- Jackson, D. D. (1957) The question of family homeostasis. *Psychiatry Quarterly, Suppl.*, 31: 79-90.
- Lannamann, J. (1998) Social constructionism and materiality: the limits of indeterminacy in therapeutic settings. *Family Process*, 37: 393-414.
- Lombardi, R. (2008) The body in the analytic session: focusing on the body-mind link. *International Journal of Psychoanalysis*, 89: 89-110.
- Minuchin, S. and Fishman, H. C. (1981) *Family Therapy Techniques*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nagel, T. (1974) What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83: 435-450.
- Oatley, K. (2004) *Emotions. A Brief History*. Oxford: Blackwell.
- Polanyi, M. (1966) *The Tacit Dimension*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1983.
- Premack, D. and Woodruff, G. (1978) Does the chimpanzee have a 'theory of mind'? *Behavioural and Brain Sciences*, 4: 515-526.
- Rizzolatti, G. and Sinigaglia, C. (2006) *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milan: Raffaello Cortina Editore.
- Simon, R. (1992) *One on One: Conversations with the Shapers of Family Therapy*. New York: The Family Therapy Network/Guilford Press.
- Simon, R. (ed.) (2002) *Brain therapy. The neuroscience discoveries that can change your practice*. *Family Therapy Networker, Special Issue, September/October*.
- Stern, D. N. (1995) *The Motherhood Constellation*. New York: Basic Books.
- Taylor, J. G. (2007) Mind-body problem. *Scholarpedia*, online publication.
- Turner, B. F. (1992) *Regulating Bodies. Essays on Medical Sociology*. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 2001.