



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ZARAGOZA

CARRERA DE PSICOLOGÍA

ABRAZANDO LA SABIDURÍA EN LA TERAPIA:
SEMILLAS RECOGIDAS DE LA CIBERNÉTICA Y
EL BUDISMO ZEN

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA:
MARIO SALDAÑA ACEVEDO

JURADO DE EXAMEN

TUTOR: MTRO. PEDRO VARGAS AVALOS
COMITÉ: LIC. MARIO ALBERTO PATIÑO RAMÍREZ
ESP. JOSÉ JUAN BAUTISTA BUTRÓN
LIC. RAÚL GARCÍA HERNÁNDEZ
LIC. CLARA HAYDEE SOLIS PONCE



MÉXICO, D.F.,

AGOSTO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, Bety.

*Y a mis profesores:
Clara H. Solís y Pedro Vargas.*

Agradecimientos.

A se enriquece cuando B se enriquece

Heinz von Foerster, Imperativo Moral.

Este trabajo ha ido floreciendo con el pasar del tiempo, en cuyas raíces se haya todo el esfuerzo, la dedicación y el amor que he desplegado sobre el mismo. Sin embargo, nada de esto hubiese sido posible sin la ayuda de varias personas que han estado conmigo, a las que quisiera agradecer.

En primer lugar, quiero dar las gracias, con todo mi amor y cariño, a la persona que ha dado todo en su vida para que yo alcance mis sueños, quien me ha apoyado en todo momento y ha sido un ejemplo a seguir: mi madre, Beatriz Acevedo Jurado. Siempre estaré en deuda contigo.

También quisiera agradecer a mis hermanos: Alfredo Saldaña Acevedo y Juan Carlos Saldaña Acevedo, por todo su apoyo y entusiasmo. Y a mi familia, sin la cual no estaría en donde estoy: a mi prima Jessica J. García Acevedo; a mis tías Patricia Acevedo Jurado, Ana Lilia Acevedo Jurado, Guadalupe Acevedo Jurado; y con mucho afecto a mi abuelita, Ernestina Jurado Valdés.

En este tenor, quisiera extender mis agradecimientos a mi novia, Ada Luz Gonzales Verdugo, por estar ahí para mí incondicionalmente, tanto en mis momentos turbios, de desesperación y angustia, como en mis momentos de alegría, regocijo y júbilo. Asimismo, a sus hermanos, Gladis Gonzales Verdugo y Aduwilgis Gonzales Verdugo, y a sus padres, Guillermina Verdugo y Wilfrido Gonzales.

De igual manera quisiera darles las gracias a aquellas personas que han compartido conmigo momentos agradables de aprendizaje, irradiándome de su conocimiento y saber a lo largo de estos años en la Universidad. A mis profesores, con toda mi admiración: Clara Haydee Solís Ponce, Pedro Vargas Avalos, Mario Alberto Patiño Ramírez, José Juan Bautista Butrón, Raúl García Hernández, Vicente Cruz Silva, Lidia Beltrán Ruíz, Sergio C.

Mandujano Vázquez, Joel Sánchez Monterrubio, Jazmín Roldan Hernández y a Ricardo V. Ríos Hernández. Una mención especial a Hillary Keeney, por su tiempo y disposición al orientarme sobre los temas de los que versa este trabajo.

Esta lista estaría incompleta sin reconocer mi gratitud a mis amigos, compañeros y colegas, a: Octavio Castellanos, Luis Ángel Díaz, Eduardo Cardona, Daniel Pedroza, José Luis Morales, Adrián Calderón, Fabián Campos, Connie Domínguez, Alba J. Vázquez, Yeztli D. Arriaga, Anayanzi Ruiz, Gabriela Mendoza, Nadia Flores, Eduardo Cazares, Javier Quintana, Oscar Gallardo, Luis Gutiérrez, Andrea López, Ixshell Estévez, Stefhanie Espinoza y Sandra G. Mosco, con quienes compartí momentos de aprendizaje y experiencia en el Servicio Social y las Prácticas Profesionales –bajo la tutela de la profesora y psicóloga Clara H. Solís Ponce. Igualmente a: Ariel Mendoza, Michelle R. Fuentes, Miguel Núñez, Ari Cruz, Viridiana Peña, Jessica León, Elianet Pereira, Angélica Belén Navarro, Ilse L. Ávila y a David Belmont, por esas pláticas, debates y discusiones dentro del círculo de estudio sobre el pensamiento batesoniano. Y, por último, a: Yasmín Ruíz, Eliana Santiago, Jennifer Reyes, Eligio Yáñez, Arturo Contreras, Diego García, Lili Luján, Oswaldo Ramírez, Josué M. Rodríguez, Süblaya Cervantes, Silvia Acevedo, Christian Ponce y a Mathews Solís, por todos esos momentos compartidos a lo largo de los semestres.

Finalmente, quiero agradecer a mi alma mater, la *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), *Facultad de Estudios Superiores Zaragoza* (FESZ), por darme la oportunidad de crecer entre sus aulas y ambientes académicos.

Gracias a todos.

Dios los bendiga.

Índice de contenido.

	Página
Resumen.....	1
Introducción.....	2
Capítulo 1. La cibernética, un nuevo horizonte epistemológico.....	7
1.1. Epistemología.	8
1.1.1. Distinción, Indicación y Marco.	9
1.1.2. Tipificación lógica.	12
1.1.3. Forma y Proceso.....	16
1.2. Epistemología Cibernética.	18
1.2.1. Cibernética Simple.	19
1.2.1.1. Conferencias Macy.	20
1.2.1.2. Principios esenciales de la Cibernética Simple.	31
1.2.2. Cibernética de la Cibernética.	40
1.2.2.1. Principios esenciales de la Cibernética de la Cibernética.	41
1.3. Conclusión.	54
 Capítulo 2. Budismo Zen: una tradición milenaria de Sabiduría.	55
2.1. ¿Qué es el Budismo?	55
2.2. Budismo Zen.	60
2.3. Epistemología del Budismo Zen.	63
2.3.1. Impermanencia.	64
2.3.2. Co-surgimiento Interdependiente.	66
2.3.3. Vacío.	71
2.3.4. El voto del Bodhisattva.	74
2.4. Enseñanza y práctica.	78
2.4.1. Koans.	81
2.4.2. Zazen.	83
2.5. Conclusión.	85

Capítulo 3. De la cibernética a la Terapia Familiar.....	87
3.1. El legado de Gregory Bateson.	87
3.1.1. Sus primeros años.	88
3.1.2. Sus investigaciones en Antropología.	88
3.1.3. Los niveles de aprendizaje.	93
3.1.4. Un pionero de la Cibernética.	95
3.1.5. En el campo de la psiquiatría.	99
3.1.6. Sus últimos años.	105
3.2 El <i>Mental Research Institute</i> , la cuna de la Terapia Familiar Sistémica.	116
3.3 Conclusión.	121
 Capítulo 4. Un artista de la improvisación en la terapia.....	 122
4.1 ¿Quién es Bradford Keeney?	122
4.1.1. Contacto con la Terapia Familiar.	125
4.1.2. Los tres mosqueteros.	126
4.1.3. Origen del Proyecto Cibernético.	129
4.2. Una explicación Cibernética de la Terapia Familiar.	129
4.2.1. Cómo se construyen las Terapias Familiares Sistémicas.....	135
4.2.2. El trabajo terapéutico de Olga Silverstein.	142
4.3. <i>Recursive Frame Analysis</i>	146
4.3.1. Componentes esenciales del RFA.	147
4.4. Un salto dentro de las antiguas tradiciones de Sanación.	156
4.4.1. Un acercamiento a la tradición Zen.	157
4.4.2. El Instituto Keeney para la Sanación.	158
4.5. Conclusión.	159
 Capítulo 5. El Zen en el arte de la terapia.....	 160
5.1. Dentro del flujo de la interacción.....	161
5.2. De artesano a artista de la terapia.	162
5.2.1. Saber sobre terapia.	164
5.2.2. Aprender a hacer terapia.	165

5.2.3. Convertirse en un artista de la terapia.	167
5.3. Creando un estilo terapéutico propio.	176
5.3.1. Dejando atrás las escuelas y modelos de terapia.	181
5.4. Conclusión.	184
Conclusiones.	187
Referencias bibliográficas.	191

Índice de figuras.

	Página
Capítulo 1. La cibernética, un nuevo horizonte epistemológico.	
Figura 1. Arco parcial de una totalidad más amplia.	9
Figura 2. Niveles de recurrencia entre distinción e indicación.....	11
Figura 3. Niveles de recurrencia entre distinción, indicación y marco.	12
Figura 4. Complementariedad entre la clasificación de la forma y la descripción del proceso.	16
Figura 5. Órdenes de análisis epistemológico.	17
Figura 6. Ejemplo de un sistema de retroalimentación.	32
Figura 7. Alternancia entre retroalimentación positiva y negativa.	33
Figura 8. Ejemplo de retroalimentación en la interacción entre especies.	34
Figura 9. Complementariedad estabilidad/cambio.	35
Figura 10. Niveles de retroalimentación.	36
Figura 11. Ouroboro.	38
Figura 12. Inclusión del observador.	41
Figura 13. Hombre de Bombín.	53
Capítulo 2. Budismo Zen: una tradición milenaria de Sabiduría.	
Figura 1. Yin/Yang.	67
Figura 2. Las diez estampas del buey.	76

Capítulo 3. De la cibernética a la Terapia Familiar.

Figura 1. Organización recursiva de los niveles de aprendizaje.	95
--	----

Capítulo 4. Un artista de la improvisación en la terapia.

Figura 1. Conexión recursiva entre terapeuta y cliente.	130
Figura 2. Desconexión entre niveles de retroalimentación.	131
Figura 3. Cambio en la organización de un sistema.	132
Figura 4. Conexión entre niveles de retroalimentación.	133
Figura 5. Pauta del cambio terapéutico.	134
Figura 6. Complementariedad entre marcos políticos y semánticos de referencia.	136
Figura 7. Pauta del cambio terapéutico II.	136
Figura 8. Complementariedad recursiva problema/intentos de solución.	138
Figura 9. Complementariedad problema-intentos de solución / postura del paciente.	138
Figura 10. Dialéctica de la semántica y la política.	144
Figura 11. Hipótesis política general de Olga Silverstein.	145
Figura 12. Inclusión de marco semántico y político de referencia en la categoría más amplia “marco”.	147
Figura 13. La estructura básica del RFA.	148
Figura 14. Línea argumental.	150
Figura 15. Estructura de tres actos incrustados.	150

Capítulo 5. El Zen en el arte de la Terapia.

Figura 1. Organización recursiva que va de ser un artesano a ser un artista de la terapia.	163
--	-----

Resumen

En el presente trabajo se exponen las herramientas conceptuales de dos tradiciones de sabiduría que, en armonía, pueden dar lugar a la descripción del proceso por el cual un terapeuta va de ser un artesano a ser un artista de la terapia. Estas tradiciones son: la Epistemología Cibernética y el Budismo Zen. Así pues, la estructura de esta investigación se divide en tres partes: la primera, que abarca los dos primeros capítulos, está dedicada a desarrollar los principios esenciales de ambas tradiciones; la segunda, que comprende los dos capítulos siguientes: a) muestra cómo, de la mano del antropólogo Gregory Bateson, las nociones de la cibernética se cimentaron en las ciencias sociales y en el campo Terapia Familiar; y b) se presenta una explicación cibernética de la Terapia Familiar, aludiendo a las contribuciones de Bradford Keeney, especialista en cibernética y terapeuta familiar; finalmente, en la tercera parte, de acuerdo al objetivo general de este trabajo, se desglosa la conjunción de ambas tradiciones de sabiduría para dar cuenta de cómo un terapeuta llega a convertirse en un artista de la terapia.

Palabras Clave: sabiduría, cibernética, budismo Zen, Terapia Familiar, Gregory Bateson, Bradford Keeney, artesano, artista.

Introducción.

La terapia familiar sistémica, cuyo cimiento se encuentra en los trabajos teóricos y epistemológicos del antropólogo Gregory Bateson –pionero de la cibernética–, tuvo su aparición por vez primera a finales de los años 50's con la fundación del *Mental Research Institute* (Pakman, 2006; Vargas, 2004; 2007; Wittezaele & García, 1994). A partir de entonces se ha ido consolidando con el nacimiento de diversos modelos terapéuticos con una orientación interaccional y sistémica, entre los que se encuentran, la *Terapia Breve Resolución de Problemas* (Fisch, Weakland, & Segal, 2003; Watzlawick, Weakland & Fisch, 2003), la *Escuela de Milan* (Palazzoli, et. al. 1991), el *Modelo Estratégico* (Haley, 1991; 2005); y la *Terapia Breve Centrada en las Soluciones* (De Shazer 1991; 1996; 1999; 2004; O'Hanlon & Weiner-Davis, 2010).

Desde la perspectiva sistémica todo comportamiento forma parte inherente de un sistema de lazos relacionales, desde la más inmediata a la más extendida, a través de la comunicación e intercambios recursivos de información. En este sentido, el énfasis del tratamiento terapéutico de los modelos sistémicos se halla en las pautas que conectan la conducta problemática de una persona con la conducta de otras, dentro de un mismo contexto interaccional (Keeney, 1988; Keeney & Ross, 2007).

Por otra parte, Bradford Keeney (1994; 2009; 2010) menciona que todas las formas de terapia, hasta el momento, se han ceñido a la ingeniería cibernética del modelo de la “caja negra”, en donde la atención del terapeuta está en la relación entre el *input* y el *output* del sistema que trata. Aquí, el terapeuta queda fuera del proceso terapéutico, y el objetivo de la terapia consiste en hacer-algo-a-otro. En otras palabras, los modelos terapéuticos se han ido perfilando exclusivamente hacia el lado pragmático de hacer terapia, esto es, describiendo, evaluando, analizando y operando de manera unilateral sobre lo que acontece en el contexto terapéutico.

No obstante, la alternativa no es desechar la pragmática de la terapia, pero sí envasarla en un marco más amplio, estético, que responda y sea sensible a las pautas ecológicas más

abarcadoras, de tal forma que el terapeuta quede inmerso en el proceso terapéutico, influyendo y siendo influenciado por el sistema que trata. La terapia es también terapéutica para el mismo terapeuta. Este es el paso de la cibernética simple a la cibernética de la cibernética, o cibernética de segundo orden (Keeney & Ross, 2007).

En el presente trabajo se hace el distingo entre “artesano” y “artista” de la terapia para referirse a ambas posturas, es decir, entre la pragmática y la estética, la cibernética simple y la cibernética de la cibernética (Keeney, 1994; Herrigel, 2010).

El artesano de la terapia alude a aquellos terapeutas que se atienen al lado pragmático de hacer terapia, preocupados únicamente por la adquisición de técnicas, métodos y estrategias, que actúen en todas y en cada una de las situaciones para generar el cambio. Son guiados por el propósito consciente, lo cual tiende a desconectar niveles más amplios de circularidad. El artista de la terapia, por su parte, tiende a generar la conexión entre los órdenes mentales consciente-inconsciente, permitiendo el vínculo entre los diferentes niveles cibernéticos de recursión. Los terapeutas, aquí, son movidos por una ética *know-how* –ecológica, estética, contextual–, dada en el flujo *aquí-ahora* de la relación terapéutica, que va de la mano de la improvisación y la creatividad, resultado de muchos años de práctica (Keeney, 2009). Cabe mencionar que ambas categorías son complementarias, se incluyen entre sí, un artista no deja de ser en ningún momento un artesano, mientras que un artesano aspira a ser un artista que, como se mencionó, no deja de ser artesano.

De esta manera, el objetivo de este trabajo es presentar las herramientas conceptuales esenciales de dos tradiciones de sabiduría, que, en convergencia, puedan resultar útiles para la descripción del proceso por el cual un terapeuta puede llegar a convertirse en un artista de la terapia, así pues, por un lado se recurrirá a la epistemología cibernética –retroalimentación, recursión, complementariedades cibernéticas, autorreferencia, autonomía– y, por otro lado, al Budismo Zen –impermanencia, co-surgimiento interdependiente, vacío, voto bodhisattva (Keeney, 1994; Stephenson, 2011).

Si bien el Budismo Zen y el pensamiento oriental han sido objeto de estudio en varios campos psicoterapéuticos, como en la Terapia Gestalt (Pérez, 1996; Resnick, 1978; Joslyn, 1978), el Psicoanálisis (Suzuki & Fromm, 1992), el Análisis Jungiano (Spiegelman & Miyuki, 1988), la Psicología Transpersonal (Villar del, 2001a; 2001b), etc., también ha habido un interés por parte de algunos cibernéticos como Gregory Bateson (1964; 1967b; et. al. 1956) y Francisco Varela (2000; 2003; et. al. 1997), así como también de terapeutas con una base en la tradición sistémica y cibernética (Flemons, 1991; Keeney & Keeney, 2012b; Pearl, 2005; Stephenson, 2011), el presente trabajo forma parte de éstos últimos, intentando entretejer algunos conceptos afines entre la cibernética y el budismo Zen, que puedan ayudar al terapeuta a convertirse en un artista que *Abrace la Sabiduría en la Terapia*, en el sentido batesoniano, es decir, el reconocimiento del hecho de la existencia de los circuitos interconectados (Bateson, 1967a; 1968a; Berman, 1987).

Hillary Keeney menciona al respecto que “todo nuestro trabajo terapéutico incorpora tanto el budismo como la cibernética” (comunicación personal, 19 enero, 2013), y algunos puntos que comparten ambas tradiciones de pensamiento son:

1. Mantienen que todo está interrelacionado. No hay variables o acciones que sean aisladas, todo está en relación con todo.
2. Ponen un énfasis primario en la acción, más que en el pensamiento abstracto o la intelectualización.
3. Aluden que toda acción es contextual, improvisada, en respuesta a una situación “caso por caso”, en otras palabras, ambos sistemas de sabiduría refieren su praxis a una ética *know-how*.

Ahora bien, este trabajo se llevo a cabo bajo las siguientes *categorías de análisis*: 1) la epistemología cibernética; 2) el Budismo Zen; 3) la Terapia Familiar Sistémica. La Técnica de análisis para los fines de esta investigación fue un *análisis de contenido* a nivel teórico, con una estrategia: a) *extensiva*, es decir, logrando un tratamiento exhaustivo, completo y preciso de los elementos a considerar; y b) *intertextual agregativo*, con el cual se logró relacionar textos diversos de diferentes autores bajo un único dominio (Delgado & Gutiérrez, 1995).

Organización del trabajo

El trabajo está organizado en cinco capítulos, los cuales se mencionan a continuación, sin embargo, los lectores son libres de leer los capítulos en cualquier orden, por ejemplo, la lectura puede empezar con el último capítulo e ir leyendo hacia atrás, pues cada capítulo representa una totalidad en sí misma, que se abre y guarda relación con los demás.

El primer capítulo, *Cibernética: un nuevo horizonte epistemológico*, procura presentar una breve historia acerca del origen de la cibernética, así como los principios epistemológicos esenciales que la atañen, como: retroalimentación, niveles de retroalimentación, recursión, complementariedades cibernéticas, la complementariedad cambio/estabilidad. Asimismo, se aborda la transición que dio paso al desarrollo de la cibernética de segundo orden, o cibernética de la cibernética, y las nociones que se desprenden de ella, como: autonomía, autopoiesis, autorreferencia y ética.

En el segundo capítulo, *Budismo Zen: una tradición milenaria de sabiduría*, se hace lo propio con el florecimiento del Budismo, su historia y evolución, hasta el surgimiento de la escuela Zen, rama del budismo Mahayana, así como los principios que engloban a lo que Hillary Keeney (2011), ha denominado “Epistemología Budista Zen”, que son: impermanencia, co-surgimiento interdependiente, vacío, voto del bodhisattva.

Como se puede observar, estos dos primeros capítulos tienen como punto de partida la presentación de los principios y conceptos de ambas tradiciones de sabiduría que, en convergencia, serán el eje del desarrollo del último capítulo, en el cual se presenta el proceso por el cual un terapeuta se torna en un artista de la terapia. Los dos capítulos siguientes están destinados a describir cómo fue llevado el pensamiento cibernético al campo de la terapia familiar, a través de Gregory Bateson y de su alumno Bradford Keeney.

De esta manera, el tercer capítulo, *De la cibernética a la Terapia Familiar*, tiene como propósito revisar cómo, de la mano del antropólogo Gregory Bateson, las ideas, principios

y conceptos provenientes de la cibernética tuvieron lugar en el campo de la Terapia Familiar, dando paso al florecimiento de los modelos terapéuticos con un punto de vista interaccional.

El cuarto capítulo, *Un artista de la improvisación*, aborda la entrada del cibernético Bradford Keeney al campo de la terapia familiar, primero como teórico y posteriormente como terapeuta, asimismo se revisarán sus contribuciones y sus desarrollos dados en el campo, por ejemplo, el método *Recursive Frame Analysis*.

El quinto capítulo, *El Zen en el arte de la terapia*, apunta a la convergencia de las herramientas conceptuales provenientes de las dos tradiciones de sabiduría abarcadas en los dos primeros capítulos –la epistemología cibernética y el Budismo Zen–, que den lugar a la descripción del proceso por el cual un terapeuta pasa de ser un artesano a ser un artista de la terapia, sus características así como sus implicaciones.

Capítulo 1.

La cibernética, un nuevo horizonte epistemológico.

*Pienso que la cibernética es el
mayor mordisco al fruto del Árbol del Conocimiento
que la humanidad ha dado en últimos 2000 años.
Gregory Bateson.*

En los capítulos que siguen de este trabajo se intentará dar respuesta a si existe una relación entre los principios epistemológicos esenciales de la cibernética y el Budismo Zen y si éstos, en convergencia, pueden ser útiles para la descripción del proceso de convertirse en un artista de la terapia.

Para tal fin: 1) se expondrán los principios esenciales de la epistemología cibernética y el Budismo Zen; 2) se describirá el desarrollo de la cibernética en el campo de la Terapia Familiar; y 3) se describirá la relación existente entre los principios esenciales de la epistemología cibernética y el Budismo Zen referidos al proceso de convertirse en un artista de la terapia.

Así pues, este capítulo se ocupa de presentar las herramientas esenciales de la Epistemología Cibernética, que engloba tanto a la cibernética simple, desarrollada por Norbert Wiener, Warren McCulloch, Arturo Rosenblueth, Julian Bigelow, Walter Pitts, Gregory Bateson, entre otros, como a la cibernética de la cibernética, entre cuyos principales autores se encuentran Heinz von Foerster, Humberto Maturana, Francisco Varela y Ross Ashby (Keeney, 1994).

El desarrollo de las ideas del grupo cibernético se gestaron en las legendarias Conferencias Macy, auspiciadas por *The Josiah Macy Jr. Foundation* (Fundación Josiah Macy Jr.), dadas entre 1946 a 1953, “propiciando uno de los giros epistemológicos más importantes en la historia de la ciencia” (Vargas, 2004, p. 5), pues se desafiaban varias concepciones hasta ese momento impensables en el ámbito científico, por ejemplo, la

causalidad lineal causa-efecto sería repensada como parte de una causalidad más amplia, circular y recursiva.

El nacimiento de la cibernética trajo consigo avances tanto en el campo de la ingeniería y la tecnología, abriendo camino al desarrollo de la Inteligencia Artificial (Dupuy, 1997; Heims 1993), como en la comprensión de los sistemas biológicos, naturales y sociales, lo que llevo a considerar cuestiones referentes a la epistemología, la ética, la estética, la ecología, lo sagrado y la *sabiduría* (Bateson 1967a; 1968a; von Foerster, 1991; Wiener, 1981).

1.1. *Epistemología.*

De acuerdo con Bateson (1997) la epistemología se ocupa de estudiar “la manera en que determinados organismos o agregado de organismos *conocen, piensan y deciden*” (p. 242), de manera que la epistemología procura plantearse problemas acerca de cómo conocemos algo o de cómo conocemos qué clase de mundo es éste o sobre qué clase de criaturas somos nosotros que podemos conocer algo acerca de ello. Cuestiones como ¿Qué es el mundo? o ¿Qué es eso que conocemos? ya son terreno de la ontología, lo cual no implica que se dejen de lado en el estudio epistemológico, ya que el *cómo* se conoce y el *qué* se conoce son inseparables, y ambas determinan cómo se actúa dentro del mundo (Bateson, 1971b). Ahora bien, “cada individuo humano –cada organismo– tiene sus propios hábitos personales de construir el conocimiento y cada sistema cultural, religioso o científico promueve determinados hábitos epistemológicos” (Bateson & Bateson, 1994, p. 33). Todos tenemos una “epistemología”, nadie carece de ello, por lo tanto no podemos desprendernos de realizar acciones epistémicas, sin embargo, el que una persona y otra compartan el hecho de tener una epistemología, ésta no es necesariamente la misma (Bateson, 1976b).

Keeney (1994) refiere que, agrandes rasgos, se puede hacer un distingo entre dos clases de epistemología a lo largo de la historia del conocimiento, a saber:

1) La “epistemología lineal-progresiva”, que se caracteriza por ser atomista, reduccionista, anti-contextual, y se atiene a una lógica analítica –se ocupa de las relaciones entre elementos aislados.

2) La “epistemología recursiva”, la cual es ecológica, relacional, compleja, contextual y se rige por una lógica circular. Ambas, lejos de ser antitéticas, representan una suerte de par complementario, de manera que aquellas nociones lineales progresivas no son más que arcos parciales de círculos recursivos más abarcadores (véase figura 1).

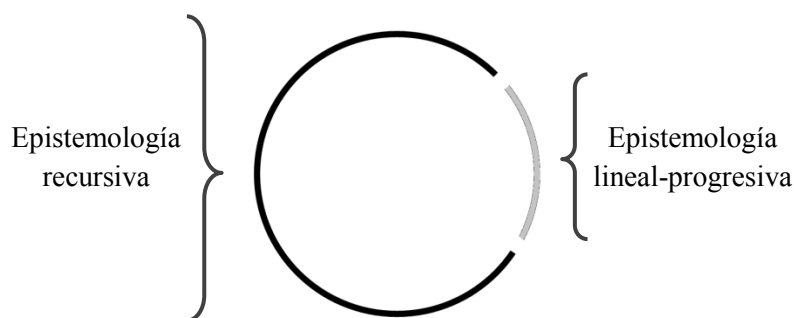


Figura 1. Arco parcial de una totalidad más amplia.

1.1.1. Distinción, Indicación y Marco.

La operación epistemológica fundamental que todos los organismos tienen en común es la de trazar distinciones. Nadie, bajo ninguna circunstancia, puede dejar de trazar o de responder a distinciones. Keeney (1994), en este sentido, define “distinción” como un “mandato básico, obedecido consciente o inconscientemente” (p. 33), y agrega que “es el punto de partida de cualquier acción, decisión, percepción, pensamiento, descripción, teoría y epistemología” (p. 33). En otras palabras, las distinciones son los datos primarios de toda experiencia.

Cabe señalar que el principio epistemológico de trazar una distinción, proveniente de la obra *Laws of Form* (Leyes de la Forma), del matemático George Spencer Brown, es análoga a la noción de “diferencia” de Gregory Bateson. Éste último nos dice que “una noticia de diferencia es la idea más elemental, [es] el átomo indivisible del pensamiento.

[Así que] las diferencias que de alguna manera no están observadas no son ideas” (Bateson, 1976b, p. 253) y, por ende, no suscitan respuesta alguna. De esta manera, un organismo solo puede percibir y responder a diferencias o distinciones.

No obstante, hay una infinidad de diferencias en el ambiente que no pueden ser alcanzadas a percibir por algún organismo en particular, ya sea por las limitaciones biológicas inherentes a su estructura fisiológica o, simplemente, por sus hábitos aprendidos de discriminación, pero aquellas diferencias que crean una diferencia, es decir, que logran tener un efecto sobre el organismo, constituyen lo que se denomina como un “*bit*” o unidad de “información” (Bateson, 1969a 1970a; 1971a). Wittezaele y García (1994), mencionan que la noción de información representó para Bateson la partícula elemental que le permitió estudiar la mente, el pensamiento, la co-evolución, etc.

Es menester referir que las diferencias o distinciones no son cosas o acontecimientos que pasan en un momento determinado y que pueden ser aprehendidas. No tienen medidas, ni se sitúan en alguna parte del espacio-tiempo, sino que representan ideas, son relaciones entre las cosas y tanto las relaciones como las ideas son abstracciones creadas por un observador. Así pues, la naturaleza de la diferencia no es más que la inclusión del observador en la observación (Keeney & Keeney, 2012b; Stephenson, 2011).

Siempre que un observador traza una distinción, conexamente crea una *indicación* o *puntuación*, que da sentido a sus percepciones, conductas o experiencias. Keeney (1994), en su obra *Asthetics of Change* (Estética del Cambio), da tres definiciones de “indicación”, éstas son:

- 1) Es “el empleo de la distinción para crear la indicación” (p. 40).
- 2) Es “una distinción que opera sobre sí misma” (p. 64).
- 3) “Se traza una distinción que distingue la distinción que la trazó” (p. 76).

En suma, a lo que se está aludiendo es a un nivel superior de recurrencia respecto a la distinción, que la incluye (véase figura 2).

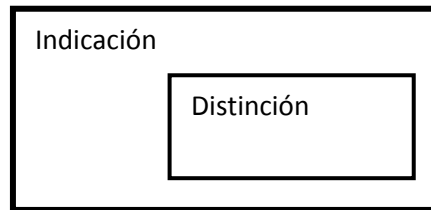


Figura 2. Niveles de recurrencia entre distinción e indicación.

De modo similar que en el principio epistemológico de trazar una distinción, cada observador tiene determinados hábitos de puntuación o indicación, que pueden no ser los mismos, aún cuando estén distinguiendo un mismo suceso o evento. Para ilustrar lo dicho considérese el siguiente ejemplo, tomado de Ceberio y Watzlawick (2006), de una pareja con una persistente pelea marital en la cual, tras una entrevista clínica con cada uno de los cónyuges, se dan diferentes puntuaciones sobre una misma situación, esto es:

- El esposo explica que no tiene relaciones sexuales con su esposa desde hace tiempo, debido a que ella se va a acostar temprano para prescindir de ellas y que cuando él se va a la cama se acuesta de espaldas para evitar sentirse rechazado si ella no lo acepta. Esta situación lo lleva a tomar distancia en la relación.
- La esposa, por otra parte, argumenta que desde hace mucho tiempo no tiene relaciones sexuales con su esposo porque él no se acerca a ella en sentido erótico, esto la lleva a acostarse temprano, esperando que él la acompañe y puedan estar juntos más tiempo, pero él se queda hasta tarde viendo televisión que cuando se va a acostar ella ya está dormida. Esta circunstancia hace que ella se enoje, le grite y en ocasiones lo insulte.

Como se puede observar, una misma experiencia puede tener diversas puntuaciones, generando, a su vez, diferentes formas de proceder, que mantienen una cierta experiencia. Watzlawick (citado en Keeney, 1994) afirma, al respecto, que la “puntuación” crea, lo que podría denominarse, realidades diferentes.

Finalmente, un marco es un orden de recursión superior a la puntuación, en otras palabras, es una distinción sobre una distinción sobre una distinción (véase figura 3). Keeney (1994) define “marco” como “segmentos puntuados de un sistema de interacción.”

(p. 41). Aquí, lo que hace el observador es colocar la experiencia de un individuo en un contexto social, es decir, en un escenario interaccional.

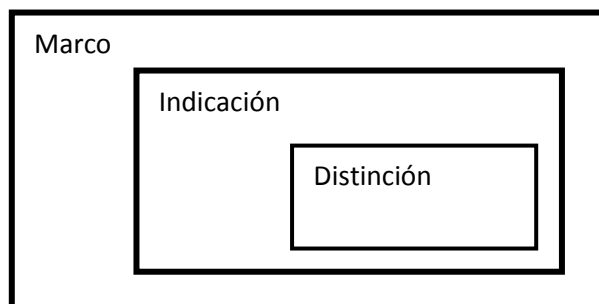


Figura 3. Niveles de recurrencia entre distinción, indicación y marco.

La distinción, la puntuación, y el marco son herramientas epistemológicas, que se incluyen mutuamente, que dan cuenta de la manera en que un organismo construye, conoce o actúa sobre su mundo de experiencia.

1.1.2. Tipificación Lógica.

La Teoría de los Tipos lógicos o tipificación lógica, proveniente de la obra *Principia Mathematica*, de los matemáticos Bertrand Arthur Russell y Alfred North Whitehead, le brindó a Gregory Bateson una de las herramientas conceptuales que lo ayudaron a organizar sus ideas por más de treinta años (Maruani, 1988; Winkin, 1991). No obstante, Mary Catherine Bateson (2004), refiere que ya la había prefigurado en sus estudios sobre el aprendizaje, al distinguir entre *protoaprendizaje* y *deuteroaprendizaje* (véase capítulo 3).

La tipificación lógica sugiere que nuestro mundo de experiencia está estructurado en forma jerárquica. Dentro de ésta estructura se hace un distingo entre: 1) miembros –o elementos particulares–; y 2) clases –el conjunto de esos elementos que da la totalidad (Keeney, 1994). Para ejemplificar esta herramienta, Mary Catherine Bateson cuenta cómo su padre le dio a conocer a ella la Teoría de los Tipos Lógicos cuando era jovencita:

“[Gregory] sacó su estilográfica y dijo que era un objeto con el cual uno podía escribir y también guardarlo en su bolsillo. Después mencionó la categoría de los bolígrafos y fijó que no es una estilográfica: uno no puede escribir con ella ni introducirla en el bolsillo. A continuación, se refirió a la categoría de las no estilográficas, que incluye cosas tales como lápices y palitos... y automóviles y personas” (2004, pp. 202-203). Es decir, la estilográfica, como miembro, difiere de la categoría, o clase, más general que la incluye (ej. instrumentos de escritura), pero que al mismo tiempo incluye otros objetos, que no son estilográficas, como una pluma, un lápiz o un plumón. Así, la tipificación lógica genera abstracciones, en donde las secuencias pueden aumentar, disminuir o permanecer dentro de un mismo nivel lógico.

En suma, existe una jerarquía de niveles de abstracción en la comunicación humana, y tal vez en la animal (Witzeae & García, 1994). En este sentido, Bateson utilizó la herramienta conceptual de Russell y Whitehead como “un instrumento descriptivo para discernir las pautas formales de la comunicación que subyacen en la experiencia y la interacción entre los hombres” (Keeney, 1994, p. 46). Refirió, por ejemplo, que la comunicación puede operar desde un simple nivel denotativo –ej. El “gato está en el felpudo” (Bateson, 1954, p. 205) –, hasta niveles más abstractos, como podrían ser los mensajes “metalingüísticos”, que versan sobre el lenguaje mismo como tema del discurso –ej. “La palabra *gato* no tiene pelos y no puede arañar” (p. 205) –, o los mensajes “metacomunicativos”, en donde el tema del discurso es sobre la *relación* entre los hablantes –ej. “Esto es un juego” (p. 205). Tómese en cuenta que la gran mayoría de los mensajes metalingüísticos o metacomunicativos permanecen implícitos en la comunicación.

De acuerdo con Wilder (1968), Bateson refirió que la idea sobre los niveles de la comunicación provino, por vez primera, del neurofisiólogo Warren McCulloch, quien señaló que el disparo de cada neurona tiene: 1) un aspecto de “informe” –que transmite información digital–; 2) un aspecto de “comando” –que alude a la información en forma analógica– y que todo mensaje ha de tener estos dos aspectos.

Ahora bien, Keeney (1994) advierte que una persona puede caer en una “tipificación errónea” (p. 50) tras confundir los diferentes órdenes de abstracción al hacer una descripción y/o explicación, dando paso al surgimiento de:

- 1) *Una paradoja*: Ésta surge a partir de tratar un miembro como una clase o viceversa. El lector recordará el ya clásico ejemplo de Epiménides de Creta, quien dijo: “Todos los cretenses son mentirosos”. La paradoja radica en el hecho de que si Epiménides está diciendo la verdad entonces está mintiendo y si está mintiendo entonces está diciendo la verdad, pero si está diciendo la verdad entonces está mintiendo, *ad infinitum* (Watzlawick, Weakland & Fisch, 2003). Una paradoja puede definirse como “un enunciado que es falso cuando es verdadero y verdadero cuando es falso” (Segal, 1994, p.73). Para salir de este escollo se tiene que considerar si el cretense, regresando al ejemplo, se está viendo así mismo como un miembro de la clase “Todos los cretenses” o si, por el contrario, se está excluyendo. Bateson decía, al respecto, que siempre existe un marco que transmite un metamensaje –un mensaje sobre un mensaje–, en otras palabras, siempre hay un contexto en el cual se da la comunicación (Bateson, M.C., 2004). Por lo tanto, la tipificación lógica puede ser útil como “una manera de trazar distinciones y desde esta perspectiva, utilizarla para poner de relieve la Autorreferencia y la Paradoja.” (Keeney, 1994, p. 46). Cabe mencionar que Bateson no utilizaba la tipificación lógica con el fin de prohibir la paradoja, sino como una manera de realizar un seguimiento de cómo se utilizan diferentes órdenes de abstracción para construir descripciones y realidades (Stephenson, 2011).
- 2) *Un principio dormitivo*: Al igual que la paradoja, es el resultado de un error en la tipificación lógica y se refiere a un “un reacomodamiento más abstracto de la descripción del rubro que se pretende explicar” (Keeney, 1994, p. 48). Es decir, se produce cuando una acción simple es explicada –causalmente– por una palabra más abstracta, derivada del nombre de dicha acción (Ceberio & Watzlawick, 2006). Para ilustrar esto tómese en cuenta la siguiente anécdota –a partir de la cual Bateson acuñaría el término: “Moliere hace muchos años [realizó] un examen oral de doctorado en el cual los sabios médicos [le] preguntaban al candidato la ‘causa y

razón' de que el opio haga dormir a la gente. El candidato [respondió] triunfalmente en un latín macarrónico que es 'porque posee un principio dormitivo' (*virtus dormitiva*)" (Bateson, 1971a, p. 19). Como se puede observar, el nombre de la acción simple o miembro (dormir), es empleado para nombrar la categoría más abstracta que indica su clase (principio dormitivo), con lo cual no se da una explicación formal del fenómeno.

Por otro lado, un principio dormitivo también se genera cuando se tratan a las categorías más abstractas de acción o clases como rubros de acción o miembros, por ejemplo, "la exhortación a realizar acciones virtuosas concretas es muy distinta de la exhortación a amar." (Bateson, M.C., 2004. pág. 206). Aquí, "Amar" está es un orden superior de abstracción respecto a "dar caridad". Lamentablemente, alude Bateson, "...alrededor de tres cuartos de todas las hipótesis de las ciencias de la conducta son fundamentalmente principios dormitivos." (1969c, p. 231). Esto no quiere decir que han de abandonarse las abstracciones más amplias, pero sí han de estar conectadas recursivamente a los rubros de acciones simples. Por ejemplo, Keeney (en Keeney & Keeney, 2012b) describen la "sanación" como "un nombre de la organización contextual, en lugar de considerarlo como el nombre de una acción simple" (p.82) y arguye que "para los Bushman, las acciones simples dentro de un contexto de sanación incluyen el temblor de manos y los cuerpos, el cantar, el aplaudir, el apretar los músculos abdominales y los sonidos estridentes. Ninguna de estas acciones, en sí mismas, define la sanación. La sanación comprende la pauta más amplia que teje la coreografía de las diversas acciones en un contexto que facilita la experiencia de transformación" (p.82). En otras palabras, los rubros de las acciones simples no definen la abstracción que las atañe, así como ésta tampoco es referida como la causa de las acciones simples. Ambas están conectadas recursivamente en un nivel más amplio.

- 3) *La imposibilidad para descifrar los mensajes meta*: Un error en la tipificación lógica tiene lugar cuando no se pueden descifrar los mensajes metalingüísticos o metacomunicativos, verbigracia, "los esquizofrénicos suelen ser incapaces de clasificar las comunicaciones en términos de metamensajes que aclaran la diferencia entre el juego y la amenaza o la afirmación y la promesa, ni de distinguir lo

metafórico de lo literal” (Bateson, M.C., 2004, p. 203). Pero, la esquizofrenia no es la única forma en la que subyace un error de tipificación lógica, en general, los seres humanos constantemente confunden los niveles lógicos en diferentes áreas como en la poesía, el humor, la creatividad y la religión, por mencionar algunas. En este sentido, si una persona es comediante y se come el menú de un restaurante puede provocar las risas de su público, pero si esa misma persona fuese paciente de un Hospital de Salud Mental e hiciese exactamente lo mismo puede que se genere o se confirmase un diagnostico psiquiátrico (Keeney & Keeney, 2012b).

En resumen, la tipificación lógica alude a la forma en la que las personas recurren a los diferentes órdenes de abstracción para cimentar sus propias descripciones, así como para crear sus mundos de experiencia.

1.1.3. *Forma y Proceso.*

Keeney (1994) menciona que los procedimientos de investigación de Gregory Bateson se dieron en la alternancia dialéctica entre:

1. La “descripción del proceso”: alude a los datos primarios que se hallan sobre una base sensorial y representa la unidad de observación.
2. La “clasificación de la forma”: apunta a las abstracciones o pautas de orden superior respecto a los datos primarios.

Ambos rubros, lejos de ser antagónicos, son complementarios, están conectados recursivamente (véase figura 4).

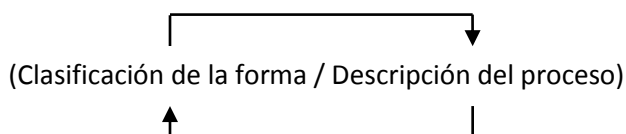


Figura 4. Complementariedad entre la clasificación de la forma y la descripción del proceso.

Como se puede observar en el siguiente esquema, la escala en zigzag, entre la “descripción del proceso” y la “clasificación de la forma”, asciende desde las “Descripciones de la acción simple” hasta las “Categorías de la coreografía”, pasando por los órdenes recursivos: “Conducta” –cualquier modificación de un objeto, detectable externamente–; “Contexto” –organización secuencial en un sistema de redes interaccionales, caracterizado por un intercambio de informaciones entre las entidades singulares. Es un nivel de abstracción en relación con las acciones concretas, en donde se conectan éstas últimas; y “Metacontexto” –organización de orden superior respecto al nivel “contexto”, son los órdenes máximos de recurrencia en un sistema (véase figura 5). Las flechas bidireccionales indican que la jerarquía no es lineal sino recursiva, en donde cada nivel abarca al anterior (Keeney, 1994).

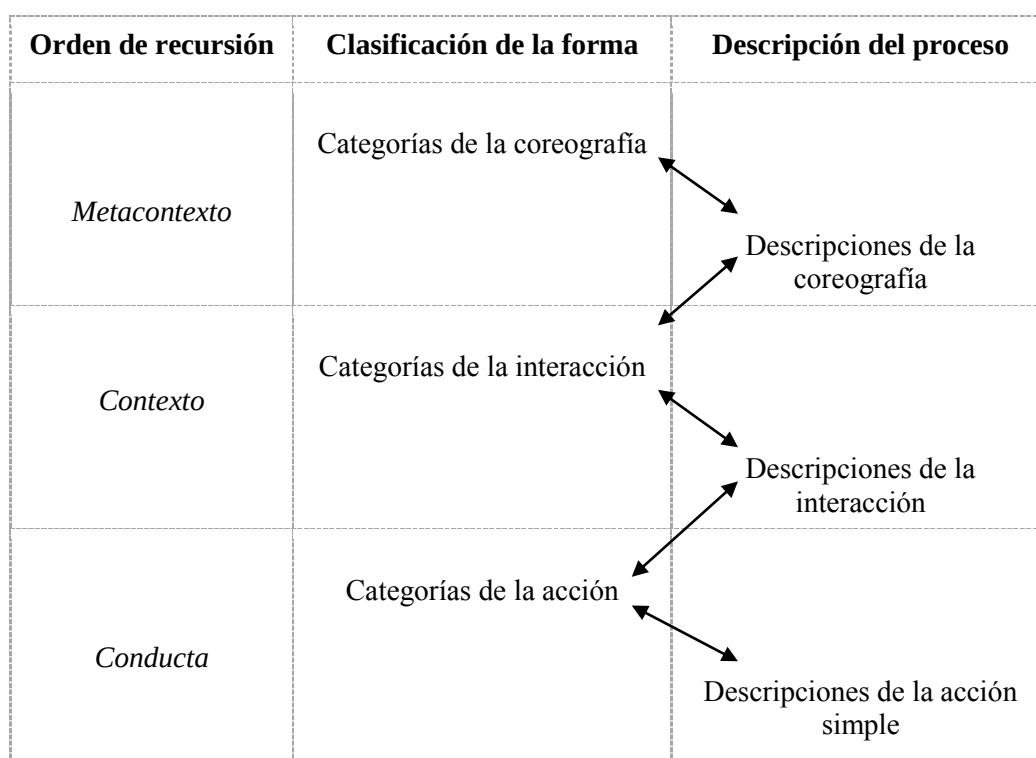


Figura 5. Ordenes del análisis epistemológico (Keeney, 1994, p. 56).

Así pues, un investigador: 1) realiza descripciones de la acción simple, que se refieren a las unidades singulares y aisladas sobre la conducta de un organismo en particular (ej. postura corporal, expresiones faciales, tono y volumen de la voz); 2) organiza

esas descripciones de tal forma que surja una pauta, mediante la cual pueda categorizar dichas descripciones (ej. juego, combate, exploración); 3) observa de qué manera las acciones simples se conectan con las acciones simples de otro (u otros) organismos dentro de un contexto determinado (ej. una persona frunce el ceño después de que un niño le saca la lengua cuando caminaba por la calle); 4) genera una pauta más general, que le permita generar una categoría sobre la interacción entre las acciones de los distintos organismos (ej. relaciones complementarias, relaciones simétricas); 5) presta atención a cómo son pautadas las pautas de las acciones simples (ej. una pelea marital se detiene a causa de la intervención de un policía, aquí la relación simétrica queda restringida por un orden superior, complementario) y, finalmente, 6) categoriza las descripciones dadas de las coreografía (ej. el doble vínculo) (Keeney, 1994).

Lo que pone en evidencia ésta forma de proceder es que: 1) cualquier acción, o secuencia de acción, forma parte inherente de un proceso interaccional más abarcador, pero, para ver este orden más amplio de recursión, es necesario hacer una “doble descripción” –“herramienta epistemológica que nos permite generar y discernir diferentes órdenes de pautas” (Keeney, 1994, p. 54)–; y 2) toda categorización, conceptualización, teorización, abstracción, etc., siempre ha de ir conectada con los “datos primarios” –con base en la experiencia sensorial–, de modo que el investigador evite caer en la trampa de generar principios dormitivos.

Siguiendo a Bateson (1970a; 1971c), estos dos puntos representan la regla básica de la Teoría de los Sistemas y de la cibernética, es decir, que para comprender algún fenómeno o manifestación, es pertinente considerar todo el contexto, en donde se hallan los circuitos que resulten relevantes para dicho fenómeno.

Hasta el momento se ha hecho mención de los principios epistemológicos esenciales, esto es: distinción, puntuación o indicación, marco, tipificación lógica y doble descripción. Estos principios constituyen la base del pensamiento cibernético.

1.2. *Epistemología Cibernética.*

Keeney (1994) sugirió que habría que adoptar el término “epistemología cibernética”, pues apunta a la conexión de una tradición intelectual que incluye a pensadores como William Ross Ashby, Gregory Bateson, Warren McCulloch, Humberto Maturana, Francisco Varela, Heinz von Foerster, Norbert Wiener, entre otros.

En este apartado revisaremos a qué se refiere la epistemología cibernética, su desarrollo, el paso de la cibernética simple a la cibernética de la cibernética, o cibernética de segundo orden, y sus principales conceptos –retroalimentación, niveles de retroalimentación, recursión, calibración, cambio y estabilidad, autonomía, autorreferencia, entre otros.

1.2.1. *Cibernética simple.*

La palabra “cibernética” proviene del griego *Kybernetes*, que significa timonel o gobierno, y fue empleada, en un principio, por varios filósofos griegos en diferentes sentidos, por ejemplo, Anaximandro y los presocráticos la relacionaban con el gobierno que ejerce la divinidad sobre la totalidad, mientras que Platón, autor de quien se han conservado más referencias, la utilizó para referirse al arte de pilotear una nave (Barbosa, 2004). No obstante, la cibernética de los años 40’s, surgida después de la Segunda Guerra Mundial, se enfocó en el estudio de los procesos de la comunicación y el control en los sistemas biológicos, mecánicos y artificiales (Siles, 2007).

La idea principal de la cibernética es que existe una pauta organizadora tanto de los procesos físicos como de los mentales, así pues, definida en términos simples “la cibernética forma parte de una ciencia general de la pauta y la organización” (Keeney, 1994, p. 20). De esta manera, la cibernética representa un comienzo serio de pensar sobre totalidades de una manera formal (Bateson & Bateson, 1994).

Ahora bien, se puede hacer un distingo entre la cibernética –cuyo énfasis se centra en la forma, la pauta, la organización, la información, la comunicación, el contexto, la

finalidad, etc.–, y las ciencias físicas –que tratan con objetos, cuerpos, materia, fuerzas, energías, impactos, etc.–, pues el objeto de estudio de la primera no puede ser examinado o destinado a la cuantificación, como podría hacerse con las segundas, esto es así porque no tiene un “carácter real”, como lo pudiese tener un “objeto” físico (Barbosa, 2004; Keeney, 1994). Al respecto, Ross Ashby refiere que la cibernética “no depende en ningún sentido esencial de las leyes de la física o de las propiedades de la materia... [Más aún] *las verdades de la cibernética no dependen de que se las derive de alguna otra rama de la ciencia*. La cibernética posee sus propios fundamentos” (citado en Keeney, 1994, p. 78). Sin embargo, este distingo, entre la cibernética y las ciencias físicas, no es más que ilusorio, no apunta a que se tome partido por una o por otra, sino más bien ha de entenderse que ambas forman una complementariedad indisoluble, en donde una se encarga de corporizar las pautas dadas en la materia y la otra hace lo propio respecto a las pautas mentales, o inmateriales.

1.2.1.1. Conferencias Macy.

En 1948, Norbert Wiener propuso el nombre “Cibernética”, que reunía toda una gama de teorías e ideas que se venían gestando antes y durante la Segunda Guerra Mundial (Barbosa, 2004). Bateson (1966), dice al respecto que “las ideas se generaron en distintos lugares: en Viena, por Bertalanffy; en Harvard, por Wiener; en Princeton por Von Neumann; en los laboratorios de la Bell Telephone, por Shannon; en Cambridge, por Craick, etc.” (p. 506). El mismo Bateson, en ese tiempo, “había estado desarrollando una concepción del proceso interaccional en sus indagaciones antropológicas, y Jean Piaget procuraba identificar los mecanismos del conocimiento estudiando su evolución en niños pequeños” (Keeney, 1994, p. 81). Estos trabajos tuvieron algo en común, confrontaron tanto la concepción lineal, como la objetividad, que imperaba en el ámbito científico, dotando una dosis de incertidumbre (Ceberio & Watzlawick, 2006).

Dupuy (1997) menciona la formación filosófica de los cibernéticos se limitaba en su mayor parte a las filosofías lógicas, por ejemplo, Norbert Wiener había estudiado con Bertrand Russell en Cambridge, John von Newmann con David Hilbert en Göttingen, y

Walter Pitts con Rudolf Carnap en Chicago. Además, Warren McCulloch era un gran admirador de Russell, George Edward Moore, Charles Sanders Pierce y del *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

¿Cómo es que distintas teorías, dadas en distintos lugares, por diferentes personas y con formaciones diversas, tuvieron lugar en el auge de la “cibernética”? Pues bien, la respuesta se halla en las “Conferencias Macy”, las cuales, sin duda alguna, marcarían un nuevo rumbo dentro del campo de la ciencia y en éstas fue donde florecería la cibernética. Ahora, lacónicamente, se hará revisión de dichas conferencias que tuvieron lugar entre 1946 y 1953.

- *Antecedentes.*

En 1929, el fisiólogo mexicano, Arturo Rosenblueth Stearns recibió una beca de la *Fundación John Simon Memorial Guggenheim*, lo que le permitió comenzar a trabajar con Walter Bradford Cannon, jefe del Departamento de Fisiología de la *Harvard Medical School* (Escuela de Medicina de Harvard) y el más destacado fisiólogo norteamericano de la época, quien había desarrollado la noción de “homeostasis”, en el curso de su investigación, para denotar al conjunto coordinado de procesos fisiológicos encargados de mantener la constancia de un organismo, regulando las influencias del medio externo y las respuestas correspondientes del mismo (Guzik, 2009).

Paralelo a su trabajo en el laboratorio, Arturo Rosenblueth, con algunos de sus colaboradores, inició, a principios de los años 30's, unas reuniones mensuales, llevadas a cabo en el comedor del *Vanderbilt Hall*, en las que se discutía sobre el método científico. A estas reuniones se sumaron científicos de diversas disciplinas tanto de la *Harvard University* (Universidad de Harvard) como del *Massachusetts Institute of Technology* (Instituto Tecnológico de Massachusetts), por ejemplo, de vez en cuando asistía Walter Cannon, quien en sus tiempos libres tenía un grupo de discusión similar denominado *The Witch Club* (El club de la bruja) y, a partir de 1933, el matemático Norbert Wiener se convertiría en un miembro frecuente (Guzik, 2009).

A partir de estas reuniones se entablaría una relación cercana entre el neurofisiólogo mexicano y el matemático del *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), quienes compartían un interés común por la Filosofía de la Ciencia y concordaban sobre la necesidad de un trabajo interdisciplinario, con un equipo de científicos provenientes de diferentes disciplinas para explorar algunos de los espacios “huecos” en la ciencia (Heims, 1993).

En 1941, comienza la participación de los Estados Unidos en la *Segunda Guerra Mundial*, de manera que científicos e investigadores fueron llamados a operar para el gobierno estadounidense ya fuese en la *Military Intelligence* (Inteligencia Militar), el *Department of State* (Departamento del estado), en el *Office of Strategic Services* (La Oficina de Servicios Estratégicos), el *Board of Economic Warfare* (La Junta de Guerra Económica), el *Office of Naval Intelligence* (La Oficina de Inteligencia Naval), el *Office of War Information* (La Oficina de Información de Guerra), el *Federal Bureau of Investigation* (La Oficina Federal de Investigación), el *War Relocation Authority* (La Autoridad de Reubicación de Guerra), el *Hydrographic Office of the Chief of Naval Operations* (La Oficina Hidrográfica del Jefe de las Operaciones Navales), el *Foreign Economic Administration* (La Administración de la Economía Exterior), el *Federal Security Administration* (La Administración de la Seguridad Federal), el *Medical branch of the Army Air Forces* (La Rama Médica de la Fuerza Aérea del Ejército), y el *Chemical Warfare Division* (La División de Guerra Química), entre otros. (Heims, 1993).

Entre los proyectos que se impulsaron se encontraban aquellas investigaciones dirigidas a la detección de barcos, submarinos y aviones enemigos. En este marco, se pidió la participación de Wiener para que investigase sobre el derribamiento de los aviones de guerra. A este proyecto se sumaría el ingeniero Julian Bigelow y se invitaría a Rosenblueth para que aportase una perspectiva neurofisiológica (Dupuy, 1997).

La dificultad con la que se encontraron estos tres científicos fue que el objetivo siendo un objeto móvil era necesario predecir su posición futura sobre la base de

información parcial de su trayectoria precedente. De manera que empezaron a trabajar en la construcción de un aparato que le permitiera a los aviones: 1) tener en cuenta el movimiento del avión “blanco”, y 2) reducir el error del tiro. Wiener elaboró una teoría probabilística basado en teoremas de ergodicidad, aunado al ingrediente que se tornaría en la piedra angular del pensamiento cibernético naciente: el concepto de un circuito de “retroalimentación” (*feedback*) –tomado de la ingeniería del control–, intrínseco a toda regulación de un sistema con base en la diferencia observada entre el *input* (entrada) y el *output* (salida) del mismo. En otras palabras, Wiener y sus colaboradores querían construir máquinas que pudiesen tener un “propósito” u “objetivo” y que, al mismo tiempo, pudiesen corregir su propio funcionamiento para efectuar dicho propósito, es decir, que se autorregularan. Para ello, deberían constar de tres elementos esenciales: un polo receptor, un polo efector y un sensor, los cuales darían como resultado mantener y optimizar el estado ideal, o meta, mediante las correcciones necesarias (Pakman, 2006).

Todo esto se hubiera quedado como un avance en el campo de la ingeniería militar, pero el aporte teórico y conceptual que emanaba de tal entendimiento sería de gran utilidad para la comprensión de los sistemas biológicos naturales, pues permitía entender múltiples problemas como el de la integración de movimiento, o el de la relación del organismo con el medio que lo rodea (Rudomín & Guzik, citado en Guzik, 2009). Un ejemplo de ello es que se haría la comparación entre el fenómeno de la retroalimentación en máquinas con los movimientos voluntarios en el ser humano, mediante autocorrecciones, para alcanzar un determinado fin (Wittezaele & García, 1994).

- *Una primera conferencia: “Inhibición Cerebral”.*

El 11 de mayo de 1942 se celebró una conferencia titulada *Cerebral Inhibición* (Inhibición Cerebral), en Nueva York, bajo los auspicios de una organización filantrópica dedicada al avance de la medicina, la *Josiah Macy Jr. Foundation* (Fundación Josiah Macy Jr.), que congregaría a hombres pertenecientes a diferentes campos de la ciencia. Entre los asistentes se encontraban Arturo Rosenbluth, Julian Bigelow, Norbert Wiener, Frank Fremont-Smith –director de la Fundación–, el matemático John Von Neumann, el lógico y

matemático Walter Pitts, el neurofisiólogo Warren McCulloch, los antropólogos Gregory Bateson y Margaret Mead, el psicólogo Lawrence Kelso Frank, el psicoanalista Laurence Kubie –quien había trabajado con Fremont-Smith sobre la fisiología del líquido cefalorraquídeo en la década de 1920– y el hipnoterapeuta Milton Hyland Erickson. Todos interesados y entusiasmados por confrontar sus estudios referentes a los procesos circulares y mecanismos de autorregulación (Keeney, 1994; Wittezaele & García, 1994).

Bateson refiere que el título *Inhibición Cerebral* era sólo un nombre respetable para hablar sobre hipnosis (Brand, citado en Vargas, 2004), del cual Milton Erickson lideró el debate (Heims, 1993). Asimismo, en tal encuentro Rosenblueth presentó los resultados y las reflexiones derivadas de su trabajo con Wiener y Bigelow, los cuales serían publicados al año siguiente, que abarcaban ciertos dispositivos de ingeniería, así como aspectos de la conducta humana.

Guzik (2009) refiere que los asistentes del encuentro se entusiasmaron ante las nociones de “retroalimentación” y “causalidad circular” expuestas por Rosenblueth, que pidieron seguir trabajando sobre el tema una vez terminada la Segunda Guerra Mundial. En palabras de Bateson (citado en Segal, 1994), “la primera vez que se introdujo el término [retroalimentación], todo el mundo se volvió un poco loco con la noción de una idea tan poderosa” (p. 211), pues se estaba frente a una explicación de causalidad circular, que incluía a la noción de la linealidad causa-efecto (Vargas, 2004).

Además, Heims (1993), alude que McCulloch quedó fascinado, particularmente, ante la idea de la posibilidad de modelar la conducta humana, pues involucra elementos del sistema nervioso, mientras que Bateson quedó intrigado por la posibilidad de retomar las nuevas nociones como una manera innovadora de enfocar la descripciones dentro de los campos de la antropología, la sociología, el aprendizaje y el lenguaje.

- *Dos artículos seminales de la ciencia de la cibernética.*

En 1943 aparecieron dos artículos, cuyos autores –Wiener, Rosenblueth, Bigelow, McCulloch, Pitts– constituyeron el núcleo del grupo cibernético. Los dos proyectos de investigación establecieron los confines a tratar de la nueva disciplina (Dupuy, 1997).

El primer artículo, titulado *Behavior, Purpose and Teleology* (Comportamiento, propósito y teleología), fue escrito por Arturo Rosenblueth, Norbert Wiener y Julian Bigelow, publicado en la revista *Philosophy of Science* (Filosofía de la Ciencia) en enero de 1943. La investigación se llevó a cabo en el MIT bajo la dirección del biólogo Warren Weaver, quien, junto a Claude Elwood Shannon, publicaría a finales de los años 40's el trabajo titulado *The Mathematical Theory of Communication* (Teoría Matemática de la Comunicación) (Dupuy, 1997).

En ese texto Rosenblueth, Wiener y Bigelow exponen las ideas y conceptos planteados en la conferencia previa, tales como: “finalidad”, “intencionalidad”, “causalidad circular” y “retroalimentación” (Keeney, 1994; Wittezaele & García, 2004).

Aquí, se puede subrayar el hecho de que se vuelve a tomar en consideración la olvidada noción de “mecanismos teleológicos” –concerniente a propósitos, o metas–, la cual fue adquiriendo, de nuevo, respetabilidad entre los círculos científicos (Segal, 1994). La teleología implica que la “causa final” (*finalis*) aristotélica, que tiene lugar cuando el efecto *precede* a la causa, queda incluida a las causas tradicionales del campo de la física – la causa *efficiens*, es decir, las fuerzas o el impulso; la causa *materialis*, referente al material y la causa *formalis*, que selectivamente permite ordenar. Riedl (1994) expresa lo dicho de la siguiente manera: “El todo sabe lo que hace, tiene un fin, una entelequia, no puede entenderse como algo construido de meras fuerzas” (p. 77). Asimismo, Bateson refiere que “la creencia de los griegos en las causas finales era cruda y primitiva pero dejaba abierto el camino a una concepción monista del mundo, un camino que siglos posteriores cerraron y finalmente sepultaron por obra de la separación dualista de espíritu y materia” (Bateson & Bateson, 1994, p. 25). En otras palabras, la teleología pretende explicar las acciones en términos de acontecimientos que todavía no han sucedido, en donde, como ya se dijo, el efecto queda precedido por la causa.

El segundo artículo fue presentado por McCulloch y Pitts, bajo el nombre *A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity* (Calculo lógico infinitesimal de las ideas inmanentes en la actividad nerviosa). Este trabajo, por una parte, trató de dar una base neuroanatómica y neurofisiológica de los juicios sintéticos *a priori*, lo cual llevaba a una neurología, en busca del mecanismo lógico y material que encarna la mente y, por otra parte, refería la existencia de una relación entre los organismos y las maquinas (Dupuy, 1997).

De acuerdo con Heims (1993) “el modelo McCulloch-Pitts no era una aplicación de los principios familiares para los físicos sino de la lógica simbólica” (p. 96), de manera que la novedad fue que, los autores, tomaron en serio el “todo o nada” del carácter de la descarga neuronal, proponiendo así una lógica del modelo cerebral. En este modelo cada neurona puede recibir impulsos en cualquier instante de otras neuronas, así como disparar, si la suma dada de unos y ceros que el código de la existencia o la ausencia de un impulso en la sinapsis aferente supera el “umbral de excitación”.

En resumen, los cinco autores de los dos artículos seminales de la ciencia de la cibernética sentaron las bases sobre las cuales versarían las Conferencias Macy. Ambos grupos estaban realizando un trabajo innovador –Wiener, Rosenblueth y Bigelow sobre las realizaciones de mecanismos de la conducta intencional, mientras que McCulloch junto a Pitts sobre las formas de realización de las ideas y el pensamiento en general–, además trabajaron de manera conjunta desarrollando modelos matemáticos que se extendieran tanto a las máquinas como a los organismos vivos. Asimismo, Pitts se fue a trabajar con Wiener al MIT, mientras que McCulloch intentó convencer a Rosenblueth de que fuese a trabajar a Chicago, no obstante, una vez terminado su trabajo en la Universidad de Harvard Rosenblueth decidió regresar a la Ciudad de México, donde había sido invitado a crear un laboratorio de fisiología en el *Instituto Nacional de Cardiología*, a donde tanto Wiener como Pitts viajaban con frecuencia para trabajar con él (Dupuy, 1997).

En ese tiempo Wiener mantenía contacto con John von Newmann, con quien sostenía una correspondencia sobre la cuestión de las analogías entre los organismos y las máquinas, además de que ambos participaron en el diseño de un ordenador, con base en el modelo McCulloch-Pitts sobre las redes nerviosas. La *Teoría de los Autómatas*, desarrollada por von Newmann, ponía a las computadoras y a los modelos de la red neuronal en un mismo nivel (Heims, 1993).

Finalmente, en enero de 1945, se organizaría una reunión en el *Institute of Advanced Study* (Instituto de Estudios Avanzados) de Princeton. A ésta asistirían von Newmann, Wiener, Pitts, el matemático Herman Goldstine, McCulloch y el fisiólogo mexicano Lorente de Nó. Wiener, tras la reunión, salió convencido más que nunca de que lo hablado abarcaba tanto aspectos de ingeniería como de neurología, y que ambos eran, esencialmente, uno (Dupuy, 1997).

- *El auge de las conferencias Macy.*

La Segunda Guerra Mundial imposibilitó que se continuara con los encuentros interdisciplinarios iniciados en 1942 (Vargas, 2004; Wittezaele & García, 2004). Al finalizar ésta, Frank Fremont Smith, director del programa de congresos de la Fundación Josiah Macy, urgió a McCulloch para que se reanudasen las conferencias previas.

Cabe mencionar que las conferencias sobre retroalimentación, y demás temas afines, no eran las únicas subsidiadas por la Fundación Josiah Macy, sino que también habían conferencias destinadas a tratar temas de gran variedad, por ejemplo, sobre glaucomas, enfermedades hepáticas, regulación de la presión arterial, las interrelaciones metabólicas, el impulso nervioso, el envejecimiento, etcétera (Segal, 1994). Sin embargo, por parsimonia, en este trabajo al hablar de “conferencias Macy” se hace referencia a aquellas de las cuales germinaría la cibernética.

Así pues, las conferencias Macy abarcan un periodo de siete años, de 1946 a 1953, en las cuales se dieron 10 reuniones –las primeras nueve llevadas a cabo en el Hotel

Beekman del 575 del Park Avenue, en Nueva York, y la última en el Nassau Inn en Princeton, Nueva Jersey—, las cuales se dieron en intervalos regulares, por lo general cada seis meses con dos días de duración. Todas auspiciadas por la Fundación Josiah Macy Jr. A dichos encuentros asistieron más o menos una veintena de participantes (Dupuy, 1997).

El primer encuentro, dado en Marzo de 1946, bajo el título *The Feedback Mechanisms and Circular Causal Systems in Biology and Social Sciences* (Los mecanismos de retroalimentación y los sistemas de causalidad circular en la biología y las ciencias sociales), se comprometió a generar una relación entre las ciencias “duras” —como la ingeniería, la biología y las matemáticas— y las ciencias “blandas” —como la psicología, la psiquiatría, la antropología, la sociología, etc.—, tomando como referencia los trabajos de Wiener y su grupo, así como el trabajo de McCulloch y Pitts. Asimismo, la inclusión de los “sistemas sociales” se debió a la iniciativa de Bateson, pues estaba convencido de que las nuevas ideas podrían ser bien acogidas en la investigación de las ciencias sociales (Heims, 1993; Vargas, 2004).

A dichos encuentros interdisciplinarios asistirían algunos participantes de la primera conferencia, dada en 1942, además de otros participantes como el psicólogo Heinrich Klüver, el psicoanalista Erik Erikson, el sociólogo Paul Felix Lazarsfeld, el psicólogo Kurt Lewin, el filósofo Filmer Stuart Cuckow Northrop, el psicólogo Alex Bavelas, el neurocientífico y fisiólogo Rafael Lorente de Nó, el psicólogo Donald Marquis, y el físico Heinz Von Foerster (Keeney, 1994; Segal, 1994).

De acuerdo con Montagnini (2007), entre los temas en los que se centraron los expositores fueron: equipos digitales y la Teoría de Juegos (*Game Theory*), por von Neumann; las redes neurales de McCulloch-Pitts y analogías de las máquinas con la computación del sistema nervioso, por Lorente de No; la autorregulación de los mecanismos en los organismos vivos, por Rosenblueth; el cerebro como un ordenador, por Wiener, además este último proporcionaría los conceptos clave como “mensaje”, “comunicación”, “información”, “retroalimentación” etc.; McCulloch proporcionaría dos niveles distintos de la descripción de los procesos de la comunicación: 1) los puramente

físicos –ejemplo, las corrientes eléctricas y las vibraciones acústicas en una conexión telefónica–, y 2) el contenido del mensaje –verbigracias, la conversación en el teléfono; Bateson habló sobre el ritual *Naven* de la cultura Iatmul como mecanismo homeostático y sobre los tipos de aprendizaje; Northrop, plantearía la cuestión de la posibilidad de derivar la ética de las ciencias naturales (Heims, 1993). Además de esto, Vargas (2004), menciona que en la conferencia: 1) Wiener y von Neumann introducirían la diferencia entre claves analógicas y digitales; 2) se analizaría la Teoría de los Tipos Lógicos de Russell y Whitehead; 3) se empezaría a hablar tanto de la retroalimentación positiva como de la negativa y sobre la medición de la información, vinculada con la entropía y la negentropía (o entropía negativa).

Al respecto, Zurek y Vandalá (2000), explican que el desarrollo de la cibernética fue paralelo y complementado por desarrollo de la *Information Theory* (Teoría de la Información) de Claude Shannon, ingeniero electrónico y matemático, quien con su artículo *A Mathematical Theory of Communication* (Una teoría matemática de la comunicación), publicado en 1948, posibilitó la medición de la cantidad de información asociada con la concurrencia de un evento. Esto facilitaría el desarrollo de tecnologías relacionadas con la transmisión, el procesamiento y la generación de información.

Ahora bien, para la cibernética, la comunicación representa el “modo de ser” de los fenómenos y la información, ocupando un lugar privilegiado en las formas de comprender al ser humano y sus relaciones con el ambiente; en un sistema lo que se retroalimenta es información. La cibernética representa, entonces, la base epistemológica y el principio ontológico del paradigma informacional. No obstante, a pesar de las similitudes, entre la Cibernética y la Teoría de la Información, hay algo que las difiere: la concepción de Shannon es lineal –emisor-canal-receptor–, mientras que la perspectiva cibernética le da una importancia a la noción de la causalidad circular (Siles, 2007).

El año de 1946 sería de mucha actividad para el grupo, en primer lugar, en respuesta a una sugerencia dada por Lazarsfeld en el primer encuentro, Bateson organizaría una conferencia fuera del ciclo dado (pero aún bajo los auspicios de la Fundación Macy), “cuyo

objetivo era dar a los investigadores de las ciencias sociales la oportunidad de entablar un diálogo con Wiener y von Newmann” (Dupuy, 1997, p. 72). Esta conferencia, bajo el tema *Teleological Mechanisms in Society* (Mecanismos Teleológicos en la Sociedad), se llevó a cabo en Septiembre. Entre los participantes se encontraban los sociólogos Talcott Parsons y Robert Merton, así como el antropólogo Clyde Kluckhohn.

Acto seguido, la segunda conferencia del ciclo organizado por McCulloch para la Fundación Macy tuvo lugar en Octubre de ese mismo año, bajo el título *Teleological Mechanisms and Circular Causal Systems* (Mecanismos Teleológicos y Sistemas de Causalidad Circular), y luego, inmediatamente después, un simposio elaborado por Lawrence Frank por la *New York Academy of Sciences* (Academia de Ciencias de Nueva York) se llevó a cabo sobre el tema *Teleological Mechanisms* (Mecanismos teleológicos). Los participantes, prácticamente, seguían siendo los mismos, así como el nombre bajo el cual se desarrollaban (Heims, 1993; Wittezaele & García, 1994).

La tercera y la cuarta conferencia se llevarían a cabo en Marzo y Octubre de 1947, respectivamente. La tercera se daría bajo el mismo nombre de la segunda, mientras que la cuarta conferencia y la quinta, dada en la primavera de 1948, se desarrollarían con el tópico *Circular Causal and Feedback Mechanisms in Biological and Social Systems* (Causalidad Circular y Mecanismos de Retroalimentación en Sistemas Biológicos y Sociales) (Dupuy, 1997).

Quintanilla (2002), menciona que en ese mismo año, Norbert Wiener viajó a Paris a una conferencia. Ahí conoció al editor y matemático mexicano M. Freymann, quien tenía a cargo una librería frente a *La Sorbona* –Universidad de Paris, Francia–, y le pidió al estadounidense que escribiese un volumen para la editorial Herman, encargada de publicaciones científicas. Wiener aceptó escribir para Freymann. Poco tiempo después viajó a México, en donde Arturo Rosenblueth lo esperaba el Instituto Nacional de Cardiología para continuar con sus investigaciones. Al llegar, se hospedó en un departamento de la colonia Hipódromo Condesa y se puso a trabajar en el libro prometido a Freymann, el cual contendría una síntesis de sus investigaciones en diversos campos, así

como las ideas planteadas en las primeras conferencias Macy. Wiener buscó un título para su libro, quería una palabra griega para “mensajero”, y la única que conocía era *angelus* (mensajero de Dios), no obstante, la descartaría. Posterior a ello, buscó una palabra para “control”, pensó en *kubernetes* (timonel), y fue la que utilizaría, pero con su pronunciación de la lengua inglesa, es decir, *Cybernetics*. El título de su libro sería *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and Machine* (Cibernética, o el control y la comunicación en animales y máquinas), publicado en 1948, el cual dedicaría a su colega y amigo, Arturo Rosenblueth.

Durante la sexta conferencia Macy, llevada a cabo en 1949, el recién invitado por McCulloch, Heinz von Foerster, sobrino de Ludwig Wittgenstein, quien había trabajado sobre la memoria basándose en los conceptos utilizados por la mecánica cuántica para modelar el carácter “todo o nada” del impulso nervioso, presentó una moción, la cual consistió en asegurarse de una aprobación unánime del grupo de que a partir de entonces las Conferencias Macy aparecieran bajo el título *Cybernetics* (Cibernética), dejando el tópico *Circular Causal and Feedback Mechanisms in Biological and Social Systems* (Causalidad Circular y Mecanismos de Retroalimentación en Sistemas Biológicos y Sociales), que fue empleado desde la cuarta conferencia, como subtítulo. Las conferencias siguieron bajo este nombre hasta la última, dada en 1953, dándose una vez al año en el mes de Marzo – la séptima en 1950, la octava en 1951, la novena en 1952–, con excepción de la última la cual se dio en Abril (Dupuy; Segal, 1994).

1.2.1.2. *Principios esenciales de la cibernética simple.*

De acuerdo con Vargas (2004), de las conferencias Macy emanaron innovaciones teórico-conceptuales que permitieron un nuevo marco de referencia para construir sistemas artificiales y comprender los sistemas naturales. Pero ¿Cuáles son estas innovaciones? Keeney (1994) menciona, en este sentido, que un sistema cibernético debe poseer: 1) una estructura de retroalimentación; y 2) una organización recursiva.

- *Retroalimentación.*

La retroalimentación (*feed-back*) es la idea central del pensamiento cibernético. Wiener, en este sentido, la define como “un método para controlar un sistema reintroduciéndole los resultados de su desempeño en el pasado. Si estos resultados son utilizados meramente como datos numéricos para evaluar el sistema y su regulación, tenemos la retroalimentación simple de los técnicos de control. Pero si esa información de retorno sobre el desempeño anterior del sistema puede modificar su método general y su pauta de desempeño actual, tenemos un proceso que puede llamarse aprendizaje” (citado en Keeney, 1994, p. 83). En otras palabras, se refiere a “*la propiedad de ajustar la conducta futura a hechos pasados*” (Wiener, 1981, p. 32). Para ilustrar lo dicho tómese en cuenta el siguiente ejemplo: una persona quiere aprender el noble arte del tiro con arco, para ello lo primero que tiene que hacer es tirar la flecha, sin importar si lo hace bien o no, y, con base en el resultado de su disparo, ir modificando su destreza hasta lograr perfeccionar la técnica. Bateson (1969a), adujo, en este sentido, que “el cambio adaptativo depende [siempre] de *circuitos de retroalimentación*... pues, ha de existir un proceso de ensayo y error y un mecanismo de comparación” (p. 303). Así, en todo sistema de interacción se encarnan procesos circulares de retroalimentación entre las partes que la incluyen. En el ejemplo anterior podríamos decir que la persona opera sobre el arco y la flecha para dar el en blanco, pero de igual manera podemos decir que el blanco opera sobre la persona, quién a su vez opera sobre el arco y la flecha, o que el arco opera sobre la persona, quien opera sobre la flecha para dar en el blanco, etc., pero estas explicaciones causales son lineales y representan arcos parciales de una pauta de organización más abarcadora que conecta a los cuatro (ver figura 6).

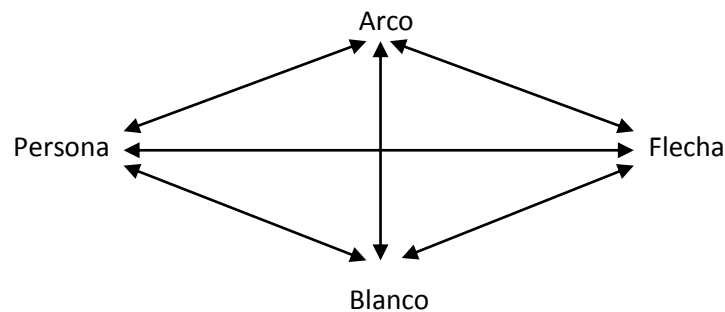


Figura 6. Ejemplo de un sistema de retroalimentación.

Ahora bien, la retroalimentación puede ser positiva o negativa, la primera se refiere a secuencias que actúan para amplificar la desviación, provocando un cambio dentro del sistema y la segunda alude al mecanismo que actúa para mantener el *status quo* del sistema mismo, oponiéndose así al cambio. No obstante, para que el sistema perdure es necesario que se presenten ambas, como un par complementario, de lo contrario se da paso a lo que Bateson denominó como “cismogénesis”, creando un cambio del cambio en el sistema, ya sea por la destrucción del mismo o por aprendizaje. La retroalimentación da referencia a un proceso de autorregulación (véase figura 7). Verbigracia, el regulador del termostato en la sala de una casa, que actúa, por medio de umbrales inferiores y superiores, para mantener una temperatura óptima, que es calibrada por quien habita en la casa, ahora “imaginemos que el hombre está ausente de la casa y deja que el sistema mecánico opere sin ser atendido. El ajuste del regulador no puede cambiarse por sí mismo y la temperatura de la casa continuara fluctuando dentro de los límites establecidos, entre el par de puntos fijos entre los cuales tiene libertad de acción” (Bateson & Bateson, 1994, p. 51). En otras palabras, si la temperatura aumenta más allá del nivel óptimo se desencadena un proceso que hace que ésta disminuya y si está disminuye más allá del nivel óptimo se desencadena un proceso que hace que ésta aumente. Este proceso que desencadena un proceso inverso es la retroalimentación negativa, que Bateson definía como “una sucesión circular de acontecimientos causales, con un eslabón en cierto lugar de esa cadena en virtud del cual cuanto mayor cantidad de determinada cosa haya en el circuito, menor cantidad habrá de la siguiente” (1968a, p.459).

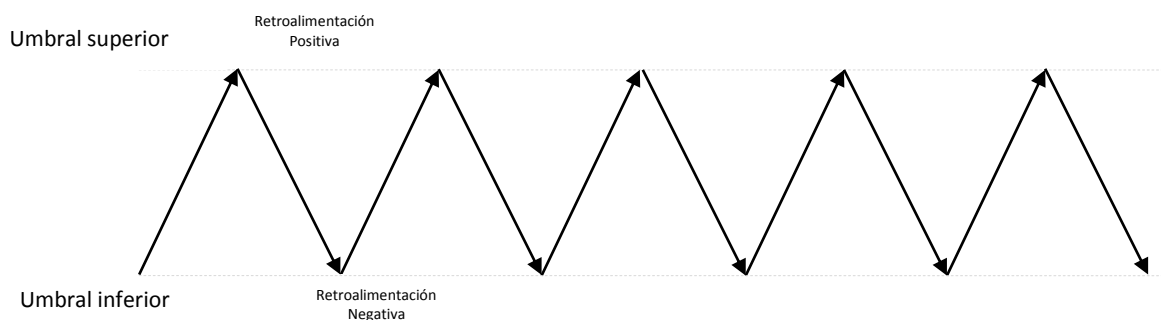


Figura 7. Alternancia entre retroalimentación positiva y negativa.

Este fenómeno de retroalimentación también se da en los sistemas naturales, tómese en cuenta el siguiente ejemplo:

- Al norte de Canadá se da una periodicidad en cuanto al aumento y disminución del número de zorros que habitan en esa área. En un periodo de cuatro años alcanzan su punto máximo, para después disminuir casi hasta la extinción, y, posterior a ello, comienzan a aumentar. Cabe preguntarse ¿Qué impide que los zorros alcancen la extinción total o que, una vez en su estado máximo, empiecen a disminuir? Para ello, habrá que considerar que los zorros se alimentan casi exclusivamente de conejos salvajes, población que tiene una fluctuación similar pero inversa a la de los zorros. La danza de retroalimentación surge de la interacción entre ambas especies (véase figura 8). Cuanto mayor es el número de zorros más disminuyen los conejos (que son devorados por aquellos), lo cual ocasiona que disminuya el alimento y que los zorros empiecen a disminuir en número, permitiendo a los conejos sobrevivientes una nueva oportunidad para multiplicarse, y, una vez que se da la abundancia de conejos permite la supervivencia y el aumento de la población de zorros, *ad infinitum* (Watzlawick, Beavin & Jackson, 2008). En otras palabras, “el tamaño de la población de zorros es regulado por el tamaño de la población de conejos” (Keeney & Ross, 2007, p. 58).

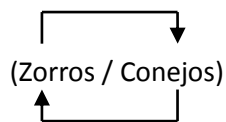


Figura 8. Ejemplo de retroalimentación en la interacción entre especies.

Como se puede observar en los ejemplos anteriores, el sistema, en su totalidad, cambia para mantenerse igual. Esto es, en el primer ejemplo, la temperatura va cambiando mientras los umbrales se mantienen estables (siempre y cuando no se desencadene un proceso cismogénico). Por otra parte, en el segundo ejemplo, cada vez que los zorros aumentan, los conejos disminuyen, ante lo cual la población de zorros disminuye, dando

paso a que los conejos aumenten en número, etc., pero la interacción entre especies, desde un orden superior, no varía.

A partir de esta comprensión, la cibernética hizo suya la antigua pregunta: “¿Todo cambia o el cambio es solo una ilusión?” (Segal, 1994, p. 54). En palabras de Keeney, “la cibernética estudia de qué manera los procesos de cambio determinan diversos órdenes de estabilidad o de control” (1994, p. 88). Así, el cambio y la estabilidad representan una unidad complementaria, todo cambia pero no cambia (véase figura 9), y “lo que hay que hacer es cambiar de modo tal que el sistema de cambio mantenga cierta constancia, cierto equilibrio” (Bateson, 1975b, p. 352).

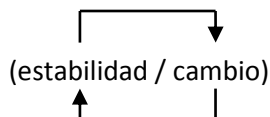


Figura 9. Complementariedad estabilidad/cambio.

Bateson afirmaba que “la explicación cibernética es siempre negativa” (1967b, p. 429), entendiendo que “es imposible cimentar un cambio si no se cuenta con un techo de estabilidad por sobre él, y [que]... a su vez la estabilidad descansa en los procesos de cambio que están por debajo” (Keeney, 1994, p. 87). En consecuencia, un sistema de retroalimentación no está, de modo alguno, aislado, sino que, más bien, hay niveles de retroalimentación que regulan y que son regulados. Es decir, el sistema más amplio controla al sistema inmediatamente inferior y éste, a su vez, puede ejercer influencia sobre el inmediatamente superior (véase figura 10).

De ahí que, Bateson (1991), siguiendo a Ross Ashby –quien dio paso a la noción de los niveles retroalimentación–, mencionase que “cualquier sistema biológico... puede describirse en términos de variables interconectadas, de suerte que, para una variable dada, exista un nivel superior e inferior” (p. 529). Los sistemas biológicos están, entonces, sujetos a niveles de retroalimentación.

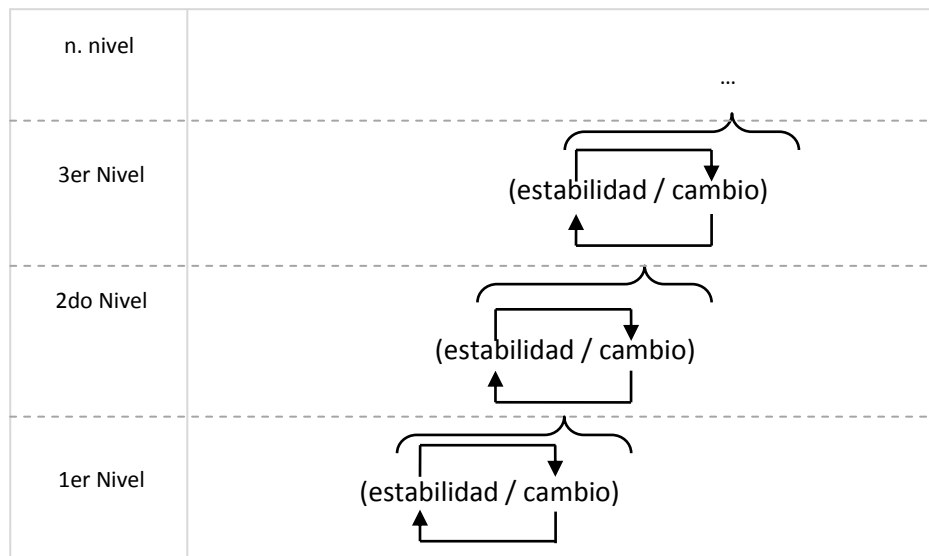


Figura 10. Niveles de retroalimentación.

Para ejemplificar esto, regresemos al ejemplo anterior, el lector recordará que el regulador de temperatura es ajustado por quien habita en la casa, ahora bien, en un nivel superior de retroalimentación, es la temperatura dada en el medio ambiente la que actúa sobre la persona, quien, a su vez, opera sobre el regulador para mantener una temperatura óptima. Si afuera de la casa hace demasiado frío, la persona ajustará el regulador de modo que la temperatura dentro de la casa sea cálida, y viceversa. Se puede decir, entonces, que en un nivel superior “el morador de la casa modifica sus hábitos de reajuste” (Bateson, 1994, p. 54).

A propósito, se debe tener en cuenta que la noción de “retroalimentación” es, en sí misma, una abstracción, una “unidad de construcción o hipótesis conceptual básica” (Keeney, 1994, pp. 88-89), no hay un circuito de retroalimentación en la naturaleza *per se*, es sólo una manera de explicar cómo está organizado el mundo y cómo se caracteriza el proceso mental y viviente.

- *Recursión.*

La otra característica de un sistema cibernético es que posee una organización recursiva. Keeney (1994) define “recursión” como “la re-ejecución de la misma pauta de organización” (p. 71). Los ejemplos antes citados pueden servir para ilustrar ésta noción: en el primero, la persona que quiere aprender a tirar el arco, lo que tiene que hacer éste es tomar el arco, estirar la cuerda y lanzar la flecha por repetidas ocasiones, hasta perfeccionar la técnica; en el segundo ejemplo, las oscilaciones entre los umbrales, que se dan en el regulador, para mantener la temperatura óptima, cambian constantemente; en el tercer ejemplo, el aumento y la disminución de las especies varían para mantener intacta la interacción ecológica. Como se puede observar, en los tres ejemplos se emprende un proceso informacional en donde la historia encarnada en la estructura del sistema cuenta, para mantener su propia organización (Pakman, 2006).

El Ouroboro –la serpiente que se traga su propia cola–, es la figura mitológica que tanto Bateson como los fundadores de la cibernética gustaron y usaron como símbolo de su idea principal de circularidad –la recursión–, como el *modus operandi* de cómo se construyen las realidades (véase figura 11). Se entiende, que todo proceso viviente y mental es recursivo, siempre se da la misma estructura de organización, esto es lo que permite conocer el mundo, clasificarlo, nombrarlo, puntuarlo, describirlo, analizarlo, etc. (Keeney, 1994; Keeney & Keeney, 2012b; Stephenson, 2011).

Sin embargo, cada vez que la serpiente se come su cola “se envuelve” [*infolds*], generando un comienzo diferente, un nuevo orden de recursión, pero reciclando la misma pauta de organización. Verbigracia, cada vez que la persona toma el arco y tira, lo va haciendo cada vez mejor hasta que su tiro no erra, mientras que el regulador, al estar oscilando entre los umbrales, puede que llegue el momento en el que se descomponga y tenga que ser reemplazado. De esta manera la recursión también puede ser definida como “un proceso que vuelve a su comienzo a fin de marcar una diferencia que permite al proceso volver a su comienzo” (Keeney, 1994, p.76). Es decir, la recursión dimana del hecho de que la naturaleza de la diferencia pueda operar sobre sí misma. Otro ejemplo puede ser el ciclo circadiano día/noche, en el cual la pauta se repite cada vez que la tierra da un giro sobre sí misma, pero el día de ayer no es el mismo que el de hoy o que el de la

semana pasada. Wiener (1981) mencionaba que la repetición exacta es absolutamente imposible.

Como se examinó en el ejemplo anterior, el día y la noche forman parte de un circuito recursivo de retroalimentación, en donde no se sabe dónde empieza, ni quién le sigue quién o dónde ha de terminar.

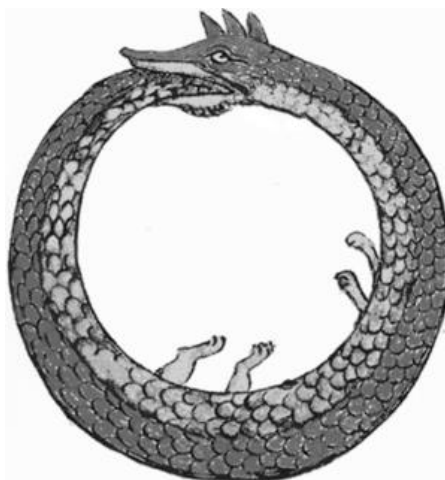
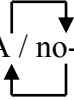
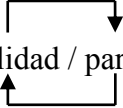


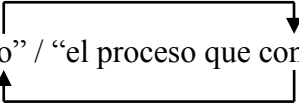
Figura 11. Ouroboro.

Ya se había mencionado anteriormente que el trazar una distinción constituye la operación epistemológica fundamental, y que al hacerlo el observador se queda con un universo alterado, pues inminentemente queda atrapado dentro de uno de los lados de la distinción trazada. Por ejemplo, ante la distinción salud/enfermedad, se puede incurrir en tomar partido por el lado denominado “salud”, evitando así, la “enfermedad”, dando por resultado el quiebre de la organización recursiva que conecta ambos lados. Esta perspectiva de quiebre responde, como ya se había visto, a una epistemología lineal-progresiva, que puede quedar ilustrada con la disyuntiva: “o bien... o bien”, en donde se afirma que uno de los lados es el más “verdadero”, “real”, “objetivo”, “ético”, etc.; la alternativa es ver cualquier fenómeno desde el lente de la cibernética, que abraza una epistemología recursiva, y tiende a la conexión: “tanto esto... como esto”.

De acuerdo con Keeney (1994), fue Francisco Varela quien, en sus obras, expuso que la forma de evitar la trampa dualista es mantener siempre una visión más abarcadora, que incluya, conecte y conserve los aparentes opuestos. Si bien un observador no puede ni debe dejar de trazar distinciones, si puede optar por utilizar una “descripción cibernética”, la cual apunta a reconectar los lados desmembrados, resultado de sus distinciones trazadas, considerándolas partes de una “complementariedad cibernética” –“reencuadres de las distinciones que trazan las personas en función del proceso de recursión” (p. 111). Se pueden delimitar tres formas de proceder al construir complementariedades cibernéticas, a saber:

 (A / no-A) o pares opuestos, por ejemplo: estabilidad/cambio; mente/cuerpo.

 (totalidad / partes), por ejemplo: contexto/acción simple; familia/individuo.

 (“eso” / “el proceso que conduce a eso”), por ejemplo: forma/proceso.

Cabe mencionar que la interdependencia entre los contrarios era ya conocida por el filósofo presocrático Heráclito de Éfeso, designándola como *enantiodromia* –correr en sentido contrario–, y refiriendo que “toda cosa para existir tiene necesidad de su contrario” (citado en Watzlawick, 1994b, p. 139). De igual manera en la tradición del Budismo Zen se reconoce dicho fenómeno, Alan Watts alude que “cada dualidad explícita es una unidad implícita” (citado en Flemons, 1991, p. 112). En otras palabras, la idea de la interrelación de los opuestos viene desde tiempo atrás, como causa de todos los fenómenos (Pearl, 2005).

En resumen, todo proceso interaccional corporiza una estructura de retroalimentación que opera recursivamente y ésta está sujeta a niveles más amplios

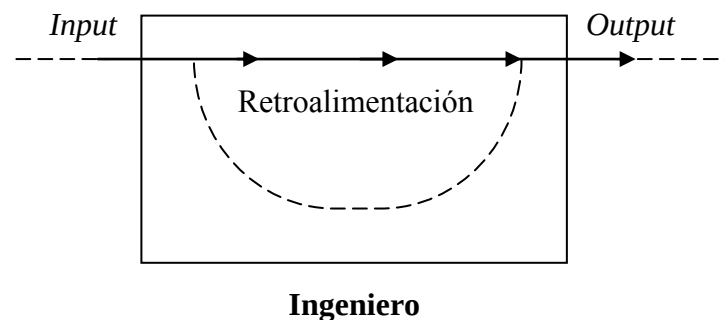
dotados de la misma pauta de organización, que es inclusiva más que exclusiva. Esto fue lo que abrió paso a lo que se llamaría cibernética de la cibernética o cibernética de segundo orden (Ceberio & Watzlawick, 2006; Keeney, 1994; Keeney & Keeney, 2012b; Pakman, 2006; Stephenson, 2011).

1.2.2. Cibernética de la cibernética.

La cibernética de la cibernética representa un orden superior de recursión respecto de la cibernética simple, es decir, la incluye, y se ocupa del control del control, de la estabilidad de la estabilidad, del cambio del cambio, de la retroalimentación de la retroalimentación, es decir, se ocupa de los procesos más complejos en órdenes superiores de recursión. En sus últimas consecuencias se aplica a sí misma (Keeney, 1994).

En los primeros días del pensamiento cibernético –la ingeniería de las “cajas negras”–, los investigadores se limitaban a observar, examinar y describir la relación entre lo que entra y lo que sale en un sistema, el *input-output*, sugiriendo que el observador manipula o controla unilateralmente, desde fuera, el sistema en cuestión (Keeney, 1994), esto fue así hasta que los investigadores se dieron cuenta de que estaban dentro de una relación circular con el sistema observado (Stephenson, 2011). Dicho de otro modo, en un orden de recursión superior, el observador queda incluido dentro del sistema que observa, es el *organismo-más-el-entorno* (véase la figura 12).

Cibernética Simple



Cibernética de la Cibernética

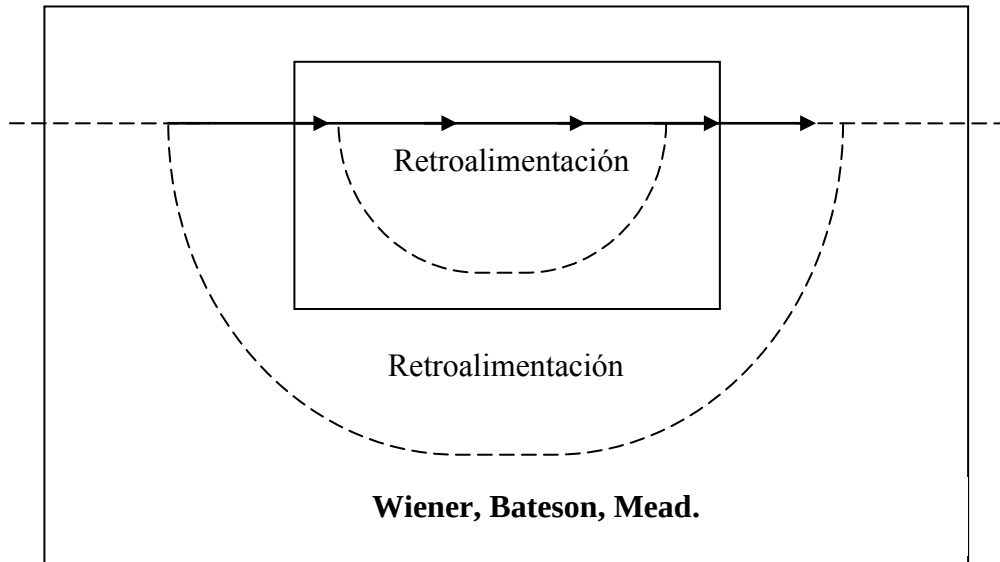


Figura 12. Inclusión del observador (Brand, et al. 1976, Junio, pp.15-16).

Con esto, señala Pakman (2006), “se iniciaba un nuevo periodo, el de la cibernética de segundo orden” (p. 24), cuyos cimientos se forjaron en el *Biological Computer Laboratory* (Laboratorio de Informática Biológica) fundado dos décadas antes por Heinz von Foerster, en el campus de la Universidad de Illinois (Dupuy, 1997).

Margaret Mead fue quien propuso que se utilizara el nombre: “cibernética de la cibernética” o “cibernética de segundo orden” (citado en Keeney, 1994), pero fue desarrollada, ampliamente, por Heinz von Foerster –quien publicó un trabajo titulado *Cybernetics of cybernetics* (Cibernética de la cibernética), en 1970–, Humberto Maturana, Francisco Varela, Gregory Bateson, Gordon Pask, Jean -Pierre Dupuy, Isabelle Stengers, Henri Atlan, Stafford Beer, entre otros (Heims, 1993; Keeney & Keeney, 2012b; Stephenson, 2011).

1.2.2.1. Principios esenciales de la cibernética de la cibernética.

La cibernética de la cibernética es “una manera de señalar la inclusión y participación de los observadores en el sistema” (Keeney, 1994, p. 93); es el paso de los “sistemas observados” (o cibernética del sistema observado) a los “sistemas que observan” (o cibernética del sistema de observación). El observador va de ser un observador de sistemas a ser observador de sí mismo como un observador de sistemas (Pakman, 2006).

A continuación se presentan las nociones esenciales que se desprenden de este hecho, esto es: la autonomía y la autorreferencia.

- *Autonomía.*

Varela (1973) refiere que el tema de la autonomía desapareció del discurso científico a comienzos del siglo pasado. Sin embargo, ha vuelto a resurgir con el desarrollo de la cibernética y la epistemología experimental. Se entiende por “autonomía” al mantenimiento de la totalidad de un sistema, cuya característica principal es su “cierre organizacional” —en cuanto a los circuitos que la envuelve—, sin hacer referencia alguna a un “afuera” o “medio externo”. Se dice que el sistema que pierde su autonomía deja de ser, invariablemente, un sistema. Keeney, (1994) menciona, en relación con esto, que la autonomía representa el “orden *más alto* de recurrencia o de proceso de retroalimentación de un sistema” (p. 101).

El trabajo referente a este principio fue el elaborado por Jerome Ysroael Lettvin, Humberto Maturana, Warren Sturgis McCulloch y Walter Harry Pitts cuyo nombre es *What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain* (Lo que el ojo de la rana le dice al cerebro de la rana), publicado en 1959. En este artículo, los autores trabajaron sobre el fenómeno de la percepción y expusieron que la rana tiene incorporado a su neurofisiología detectores de rasgos que responden selectivamente ante determinados sucesos del medio. Aquí, el equipo de investigación identificó cuatro diferentes tipos de fibras nerviosas que estaban conectadas a los ojos de la rana con el cerebro. En un primer momento le pusieron microelectrodos en el nervio óptico de la rana, acto seguido, expusieron a la rana a la presentación de diversos estímulos visuales, demostrando que cada uno de los cuatro tipos

de fibras del nervio óptico que la rana tiene, poseen una función particular, cada uno responde con actividad eléctrica a una clase particular de patrones de estímulos visuales y que resulta en un tipo particular de acción de la rana. Así, se vinculó el campo visual directamente a la actividad eléctrica anatómicamente definida y al comportamiento. Por ejemplo, un tipo de fibra sólo responde a los objetos en movimiento en los campos visuales que son pequeñas y oscuras (Heims, 1993). En suma, el organismo no es una máquina de procesamiento de todos los insumos del medio ambiente, sino una criatura activa, selectiva.

La cuestión de este trabajo es que suponía una realidad objetiva fuera del animal, pero fueron los trabajos posteriores de Maturana los que mostraron que la percepción no está determinada por el medio externo, sino que es el resultado del sistema nervioso interno (Keeney, 1994). Esto no quiere decir que no haya un medio externo al organismo, pero sí que los procesos de la percepción se generan internamente, dentro del sistema nervioso. El cual se cierra sobre sí mismo.

Cabe mencionar que para Bateson (1977b), este artículo de McCulloch, Pitts, Lettvin y Maturana significó la salida de la epistemología de la esfera de la filosofía abstracta para ser colocada en la esfera mucho más amplia de la Historia Natural.

Ahora bien, Maturana (1998) refirió, en una investigación realizada en 1966, que “un sistema vivo en cuanto entidad autónoma es una red discontinua de procesos circulares de producciones moleculares, en el cual las moléculas producidas constituyen mediante sus interacciones la red que las produce, determinando su crecimiento, y no existe sino durante todo el tiempo en que permanece así” (p. 121), llamó a este fenómeno “organización circular”. Posteriormente, en 1973, junto a Francisco Varela, acuñaría el término “autopoiesis” para “designar y caracterizar la organización de los sistemas vivos en forma tal que quedaran en evidencia las consecuencias de su operación” (p. 121). La palabra autopoiesis “deriva de dos palabras griegas: *auto* y *poiesis* (el hacer, la producción o la poesía), y sugiere algo que se hace por sí mismo” (Segal, 1994, p. 171), en otras palabras, hace referencia al proceso por el cual se genera y se mantiene la autonomía en un sistema (Keeney, 1994). Por otra parte, Andrew (citado en Segal, 1994), menciona que la

autopoiesis es “la capacidad que los sistemas vivos tienen de desarrollar y conservar su propia organización, siendo la organización que se desarrolla y se mantiene, idéntica a la que lleva a cabo el desarrollo y la conservación” (p. 171). En síntesis, se hace referencia a que el sistema se compone, se crea y se inventa a sí mismo; no hay separación entre el productor y el producto.

Finalmente, se debe tener en cuenta que, aunque el sistema esté cerrado autónomamente, lo que le permite que sea identificado como sistema, se puede interactuar con su totalidad; es un sistema cerrado capaz de estar-en-interacción con un medio ambiente (Keeney, 1994; Stephenson, 2011).

- Autorreferencia.

Como ya se mencionó, la cibernética de segundo orden sitúa al observador dentro de lo observado, de ahí que toda descripción, explicación, análisis, interpretación, razonamiento, declaración, etc., sea autorreferencial. De acuerdo con von Foerster, la autorreferencia se refiere a los “sistemas lógicos cerrados que incluyen al referidor dentro de la referencia, al observador dentro de la descripción y a los axiomas dentro de la explicación” (citado en Keeney, 1994, p. 95). Siendo esto así, la cibernética de la cibernética prescribe una comprensión particular de lo que se entiende por las “observaciones empíricas” y los “principios teóricos”, pues demuestra que nunca tenemos una aproximación inmediata a los datos en bruto, sugiriendo que los observadores participan activamente en la construcción de sus observaciones. No hay tal cosa como la teoría sin la observación (Keeney & Morris, 1985).

Siguiendo a Ceberio y Watzlawick (2006), filósofos como Immanuel Kant ya se habían ocupado de la relación entre la realidad –el mundo óntico- y el conocimiento que podemos tener de ella, evocando que los seres humanos estamos limitados por nuestro aparato perceptivo, es decir, que nuestra experiencia y los objetos en ella son resultado de la forma individual de experimentar de cada uno, que nunca es posible captar la cosa en sí. Asimismo, Von Glasersfeld (1994) indica que Kant ya había considerado que incluso el

tiempo y el *espacio* son parte de nuestra forma de experimentar, retirándolas como inherentes a la “realidad objetiva”. Nuestra mente no crea sus leyes partiendo de la naturaleza sino que se las impone; creando un orden y una regularidad. Como el lector recordará, los trabajos de Maturana y colaboradores llegaron a nociones similares a las del filósofo del siglo XVIII; que no existe una imagen de la realidad en el observador que sea independiente de lo que hace, sino que ésta es una *construcción*, una *invención* y, a partir de ese hecho, percibe el mundo y actúa en él (Watzlawick, 1994a).

Bateson mencionaba que una generalización epistemológica errónea se genera cuando se asevera: “*Veo, por lo tanto existe*” (Bateson & Bateson, 1994, p. 100), pues se da un salto inmediato entre dos universos muy distintos –la percepción y la existencia–, asumiendo sin más que algo que se presenta como un pensamiento, una idea, una imagen, una opinión, etc., tiene una existencia “real”. De manera que “al considerar una percepción, no diremos, por ejemplo, ‘Yo veo un árbol’, porque el árbol no está dentro de nuestro sistema explicativo. En el mejor de los casos sólo es posible ver una imagen, que es una transformación compleja pero sistemática del árbol. Esta imagen, por supuesto, está energizada por mi metabolismo, y la naturaleza de la transformación está determinada –en parte– por factores situados dentro de mis circuitos neurales: ‘Yo’ hago la imagen, sometido a distintas restricciones, algunas de las cuales vienen impuestas por mis circuitos neurales, en tanto que otras están impuestas por el árbol externo. Una alucinación o un sueño serían más auténticamente ‘mías’, en la medida en que se producen sin restricciones externas inmediatas” (Bateson, 1967b, p. 440). El filósofo George Berkeley ya había considerado esto de lo está hablando Bateson, deduciendo que “ser es ser percibido” –*esse est percipi*–, lo cual, por una parte, lleva a cuestiones como: “¿El árbol permanece allí en el bosque cuando yo no estoy para percibirlo?” (Bateson, 1957, p. 316), pero que, por otro lado, dilucida que el proceso de la percepción constituye el puente que une al observador con lo observado. El observador, lo observado y el proceso de observación forman una totalidad, que si se descompone se corre el riesgo de caer en reificaciones absurdas (Watzlawick, en Segal, 1994).

Tómese en cuenta que “nosotros creamos el mundo que percibimos, no porque no exista una realidad fuera de nuestras cabezas... sino porque nosotros seleccionamos y remodelamos la realidad que vemos para conformarla a nuestras creencias acerca de la clase de mundo en el que vivimos” (Engel, en Bateson, 1991, p. 7). De manera que no existe una correspondencia *directa* entre la percepción y lo percibido, o entre la descripción y lo que se describe. Bateson a menudo citaba que “el mapa no es el territorio” (Bateson, 1979, p. 40) –frase de Alfred Korzybski–, aludiendo al hecho de que en todo pensamiento, percepción o comunicación de una percepción hay una transformación o codificación. Así pues, “el territorio es [entendido como el] *Ding an sich* [kantiano], y no podemos hacer nada al respecto. [Pues] el proceso de la representación siempre lo filtrará, excluyéndolo, de manera que el mundo mental es sólo mapas de mapas de mapas, al infinito. Todos los ‘fenómenos’ son, literalmente, ‘apariencias’.” (1970a p. 485). Un ejemplo de esto, es que al nombrar algo, cualquier cosa, lo dotamos invariablemente de una abstracción que no es parte del objeto *per se*, pues “el nombre no es la cosa nombrada, y el nombre del nombre no es el nombre y así sucesivamente” (Bateson, 1966b, p.507). Por tal razón “no existe nada parecido a la ‘experiencia sensorial pura’ o a los ‘datos elementales’” (Keeney, 1994, p. 61), entendiendo que todo quedará filtrado por medio de nuestros órganos sensoriales, y vías neurales.

El hecho no es que se niegue que *haya* una realidad, más bien como dice von Glasersfeld (1998) se habla “simplemente de saber a propósito del conocimiento, de lo que podemos conocer de un proceso de conocimiento. Sería una idiotez negar la existencia de un mundo, pero también es una idiotez pretender que conocemos ese mundo.” (p. 164). El mundo que conocemos no es meramente una ilusión pero tampoco se puede decir que es “real”, aquí, mapa y territorio son un par complementario, de tal modo que las imágenes que se nos presentan tienen como base *algo* allá afuera que es incognoscible para el organismo, pues éste lo tiñe mediante su proceso perceptivo. Heinz von Foerster lo ilustraba de la siguiente manera: “no debe de sorprendernos, que ‘allí afuera’ efectivamente no hay luz ni color, sólo existen ondas electromagnéticas; tampoco hay ‘allí afuera’ sonido ni música, sólo existen fluctuaciones periódicas de la fluctuación del aire; ‘allí afuera’ no hay ni calor ni frío, sólo

existen moléculas que se mueven con mayor o menor energía cinética media, y demás” (1973, p. 42).

Ahora bien, una gran parte del proceso perceptivo, por medio del cual tenemos acceso, de alguna manera, al mundo, le es inasequible al organismo mismo, es decir, está oculto a su proceso consciente, por ejemplo, una persona podrá mover sus ojos de manera autónoma en dirección a un objeto dado y será consciente de la imagen que ve, pero no sabrá nada del proceso intermedio, dado en su sistema nervioso. Bateson indicaba, al respecto, que “si tuviéramos conciencia de los procesos por los cuales formamos imágenes mentales, ya no podríamos confiar en ellas como base para la acción” (Bateson & Bateson, 1994, p. 95). Pragmáticamente hablando, el organismo no necesita acceder a tal conocimiento, sino sólo saber qué es lo que percibe para actuar en consecuencia.

Éste mismo fenómeno se da también en el proceso de aprendizaje, particularmente en lo que concierne a la “formación de hábitos”, verbigracia, cuando un niño aprende a caminar lo hace siendo consciente de los movimientos sensomotores que está haciendo en cada una de las pisadas que da, así como también de su coordinación espacial para que no se vaya a caer, sin embargo, cuando se es adulto, o que el hábito se ha encarnado, simplemente camina, en “automático” (Bateson, 1966a). Se puede hablar, entonces, de dos niveles correspondientes al proceso mental: el consciente y el inconsciente que, de acuerdo con Bateson (1967a, p. 162), se han estudiado desde varios ángulos, entre los que se encuentran:

- La insistencia de Samuel Butler en que, cuanto mejor “conoce” algo un organismo, tanto menos consciente se torna su conocimiento.
- Las demostraciones llevadas a cabo por Adalbert Ames acerca de que las imágenes conscientes visuales y tridimensionales que vemos se forman mediante procesos en los que intervienen las premisas matemáticas de la perspectiva, etcétera, de cuyo uso somos totalmente inconscientes.
- La teoría freudiana (especialmente la de Fenichel) de los sueños como metáforas codificadas de acuerdo con el *proceso primario*.

- La concepción freudiana del inconsciente como una despensa o alacena en la que están encerrados, por obra de un proceso de represión, los recuerdos aterradores y penosos.

De las cuatro presentadas, declara Bateson, las tres primeras son necesarias, pero, en lo que concierne al cuarto punto, el inconsciente no sólo tiene contenido doloroso, aterrador y penoso como sugiere la teoría freudiana, sino también procesos que no son necesarios examinar. Así que, la meta freudiana de hacer consciente el material inconsciente es imposible de concebir, pues “ningún organismo puede permitirse el lujo de ser consciente de asuntos que puede manejar en niveles inconscientes” (1967a, p. 170). La *economía* en el grado de conciencia es de central importancia.

De lo dicho hasta aquí, se puede decir que: 1) las observaciones no son absolutas sino relativas al punto de vista de un observador; y 2) las observaciones afectan a lo observado, nunca se tiene acceso a la “cosa en sí” (von Foerster, 1972).

Al inicio de este apartado se dijo que en la cibernética de segundo orden, o cibernética de la cibernética, “el objeto observable se relativiza y la impregnación de significado –inherente al observador– que lo reviste, convierte al acto cognoscitivo en... autorreferencial” (Ceberio & Watzlawick, 2006, p. 74). Esto implica que el observador construye su realidad y que la construcción de la realidad variara de observador a observador, además sus observaciones serán autoverificantes, ajustándose al modelo teórico al que se encuentre afiliado, así como en lo referente a sus hábitos de distinguir, indicar o puntuar y enmarcar (Keeney & Morris, 1985).

Sin embargo, como menciona Von Glasersfeld (1994), “la mayor parte de los científicos actuales se sienten aún hoy como ‘descubridores’ que sacan a la luz los misterios de la naturaleza” (p. 22) y para tal caso quieren que la realidad: 1) exista *independientemente*; 2) sea *descubrible*; 3) esté sujeta a una *legalidad*, de manera que puedan predecir y controlar los fenómenos de la naturaleza y, finalmente, 4) sea *certera*, es decir, que el descubrimiento acerca de ella sea cierto (Segal, 1994).

Aunado a lo anterior, Maturana (1995) expone que la ciencia, a pesar de que etimológicamente significa “conocimiento” y ha sido usado principalmente para denotar al conocimiento sustentado en una metodología, se ha ido acotado únicamente para referirse a aquel conocimiento derivado del “método científico”, el cual está sistematizado en cuatro operaciones que decretan el criterio de validación de las explicaciones científicas, a saber:

- 1) La presentación de la experiencia (fenómeno) a explicar en términos de lo que un observador estándar debe hacer en su ámbito de experiencias (praxis de vida) para experimentarla.
- 2) La reformulación de la experiencia (fenómeno) a explicar en la forma de un mecanismo generador que, si es realizado por un observador estándar en su ámbito de experiencias, le permitirá, como resultado o consecuencia de su operación, tener en su ámbito de experiencias la experiencia a explicar tal como se expuso en el punto I.
- 3) La deducción, a partir del funcionamiento del mecanismo generador propuesto en I, así como a partir de todas las coherencias operacionales del ámbito de experiencias de un observador estándar vinculadas con éste, de otras experiencias que un observador estándar debería realizar a través de la aplicación de esas coherencias operacionales, y de las operaciones que debe realizar en su ámbito de experiencias para tenerlas.
- 4) La experiencia, por un observador estándar, de las experiencias (o fenómenos) deducidas en III a través de la realización en su ámbito de experiencias de las operaciones deducidas también en III (p. 167).

Como el lector ha de notar, en el criterio de “validación científica” no hay un supuesto sobre lo “real”, sino que refiere únicamente a la experiencia de un observador. Se validan experiencias con experiencias, generando coherencias argumentativas para explicar experiencias. Y en la experiencia no hay diferencia entre ilusión y percepción (Maturana, 2000). La ciencia es, entonces, “una investigación activa, que inventa y establece distinciones que llevan a la construcción de realidades experienciales” (Keeney & Morris, 1985, p. 548). Bateson (1979) refería que “la ciencia es *una manera de percibir* y de

conferir ‘sentido’... a nuestros preceptos” (p. 40). Por ejemplo, menciona Segal (1994, p. 97), “si preguntamos a Maturana si los unicornios existen, [él] responderá preguntando qué operaciones de distinción son necesarias para observar uno”. Esto es debido a que el observador lo único que hace es distinguir –pues toda percepción opera sobre la base de la *diferencia*, limitada por umbrales–, y distingue como si algo allá afuera estuviese con independencia de sí mismo, pero como observadores somos seres humanos y cuando morimos, el observador y la observación llega a su fin (Maturana, 1995).

Por otra parte, toda distinción precede a la descripción. La descripción particulariza el objeto distinguido, se le define un límite entre lo que es y lo que no es (Flemons, 1991). El lenguaje es, pues, una herramienta que utiliza el observador para trazar distinciones y poder así describirlas, creando nombres, nombres de nombres, nombres de nombres de nombres, etc. (Keeney, 1994). Verbigracia, Bateson y Bateson (1994), indican que el observador puede distinguir un objeto, darle el nombre “piedra” y pasar a describirla, pero la piedra no es su nombre, de igual manera que la piedra no puede distinguir, ni hacer descripciones. Lo mismo pasa con las estrellas, las flores, los planetas, las nubes, las galaxias, etc. De ahí que Bateson utilizara los términos “pleroma” y “creatura”, provenientes del artículo *Septem Sermones ad Mortuos* (Siete sermones a los muertos), escrito por el analista Carl Gustav Jung, en 1916. El término pleroma alude al mundo inanimado descrito por las ciencias físicas, delineado por fuerzas, energías, impactos, bajo una relación causa-efecto a la manera de bola de billar, así como una piedra que es pateada; mientras que el término creatura apunta a aquel mundo biológico, determinado por la diferencia, la información, el crecimiento, la adaptación, la comunicación, el ensayo-error, como una planta que reacciona ante la diferencia de luminosidad para girar su tallo (Bateson & Bateson, 1994; Bateson, M. C., 2004). De igual manera, en el mundo físico, aunque lo hayamos descrito, no hay descripciones, sigue siendo el *Ding an sich* kantiano, al cual no se puede tener acceso de manera directa. Nosotros, como organismos vivos, pertenecemos al mundo de la “creatura”, en donde hay nombres, nombres de nombres y nombres de nombres de nombres, etc., verbigracia, “las estrellas tienen nombres porque los seres humanos se los han dado. Y hasta las constelaciones existen sólo en la medida en que los hombres vieron constelaciones en el cielo” (Bateson & Bateson, 1994 p. 154). En

palabras de von Foerster (1972) “una descripción (del universo) implica a aquel que describe (que lo observa)” (p. 63). Teniendo así, otra vez, la inclusión recursiva del observador en lo observado, esto es, la autorreferencia.

Lo que un observador distingue y describe será siempre un acto de selección entre un conjunto de posibilidades, ya que la totalidad del universo no puede ser sometido a una observación completa (Bateson, 1971a). Por tal razón, los “datos” que recopila el observador son: 1) creados por él mismo; 2) discontinuas; y 3) deformadoras, dejando brechas entre la descripción y el fenómeno descrito, pues hay detalles que siempre se escapan a la descripción. De ahí que el investigador sólo pueda conocer lo genérico, pues lo específico siempre ha de escapar a su alcance (Bateson, 1979). Asimismo, hay detalles en la descripción que no están en la cosa descrita como “pequeño” “pesado” “delgado”, etc. (Bateson & Bateson, 1994), por ejemplo, se puede referir decir que una rosa es “hermosa”, pero no se está hablando de la rosa en sí, sino de la descripción *personal* del observador acerca de la rosa (Bateson, 1975a). Todas las descripciones son autorreferenciales y hablan de la relación del observador con las cosas, no de las cosas propiamente.

Bateson y Bateson (1994) mencionan, en este sentido, que si bien una persona no puede saber algo sobre una cosa individual en sí misma, si puede conocer algo sobre las relaciones entre las cosas, por ejemplo, Bateson (1976b) exponía lo siguiente para ilustrar lo dicho: “Consideremos la diferencia entre dos objetos, digamos, una hoja de papel y una mesa de escritorio. Una es blanca y la otra es castaña; una es delgada y la otra es gruesa; una es flexible y la otra es rígida, etcétera” (p. 254). Ahora bien, tómese en cuenta que las descripciones sobre las características o propiedades no hacen referencia al papel ni a la mesa sino a la interacción entre ambas, así como a la interacción entre ambas con los órganos sensoriales de quien está observando, esto acontecido dentro de un contexto determinado. Esta es una de las maneras para empezar a pensar correctamente, es decir, “suponer que todas las cualidades y atributos, adjetivos, etc., se refieren al menos a *dos* conjuntos de interacciones en el tiempo” (Bateson, 1979, p. 73).

Otro punto a destacar es lo que von Foerster (1979) denominó: el “Teorema numero 1 de Humberto Maturana”, esto es, “todo lo dicho es dicho por un observador”, por lo tanto, toda descripción es autorreferencial. A ello, von Foerster incorporó el “corolario numero 1 de Heinz von Foerster”, que dice, “todo lo dicho es dicho a un observador”, conectando, de esta manera, al observador con otro observador, por medio del lenguaje, brindando al mismo tiempo un tercer concepto: *sociedad*, pues el núcleo esencial de una sociedad son dos observadores. Es por esto que Maturana alude que “el conocimiento es un modo de relaciones interpersonales” (2000, p. 111), de tal forma que las “explicaciones científicas” no son más que “acuerdos” entre observadores-científicos, en donde no hay cabida para la noción de “objetividad”, que presume la separación entre el observador y lo observado (Keeney, 1994; Segal, 1994). Von Foerster (1978) menciona que “usualmente se piensa que la objetividad surge cuando dos observadores se ponen de acuerdo, pero... cuando dos observadores acuerdan, ellos tan solo han descubierto que tienen ciertas propiedades en común y, viceversa, cuando no están de acuerdo, ellos tan sólo han aprendido que tienen ciertas propiedades que no les son comunes” (p. 209), pero, en ningún momento, se hace referencia a una “realidad” que está allá “afuera”.

Esto no debe verse como una partida de la “objetividad”, para ir forzosamente en defensa de la “subjetividad”, pues la afirmación de ésta última aún mantendría el dualismo entre las dos (Stephenson, 2011). Bateson señalaba esto diciendo: “sé que todo no es ni verdad objetiva, ni del todo alucinación. Existe una combinación o maridaje entre una objetividad *pasiva*, propia del mundo exterior, y una subjetividad creativa que no es ni puro solipsismo, ni su opuesto.” (1977b, p. 293). El solipsismo es la forma más radical de subjetivismo y apunta al hecho de que una persona solo puede conocer su propia conciencia, entendiendo que todo el mundo es una creación interna de la mente sin relación alguna con el exterior (Segal, 1994). Hasta cierto punto la presunción solipsista es una falacia, que von Foerster ilustra con el ejemplo del hombre de bombín (véase figura 13), diciendo: “asumamos por un momentos que yo soy el hombre de éxito de negocios con sombrero hongo, y que yo insisto que soy la única realidad, mientras que todo lo demás es sólo parte de mi imaginación. No puedo negar que en mi imaginación aparecerá gente, científicos, otros hombres de negocios con éxito, etcétera... Desde el momento en que

encuentro a estas apariciones similares a mí en muchos aspectos, tengo que darles derecho de que ellos mismos aseveren que son la única realidad y que todo lo demás es solo una maquinación de su imaginación. Al mismo tiempo, ellos no pueden negar que sus fantasías están pobladas por gente, ¡y uno de ellos puedo ser yo, con sombrero hongo y todo lo demás!” (1960. p. 43). Se crea así una paradoja que solo puede resolverse aseverando la existencia del “mundo”, por consiguiente, “la ‘objetividad’ y la ‘subjetividad’ representan una suerte de par complementario” que actúan en conjunto para generar conocimiento (Keeney, 1994, p. 97).



Figura 13. Hombre de bombín (von Foerster, 1960, p. 39).

Finalmente, se debe considerar que se tiene que ir más allá del dualismo objetividad/subjetividad y la alternativa propuesta por la cibernética de segundo orden, o cibernética de la cibernética, es la “ética” (Keeney, 1994). La ética lleva al observador a examinar cómo participa en su observación y, en consecuencia, la forma en que se relaciona con los demás. Dado que el observador, como sistema autónomo, traza distinciones, y posee determinados hábitos de puntuación, es responsable de ello, es decir, es responsable de sus pensamientos, ideas, imágenes, conocimientos, descripciones, conductas, etc. (Bateson, 1977; Segal, 1994; von Glasersfeld, 1994; Watzlawick, 1981).

1.3. *Conclusión.*

En el presente capítulo se han revisado tanto las nociones esenciales de la epistemología –distinción, puntuación, marco, tipificación lógica, doble descripción–, fundamento del pensamiento cibernético, así como la “epistemología cibernética”, que implica, por un lado, a la cibernética simple –retroalimentación, niveles de retroalimentación, cambio/estabilidad, recursión, complementariedades cibernéticas– y, por otro lado, a la cibernética de la cibernética, o cibernética de segundo orden –autonomía, la autopoiesis, autorreferencia, ética, responsabilidad.

Como podrá verse en el capítulo tres y cuatro éstas herramientas conceptuales, emergentes de la cibernética, fueron llevadas al campo de las ciencias sociales y a la comprensión interaccional de comportamiento, siendo la base teórica y epistemológica de lo que se conocería como Terapia Familiar Sistémica. Por lo pronto, en el siguiente capítulo se abordará lo que Stephenson (2011), ha denominado “Epistemología Budista Zen”, que será el eje del último capítulo, en relación con la cibernética, para la praxis del terapeuta en el desarrollo de convertirse en un artista de la terapia.

Capítulo 2.

Budismo Zen: una tradición milenaria de Sabiduría.

*Y todavía hay algunos pedazos sanos en el mundo.
Gran parte de la filosofía oriental es mucho más sana
que cualquier cosa que se haya producido en Occidente.
Gregory Bateson.*

Lo que sigue de este capítulo no se ha planteado para los conocedores del Budismo y del Zen, a quienes no les revelará nada que no sepan ya, más bien pretende presentar, de manera lacónica, el desarrollo y la esencia del Budismo Zen a aquellas personas que no teniendo conocimiento alguno quieran saber, de manera accesible, sobre el tema

Por otra parte, se pretende exponer los cuatro principios esenciales que engloba la “Epistemología Budista Zen” –impermanencia, co-surgimiento interdependiente, vacío, el voto bodhisattva–, pues, de acuerdo con Stephenson (2011), el Zen tiene una forma particular de trazar distinciones acerca de la naturaleza de la realidad, es decir, tiene una “epistemología” que determina de qué manera se conoce, se piensa y se decide

2.1. *¿Qué es el Budismo?*

El Budismo, o, mejor dicho, el Dharma de Buda se refieren a las enseñanzas y prácticas heredadas por Siddharta Gautama –el Buda, el Tathagata, el iluminado, el Buda Shakyamuni, el Buda histórico. De acuerdo con Conze (1978) el Budismo es una “forma de espiritualidad” (p. 11), que conduce al despertar, al satori, el nirvana.

El Buda puede ser considerado desde tres ángulos: 1) como ser humano; 2) como un principio espiritual; o 3) como algo entre los dos (Conze, 1978). Como ser humano, Buda, de nombre Siddharta Gautama, vivió aproximadamente entre el 560 y el 480 a.c., en el Valle del Ganges, cerca de Nepal, India. Su padre, Suddhodana, era el rey de la tribu de los Shakyas en la ciudad de Kapilavastu, al sur de Nepal, su madre se llamaba Maya.

Se cuenta que al nacer un profeta dijo a su padre que su hijo sería un gran gobernador, un rey, o un gran monje espiritual, un hombre santo. Su padre, por supuesto, quería que su hijo fuese su sucesor al trono, por lo cual lo mantuvo alejado de todo aquello que lo hiciera irse al camino de la espiritualidad, por ejemplo, lo protegió de las enseñanzas religiosas, y lo aisló de la naturaleza y existencia del sufrimiento, dentro de las paredes del palacio real (Borges, 2005). Se sabe que se casó a los dieciséis años, a petición de su padre, con su prima Yosodhara, con quien tuvo un hijo de nombre Rahula, pero aún así, con su vida familiar, no podía salir del palacio. Esto fue así hasta que Siddharta insistió lo suficiente que Suddhodana accedió.

En sus primeras salidas fuera el palacio, Siddharta tuvo cuatro experiencias que marcarían el rumbo de su vida: en una primera salida vio a un anciano, en su segunda salida vio a un enfermo, en su tercera salida vio un cadáver. Todas estas visiones fueron nuevas para él. El impacto del sufrimiento humano fue tan grande y, más aún, el saber que él mismo envejecería, enfermaría y finalmente moriría algún día, para después, de acuerdo con las doctrina brahmánica, volver a nacer, crecer, envejecer, enfermar y morir, en el eterno ciclo de vida-muerte (*samsara*). En su cuarta salida vio a un asceta –renunciante–, con un cuenco pidiendo limosna, dedicado únicamente al desarrollo espiritual. Esto lo llevaría, a los 29 años, a dejar el palacio, su familia, los placeres y los lujos, para volverse en un monje y poder buscar así un remedio para el sufrimiento humano.

Gautama recorrió y práctico los senderos del ascetismo bajo varios maestros, entre ellos Arada Kamala, Udraka Ramaputra y los Jainas. Posterior a ello, él, junto a cinco practicantes, decidió llevar más allá la vía del ascetismo, mediante la mortificación, la auto-negación, la no-acción y la privación de todo bien material, incluido los alimentos (llegó a alimentarse únicamente de una hoja o una nuez por día). Sin embargo, se dio cuenta que éste camino lo llevaría antes a la muerte que a la verdad, por lo cual, después de seis años, terminaría abandonando éste sendero. A los 36 años de edad, decidió sentarse debajo de un árbol (el árbol Bodhi), con las piernas cruzadas –en postura de loto–, la columna enderezada, el mentón hacia dentro, controlando la respiración y con una intensa concentración yóguica, decidido a alcanzar la verdad perfecta. Fue así como obtuvo la

iluminación, el satori. En ese estado comprendió la causa del sufrimiento y su cese. De ahí en adelante pasó los siguientes cuarenta y cinco años de su vida, hasta su muerte, a los ochenta años enseñando y predicando su experiencia, afirmando que el nirvana podía ser alcanzado por todos (Deshimaru, 2011; Kapleau, 2005).

Desde el momento en el que llegó al satori, a Siddharta Gautama se le conoció como el *Buda* (el iluminado; el despierto); el *Buda Shakyamuni* (sabio silencioso; del clan de los Shakyas) o como el *Tathagata* (el perfecto).

Buda fue contemporáneo de varios pensadores, entre los que se encuentran: Confucio, sabio chino que vivió entre el 551 y el 479 a.c.; de Lao Tse, fundador del Taoísmo, autor del Tao Te King, que vivió entre el 570 y el 490 a.c.; del filósofo presocrático Pitágoras, que vivió aproximadamente entre el 570 y el 497 a.c.; y del filósofo presocrático Heráclito, que vivió entre el 540 y el 480 a.c. (Borges, 2005). Alan Watts (2003), menciona de éste último que fue el pensador más original de la corriente del pensamiento occidental, una persona muy ingeniosa, y que su pensamiento se acercaba por mucho al pensamiento oriental que otros filósofos occidentales de su tiempo.

Buda fue un investigador incansable del sufrimiento y de la naturaleza humana, era concreto, lúcido y pragmático. No le gustaba inmiscuirse en cuestiones metafísicas, en abstrusas especulaciones, en demasiadas abstracciones. No tenía una verdad o enseñanza oculta, dada únicamente a los más evolucionados o iniciados, la doctrina era la misma para todos (Buda, trad. 2001).

Ahora bien, el corazón de las enseñanzas del Buda reside en las “Cuatro Verdades Nobles”, que son:

1. La Primera Verdad Noble es la doctrina del *dukkha*, que afirma que vivir es sufrir.
2. La Segunda Verdad Noble es la doctrina del *samudaya*, que explica que la causa del sufrimiento es la vehemencia.
3. La Tercera Verdad Noble es la doctrina del *nirodha*, que enseña la emancipación del sufrimiento para llegar al *nibbana* –término pali para el *nirvana* en sánscrito.

4. La Cuarta Verdad Noble es la doctrina del *magga*, que muestra el camino hacia el *nibbana*, conocido como el Trayecto de las Ocho Veces (Kiew; 2000).

El “trayecto de las Ocho veces (*Ariya-Attbangika-Magga*) son:

1. La Comprensión Correcta (*samma ditthi*), que es esencial para iniciar el cultivo espiritual, porque las perspectivas perversas pueden descarriar al seguidor.
2. El Pensamiento Correcto (*summa sankappa*), de particular importancia para el budismo ya que el proceso kármico se inicia en el pensamiento.
3. El Discurso Correcto (*summa vaca*), que significa abstenerse de mentir, de murmurar, de calumniar, de utilizar un lenguaje ofensivo y de entregarse a chismorreos absurdos.
4. La Acción Correcta (*samma kammanta*), que impulsa la conducta moral y prohíbe matar, robar, el adulterio, la codicia y la ira.
5. Ganarse la vida correctamente (*samma ajiva*), que disuade de entregarse a ocupaciones que pueden causar daño a otros seres.
6. El Esfuerzo Correcto (*samma vayama*), que significa no hacer el mal sino el bien y perseverar en el cultivo espiritual.
7. La Conciencia Correcta (*samma sati*), que consiste en aquietar la mente en la meditación tranquila mediante distintos métodos.
8. La Concentración Correcta (*samma samadhi*), que consiste en concentrarse para meditar sobre el propio funcionamiento de la mente para adquirir *panna*, o sabiduría, y alcanzar la iluminación (Kiew, 2000).

A la enseñanza del Buda también se le conoce como la “Vía Intermedia” (*Majjhima Patipada*), porque evita los extremos entre el placer sensual y la automortificación. Se cuenta que antes de que Siddharta abandonará la vía del ascetismo escuchó a un maestro que le estaba enseñando a una niña a tocar el *sitar* (un instrumento musical); en ese momento estaba apretando la cuerda, y le decía que si la cuerda estaba demasiado floja no sonaría, pero que si se encontraba bastante tensa ésta se rompería. La cuerda debería estar en su justa tensión para que pudiera sonar armónicamente.

Por otro lado, la vía intermedia invita al “triple entrenamiento”, es decir: 1) al *entrenamiento moral* o sila: Consiste en estimular una genuina moralidad con todas sus cualidades positivas imprescindibles, el cultivo de virtudes, como el respeto profundo por todo ser viviente, la honda compasión y la benevolencia. El entrenamiento moral mejora las relaciones con nosotros mismos así como con los demás; 2) el *entrenamiento mental*: Que previene contra el dogmatismo, la moral sembrada de inhibiciones, los falsos puntos de vista, etc., ayudando a desarrollar el corazón, haciendo al individuo más humano y sensible; y, finalmente, 3) el *desarrollo de la Sabiduría*: Es decir, el entrenamiento moral y mental que conducen a la cúspide la Sabiduría, o sea la visión penetrante y liberadora de todas las cosas (Calle, 2001).

Finalmente, aunque las enseñanzas de Buda (*Dharma*) son una, a lo largo de la historia del budismo, éstas se dividieron en tres ramas:

- 1) El Budismo *Theravada* o *Hinayana* (enseñanza de los mayores o vehículo menor, en japonés *shojo*). Se desarrolló cien años después de la muerte de Buda, manteniendo de forma ortodoxa y conservadora las enseñanzas de Gautama, ésta corriente se extendió hacia Ceilán, Birmania, Tailandia, Laos y Cambodia.
- 2) El Budismo *Mahayana* (Vehículo mayor, en japonés *daijo*), que se desarrolló aproximadamente 400 años después de la muerte del Buda Shakyamuni, fue una corriente innovadora, que viajó hacia China, el Tíbet, Mongolia, Corea y Japón;
- 3) El Budismo *Vajrayana* (en japonés *shingon*), que se desarrolló a partir del Budismo Mahayana, se le considera como una corriente esotérica, mágica, con complejos ritos, además de que incorporaron a sus doctrinas las divinidades locales y antiguas prácticas de los lugares en donde lograron instaurarse, entre sus elementos se encuentran los mándalas –representaciones simbólicas espirituales del microcosmos y el macrocosmos–; los mantras –sonidos, sílabas, palabras, fonemas o grupos de palabras sagradas, recitadas en ceremonias espirituales–; y los mudras –gestos sagrados, hecho generalmente con las manos. Esta corriente es practicada principalmente en el Tíbet.

No obstante, las tres tradiciones, aunque con aseveraciones distintas, provienen del mismo budismo desarrollado en la India y comparten, invariablemente, los tres aspectos siguientes: 1) *kai* o preceptos; 2) *jo* o za-zen; y 3) *e* o sabiduría-satori (Conze, 1978; Deshimaru, 1990; Kapleau, 2005; Kiew, 2000).

2.2. *Budismo Zen.*

El Budismo Zen proviene de la corriente Mahayana. Tiene como base las enseñanzas del Buda Shakyamuni, y alude a una “práctica religiosa con un método particular de entrenamiento de cuerpo y mente cuyo objetivo es el despertar, es decir, la Auto-realización” (Kapleau, 2005, p. xiv). Etimológicamente, la palabra “Zen” es una abreviatura de *zenna* (acción de concentrarse profundamente), que proviene del vocablo chino *ch'an*, que a su vez proviene del pali *jhana*; y del sánscrito *dhyana* (meditar) (Deshimaru, 1990; Santos, 1998).

Históricamente el budismo fue llevado de la India a la China y, posteriormente, a Japón, en dónde se le dio el nombre “Zen”. De acuerdo con Deshimaru (2011), el patriarca Bodhidharma fue quien introdujo, después de 28 generaciones, la práctica de meditación instaurada por el Buda a China en el año siglo VI. Bodhidharma se estableció, después de tres intentos fallidos en el sur de china, en Lo-yang, al norte, en el templo Shaolin, localizado en el monte Su.

Kiew (2000) refiere que las genealogías son uno de los temas más cuidados y mantenidos por los maestros Zen. Se sabe que en la India se dieron veintiocho generaciones de patriarcas desde el Buda Shakyamuni, de quien sus sucesores fueron: Mahakasyapa, Ananda, Madyhanitka, Sanavasa, Upagupta, Dhritaka, Buddhananti, Buddhamitra, Parsva, Punyayasas, Asvaghosha, Kapimala, Nagarjuna, Kanadeva, Rahulata, Sanghanandi, Gayasata, Kumarata, Jayata, Vasubandhu, Manorhita, Haklenna, Aryasimhayas, Basiasita, Upaguta, Sangharaksha, Vasumitra y Bodhidharma. Cabe mencionar que los “patriarcas” son los grandes maestros que recibieron de manera formal el Dharma de Buda, de maestro a

discípulo, por lo que se le ha llamado “transición especial al margen de las escrituras” o “transición de espíritu a espíritu” –*I shin den shin*– (Dogen, 2002).

En China hubieron seis patriarcas que empiezan con Bodhidharma, le siguen: Hui Ke, Seg Can, Dao Xin, Hong Jen y Hui Neng, éste último no otorgo formalmente el patriarcado a su sucesor. Sin embargo, maestros sobresalientes de las siguientes generaciones en China y en Japón fueron llamados patriarcas (Kapleau, 2005). En China, se desprendieron cinco escuelas de las enseñanzas de Hui Neng: Yang Shan, Escuela Wei Yang; Ling Ji, Escuela Ling Ji o Rinzai en japonés; Cao Shan, Escuela Cao Dong o Soto en Japonés; Yun Men, Escuela Yun Men; Qing Liang, Escuela Fa Yen (Kiew, 2000).

Al llegar el Budismo a China, éste se vio frente a dos corrientes de pensamiento arraigadas en aquel país, el confucianismo y el taoísmo (Borges, 2005). Watts (2003) menciona que “cuando el budismo llegó primero a China, lo más natural era que los chinos hablaran al respecto utilizando los términos de la filosofía taoísta, porque ambos comparten una perspectiva de la vida como un proceso que fluye y en el cual la mente y la conciencia del hombre se involucran en forma indisoluble” (pp. XVI-XVII). Así que, por una confluencia histórica, hay una correspondencia entre el taoísmo y el pensamiento budista, Zen (Flemons, 1991).

Posterior del arribo a China, el budismo *Ch'an* fue llevado a Japón aproximadamente en el año 1200 por Eisai y por Dogen, en donde tomaría el nombre de Budismo Zen (Conze, 1978). Eisai Myohan vivió entre el 1141 y el 1215 –el Zen en Japón da inició formalmente con él–, realizó dos viajes a China, entrando en contacto con los templos chinos, en donde se enseñaba el Budismo Ch'an y el Tao, y finalmente llevaría las enseñanzas de la escuela Rinzai, así como la práctica del té a Japón; mientras que Dogen Kigen (también conocido como Dogen Eihei, por el nombre de su templo) vivió entre el 1200 y el 1253, tras aprender con Eisai, así como con su sucesor Myozén en el templo Kennin Ji, decidió viajar a China. Al llegar a China conoció a un monje, que tenía más de sesenta años, era *tenzo* (cocinero) de un templo cerca de Shanghái, él, como Nyojo, se convertiría en el maestro de Dogen, quienes le hicieron comprender a éste último la

importancia del trabajo, la práctica corporal, la constancia, la paciencia y la dedicación ante todos los actos de la vida cotidiana, y no sólo contentarse con hacer za-zen (meditación). Así fue como alcanzó el despertar, cuando practicaba *Shikan-taza* (za-zen que no involucra un koan, un pensamiento o una meta). En 1227, Dogen volvería a Japón, llevando tan solo la práctica del *Shikan-taza* (Kapleau, 2005). En otras palabras, de las cinco escuelas derivadas de Hui Neng, Eisai llevaría a Japón la tradición de Lin Ji –la escuela Rinzai–, mientras que Dogen haría lo propio con la enseñanza de Cao Dong –la escuela Soto–, y se convertirían en las dos escuelas más practicadas en Japón, aún hoy en día (Kiew, 2000).

La principal diferencia entre ambas escuelas estriba en sus procedimientos de enseñanza en cuanto a la manera de llegar a la iluminación o satori. La escuela Rinzai es característica de usar *koans* para llegar a la iluminación, mientras que la escuela Soto es predilecta en la práctica *za-zen* (o meditación sentada) sin finalidad, sin objeto, de cara a la pared. El za-zen en sí mismo representan la iluminación (Deshimaru, 1990). Esto no implica que la escuela Soto no haga uso de koans o que la escuela rinzai no le dé importancia al za-zen, ambas hacen uso de ambas prácticas pero con una preferencia.

Aunado a lo anterior, el Zen no sólo se centró en la práctica meditativa, sino que imbricó en todos los aspectos de la cultura japonesa, incluidas las artes marciales, la poesía, la pintura, la arquitectura, los dramas no, los arreglos florales, la ceremonia de té, etc. (Kiew, 2000).

En resumen, el Zen es una tradición práctica, de enseñanza espiritual, que se deriva directamente de las enseñanzas del Buda histórico. Sin embargo, a pesar de ser religioso, el Zen es una enseñanza que no está tildada por cuestiones sobrenaturales o metafísicas, no se considera al Buda como un Dios, o como el hijo de un Dios salvador de los hombres, más bien es venerado como un ser-despierto, perfectamente iluminado, que alcanzó su liberación por medio de sus esfuerzos humanos, en este sentido, el Zen postula que todos los seres podemos llegar a ser Budas, así como el hecho de que el Siddhartha Gautama no ha sido el único buda, sino que han existido más (Kapleau, 2005). En palabras de Deshimaru (1990), el “Zen está más allá de las religiones” (p. 46), aunque debe tenerse en

cuenta que todas las religiones requieren de cierta dosis de Zen, por ejemplo, una oración necesita concentración y meditación en lo que se dice, eso es Zen, el Zen es za-zen, o meditación, y la meditación no es religiosa (Kiew, 2000).

Finalmente, todas las escuelas y corrientes budistas hacen referencia a los “los tres tesoros o joyas” del budismo (en sanscrito *triratna* y en japonés *sambo*) que son:

- 1) El *Buda*, que se refiere a Shakyamuni, quien a través de su práctica alcanzo en nirvana o satori, la verdad última.
- 2) El *Dharma*, que comprenden las palabras, los sermones y las enseñanzas del Buda histórico, así como las cuatro nobles verdades y el trayecto de las ocho veces.
- 3) La *Sangha*, que se alude a la orden monástica budista, que incluye al maestro, a los discípulos, que practican las enseñanzas del Tathagata y al templo (Deshimaru, 1990; Dogen, 2002; Kapleau, 2005; Kiew, 2000).

Santos (1998) expone cinco normas mínimas de la vida comunitaria que el adepto tiene que incorporar, éstas son:

- 1) La práctica del za-zen, de sus virtudes y afines, como pueden ser el respeto, el no-egoísmo, la paciencia, el espíritu de sacrificio, la meditación, la prudencia, la humildad, etc.
- 2) El interés y aplicación del trabajo manual.
- 3) La sencillez de hábitos en cuanto a comidas, ropa, alojamiento, tiempo libre, etc.;
- 4) El interés por el conocimiento del Dharma;
- 5) Guardar una buena compostura y un silencio respetuoso constantemente.

2.3. *Epistemología del Budismo Zen.*

A continuación se hace una revisión de los cuatro principios que engloba la “Epistemología Budista Zen” (Stephenson, 2011), que son: 1) La impermanencia; 2) el co-surgimiento interdependiente; 3) el vacío; y 4) el voto del Bodhisattva. Son cuatro principios que no representan islas independientes, aisladas, excluyentes, sino más bien están conectadas mutuamente, formando un todo indisoluble.

2.3.1. Impermanencia.

De acuerdo con las teorías budistas, la impermanencia (*anicca*) es una de las tres condiciones básicas de la existencia (*Ti-Lakkhana*). *Anicca* está compuesto por la palabra pali “*nicca*” que significa constancia o permanencia y del privativo “*a*”, que invierte el sentido, inconstancia. Este principio apunta a que todo en el universo se diluye, se borra, desaparece; las formas se desvanecen, todo cambia constantemente, nada es permanente, todo fluye, se transforma; lo que tiene un comienzo tiene un fin, lo compuesto tiende al deterioro, nada es estático, nada en el cosmos mantiene su identidad absoluta ni en el tiempo ni en el espacio, en lo físico o en lo mental (Brunel, 2004; Santos, 1998). Las hierbas, los árboles, los bosques, las estrellas, los animales, el ser humano, la tierra, el universo, etc., son impermanentes, constituyen la naturaleza de Buda, cambian (Dogen, 2002). Yingming ilustra esta noción de la siguiente manera: “Un cielo claro y despejado puede transformarse repentinamente en un cielo dominado por los rayos y los truenos. Un cielo lleno de tempestuosos vientos y torrencial lluvia puede transformarse repentinamente en una escena de fascinante luz de Luna. ¿Pueden los movimientos de la naturaleza detenerse por un solo instante? ¿Puede un ápice de la esencia del universo ser bloqueado? Así es la naturaleza del hombre” (2007, p. 72). Kiew menciona, al respecto, que “los cientos de trillones de células que constituyen el modelo de lo que damos en llamar nuestro cuerpo se renuevan constantemente. El índice de renovación varía, pero los científicos creen que cada siete meses tiene lugar una renovación total” (2000, p. 32). De igual manera, el pensamiento, las ideas, las explicaciones, las teorías, los conceptos, son mutables, impermanentes, tanto en lo individual como en lo generacional (Kapleau, 2005).

No obstante, aunque todo es impermanente, en el nivel trascendental de la sabiduría cósmica todo es permanente, omnisciente y bienaventurado (Kiew, 2000). Conze (1978) refiere que “el Ser se extingue y el Absoluto permanece” (p. 156), mientras que Dogen, por otra parte, menciona que “el sexto patriarca dijo una vez a su alumno Gyôshô: ‘La impermanencia en sí conforma la naturaleza de Buda. Lo que es permanente es ese espíritu de discriminación que considera buenas o malas todas las cosas’” (2002, p. 108) –

cibernéticamente diríamos que la permanencia y la impermanencia son una suerte de complementariedad recursiva, como lo es cambio/estabilidad. Al igual que esta pareja de opuestos, Yingming (2007, p. 21) alude que “la esencia del Camino se encuentra en la actividad dentro de la quietud y en la quietud dentro de la actividad. Movimiento y descanso deben estar en armonía, como el gavián que revolotea a través de las quietas nubes o el pez que salta en las tranquilas aguas de un estanque”. Como se puede observar el Zen apunta a la confección entre opuestos en lugar de tomar preferencia por un lado en particular.

En otro orden de cosas, se mencionó anteriormente que las enseñanzas del Buda se fundamentan en las “Cuatro Nobles Verdades”, las cuales emanan de su incesante búsqueda de un remedio al sufrimiento. Pues bien, al llegar al nirvana Gautama se dio cuenta que todo es impermanente y que el sufrimiento es causado por el apego. Los budistas, en sus enseñanzas, recitan los “Cinco Recuerdos”, a saber:

- 1) Soy de la naturaleza para *envejecerme*. No hay ninguna manera de escaparme de la vejez.
- 2) Soy de la naturaleza para *enfermarme*. No hay ninguna manera de escaparme de la enfermedad.
- 3) Soy de la naturaleza para *morirme*. No hay ninguna manera de escaparme de la muerte
- 4) Todas las cosas que tengo y todas las personas que amo, son de la naturaleza para *cambiarse*. No hay ninguna manera de escaparme de su separación.
- 5) Las acciones son mis pertenencias verdaderas, No puedo escaparme de las consecuencias de mis acciones. Entonces, confío totalmente en la compasión de Buda, y en la sabiduría del Dharma. Puedo realizar mi naturaleza verdadera para que libere a otros seres del sufrimiento.

Con base en este conocimiento los maestros Zen instruyen a sus alumnos dentro de la doctrina del “no-apego” (*fu-zenna*), como una forma de liberación, entendiendo a la “libertad” como la capacidad de disfrutar tanto de las dificultades como de la dicha, ambas (Deshimaru, 2011). Stephenson (2011) refiere que la impermanencia es una invitación a

tener más posibilidades de elección, pues nos recuerda que cualquier situación que parezca estar en un callejón sin salida, o fija, está abierta al cambio. Esto se puede ilustrar con el dicho de un sabio árabe, que en una ocasión dijo: “si tu mal tiene remedio ¿Por qué te preocupas?, y si no lo tiene ¿Por qué te preocupas?” (Santos, 1998, p. 224). Todo cambia, nada permanece igual, todo fluye, si en algún momento se está arriba en el siguiente se puede estar abajo, y viceversa.

Ahora bien, la impermanencia no solo está sujeta a la reflexión filosófica, se la tiene que encarnar y en la medida en que el alumno o discípulo va avanzando podrá empezar a vivir libre de apegos, ataduras, dentro de la máxima sencillez, sobriedad y armonía, siempre dispuesto a compartir, ayudar, colaborar, sin intención alguna de ganar fama o provecho, actuando siempre sin esperar recompensa, pago o agradecimiento alguno (Santos, 1998). No por nada “el sentido del humor es típico en los practicantes de Zen, cuyo aprendizaje les ha capacitado para estar desprendidos, de modo que su comicidad puede florecer sin dificultad... Y la comicidad se utiliza deliberadamente para romper conceptos, relajar tensiones y enseñar lo que no se puede enseñar con palabras” (Kiew, 2000, p. 29). El principio de impermanencia enseña a vivir y a apreciar cada momento de la vida, de ahí que se exprese que para un Buda todo el tiempo es primavera, no se aflige ante las malas situaciones, pero tampoco se enorgullece en las buenas. Todo es pasajero, igual en el orden del Ser. El adepto, en este sentido, no juzga, no teme, no desea, no se hace ilusiones con nada, acoge todo lo que se le presenta con compasión, alegría y bienaventuranza. En otras palabras, *annica* es la puerta para la felicidad Zen (Brunel, 2004).

2.3.2. *Co-surgimiento interdependiente.*

Este principio (*Paticca-samuppāda*) se refiere, como señala Conze (1978), al hecho de que cualquier cosa relativa depende funcionalmente de otras cosas, es decir, solo puede existir y ser concebida a través de su relación con otras cosas, por sí misma no es nada, no tiene una realidad separada, todas las cosas externas son lo mismo, no hay diferencia entre ellas, y el hombre sabio no hace distinciones –prefiriendo una en particular. Por esta razón “el Zen es todo y cualquier cosa... lo hermoso, lo feo, lo notable y lo insignificante, toda

forma en la que reconozco su rostro de absoluto tiene el sabor del Zen” (Brunel, 2004, p. 78). A esto se refieren los budistas con la noción de *Hishiryō* –al estado natural, al pensamiento original que nada rechaza y todo incluye–, pues “en lo más profundo de nuestra intuición sabemos que existe algún tipo de unidad que subyace entre los diversos opuestos porque descubrimos que no podemos separar unos de otros” (Watts, 2009, p. 20).

De acuerdo con Flemons (1991), los taoístas y/o budistas fueron los primeros en contemplar que al trazar una distinción existe una frontera que separa ambos lados pero que, necesariamente, al mismo tiempo los conecta. El Yin/Yang taoísta (en japonés *in-yo*) es el ejemplo que ilustra ésta comprensión (véase figura 1). Como se puede ver, cada lado contiene en su interior parte de la otra, designando la relación recíproca mantenida entre los contrarios, creando un movimiento constante, un equilibrio, un balance, una necesidad entre ambas. La dicotomía puede ser infinita, por una parte, debido a que todas las cosas contienen los aspectos ying/yang, los cuales se crean, controlan y transforman mutuamente, verbigracia, día-noche; bueno-malo; mujer-hombre; blanco-negro; salud-enfermedad, etc., y, por otra parte, a causa de que para cada categoría ying y yang existe otra categoría ying-yang, *ad infinitum*, lo importante es reconocer que ambos lados de cualquier dicotomía están indisolublemente conectados (Pearl, 2005).

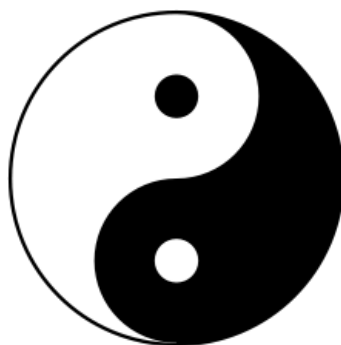


Figura 1. Yin/Yang.

Allan Watts (2003) expone que en chino la palabra destinada para “es” no es lo mismo que en América o Europa –del latín *est*– sino más bien quiere decir “es inseparable de” o “va siempre con”. Keeney (1994) sugiere, en este sentido, que una explicación cibernética evita las tendencias: “o bien... o bien...”, y apunta a las construcciones con

base en: “tanto esto como aquello”. Así que “‘Ser o no ser’ *no* es la cuestión, ¡porque usted no puede tener uno sin el otro! No ser implica ser; así como ser implica no ser” (Watts, 2003, p. 90). Sin embargo, en Occidente las personas le suelen dar mucho valor al pensamiento abstracto y discriminativo, quedándose así con un lado en particular de cualquier distinción trazada, pero los budistas demuestran que en esta tendencia yace la raíz de lo ilusorio –*maya*–, pues deja de lado la complementariedad de los opuestos de orden superior. En el Tao Te King, Lao-Tsé (2005, p. 24) arguye que:

“Cuando los hombres conocen que la bondad
[es buena
Entonces saben que la maldad existe
Cuando los hombres conocen que la belleza
[es bella
Entonces saben que la fealdad existe
Así
Ser y no-ser se engendran uno al otro
Difícil y fácil se contemplan el uno al otro
Largo y corto son relativos el uno al otro
Alta y bajo se acompañan el uno al otro
Sonido y tono se armonizan el uno al otro
Antes y después se suceden el uno al otro
Por lo tanto el Sabio
Enseña sin palabras, obra sin-acción
Sin embargo nada queda sin realizar”.

De esta manera, el Zen, como el tao, no están limitadas por una visión dualista de los fenómenos, sino que el observador contempla ambos lados, los conecta desde una perspectiva más amplia. Y llevando esta comprensión hasta sus últimos límites, el observador se vuelve uno con lo que observa, tal y como menciona Deshimaru (1990), “si contemplamos una montaña, por ejemplo, podemos considerarla desde un ángulo objetivo, analizarla científicamente, hacerla entrar en las categorías del discurso. Pero en [el] Zen nos convertimos en [la] montaña o nos identificamos con la flor que se corta para colocarla en

un recipiente lleno de agua y mantenerla viva” (p. 33). La tendencia en Occidente es separar a la persona de la naturaleza, argumentando que esta última sólo existe para ser analizada, utilizada y explotada, en cambio la tendencia en Oriente hacia la naturaleza es de cercanía, contacto, unión, contemplación (Suzuki & Fromm, 1992). En el pensamiento oriental el ser humano forma parte integral de la naturaleza, por ello sabe que jamás podrá ser consciente cabalmente de su estructura; no podrá llegar a tener un conocimiento absoluto y total del universo (Watts, 2003).

Por otra parte, el pensamiento oriental comprende que todo está en todo, así que para disfrutar de la naturaleza no se es necesario viajar a lugares desconocidos, verbigracia, en un estanque, una piedra, o un árbol, se pueden hallar todas las delicias de los paisajes naturales, la esencia del universo (Yingming, 2007), y se puede tener una experiencia mística de ello, considerando que en todo lo que existe en el Universo, ya se presenten como objetos o como pensamientos, contienen la esencia divina. Dogen expresa que “cuando se os habla del Buda, pensáis en las características físicas de su cuerpo aureolado de luz y os sorprendéis cuando se os dice que es una teja o una piedra” (2002, p. 43). Los budistas entienden que todo tiene la naturaleza de Buda, de manera que en las hierbas, los campos, la tierra; en el trinar de las aves, en el sonido de los insectos, en las flores, en las estrellas, en el murmullo del río, en el sol que brilla, en la luna que gira, en las nubes, en la cima de una montaña, en todo, completamente en todo, habita el Zen. Todo es una gran perla brillante (Deshimaru, 1990; 2011; Watts, 2009). El filósofo occidental Baruch Spinoza, contemporáneo de Descartes, expone esta idea en su lema *Deus sive natura* (Dios o naturaleza), identificando a la naturaleza con Dios y a Dios con la naturaleza, un monismo que unifica todo. A esta naturaleza de Buda, que existe en todo, a este monismo, los budistas también la llaman *Mente* (Conze, 1978; Kapleau, 2005; Kiew, 2000), indicando que ésta es más que nuestro cuerpo e identificándola con la realidad Absoluta, la gran naturaleza, el cosmos mismo, en otras palabras, se refiere a la realización de que el universo y nosotros no somos dos –no uno, no dos–. Asimismo, se entiende que cuerpo y mente son uno (*shinjin ichinyo*), no hay dualidad entre ambas; la materia y el espíritu son una complementariedad dentro del pensamiento budista (Deshimaru, 2011; Dogen, 2002).

Otra de las condiciones básicas de la existencia dentro de la tradición budista es que la noción del “yo” (*atman*), o el “sí mismo”, o la conciencia de una individualidad separada, es una ilusión, una creencia falsa y limitada, que produce pensamientos como “esto es mío” o “este soy yo”, generando deseos egoístas, anhelos y apegos, que conducen, invariablemente, al sufrimiento (Kiew, 2000; Lax, 1997). Khema (2000) indica que reafirmamos esta creencia acerca de la existencia del “yo” cada vez que nos identificamos con un cierto nombre, una edad, un sexo, una habilidad, una ocupación, una profesión, etc. Si bien es cierto, que los budistas afirman que el ser humano está formado por cinco agregados (*skandhas*), que son: 1) el cuerpo (*rupa*); 2) las sensaciones (*vedana*); 3) las percepciones (*sañña*); 4) las formaciones mentales (*samkhara*); y 5) la conciencia (*viñña*), no dejan de recordar que la verdadera naturaleza está más allá de las categorías, pues cada una de éstas constituiría un arco parcial de una totalidad mayor, en otras palabras, el ser humano es mucho más de lo que se puede decir sobre él, así como de cualquier cosa que él mismo diga o piense de sí mismo (Conze, 1978; Kapleau, 2005).

Aunado a lo anterior, uno de los objetivos principales, tanto del Zen, como de las demás escuelas budistas, es la superación de la idea del yo, y para esto el Buda enseñó la doctrina del “no-yo” (*an-atta* en pali, *anatman* en sánscrito), que significa la ausencia de alma, ego o yo perdurable e independiente; equivale a la falta de una identidad permanente más que la negación del ser, como se ha de recordar, todo cambia irremediablemente y, en consecuencia, el “yo” es efímero (Santos, 1998). Borges (2005) alude que “para el budismo, cada hombre es una ilusión, vertiginosamente producida por una serie de hombres momentáneos y solos” (p. 60). Conze (1978), por otro lado, menciona que el filósofo inglés David Hume llegó a conclusiones semejantes a las del Buda, negando la existencia del yo, la conciencia y la materia, considerando que estas son entidades propias de los procesos mentales, es decir, es algo que la persona crea, y actúa a partir de ahí como si estuviera separado, independientemente, de lo demás. No obstante, Deshimaru (2011) afirma que “si abandonamos el ego, el cosmos entero se convierte en ego” (p. 82), lo cual refiere a la interdependencia entre todas las cosas en el universo.

En resumen, el principio el co-surgimiento interdependiente señala que “todos los fenómenos surgen, existen y cesan dentro de una red de mutualidad” (Stephenson, 2011, p. 44). No hay una individualidad separada en el universo, no hay un “yo” individual, todo está conectado con todo. En términos cibernéticos podemos hablar de una red de complementariedades cibernéticas entretejidas en un circuito recursivo de retroalimentación, que se extiende más allá de una simple suma de partes formando una totalidad.

2.3.3. Vacío.

De los principios anteriores, el budismo sugiere que en última instancia todo es vacío –*shunyata*– (Conze, 1978; Deshimaru, 1990; 2011; Kapleau, 2005; Kiew, 2000; Stephenson, 2011; Watts, 2003). La palabras *shunyata* está formada a partir del adjetivo *sunya* que significa “cero” o “nada” y el sufijo *tuá* que quiere decir “cualidad”, así el principio alude a lo carente de realidad, sin entidad, lo que no existe, lo insustancial, lo deshabitado, lo vacío, la vacuidad.

La impermanencia es vacío, todo tiene un constante cambio, ningún objeto material o mental tiene una existencia separada, solida o fija por cuenta propia; el co-surgimiento interdependiente es vacío, la idea de dualidad como la idea de unidad en el universo es producto de nuestra mente limitada. Kiew (2000) lo expone de la siguiente manera: “Trascendentalmente, todo el cosmos es vacío; es infinito, holístico e indiferenciado” (p. 59), pero el universo no se describe a sí mismo como holístico o indiferenciado, si fuese así, se estaría diferenciando de otro universo que es fragmentario y diferenciado. De acuerdo con Borges (2005), “el cosmos es la ilusión cósmica; el cuerpo, el Yo y la noción de Dios como creador son facetas parciales de esa ilusión” (p. 37). Es el ser humano quien habla acerca del universo, de una u otra forma, pero el universo no habla de sí mismo, y todo lo que se puede decir acerca del universo es ilusorio, limitado, incompleto. Pero el vacío no es la nada, porque ni es, ni no es. No uno, no dos.

Cuando los maestros Zen hablan de que el mundo fenoménico es una ilusión, no quieren decir que imaginemos cosas que no están, sino que aquello que se considera como “mundo-externo-objetivo” no es más que producto de la función de las mentes corrompidas por la ignorancia. Todo lo que uno experimenta es una creación de la mente individual, condicionada por los cinco sentidos (Kiew, 2000). Lu Xiang Shan dijo: “El cosmos es mi mente; mi mente es el cosmos” (citado en Kiew, 2000, p. 168). Como el lector recordará, se tiene aquí, de nuevo, la relación entre mapa y territorio, en donde no hay forma de tener acceso directo a la cosa en sí —el territorio—, sino que todo es filtrado por los procesos perceptuales, pero los mapas surgidos de estos procesos tienen relación con el territorio, de ahí que no se hable de la existencia única de mapas, o de mapas de mapas, o de mapas de mapas de mapas, etc., más bien se alude a la relación complementaria dada entre mapa y territorio.

Por otra parte, Conze refiere que “la doctrina de la vacuidad no se enseña para apoyar a una teoría frente a otras, sino para deshacerse de todas las teorías” (1978, p. 186). Así pues, *shunyata* no es la negación ni la afirmación de cualquier teoría, porque el rechazo y la aceptación son dos formas de reificación, de apego, son ilusorias, están vacías. Incluso la doctrina del Vacío es un principio explicativo, al igual que la gravedad, que se puede aplicar a sí misma, entonces tenemos que no existe vacío ni existe el no-vacío, el vacío es vacío (Stephenson, 2011).

De aquí que el objetivo del budismo sea despertar a ésta doctrina. En el Sutra del Diamante se dice que quienes la alcanzan ya no alimentan la idea de un sí mismo, una personalidad, un ser o una individualidad separada y permanente. No alimentan la idea de que las cosas poseen cualidades intrínsecas, ni tampoco que cosas están desprovistas de cualidades intrínsecas (Buda, trad. 2001). En el Dhammapada se menciona que para quien no existe ésta orilla, ni la otra, ni ambas, será llamado en verdad brahmāna (Buda, trad. 2002), pues habrá alcanzado la iluminación perfecta (*anuttara samyak-sambodhi*), el satori, el nirvana (Kiew, 2000). Siguiendo a Deshimaru (1990), el satori es “despertar a la verdad cósmica” (p. 233). La verdad cósmica es aquella en donde uno y el cosmos se tornan

indistinguibles; el “yo” individual se identifica con el todo, se funden, desapareciendo cualquier concepción dualística que pudiese haber (Santos, 1998).

Los budistas también tienen la palabra *kensho*, para describir esta consciencia de que el universo no es algo externo a nosotros (Kapleau, 2005). En el nirvana todo es lo mismo que todo lo demás, no hay diferencia verdadera entre el conocedor y lo conocido, entre sujeto y objeto, ni entre el iluminado y el no iluminado, entre sabios y tontos, entre ignorantes y cultos, entre pecadores y santos, entre pureza e impureza, entre lujuria y ecuanimidad, entre odio y compasión, entre el Buda y seres ordinarios, pues se ha trascendido el pensamiento dualista, abrazando la doctrina del vacío, esa es la iluminación perfecta (Conze, 2000; Kapleau, 2005).

Cabe mencionar que “una persona iluminada comprenderá que la iluminación no supone irse a otro lugar llamado *nirvana*, que la transformación del reino fenoménico en la realidad trascendental no es ni espacial ni temporal. Lo que en realidad implica es un cambio de perspectiva espiritual” (Kiew, 2000, p. 107). En este mismo sentido, Kiew (2000) alude que “cuando la demás gente contempla a la persona iluminada sentada en meditación, la ven a ella y a los objetos físicos que la rodean del modo habitual, pero la persona iluminada se experimenta a sí misma y a los objetos que la rodean como conciencia pura, sin ninguna diferenciación” (p. 113). Asimismo, Suzuki y Fromm (1992) menciona que un maestro Zen dijo en una ocasión: “Antes de la iluminación, los ríos eran ríos y las montañas eran montañas. Cuando empecé a experimentar la iluminación, los ríos dejaron de ser ríos y las montañas dejaron de ser montañas. Ahora, desde que estoy iluminado, los ríos vuelven a ser ríos y las montañas son montañas” (p. 128). En otras palabras, al momento del despertar el “el sur y el norte ya no existen” (Brunel, 2004).

Ahora bien, los maestros Zen siempre recuerdan a sus adeptos que la iluminación no se puede alcanzar por medio de la inferencia, la cognición, la conceptualización o la abstracción. El nirvana es inexplicable, no se puede describir, no se puede decir que el satori es esto o aquello, o que no es ni esto ni aquello. Toda descripción será imprecisa, equivoca, el alumno mismo tiene que experimentar el nirvana para saber qué es (Kiew,

2000). En el Sutra de la atención dice: “el Nirvana es la más alta felicidad y escapa a toda conceptualización” (Buda, trad. 2001, p.16). En la iluminación “las complicaciones de la mente debidas a los sutras, a la teología, a las religiones, al budismo, desaparecen, porque si se ha alcanzado el satori, todo esto ya no es necesario” (Deshimaru, 2011, p. 86). Sin embargo, los maestros Zen advierten que, aunque se haya alcanzado el satori, la práctica y la enseñanza no deben abandonarse, no debe existir la menor separación, la práctica no es el medio del satori, y el satori no es el resultado final de una práctica (Deshimaru, 2011). Se insta, entonces, a seguir disciplinándose en la Vía, respetando estrictamente el código monástico si se es monje, o el código moral y ético apropiado, de acuerdo al contexto cultural en el que está inmerso el practicante (Kiew, 2000). Para ilustrar lo dicho, Lax (1997) arguye que un monje Zen describió así su iluminación: “Antes de la iluminación fui al pozo y saqué agua. Después de la iluminación fui al pozo y saqué agua” (p. 156). El nirvana no exime de las responsabilidades hacia con uno mismo, con los demás y con el medio ambiente.

Stephenson (2011), menciona que existe una conexión entre a doctrina del vacío y el más alto nivel de encarnación de la cibernética, indicando que todos los fenómenos están en relación con todos los fenómenos. El ser humano es parte inherente del flujo en el universo, todo lo que podamos decir o explicar del universo está limitado a los ojos del observador, es autorreferencial, y, en última instancia, está vacío, desproporcionado de propiedades intrínsecas.

2.3.4. *El voto del Bodhisattava.*

De acuerdo con Conze (1978) *Bodhisattva* significa ser-de-iluminación. El *Boddhisattva* es el prototipo ideal dentro del Budismo Mahayana, mientras que el *arhat* es la figura central del Budismo Theravada, éste último se refiere a aquella persona que ha superado, por medio de su mente, las pasiones, los deseos, el ego, el sufrimiento y ha llegado a la iluminación absoluta (Calle, 2001). El bodhisattva es el aspirante a alcanzar el despertar, pero se detiene a las puertas del Nirvana y retrasa, deliberadamente, su liberación por compasión, pues está dispuesto a sacrificarse a sí mismo por aquellos perdidos en la

ignorancia, dedicando sus esfuerzos a que éstos alcancen la budeidad (Dogen, 2002; Kapleau, 2005). En el prajnaparamita, uno de los textos más importantes del budismo, dice: *“Los que hacen lo que es difícil son los Bodisatvas, los grandes seres que se han propuesto ganar la iluminación suprema. No desean alcanzar su propio Nirvana particular. Por el contrario, han examinado el mundo sumamente doloroso del ser, y sin embargo, deseosos de ganar la iluminación suprema, no tiemblan ante el nacimiento y la muerte. Han salido por el beneficio del mundo, por la comodidad del mundo, movidos por la piedad hacia el mundo. Han resuelto: ‘Seremos un abrigo para el mundo, un refugio para el mundo, el lugar de descanso del mundo, el alivio final del mundo, islas del mundo, luces del mundo, jefes del mundo, el medio de salvación del mundo’”* (citado en Conze, 1978, p. 175). Mientras que en el Sutra del Loto, Buda menciona lo siguiente: “Un bodhisattva nunca entraría en el nirvana final. Permanecería entre todos los seres (*sarvasattva*) y trabajaría por su edificación e iluminación. Cuidaría de no evitar ningún sufrimiento si éste pudiera conducir al bienestar general” (citado en Suzuki & Fromm, 1992, p. 78). En otras palabras, el bodhisattva, contrario al arhat, no está encerrado en sí mismo, ha abandonado al mundo pero no a los seres del mundo.

En el Zen, a diferencia de otras formas de progreso espiritual, no se estipula que hay que apartarse de la sociedad (Kiew, 2000). El Zen puede cultivarse en todas partes. Ésta tendencia queda ilustrada en las “Diez estampas del buey”, de Kuo An Shi Yuan, maestro Zen de la dinastía Song, realizadas en el siglo XII (véase figura 2), que van de la siguiente manera:

1. Buscando al buey.
2. Tras algunas huellas.
3. Viendo al buey.
4. Atrapando al buey.
5. Pastoreando al buey.
6. Conduciendo al buey a casa.
7. El buey desaparece, el hombre permanece.
8. El hombre y el buey se han perdido.
9. Regreso a los orígenes.

10. Entrar en la plaza del mercado con voluntad de ayudar.

Las diez estampas refieren los principios fundamentales del Zen, desde ir en busca del satori, hasta volver al mundo, como iluminado, dispuesto a ayudar a otros a conseguir el despertar.

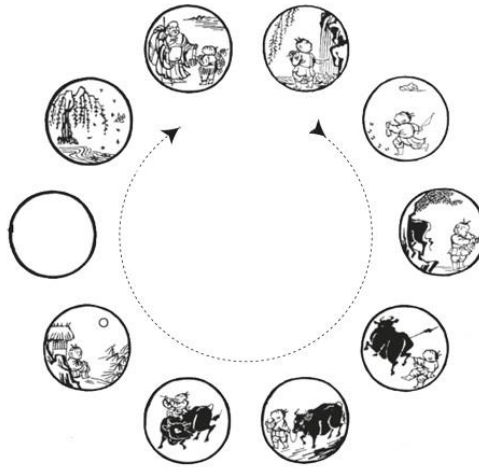


Figura 2. Las diez estampas del buey.

De esta manera, los bodhisattvas se comprometen a realizar las cuatro grandes promesas, que son: 1) infinitos seres sensitivos prometo salvar; 2) infinitas corrupciones prometo abolir; 3) el infinito dharma prometo practicar; y 4) la suprema naturaleza de Buda prometo cumplir (Kiew, 2000).

El bodhisattva representa el héroe espiritual que observa estrictamente los 6 paramitas, o virtudes, y actúa de acuerdo a ellos, éstos son: 1) *Dana*: el don y la caridad; 2) *Sila*: la observancia de los preceptos; 3) *Kshanti*: la perseverancia y la humildad; 4) *Virya*: la asiduidad o la energía; 5) *Dhyana*: la meditación o za-zen y 6) *Prajna*: la sabiduría” (Deshimaru, 1990; Suzuki & Fromm, 1992).

Es por esto, que dentro del Budismo Zen, principal escuela del budismo mahayana, los dos pilares son: la compasión y la sabiduría. Un bodhisattva, en su sabiduría, no ve persona alguna, pero en su compasión ha resuelto salvar a las personas. De esta aparente

contradicción emana la fuente de su grandeza, de su capacidad de salvarse a sí mismo y a los demás (Conze, 1978). Al no ver persona alguna no hay cabida para ser selectivo al momento de practicar la compasión que, de acuerdo a Kiew (2000), puede ser de diversas maneras como: dar dinero para caridad, atender a los enfermos, estudiar las escrituras, aprender directamente de los sabios, etc.

El amor es un rasgo de vital importancia en la práctica del bodhisattva, que se manifiesta en forma de una labor sin reproches, caracterizada por el sacrificio personal a favor de los demás (Suzuki & Fromm, 1992). En el Sutra del Diamante se menciona que un bodhisattva “debe practicar la caridad sin mirar las apariencias, sin prestar importancia a sonidos, olores, tactos, gustos o cualquier cualidad” (Buda, trad. 2001, p.59); se ha de practicar sin apego a una recompensa futura, o sin esperar fama por su proceder. Para el budismo la fama, la gloria y/o las recompensas financieras carecen de importancia. Dogen lo expresa de la siguiente manera: “No debéis de pensar que encontraréis algún tipo de beneficio personal por medio del estudio de la Ley del Buda, pues la Ley en sí misma es la razón por la que hay que practicarla” (2002, p. 46). Así pues, ningún devoto budista ha de sentirse humillado por no ser plenamente apreciado, ni aún por ser injustamente ignorado, pues se mantendrá paciente bajo cualquier condición desfavorable, del mismo modo que no se mostrará orgulloso de sus méritos si son bien apreciados (Suzuki & Fromm, 1992).

Otra característica del bodhisattva es que siempre está dispuesto a adaptar tanto su enseñanza como su práctica al contexto presente, en el aquí-ahora (Stephenson, 2011). Por ejemplo, Conze (1978) alude que, como es imposible comer animales sin hacerles daño, un budista debe ser vegetariano, sin embargo, si es un monje budista que mendiga su comida y se encuentra en una casa de una familia no vegetariana estará en una serie de dificultades, la cual se solucionará si no está apegado a una forma de comer y se adapta al contexto, pues la disciplina budista se vería socavada si los monjes empezaran a escoger su comida, pues estarían alimentando su ego, desatendiendo los preceptos budistas que conllevan a la iluminación. Otro ejemplo, que es expuesto por Kapleau (2005), es sobre las personas obsesionadas con la idea altruista de ayudar a los demás, que no vislumbran que hay

personas que están mejor sin su ayuda, como una persona que vive de manera muy sencilla y se le dan, constantemente, cosas materiales que le resultan innecesarias.

Los taoístas llaman a esta tendencia “wu-wei”, que se ha traducido como “no-acción”, pero no se refiere a no hacer nada en absoluto, sino tiene que ver con el hacer-en-contexto (Flemons, 1991). Se alude a un actuar sin forzarse y sin-forzar, entendiendo que todo tiene su modo en la naturaleza (Watts, 2009). El *wu wei* implica permitir una actuación de manera similar a la “autopoiesis”, es decir, de forma auto-correctiva (Pearl, 2005). Kapleau (2005), expone al respecto: “Al convertirte en Uno con el barco, éste deja de ser un problema. Lo mismo sucede con la vida diaria.- Si no te separas de ninguna circunstancia de tu vida diaria, vivirás sin ansiedad. En el verano te adaptarás al calor y en el invierno al frío. Si eres rica, vive la vida de la persona rica y si eres pobre, vive con tu pobreza. Si fueras al cielo, serías un ángel y si fueras al infierno serías un demonio. En Japón vives como japonesa, en Canadá como canadiense. Si se vive de esta forma, la vida no es un problema. Los animales tienen esta adaptabilidad en un grado muy alto. Los seres humanos también la tienen, pero como se imaginan esto o lo otro debido a que siempre se forman nociones o ideas de lo que *debería* o como *debería ser*, constantemente se pelean con su medio ambiente y consigo mismos” (p. 147).

En resumen, un bodhisattva es aquella persona compasiva, sabia y amorosa que centra su interés en el desarrollo espiritual de los demás para que logren su liberación, haciéndolo mediante el voto de las cuatro promesas y de los seis paramitas. No obstante, adecua sus acciones al contexto en el que está inmerso.

Se ha expuesto hasta este momento el desarrollo del budismo, así como los cuatro principios que componen la “Epistemología Budista Zen” (Stephenson, 2011). Ahora, se revisaran algunas formas de enseñanza y práctica propias del budismo.

2.4. Enseñanza y práctica.

Los maestros siempre han insistido que el Zen no puede enmarcarse en un concepto, debe de ser practicado, es principalmente una experiencia (Deshimaru, 1990). Santos (1998) refiere que el Zen puede ser practicado por cualquier persona, sin importar su color de piel, su ideología política, religiosa o su estatus socioeconómico. Pese a que el Zen tiene sus raíces en el budismo, su campo de aplicación es universal.

De acuerdo con Kapleau (2005), hay tres elementos esenciales para la práctica Zen:

- 1) Una fe profunda, firme e inamovible (*daishinkon*), que no cae en los tintes de la creencia en lo sobrenatural o la superstición. La fe se basa en la iluminación del Buda Shakyamuni, a la cual llegó después de un largo y continuo esfuerzo, estado al que cualquier persona puede aspirar. En otras palabras, sin una fe en las enseñanzas del Buda es imposible llegar lejos en la práctica, y sin fe, el budismo sería pura filosofía.
- 2) Una sensación de fuerte duda (*daigidan*), acerca de por qué el mundo y las personas parecen tan imperfectas, llenas de ansiedad, sufrimiento y dolor, si las enseñanzas y nuestra fe nos dicen lo contrario.
- 3) Una fuerte determinación (*dai-funshi*), para deshacerse de esa duda por medio de los propios esfuerzos personales, para alcanzar a desarrollar la naturaleza búdica.

Dogen (2002) recuerda que el budismo y los budistas son descendientes de los Budas y los patriarcas, razón por la cual hay que estudiarlos y practicar la vía, no obstante, se da cuenta y alerta acerca de estúpidos que afirman que no se debe tener en mente las palabras de los patriarcas, ni dedicarle tiempo a los sutras, así como tampoco basarse en sus enseñanzas.

El budismo se basa principalmente en el *Tripitaka* –canon de las escrituras budistas–, que está compuesta por tres partes: 1) los *Sutras*, que se refieren a las enseñanzas que el Buda dio, por medio de sermones, discursos o diálogos; 2) los *Vinayas*, que son las reglas, o preceptos, de disciplina que el Buda dio a sus seguidores; y 3) los *Abhidharmas*, que aluden a los comentarios, o elucidaciones abstractas y filosóficas de las doctrinas

budistas (Dogen, 2002). Otro de los escritos seguidos por los budistas, que pueden sumarse a los anteriores, es el *Dhammapada*, que consiste en una colección de dichos del Tathagata (Buda, trad. 2002).

En la tradición budista todo adepto debe evitar la violación de los diez preceptos mayores, que son: 1) matar; 2) robar; 3) cometer adulterio; 4) mentir; 5) usar lenguaje inmoral; 6) provocar chismes; 7) vilipendiar; 8) codiciar; 9) permitir la ira; y 10) tener visiones equivocadas (Kapleau, 2005). Asimismo, debe evitar comentar las faltas y errores de los bodhisattvas, no debe enorgullecerse o denigrar a los demás, ni hacer ofrendas con desgana o dejarse llevar por la cólera, así como no debe hablar mal del Buda, de la Ley o de la comunidad (Dōgen, 2002).

Siguiendo a Watts (2003), “el Zen representa una forma simplificada de vida” (p. 45), es decir, se vive con moderación, sin referirse únicamente al consumo de alimentos, sino que cada objeto debe utilizarse con el cuidado propio de su función y no malgastarse o destruirse innecesariamente. El desperdicio es visto como un signo de egocentrismo y un acto de indiferencia hacia el valor absoluto del objeto desperdiciado, por más humilde que sea. Entendiendo que los motivos de esta forma de proceder no son de orden económico sino espiritual (Kapleau, 2005). Esta forma de vida también puede verse reflejada en los templos Zen, los cuales tienen un diseño y un estilo austero, en donde las habitaciones están casi vacías, se mantienen limpias y en orden (Watts, 2003). Cabe señalar, que todo practicante está dispuesto a practicar el *Samu*, es decir, el trabajo manual, por más sucio e indeseable que éste sea, por ejemplo, tareas de limpieza, mantenimiento, artesanía, agricultura, cocina, etc., y deben realizarse de la mejor forma posible, con una plena concentración en el aquí-ahora (Santos, 1998). Brunel (2004, p. 88) arguye, en este sentido, que “El Zen no habita en las nubes. Se revela en nuestras ocupaciones corrientes, se descubre en lo cotidiano de nuestras vidas”.

Ahora bien, la tradición de enseñanza en el Budismo Zen se da de maestro a discípulo, de mi alma a tu alma –*i shin den shin*– (Deshimaru, 1990). Un alumno no puede aprender únicamente leyendo libros, se debe aprender de un maestro. Un proverbio Zen

reza así: “Cuando el discípulo está preparado, llega el maestro” (Brunel, 2004, p. 12). Y cuando llega el maestro el discípulo no ha de juzgarlo por su clase social, su nacionalidad, su aspecto corporal, su ideología o religión, ni siquiera por su comportamiento, más se contentará con respetarle en razón de su sabiduría (Santos, 1998). En este sentido, Herriegel (2010), en su obra *el Zen en el Arte del Tiro con Arco*, menciona tres aspectos que el adepto debe traer consigo mismo:

1. Una buena educación.
2. Un apasionado amor por el arte elegido.
3. Una veneración incondicional para con el maestro.

En palabras de Taisen Deshimaru (2011), “hasta la actualidad nadie ha podido alcanzar la realización sin estudiar ni practicar” (p. 83). Estudiar, en un inicio, significa imitar concienzudamente al maestro, siguiendo sus enseñanzas mediante breves indicaciones; no pregunta, observa y espera (Deshimaru, 2011; Herriegel, 2010). Por otra parte, Kiew (2000) indica que “los primeros requisitos son autodisciplina, determinación y perseverancia, y dos de las primeras habilidades que precisa adquirir un practicante del Zen son la capacidad de relajarse y la de controlar la mente” (p. 28). Se espera que el adepto sea humilde, eliminando la vanidad y el egocentrismo, una manera de practicar esto es la práctica de *sampai*, o postración ante los Budas, los cuales no necesitan de que el alumno lo lleve a cabo pero es esencial para el alumno practicarlo por las razones dichas.

A continuación se revisaran brevemente las formas más comunes de enseñanza Zen, para alcanzar la realización de los practicantes y llegar a la iluminación. La escuela Rinzai es predilecta de la utilización de Koans, mientras que la escuela Soto tiene preferencia por la práctica za-zen. Lo cual no implica que en la escuela Rinzai no se utilice el za-zen y que la Soto no se usen los koans.

2.4.1. Koans.

La palabra koan proviene de *ko*, que significa “gobierno” y *an*, que significa “ley” o “regla”, es pues, “ley de gobierno”, sin embargo, dentro de la tradición Zen, un koan es un

medio para educar al discípulo, de hacerle conseguir el principio absoluto y alcance, de esta manera, el satori o iluminación (Deshimaru, 1990). Un Koan es formulado en un lenguaje, aparentemente, paradójico o absurdo al sentido común, por esta razón no puede ser resuelto por medio del razonamiento lógico, analítico y discursivo (Kapleau, 2005). De acuerdo con Santos (1998), el koan tiene como objetivo: 1) romper la actividad lógica del intelecto; 2) encontrar otra vía de comprensión que no sea el razonamiento; 3) poner de manifiesto que el intelecto es incapaz de resolverlo y 4) focalizar el pensamiento exclusivamente en el tema del koan. De esta manera, representa una vía rápida de alcanzar en nirvana.

El empleo del koan, como enseñanza Zen, tuvo lugar en China en el siglo XII, pero fue sistematizado en Japón en el siglo XIII. Entre los libros en donde se recopilaron los koans más famosos y eficaces se encuentran: el *Mumonkan* (Barrera sin puerta) colección de 96 koans; el *Hekiganroku* (La pared rocosa) colección de 100 koans; *Shoyoroku* (La mente serena) colección de 100 koans; y el *Denkoroku* (La transmisión de la luz) colección de 110 koans (Santos, 1998).

Como se dijo anteriormente, los koans no pueden ser resueltos mediante el intelecto racional, y cada koan está dirigido a un oyente particular, en un momento dado. De ahí que aunque a dos alumnos se les dé el mismo koan a resolver, la respuesta de éstos será diferente; si una persona no comprende el koan es porque no estaba dirigido a ella (Kiew, 2000). No obstante, hasta cierto punto, el significado del Koan es el mismo: señala que el mundo es un Todo interdependiente y que cada uno de nosotros es parte de ese Todo (Kapleau, 2005). Suzuki & Fromm (1992) mencionan algunos ejemplos de koans, entre ellos se encuentran los siguientes: “Yeno, el Sexto Patriarca, pidió a su interrogador: ‘Enséñame la cara original que tuviste antes de nacer’; Nangalcu Yejo, uno de los discípulos de Yeno, le preguntó a uno que deseaba ser iluminado: ‘¿Quién es el que así se acerca a mí?’; Uno de los maestros de la época Sung quería saber: ‘¿Dónde nos encontramos después de muertos, después de ser cremados y de que todas las cenizas se dispersan?’; Hakuin, un gran maestro Zen del Japón moderno, levantaba una de sus manos ante sus seguidores, diciendo: ‘Déjenme oír el sonido de una mano palmeteando’... ‘Utiliza tu espada que tienes en las manos vacías’; ‘Camina mientras cabalgas sobre un burro’;

‘Habla sin usar la lengua’; ‘Toca el laúd sin cuerdas’; ‘Detén este diluvio’” (p. 57). Otro ejemplo de Koan lo da Gregory Bateson (Bateson, Jackson, Haley & Weakland, 1956) en el cual un maestro Zen, le enseña un palo a su discípulo y le dice “Si dices que esta vara es real, te golpearé con ella. Si dices que esta vara no es real, te golpearé con ella. Si no dices nada, te voy a golpear con ella” (p. 237). En todos los ejemplos citados, el maestro evita el discurso racional, llevando al estudiante a ir más allá de las prisiones de la razón, lo cual le abrirá las puertas a la iluminación, a una mente sin límites (Stephenson, 2011).

Es el maestro Zen quien discierne si su alumno ha llegado a encarnar la sabiduría no dual, producto del koan, o si sólo describe éste mediante el discurso abstracto (Stephenson, 2011). Suzuki & Fromm (1992) mencionan, al respecto, que “cuando uno expone sus ideas lógicas sobre un koan, serán rechazadas sin duda, categórica y aun sarcásticamente, por el maestro sin dar ninguna razón para ello” (p. 58). Pues lo que convence al maestro no son las palabras pronunciadas por el alumno, sino la convicción y seguridad con que responde éste, es decir, una mirada de que ha comprendido, la decisión en su tono de voz, la espontaneidad, la libertad y el cuidado tanto en sus gestos como en sus movimientos (Kapleau, 2005).

Por último, Keeney & Keeney (2012) refieren que los koans Zen y los metáforas de Bateson son formas de performance creativo, que hacen a un lado las formulaciones teóricas, abstractas y discursivas. El estilo de ambas subyace en lo poético, en la evocación estética, razón por la cual su expresión suele confundir a los lectores que tratan de analizar y substraer sus puntos importantes.

2.4.2. *Za-zen*.

El za-zen no es otra cosa que sentarse, adoptar la postura corporal correcta, tomar un ritmo natural de respiración y una actitud mental libre e independiente de todo, es decir, tranquila, sin comentarios, sin pensamientos, por más sagradas que sean, centrada en el aquí-ahora, en la vacuidad total, donde no hay distingo entre uno mismo y el mundo exterior (Flemons, 1991; Santos, 1998). Kapleau (2005) menciona, al respecto, que no es

sentarse por sentarse, se debe tener un sentido de dignidad y grandeza, con un sentimiento de gratitud tanto para el Buda, como para los patriarcas, quienes hicieron manifiesto el Dharma a seguir, así también, gratitud para nuestro cuerpo, por medio del cual tenemos la oportunidad de experimentar la realidad del Dharma.

El za-zen tiene tres objetivos, diferentes entre sí pero que forman una unidad, que son: 1) desarrollar el poder de concentración (*joriki*); 2) el despertar-satori (*kensho-godo*) y 3) la actualización del Camino Supremo en nuestras vidas diarias (*mujodo no taigen*) (Kapleau, 2005).

Por otra parte, *Shikantaza* es la palabra que sugiere un sentarse solamente –*Shikan* quiere decir “nada más que”, o “solamente”, *ta* significa “pegar” y *za* “sentarse”–, sin recurrir a nada más (Deshimaru, 1990). En la práctica se llega, primeramente, al *samadhi* – en japonés *sanmai* o *zanmai*–, que quiere decir “equilibrio”, “uniformidad”, “ecuanimidad” o “un estado de tranquilidad”, en el cual desaparece la sensación del tiempo y del propio “yo”, conservando una acusada percepción sensorial (Suzuki & Fromm, 1992). Posterior a este estado se llega a la iluminación, Nirvana o Satori. No obstante, la práctica del za-zen se debe llevar a cabo sin el objetivo de llegar al *samadhi* o al *satori*, basta practicar en el aquí-ahora, sin finalidad (Deshimaru, 1990). Dogen (2002) menciona, en este sentido, que el za-zen es ya, en sí mismo, la iluminación.

Cabe mencionar que hay una prolongación de za-zen, que se llama *kin-hin*, se practica de pie y andando, pero requiere las mismas condiciones que el za-zen, en cuanto a postura, respiración y actitud mental (Santos, 1998).

Finalmente, existen otras formas de enseñanza y de práctica en la tradición Zen, por ejemplo:

- El *teisho*, se refiere a un tipo de enseñanza dada, de manera directa, por el maestro, ya sea durante el za-zen o en reuniones comunitarias destinadas a este fin (Santos, 1998).

- El *dokusan*, consiste en una entrevista privada del adepto con el roshi, o maestro, en periodos designados para exponerle sus dudas referentes a la práctica y solicitar su orientación, es opcional (Kapleau, 2005).
- El *mondo*, que significa literalmente “preguntas y respuestas”, aquí, el adepto le plantea preguntas al maestro acerca del budismo, no obstante, el maestro responde a éstas evitando la teoría y la lógica, de manera evocadora, poética, a veces en forma enigmática y desconcertante, que despierte los niveles más profundos de la mente intuitiva (Kapleau, 2005; Stephenson, 2011).
- Los *sesshin*, aluden a un periodo de siete días en los cuales los practicantes dedican todo su tiempo de manera intensiva al za-zen en comunidad, el propósito es permitirle al adepto unificar su mente dispersa con la verdadera naturaleza, hacerse íntimo con el propio espíritu (Santos, 1998).

2.5. Conclusión.

En el presente capítulo se han presentado los cuatro pilares fundamentales de la Epistemología del Budismo Zen –impermanencia, co-surgimiento interdependiente, vacío y el voto bodhisattva–, así como el desarrollo del Budismo y del Zen. Se puede afirmar que la noción de *Sabiduría* del pionero de la cibernética Gregory Bateson, de quien se hablará en el siguiente capítulo, es paralelo a las nociones de co-surgimiento interdependiente, vacío y satori, los cuales apuntan al hecho de que todo en el universo está conectado y funciona de manera armónica, ambos pensamientos apuntan a una concepción monista y unificada del mundo, disgregada hasta ahora por el pensamiento dualista, que puede remontarse a Descartes e incluso a los antiguos griegos.

Como el lector ya habrá notado, el pensamiento Zen está más allá de las doctrinas. Si bien, “no deja de ser cierto que resulta preciso observar los preceptos, es una equivocación creer que se puede alcanzar el Despertar únicamente si se practican las reglas y ordenanzas” (Dogen, 2002, p. 42). Los sutras, los koans, las conferencias, las palabras, son únicamente medios, pero en última instancia no hay necesidad de nada, todo está, en última instancia, *vacío* (Deshimaru, 1990). Aferrarse a la práctica es una ilusión, “no se

alcanza el *satori* mediante la adoración, el temor, la fe, el amor de Dios o la penitencia... [por ejemplo] el maestro Te-Shan nunca rezó, nunca pidió que sus culpas le fueran perdonadas, nunca veneró la imagen de Buddha, nunca leyó las escrituras ni quemó incienso. Tales acciones eran, a su juicio, vanas formalidades” (Borges, 2005, pp. 114-115) y cualquier cosa a la que nos apegamos, nos mantiene limitados a ella (Khema, 2000). El budismo insta a desapegarse incluso del mismo Buda e ir más allá, lo cual representa la verdadera puerta del Dharma (Deshimaru, 2011). Así pues, los maestros Zen enseñaran a sus discípulos la vía que ellos recorrieron personalmente, inherente a su propia personalidad, y siendo humildes no pretenderán que su enseñanza es el único camino, ni el del Buda (Kiew, 2000). La frase clásica del Zen: “Lávate la boca cuando pronuncies la palabra Buda” (Suzuki & Fromm, 1992, p. 130) es una manera de señalar lo dicho.

Capítulo 3.

De la cibernética a la Terapia Familiar.

*En el Renacimiento, Bateson sería comprensible
como uno de esos humanistas a lo Leonardo da Vinci,
que supieron integrar la ciencia con la filosofía, el arte, la técnica,
la política, la ética y la visión religiosa de la vida.*
Mark Engel.

El presente capítulo presenta el desarrollo teórico de Gregory Bateson a lo largo de su vida, el cual representa la base epistemológica/teórica –proveniente de la antropología, la cibernética y la Teoría de los Tipos Lógicos– más importante de las nacientes escuelas terapéuticas que engloban la Terapia Familiar Sistémica, iniciando con la fundación del *Mental Research Institute* (MRI) y de la comprensión de comportamiento (Heims, 1993; Vargas, 2004).

Asimismo, la aplicación de las herramientas conceptuales de la cibernética –retroalimentación positiva y negativa, circularidad, recursión, auto-organización, información– le permitió a Gregory Bateson pensar de una nueva manera en diversos campos de conocimiento –psicología, psiquiatría, ecología, teología, etnografía, biología, etcétera–. Lo cual, de alguna forma lo fue llevando a pensar sobre lo sagrado, cuya esencia se halla en la conciencia ecológica. De acuerdo con Capra (1988), Bateson aludía que él era un monista y que estaba desarrollando una descripción científica interdisciplinaria del mundo que no divida el universo de una forma dualista, mente-cuerpo, en este sentido su punto de vista se acercaba al pensamiento oriental del Budismo Zen.

3.1. *El legado de Gregory Bateson.*

Para comenzar, es menester decir que Bateson era descendiente de un linaje familiar académico en Inglaterra que se puede remontar a cinco generaciones (Bateson, M.C., 2004). Resalta el hecho de que su abuelo, William Henry Bateson (1812-1882), fue rector del *St. John's College* de la Universidad de Cambridge, y su padre, William Bateson (1861-

1926), fungió el puesto de Administrador en la misma Universidad, además fue el destacado biólogo que acuñó el término “genética”, en 1906 (Berman, 1987).

Gregory Bateson, nació el 9 de Mayo de 1904, era el menor de dos hermanos, John Bateson (1898-1918) y Martin Bateson (1899-1922), quienes murieron jóvenes, el primero al final de la Primera Guerra Mundial, en el campo de batalla; el segundo por suicidio, a causa del rechazo de una joven que no aceptó su propuesta de matrimonio y por la negativa de su padre a que éste se dedicara a las artes y a la poesía (Lipset, 1991). Wittezaele & García (1994) mencionan que “desde ese momento, toda la atención de los padres se [dirigió] hacia Gregory [Bateson], que hasta entonces nunca había ocupado el primer plano de la escena familiar (p. 39).

3.1.1. *Sus primeros años.*

Gregory Bateson emprendería sus primeros estudios en lo referente a la zoología, botánica, química orgánica, fisiología y biología, por un lado, en el *St John's College* de Cambridge, y, por otro, su padre lo introduciría en sus propias investigaciones biológicas. En 1924, los dos escribirían un artículo acerca de las variaciones de color aberrantes en las plumas de la perdiz de patas rojas (Lipset, 1991; Winkin, 1991).

Durante sus estudios en Biología, en 1925, Gregory tuvo la oportunidad de ir a las islas Galápagos, por invitación de Godfrey Williams. Ahí su carrera académica tendría un giro, pues, aunque sus investigaciones biológicas fueron poco satisfactorias, tuvo la oportunidad de entrar en contacto con personas de culturas diferentes y, finalmente, su interés en éstas haría que se decidiera por dedicarse a la antropología (Wittezaele & García, 1994). William Bateson, aunque no gustaba de la idea de que su hijo se dedicase a la antropología, en lugar de continuar su linaje en el campo de la biología, terminó aceptando la decisión de Gregory Bateson.

3.1.2. *Sus investigaciones en Antropología.*

Al llegar al campo de la antropología, Gregory Bateson se encontró con que había una pobreza en cuanto a los instrumentos metodológicos y modelos analíticos para realizar investigaciones de campo. Así pues, se dedicaría a elaborar un marco coherente que convirtiera a la antropología en una verdadera ciencia, para ello se valdría de su experiencia en el rigor metodológico propio de la biología (Bateson, M.C., 2004).

En enero de 1927, Bateson se embarcaría hacia Nueva Guinea, financiado por la beca *Anthony Wilkin Student of Cambridge University* y por las becas *Strathcoma*; decidido a trabajar con la comunidad nativa *Sepik*, su interés era investigar, principalmente, el efecto del contacto entre los indígenas y los hombres blancos, pero también le interesaba estudiar la religión y las instituciones en esa comunidad. Sin embargo, Ernest William Pearson Chinnery, antropólogo de servicio en la zona Nueva Bretaña-Nueva Guinea, lo disuadiría de su decisión, advirtiéndole el peligro de investigar en las riberas de los *Sepik*. Finalmente, en abril de ese mismo año, Bateson trabajaría y viviría con los *Baining*, un grupo nativo de agricultores, con el apoyo de la *Rockefeller Foundation* (Fundación Rockefeller). Ahí realizaría su primer trabajo formal, instalándose entre la comunidad por diez meses. Su investigación no progresaría debido a las complicaciones con los instrumentos conceptuales con los que contaba la etnografía en ese tiempo. Así que terminaría abandonando la comunidad de los *Baining* en marzo de 1928. En ese mismo año, Bateson empezó a trabajar con un pueblo vecino a los *Baining*, los *Sulkas*, estuvo con ellos casi cinco meses, pero se presentaron nuevos desánimos para él, pues consideraba que los *Sulkas* eran un pueblo en decadencia, en agonía, además contrajo paludismo, lo cual le condujo a dejar esa comunidad (Lipset, 1991).

En 1929, tendría una nueva excursión a Nueva Guinea, ahora se interesaría en estudiar el pueblo de los *Iatmul*. En un inicio se mostró entusiasta, pero ésta se disiparía a los seis meses, considerando que su trabajo de campo entre los *Iatmul* era desordenado e ineficaz, acumulando material a ciegas. En 1930, Bateson regresaría a Inglaterra, después de casi tres años en Nueva Guinea, y empezaría a redactar la tesis de su maestría, titulada *Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River* (Estructura social del pueblo *Iatmul*, en la ribera del río *Sepik*), ahí describía las costumbres matrimoniales, los tótems,

los hechiceros, la ceremonias de iniciación y la descripción de una versión reducida de la ceremonia naven. Pero lo que sería de agrado a Alfred Cort Haddon, zoólogo, difusionista y tutor de Bateson, sería la franqueza en la honestidad de su pupilo al describir las imperfecciones y limitaciones de sus investigaciones. En 1931, Bateson obtuvo fondos para regresar al pueblo de los Iatmul y en enero de 1932 empezaría la segunda etapa de su investigación en aquella comunidad. En un inicio estuvo trabajando en las aldeas *Palimbai* y *Kankanamun*, en ésta última, a mediados de ese año, conoció a los antropólogos Reo Franklin Fortune y Margaret Mead (esposos en aquel tiempo). Bateson estaba fascinado con las técnicas metodológicas de sus compañeros, a su vez, éstos estaban maravillados con los conocimientos de Bateson sobre diversas ramas de las ciencias naturales (Lipset, 1991).

Bateson estaba interesado en ahondar sus investigaciones sobre la ceremonia Iatmul de nombre *Naven*. Y, en esta nueva etapa, las ideas de Bateson tuvieron una mayor claridad tras las aportaciones de la antropóloga Ruth Benedict y de Margaret Mead, ambas alumnas del antropólogo Franz Boas, quienes le señalaban premisas que apuntaban a lo psicológico, lo estético y lo humanístico en relación al “patrón”. Asimismo, Mead lo introduciría en las ideas de la psicología Gestalt, el psicoanálisis y la teoría del aprendizaje. En 1933, Bateson regresaría a Inglaterra, y pasaría tres años en Cambridge escribiendo su tesis doctoral, la cual llevaría por nombre: *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (Naven: Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista). En dicha obra Bateson describe la ceremonia Iatmul como un elemento de una configuración analítica más amplia, que incluiría la personalidad, la emoción, la cognición y la estructura social (Lipset, 1991). De acuerdo con Berman (1987), el naven es un ritual en el cual los hombres y las mujeres cambian sus roles, es decir, los hombres se visten y se comportan como mujeres, mientras que las mujeres hacen lo propio para con los hombres. Esta ceremonia se lleva a cabo para celebrar la realización primera de un muchacho o de una muchacha, para el primero esto constituye el matar a un enemigo o forastero, dar muerte a un animal específico, plantar cierto tipo de plantas, utilizar un determinado tipo de herramientas o instrumentos musicales, o viajar a otro

pueblo y regresar; mientras que para la muchacha lo constituye el pescar, cocinar un tipo específico de comida o el dar a luz a un hijo.

En este trabajo, Bateson desarrolló algunas nociones conceptuales, que le permitieron hacer el análisis de la ceremonia *Naven*. Por una parte, designó los términos “ethos” y “eidos”, para referirse al tono emocional y al sistema cognitivo, respectivamente, inherentes a la cultura. Sin embargo, al entrar en contacto con el trabajo de Whitehead y Russell –la Teoría de los Tipos Lógicos–, abandonaría estos conceptos, debido a que no mostraban una relación directa entre lo observable con lo observado, es decir, en su trabajo estaba cosificando las abstracciones de “ethos” y “eidos”, dándoles por sentado una existencia como lo pudiese tener un río o una montaña (Bateson, 1940; Berman, 1987). Por otra parte, se refirió a la relaciones entre los Iatmul como “simétricas” o “complementarias”, las primeras aluden a las formas de interacción que son esencialmente similares, por ejemplo, la competición o la rivalidad, mientras que las segundas se refieren a las acciones que son diferentes en esencia pero que se acoplan mutuamente, por ejemplo, dominio-sumisión o auxilio-dependencia (Bateson 1949). Cabe mencionar que estas relaciones están constantemente en movimiento y si no están sujetas a un control se da paso a lo que denominó “cismogénesis”, es decir, un “proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual resultante de [las] interacciones acumulativas entre los individuos” (Bateson, citado en Wittezaele & García, 1994, p. 51). Para Bateson, la ceremonia *Naven* permitía que la cultura Iatmul se conservara a sí misma, sin sucumbir ante un proceso cismogénico, vislumbrando así un circuito cibernético autorregulado.

De igual manera, Bateson, en su trabajo de campo, desarrolló una metodología que le permitió describir, de la manera más neutra posible, los datos de la cultura Iatmul. A esta metodología se le conoce como *Historia Natural* (Bateson, 1964; 1971b), y se puede esbozar de la siguiente manera: 1) el investigador acumula una gran cantidad de notas inconexas a una estructura explicativa, es decir, los datos etnográficos en bruto; 2) pasa a organizar los datos recabados de modos diversos en función de puntos de vista diferentes, que le permitan tener diversos ángulos de la cultura en cuestión; y 3) realiza un análisis de los procedimientos que le permitieron armar las piezas del rompecabezas, no olvidando que

fue él mismo el que trazo dichos procedimientos. En otras palabras, el trabajo de Bateson dilucida el entrelazamiento de tres niveles de abstracción, en un primer momento, traza distinciones, pasando, en un segundo momento a traza distinciones sobre distinciones y distinciones sobre distinciones sobre distinciones, etc., partiendo de los datos en su forma más pura, procurando que las abstracciones creadas a partir del análisis de éstos tuvieran siempre una conexión, evitando caer en principios dormitivos (Keeney, 1994; Wittezaele & García, 1994).

Keeney & Morris (1985) mencionan que ésta forma de hacer investigación, propia de Bateson, le permite al investigador:

- 1) Estudiar la vida en su contexto natural, siendo siempre cuidadoso de no destruir la integridad histórica e interaccional de todo el conjunto.
- 2) Pensar estéticamente, buscando pautas, configuraciones, patrones, circuitos, etc.
- 3) A no estar controlado por un formalismo dogmático acerca de cómo teorizar o investigar.
- 4) Ser lo más preciso posible, manteniendo las explicaciones lo más cerca posible de los datos y la experiencia.

En 1936, Gregory Bateson se casa con Margaret Mead, quien se había divorciado ya de Reo Fortune. En ese mismo año se le concede la beca *William Wise para Estudios Universitarios* y en Marzo emprende un trabajo, junto a Mead, en la comunidad *Bali*, Indonesia, con la idea de ampliar la hipótesis de los temperamentos universalmente prevalentes, por ejemplo, a Bateson le interesaba saber si la cismogénesis era inherente a la conducta humana. Lo primero que realizaron, como parte de su trabajo, es un film llamado *Trance and Dance in Bali* (Trance y Danza en Bali). El empleo tanto de la fotografía como de los films, en sus investigaciones etnográficas, les permitió registrar las interacciones que acontecían de manera normal, natural y espontáneamente entre los balineses, sin limitar, arbitrariamente, cuáles datos eran pertinentes a considerar y cuáles no. Así pues, recopilaron información de diferentes escenarios de la organización social Balines, tales como: ritos mortuorios, ceremonias, actitudes de los danzantes, pinturas, bodas, la relación

entre padres-hijos y hermanos-hermanas, etc. En 1939, tras la inminente Segunda Guerra Mundial, Bateson y Mead dejan Bali, regresan, temporalmente, a Nueva Guinea para filmar diversos aspectos de la vida Iatmul y, finalmente, se van a Inglaterra, vía Nueva York (Lipset, 1991; Wittezaele & García, 1994).

Gregory Bateson y Margaret Mead publicaron en 1942 su obra, cuyo nombre es: *Balinese Character: A Photographic Analysis* (El carácter Balines: Un análisis fotográfico). En este trabajo seleccionaron y organizaron el material recopilado en la comunidad Bali, referente a las interacciones entre los oriundos, lo cual les permitiría explicar el “carácter” o “personalidad” de los Balineses (Wittezaele, & García, 1994). Para sorpresa, Bateson se encontró con que los balineses tenían una estructura social no-dialéctica, diferente a la tendencia Iatmul, en donde el equilibrio era la metáfora que se extendía en todas las esferas de la vida, representadas principalmente en la música y en el arte. El estilo de vida balines iba en el sentido de disfrutar el presente, de manera que las cosas se hacían por sí mismas, sin esperar retribuciones futuras. Además, la rivalidad y la competencia estaban ausentes, lo que no quiere decir que no había disputas, pero las ofensas no se tomaban como algo personal sino como una falta al orden natural del universo. En general, la tendencia en Bali apuntaba a la optimización, no a la maximización (Berman, 1987). Como se puede ver, la estructura social de las culturas investigadas por Bateson contrastaban, por lo que se dio cuenta que la cismogénesis no era inherente a la conducta humana, sino que es aprendida. Lo cual lo llevara a su siguiente investigación.

3.1.3. *Los niveles de aprendizaje.*

La teoría del aprendizaje, en el tiempo de Bateson, estaba dominada principalmente por el modelo conductista, de la cual los principales exponentes son los psicólogos John Broadus Watson y Burrhus Frederic Skinner, cuyas bases se remontan a los trabajos del fisiólogo ruso Iván Petróvich Pavlov (Berman, 1987). De acuerdo con Vargas (2004), “el interés de Bateson consistía en saber de qué manera la cultura se perpetúa a sí misma” (p. 9), pues, como se mencionó anteriormente, en sus trabajos con los Iatmul y los Bali se dio cuenta de que las personas aprenden de modo diferente, *aprenden a aprender*, lo que

influye en niveles más amplios de la cultura, así como en el mantenimiento de ésta. De ahí que el aprendizaje está estructurado en niveles diferentes. Bateson (1964) alude, principalmente, a cuatro niveles de aprendizaje, que son:

1. *Aprendizaje de nivel cero*: Éste es el nivel más simple, está determinado mínimamente por la experiencia y máximamente por los factores genéticos, por lo que la respuesta del organismo será estereotipada, en otras palabras, está “soldada dentro del circuito” y el individuo dará aproximadamente el cien por ciento de respuestas correctas a un determinado estímulo repetido.
2. *Aprendizaje de nivel I*: Se refiere a aquellas situaciones en las que el organismo tiene un conjunto particular de alternativas de conducta en un determinado contexto, por lo cual está implicado el proceso estocástico “ensayo-error” (protoaprendizaje). Ejemplos de éste nivel de aprendizaje es el del condicionamiento pavloviano clásico, el condicionamiento instrumental y el aprendizaje memorístico.
3. *Aprendizaje de nivel II*: Se trata de un cambio en el proceso de Aprendizaje I, aquí el organismo aprende a aprender (deuteroaprendizaje). Es un aprendizaje sobre contextos de aprendizaje y no sólo hacía una respuesta específica. Verbigracia, la formación de hábitos y del carácter. En este punto, cabe mencionar que el psicólogo Harry Harlow ya había estudiado este tipo de aprendizaje en su investigación con monos *rhesus*, a los cuales eran expuestos a “problemas” que debían resolver para obtener una recompensa consistente en alimento. Harlow reveló que si los problemas eran parte de un “conjunto” (set) similar, entonces, el mono era capaz de realizar una traslación de aprendizaje desde un problema al siguiente (Harlow, citado en Bateson). De esta manera, “Harlow descubrió la existencia de un conjunto de aprendizajes [sobre] el hecho de que los monos pueden aprender a aprender mediante la formación de estrategias para la resolución de problemas” (Vicedo, 2009, p. 195).
4. *Aprendizaje de nivel III*: En este nivel se da un cambio en el proceso de Aprendizaje II. Es un aprendizaje difícil y raro en los seres humanos, pues apunta a trascender nuestras premisas sobre el mundo, nuestros hábitos de pensar y obrar, nuestros valores personales, etc. Es un cambio epistemológico. Puede ser el resultado de un proceso psicoterapéutico, una conversión religiosa y otras secuencias en donde esté

en juego la reorganización profunda del carácter. Un ejemplo de este cambio sería la iluminación, o satori, budista, en donde el sí-mismo, adoptado en el deuteroprendizaje, se torna irrelevante, fundiéndose con el cosmos, todo contrario dualístico se extingue, de ahí que resulta imposible hablar tanto del satori como del Aprendizaje del nivel III.

A pesar de que se hablen de cuatro niveles diferentes de aprendizaje, y se pueda referir a estos de manera lineal y jerárquica, su organización es, más bien, recursiva, cada nivel abarca al anterior (véase figura 1) (Stephenson, 2011).

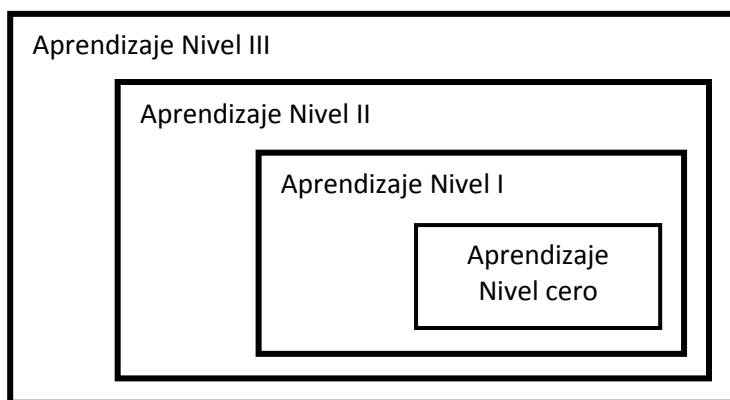


Figura 1. Organización recursiva de los niveles de aprendizaje.

3.1.4. Un pionero de la cibernética.

Al regresar de Bali, en 1942, Gregory Bateson y Margaret Mead fueron invitados al encuentro interdisciplinario organizado por la *Fundación Josiah Macy*, gracias a la amistad que éstos tenían con Lawrence Frank, economista, psicólogo y alumno de John Dewey, quien estaba al frente del *Departamento de Relaciones Sociales* de la Universidad de Harvard, además era secretario de la *Fundación Macy*, con una correspondencia estrecha con la escuela de Chicago (Vargas, 2004). En esa conferencia, titulada *Inhibición Cerebral*, Bateson conocería al neurofisiólogo Warren McCulloch, al matemático Norbert Wiener, al ingeniero Julian Bigelow, al matemático John von Newman, entre otros, quienes hablaban ávidamente sobre la retroalimentación como parte inherente del funcionamiento de un

sistema, ya sea biológico, ya sea artificial. A partir de ese momento, y después de la Segunda Guerra Mundial, tanto Bateson como Mead se convertirían en unas de las figuras pioneras que dio nacimiento a la cibernética (Winkin, 1991).

Keeney (1994) refiere que para Bateson “la cibernética podía proporcionar una base epistemológica y un lenguaje apropiado para referirse al cambio personal y social” (p. 20). No obstante, Norbert Wiener –quien acuñó el término “cibernética”– se mostraba escéptico ante la posibilidad de aplicar las nociones de la cibernética en los campos referentes a las ciencias sociales, como en sociología, antropología, psicología, economía, etc., pero, aún con ello, estimuló a Bateson para que pensase en el campo de la psiquiatría en términos cibernéticos (Heims, 1993). De esta manera, y sin el rigor matemático, Bateson acogió y aplicó los conceptos clave de la cibernética, emergentes de las *Conferencias Macy*, al campo de las ciencias sociales, tales como: los procesos de retroalimentación, los sistemas de causalidad circular, la recursión, las diferencias entre claves analógicas y digitales, etc., que se ponían “cara a cara” ante la lógica lineal aristotélica (Vargas, 2004; Wilder, 1979).

Bateson (1991) expuso que en su obra *Naven*, ya había prefigurado las nociones interaccionales referentes a la cibernética, por ejemplo, se daba cuenta de que la retroalimentación positiva era similar al concepto de la “cismogénesis”, mientras que la retroalimentación negativa, su contraparte, conducía a la estabilidad.

Como el lector recordará, el nacimiento de la cibernética fue paralelo al desarrollo de la *Teoría de la Información*, desarrollada por el ingeniero electrónico y matemático Claude Shannon. Bateson haría suya la noción de que la información representa la “partícula fundamental” en los fenómenos interaccionales dentro de un sistema, abandonando la metáfora energética proveniente de la física, inadecuada para explicar la organización biológica y cibernética (Witzezaele & García, 1994). Bateson argumentaba, al respecto, que la energía, correspondiente al campo de las ciencias físicas, que “es Masa X Velocidad [Al cuadrado]” (1971a, p. 22), era impropia para el estudio de los seres vivos en interacción, y que ningún especialista en ciencias de la conducta podría sostener que “la energía psíquica” tuviese las dimensiones antes dichas.

Bateson hizo la diferencia entre el mundo material, en el cual una parte del sistema opera sobre otra, por una causalidad con base en fuerzas o impactos, y el mundo de las ideas, en donde se es necesaria una relación, ya sea entre dos partes del sistema o entre una parte en un primer momento y esa misma parte en un segundo momento, de manera que se active una tercera parte, la cual reacciona a una diferencia, a un cambio (Wittezaele, & García, 1994). Cabe mencionar que, de ninguna manera, se alude a desechar las nociones, conceptos o teorías provenientes de las ciencias físicas, ya que éstas pueden ser provechosas en diferentes áreas del conocimiento, simplemente se sugiere que resultan ser inapropiadas para el estudio de los organismos vivos.

La “información”, como base interaccional, es definida como “la diferencia que hace la diferencia” (Bateson, 1969a, p. 301), siendo los órganos sensoriales los receptores y efectores de ésta, ya se trate de organismos o de maquinas (Bateson, 1994). No obstante, la diferencia no tiene una existencia temporal o espacial *per se*, está en las relaciones de las cosas con los sentidos. Bateson (1976a) menciona que Fechner ya se había figurado esta noción, que queda expuesta en las leyes Fechner-Weber, que son:

1. Cuando un órgano sensorial se utiliza para comparar dos valores de la misma cantidad perceptible (peso, brillo, etc.) habrá un umbral de diferencia perceptible por debajo del cual el órgano sensorial no puede distinguir entre las cantidades. Ese umbral de diferencia será una proporción y esa proporción será constante en una amplia gama de valores.
2. Habrá una relación entre la energía de entrada y la sensación, relación según la cual la cantidad o la intensidad de la sensación variará en la proporción del algoritmo de la intensidad de la energía de entrada.

En otras palabras, cada organismo está limitado por sus sentidos para responder a la diferencia, por ejemplo, los umbrales olfativos de un perro son más amplios que los de un ser humano, entonces, hay en el ambiente diferencias latentes, o implícitas, que un hombre no podrá alcanzar percibir, o responder, mientras que un perro si lo hará. De igual manera, hay diferencias en el ambiente que sí somos capaces de receptar pero que, de alguna

manera no lo hacemos por los hábitos aprendidos de discriminación. A esas diferencias que no son “información” se les conoce como “ruido”, siendo la única fuente posible de nuevos patrones (Bateson, 1967b) –e iba a estar en el corazón de la cibernética de segundo orden, primero con la formulación del principio de “orden a través del ruido” por Von Foerster en 1966 y luego con el desarrollo de Henri Atlan, biofísico y filósofo francés, sobre la Teoría de la “Auto-organización” (Dupuy, 1997).

Se tiene entonces, nuevamente, la relación entre mapa y territorio. Bateson aludía que “todos nos aferramos a la ilusión de que somos capaces de una percepción directa, sin codificar y no mediada por una epistemología” (1977b, p. 284), pero todos los fenómenos acontecidos en el mundo “exterior” son codificados por los procesos perceptuales, verbigracia, el objeto que percibe una persona frente a él, no puede encontrarse en su mente individual si no es a través de un proceso de transformación, del cual se es totalmente ignorante. Todo a lo que se puede acceder son a “noticias sobre diferencias [que] es lo que se registra en el mapa, y nada más” (Bateson, 1976b, p. 252).

Finalmente, cabe mencionar que la información está sustentada en la *Segunda Ley de la Termodinámica*. La primera ley fue utilizada por los campos que se cimentaron en un método explicativo lineal-causal, refiriéndose a la cantidad de energía en el mundo, afirmando que ésta es constante, aún cuando puede transformarse. La segunda ley hace referencia a la cualidad de la energía, refiriendo que ésta se degrada, por un proceso de entropía, hasta que ya no puede generar un efecto cualquiera en un organismo dado. Las diferencias dejan de ser información (Witzeaele & García, 1994). Ceberio y Watzlawick (2006) arguyen, de esta manera, que se introduciría en el discurso sistémico y cibernético, términos como desorden, orden, entropía, negentropía (o entropía negativa), naturaleza retroactiva u organización, así pues, todos los sistemas vivos o comunicativos, con base en la información, tienen estas características.

De los trabajos de Bateson, referentes a la antropología, la Cibernética, la Teoría de la Información y la Teoría de los Tipos Lógicos –la cual empezó a utilizar más a partir de 1946– se fueron sentando las bases conceptuales interaccionales para comprender el

comportamiento del ser humano que se efectúa a través de la comunicación y del intercambio de información en diferentes niveles, entendiendo que los sistemas interpersonales son circuitos de retroalimentación, activados por la diferencia, por ejemplo, la conducta de uno afecta la del otro, y viceversa. Sin olvidar que el contexto juega un papel fundamental, siendo que también proporciona información que afecta al individuo en su proceder, aún más la acción de éste afecta al contexto, verbigracia, la plática entre dos personas no será la misma si se efectúa en un espacio terapéutico o en un mercado de la plaza. (Watzlawick, Beavin & Jackson, 2008; Wittezaele & García, 1994).

3.1.5. *En el campo de la psiquiatría.*

Paralelo a las conferencias Macy, Bateson enseñaba antropología en la *New School for Social Research* (La Nueva Escuela de Investigación Social) de Nueva York, e impartía cursos en la Universidad de Harvard. En 1948 Jurgen Ruesch, psiquiatra, le propone trabajar con él en un estudio sobre la comunicación humana. Bateson acepta, para lo cual se instala, en 1949, en la *Langley Porter Clinic* (Clínica Psiquiátrica Langley Porter) de San Francisco, siendo así el primer acercamiento formal de Bateson con la psiquiatría (Wittezaele & García, 1994; Vargas, 2004).

A la manera antropológica, Bateson realizaría observaciones etnográficas en el contexto psiquiátrico, entrevistando a la “tribu” de psiquiatras, intentando discernir las premisas de sus intervenciones terapéuticas, así como su definición de la realidad, la normalidad, la causalidad y de las consecuencias de éstas con su praxis clínica (Wittezaele & García, 1994; Vargas, 2004). Watzlawick (1988) menciona, al respecto, que “el mérito esencial de Bateson es haber introducido los principios antropológicos en el campo de la psiquiatría... [pues] como todos ustedes saben, el psiquiatra no está exento de prejuicios: tiene en la cabeza un modelo de enfermedad mental que trata de aplicar al paciente que lo consulta, y siempre se esfuerza, a pesar de él, de ver hasta qué punto el caso que va a tratar se puede explicar a partir del modelo teórico de la escuela a la que pertenece. A riesgo de parecer simplista diré que, a mi criterio, el antropólogo sigue procedimientos exactamente inversos: cuando se confronta con una cultura extranjera no tiene más que un mínimo de

presupuestos sobre esa cultura; según lo que me explicaba Bateson, permanece como observador atento pero pasivo, que trata de comprender, sin preconceptos, el funcionamiento y las reglas de funcionamiento de esa cultura o civilización extranjera” (p. 43-44). La forma de abordar la investigación de Bateson en el campo de la psiquiatría no distaba de su trabajo en la comunidad nativa de Nueva Guinea, es decir, utilizaba la misma metodología: la *Historia Natural*.

De este trabajo de campo, Bateson publicaría, junto a Ruesch, en 1951, el libro *Communication: The Social Matrix of Psychiatry* (Comunicación: la matriz social de la psiquiatría), en el cual se pueden dilucidar tres dimensiones principales:

1. Explicar los fundamentos epistemológicos del trabajo de los psiquiatras, y sus consecuencias sobre el modo de enfocar el tratamiento.
2. Preparar el terreno para un enfoque interaccional del comportamiento, para una teoría de la comunicación.
3. Someter a prueba la pertinencia de la teoría de los tipos lógicos para el estudio de las relaciones interpersonales (Wittezaele & García, 1994, p. 98).

Aunado a lo anterior, Bateson, en referencia a la importancia de los Tipos Lógicos en la comunicación, introduciría la idea de que en el mensaje existen niveles jerárquicos, esto es, hay por lo menos dos: 1) un nivel de contenido –referente a lo qué se dice, de manera literal; y 2) un nivel de significado –concerniente a cómo se dice, a la relación y al contexto en el que se dice, en otras palabras, al lenguaje no-verbal (Vargas, 2004).

En enero de 1952, Bateson empezó a trabajar sobre la comunicación animal en el *Fleishhacker Zoo* (Zoológico Fleishhacker), en San Francisco. Ahí, observó y filmó la interacción tanto en los monos como en las nutrias durante dos años, publicando sus resultados en el artículo *A Theory of Play and Fantasy* (Una Teoría del Juego y la Fantasía) (Bateson, 1954), que presentaría en la reunión de la *American Psychiatric Association* (Asociación Psiquiátrica Americana), en México. En dicho artículo sugiere que la comunicación animal-no humana funciona en varios niveles lógicos de abstracción, por ejemplo, el juego existe en los animales en función de metamensajes, lo que les permite

discernir entre un marco que indique “esto es un juego” en lugar de “esto es una pelea”, aun cuando en ambos escenarios estén implicadas conductas similares (Lipset, 1991).

Por otro lado, al mismo tiempo que trabajaba con Ruesch, Bateson había estado trabajando en el *Veterans Administration Hospital* (Hospital de la Administración de Veteranos) de Palo Alto, California, en donde ostentaba el título de “etnólogo”, y en el octubre de 1952 iniciaría un proyecto de investigación sobre *El Papel de las Paradojas de Abstracción en la Comunicación*, bajo el financiamiento concedido por Chester Barnard, presidente de la *Rockefeller Foundation* (Fundación Rockefeller), diseñado para investigar la naturaleza y función de la comunicación paradójica a través de la aplicación de la Teoría de los Tipos Lógicos de Whitehead y Russell (Bateson, 1972; Lipset, 1991).

De acuerdo con Wilder (1979), la orientación del proyecto de Bateson era, esencialmente, antropológica, de manera que su aproximación fue bajo un enfoque etnográfico, observando la Historia Natural de las situaciones acontecidas, con la menor intrusión en los datos como fuese posible.

Para este proyecto de investigación Bateson constituyó un equipo, el cual quedó formado por el ingeniero químico John Weakland, a quien había tenido de alumno en sus cursos en la *New School for Social Research*, quien, por cierto, posterior a ello había seguido su formación de antropólogo en la *Columbia University* (Universidad de Columbia), bajo la tutela de Margaret Mead y Ruth Benedict; Jay Haley, un estudiante de posgrado en Stanford que se puso en contacto con Bateson en busca de un consejo para el trabajo que realizaba con films de tema ficticio, terminando por ser el segundo miembro del proyecto; y por William Fry, un psiquiatra militar, asignado por la administración del hospital. El “equipo Bateson” empezó a investigar en diferentes contextos en los que las paradojas tenían mayores probabilidades de encontrarse en la comunicación, por ejemplo, en la relación entre un ventrílocuo y su muñeco, en los koans del Budismo Zen, en el humor, en la psicoterapia, en la comunicación esquizofrénica, en el entrenamiento de perros para ciegos, en el juego, en la hipnosis, entre otros temas (Lipset, 1991).

Cabe mencionar que William Fry, trabajó en el proyecto durante un año, posterior a ello fue solicitado para servir en la armada, no obstante, después de un breve periodo de servicio militar regresaría a trabajar con Bateson. En 1954, Bateson conoció a Donald DeAvila Jackson, especialista en psiquiatría, en una conferencia organizada por Frieda Fromm-Reichmann, en el Hospital donde su equipo tenía sede. Tras escuchar la presentación de Don Jackson, titulada *The Question of Family Homeostasis* (La Cuestión de la Homeostasis Familiar), Bateson decide proponerle integrarse a su equipo, en un primer momento, como consultor y, posteriormente, como miembro activo. De esta manera Bateson instruye a Jackson en los trabajos concernientes a la cibernética y el pensamiento sistémico, mientras que éste le da una credibilidad clínica al grupo de investigación (Wittezaele & García, 1994; Lipset, 1991).

En sus investigaciones, el equipo procuró no hacer uso de las conceptualizaciones existentes para entender la conducta, ya fuese tanto en genética, biología o acerca de la teoría psicodinámica. Más bien, optaron por una metodología con base en la antropología, la cibernética y la Teoría de la Información (Ray & Watzlawick, 2005). Un ejemplo de ello es el estudio que el “equipo Bateson” realizó sobre la esquizofrenia, estudiando la totalidad de la familia y no al esquizofrénico en asilado, como era habitual. Se creía que el paciente no era preso de una “enfermedad” genética, u ocasionado por la descompensación química del cerebro, ni por un trauma en la infancia, sino que era el resultado de un proceso contextual e interaccional, que había estado transcurriendo durante largo tiempo, de forma reiterada. Para dar cuenta de ello, Bateson refería que tanto la comunicación humana como la mamífera viola la Teoría de los Tipos Lógicos constantemente, por lo cual siempre hay un metamensaje que acompaña al mensaje dado. A diferencia de otros animales mamíferos, el ser humano es capaz de metacomunicarse de forma oral y escrita, aunque sigue permaneciendo implícito en mayor medida. Ahora bien, la “locura”, desde esta perspectiva, se da como resultado de la incapacidad de metacomunicarse, verbigracia, la dificultad de discernir lo literal de lo metafórico (Berman, 1987). Vargas (2004) menciona que todo el trabajo realizado por el equipo quedó expuesto en el artículo *Towards a Theory of Schizophrenia* (Hacia una Teoría de la Esquizofrenia), publicado en 1956, por la revista

Behavioral Science (Ciencias del Comportamiento), gracias a las gestiones de Donald D. Jackson. En dicho escrito se manejaron dos principios:

- 1) La familia como sistema homeostático.
- 2) La hipótesis del doble vínculo.

El sistema familiar fue visto como un circuito cibernético con una estructura recursiva de retroalimentación, y el doble vínculo definía a la esquizofrenia como un problema en la comunicación, un error de tipo lógico, lo cual implicaba que los síntomas psiquiátricos son interaccionales, en lugar de tratarse de fenómenos intrapsíquicos. De acuerdo con los integrantes del equipo Bateson, los componentes del doble vínculo son:

1. La intervención de dos personas o más, de las cuales una es la “víctima”.
2. Se da una experiencia repetitiva, que gira en torno a la vida de la “víctima”.
3. Se genera una orden negativa primaria. Esta puede ser de dos formas: 1) “No hagas eso o te castigaré”; o 2) “Si no haces eso, te castigaré”. El aprendizaje de la “víctima” consiste en evitar el castigo, pues este consiste en: a) el retiro de amor; b) la expresión de odio o cólera; o c) un abandono que resulta de la expresión de impotencia extrema del progenitor.
4. A ésta le sigue una orden secundaria que entra en conflicto con la primera, pero a un nivel más abstracto –por lo común, mediante medios no verbales– y que, como la primera, es sancionada con castigos o señales que ponen en peligro la supervivencia. Este mandato puede ser enviado por otra persona, por ejemplo, un padre puede negar, en un nivel más abstracto, el mandato de la mamá o viceversa, pero si es enviado por la misma persona que envía la orden primaria, puede adquirir una gran variedad de formas, por ejemplo: “No consideres esto un castigo”, “No me veas como en agente castigador” o “No te sometás a mis prohibiciones”.
5. A éstas dos se suma una orden negativa terciaria que impide a la víctima escapar de la situación; por ejemplo, mediante promesas caprichosas de amor.
6. Finalmente, no resulta ser necesario que se reúnan todos los componentes anteriores, una vez que la víctima ha aprendido a estructurar su mundo a partir de los esquemas del doble vínculo (Bateson, Jackson, Haley & Weakland, 1956).

Tales condiciones se vuelven la “realidad” de la persona inmersa en dicho sistema, donde hay una contradicción entre dos mensajes enviados en distinto orden de abstracción, sin poder advertir comentario alguno al respecto, así, con el tiempo aprenderá a metacomunicarse mediante metáforas fantásticas, o con síntomas esquizofrénicos –en el lenguaje psiquiátrico–, pues resulta menos amenazante, para su propia supervivencia, comunicarse mediante metáforas que de manera directa. Así, la locura no ha de referirse al quiebre de la psiquis, sino que es un intento de salvaguardarla (Berman, 1987). Bateson señaló que la esquizofrenia no es el único resultado del doble vínculo, sino también lo son el humor, el arte, la poesía, la religión, entre otros, además de que se presenta en la tradición Zen, en lo referente a la iluminación (Bateson, M.C., 2004).

Siguiendo a Vargas (2004), la práctica clínica se vio modificada a partir de los trabajos del equipo Bateson, por ejemplo:

1. Se pasó de hablar del “pasado como causa” a “la situación social presente como la causa” de lo que se denomina como psicopatología.
2. Se pasó de pensar “en términos de una conducta inapropiada y desadaptada que era acarreada desde el pasado” a pensar en términos de una conducta de adaptación adecuada para la situación social en la que vivía el paciente.

El artículo publicado por el equipo Bateson, sobre el doble vínculo, tuvo un éxito en el campo de la psiquiatría y la Terapia Familiar, de tal manera que, a partir de ello, empezaron a publicar más artículos, tanto individuales como en conjunto. Acto seguido, cada miembro del equipo se perfilaría hacia el campo de su interés, permaneciendo afiliados siempre a las ideas del grupo (Wittezaele & García, 1994).

Bateson, durante 1955 y 1956, de manera paralela con su proyecto, empezó a trabajar junto a Frieda Fromm-Reichmann en una investigación sobre la comunicación, en el Centro para Estudios Avanzados en las ciencias de la Conducta de la Universidad de Stanford, el nombre de dicha fue *The Natural History of an Interview* (Historia Natural de una Entrevista), y trabajaron sobre el film de una entrevista realizada por Bateson con una paciente llamada Doris y su hijo Billy (Leeds-Hurwitz, 1987).

En 1959, el *National Institute of Mental Health* (Instituto Nacional de Salud Mental) y el *Foundation Found for Research in Psychiatry* (Fundación de Fondos para la Investigación en Psiquiatría) subsidiaron al equipo Bateson para que siguiese su investigación en la comunicación en familias, tanto esquizofrénicas como normales. En ese mismo año, Don Jackson comenzó a organizar lo que terminaría siendo el *Mental Research Institute* (MRI), del cual se hablará más adelante (Wittezaele & García, 1994).

Finalmente, Bateson, quien ya no se sentía atraído de continuar trabajando en el campo de la psiquiatría, y una vez terminado su trabajo junto a Frieda Fromm-Reichman en 1960, decidiría estudiar la comunicación entre los pulpos, solicitando fondos en la *Nacional Science Foundation* (Fundación Nacional de Ciencias). Así, junto a Lois Cammack, trabajadora social psiquiátrica, trabajaría sobre la comunicación analógica dada en parejas de *Octopus bimaculatus* y de *Octopus bimaculoides* —éste trabajo sería llevado a cabo, primeramente, en el depósito de cadáveres del *Hospital de Veteranos de Palo Alto*, y, posteriormente, en la sala de estar de su casa—. En 1962, el equipo Bateson se disgregaría, y, en 1963, Bateson dejaría California para trabajar en el Laboratorio del Doctor John Cunningham Lilly, neurocientífico y psicoanalista, en las Islas Vírgenes, sobre la comunicación entre delfines en su medio natural, con el fin de precisar sus secuencias interactivas de estímulo-respuesta integradas a su deuteroaprendizaje, que reflejase su contexto social próximo. Por último, en 1964, viajaría a Hawái para estudiar la relación entre los delfines con sus entrenadores, en el *Sea Life Park*. Del trabajo realizado, Bateson publicaría su artículo *The Logical Categories of Learning and Communication* (Las categorías lógicas del aprendizaje y la comunicación) (1964), en donde volvía a plantear sus ideas sobre el deuteroaprendizaje en función de la Teoría de los Tipos Lógicos, arguyendo la interdependencia jerárquica de la clase de mensajes (Lipset, 1991).

3.1.6. Sus últimos años.

En los años posteriores de la década de los 60's, Bateson se dedicó a lo que había sido preocupación de toda su vida: el mantenimiento de la autonomía de la naturaleza.

Bateson entendía que cualquier alteración en una variable cualquiera de un sistema homeostático, ya sea que se maximice o se minimice, sin tomar en cuenta la homeostasis que lo sostiene puede dar lugar a la incomodidad, la patología y la muerte (Bateson, 1991). De esta manera, arremetió, alarmado, en contra de los principios que pueden remontarse al Renacimiento, quizá desde antes, como el dualismo, el reduccionismo y el materialismo, que dan primacía a ciertas variables, promoviendo oposiciones tales como mente-cuerpo; Dios-hombre; élite-pueblo; raza elegida-otras razas, hombre-ambiente, etc., origen de guerras, carreras armamentistas y de la destrucción del medio ambiente (Bateson, 1971b).

En sus investigaciones previas, Bateson rechazó varias posturas que consideraba poco ecológicas, por ejemplo, la manipulación empleada por los psiquiatras en sus intervenciones con los pacientes; la “metáfora de poder”, argumentada por Jay Haley, miembro del equipo Bateson para el estudio de la comunicación; las técnicas operantes utilizadas por los entrenadores de delfines –pues veía que, por medio de éstas, se doblegaba al animal a hacer lo que fuese voluntad del entrenador–. Todo esto lo encaminaría a la etnología como método de investigación, en cual se basa en un gran respeto a la libre expresión de la Naturaleza. A propósito, en 1966, B. F Skinner visitó el *Sea Life Park*, en donde Bateson realizaba su investigación sobre los delfines, su hija trabaja ahí. En dicha ocasión se dio un intercambio de opiniones entre Skinner y Bateson, reflejándose la oposición existente, a grandes rasgos, entre la psicología experimental y la etnología (Lipset, 1991).

La postura de Bateson apuntaba a una “visión estética”, la cual “concibe todo proceso mental y viviente como recursivo y complementario” (Keeney, 1994, p. 111), siendo sensibles a la “pauta que conecta” (Bateson, 1997), entendiendo que el ser humano es sólo una parte de sistemas sociales y ecológicos más amplios. Esta perspectiva, mencionaba Bateson, es la que “puede llevar a la raza humana a una especie de sabiduría que podría impedir la desenfrenada destrucción de nuestro mundo biológico y podría evitar algunas de las actitudes extremadamente peculiares que exhibimos con los pacientes, los extranjeros, las minorías, nuestras esposas y nuestros hijos ¡e incluso nosotros mismos!”

(1971c, p. 333). En otras palabras, la visión estética ofrece un respeto, aprecio y admiración por los sistemas sociales y naturales en su totalidad.

Ahora bien, al reconocimiento de la circuitividad, recursiva y complementaria, en un sistema total Bateson lo denominó: “Sabiduría” (Bateson, 1967a; 1968a), que implica tres niveles recursivos entre sí, a saber: 1) el individual; 2) el social; y 3) el ecológico. De acuerdo con Keeney (1994), la sabiduría nos permite abordar de forma eficaz y sin prejuicios los ecosistemas, sabiendo que cualquier perturbación puede generar curvas exponenciales de cambio.

En 1967, Bateson presentó su artículo *Style, Grace, and Information in Primitive Art* (Estilo, gracia e información en el arte primitivo) en una conferencia patrocinada por la *Fundación Wenner-Gren de Investigaciones Antropológicas*. En dicho trabajo presentaba un análisis de la pintura balinesa, exponiendo que el arte podría servir como un camino a la *sabiduría*. En 1968, se volvió a organizar una conferencia, en Burg Wartenstein, Austria, de la cual Bateson –como presidente–, por una parte, pidió a Mary Catherine Bateson, lingüista y antropóloga, ser la relatora y, por otra parte, integro a su programa a dos especialistas en cibernética, Warren S. McCulloch y Gordon Pask; tres ecólogos, Barry Commoner, Horst Mittelstaedt y Peter H. Klopfer; un matemático teórico, Anatol W. Holt; un antropólogo, Theodore Schwarts; un filósofo, W. T. Jones; dos psicólogos, Frederick Attneave y Bertrand Kapland; un psiquiatra, doctor Bernard Raxlen; y a una profesora de matemáticas, Gertrude Hendrix. La conferencia tuvo una duración de siete días y el tema principal era la supervivencia en escala mundial (Bateson, M.C., 2004).

Mary Catherine Bateson (1988) refiere que “muchos participantes de la conferencia de Wenner-Gren no dejaban de repetir: ‘¿Qué vamos a hacer en el tema de la crisis ecológica? Hagamos un plan, diseñemos un programa, tomemos decisiones.’, y Gregory siempre les respondía: ‘No, esto no es suficiente. Tratando de hacer algo, no harán más que agravar la situación. Hay que esperar. Reflexionar’” (p. 27). Estas palabras y la posición de Bateson en general no deben confundirse como una invitación a un cierto quietismo o inacción, sino que la *acción-sabia* requiere, en un primero momento, de una comprensión

profunda. Él refería que la raíz del problema se hallaba en los ámbitos del pensamiento aprendido, mediado por el propósito consciente, por esta razón, era menester transformar primero nuestra epistemología antes de poner en marcha un plan de acción. Un ejemplo de dicha conversión epistemológica Bateson lo encontró en las prácticas de la tradición del Budismo Zen, tras leer el libro de Herrigel (2010), en donde el pensamiento y la acción se tornan en la expresión de lo que se es y no de lo que se quiere, frenándose así, toda acción basada en el propósito consciente (Bateson, M.C., 2004; Coutlée, 1988).

En 1969, se daría otra conferencia en Australia, titulada *The Moral and Aesthetics Structure of Human Adaptation* (La Estructura Moral y Estética de la Adaptación Humana), para la cual Bateson preparó una teoría cibernética de la acción con base en la percepción de lo bello, lo holístico y el arte. Los asistentes fueron, prácticamente, los mismos. En 1970, Bateson participó en varias reuniones de carácter ideológico, comprometido a intervenir en la escena social, más que en recolectar información, asimismo, apoyó a la creación de una *Oficina de Calidad Ambiental*. En ese mismo año la *Fundación Wenner-Gren* organizó otra conferencia, ahora en Nueva York, en donde estuvieron como asistentes funcionarios del Ayuntamiento, planificadores urbanos, ecólogos y especialistas en cibernética. Posterior a ello, Bateson fue invitado por el *Institute of General Semantics* (Instituto de Semántica General) a una conferencia conmemorativa del recuerdo de Alfred Korzybski. Ahí tuvo un momento de lucidez, pues se dio cuenta que todo el trabajo de su vida sería un adelanto de un nuevo territorio científico, la “ciencia de la mente” (Lipset, 1991).

Para Bateson, una concepción que dejase de lado el proceso mental, como algo inmanente en la estructura social y ecológica, daba como resultado que el mundo no fuese tomado en cuenta moral o éticamente, y por consiguiente, sólo se le viese como propiedad, lista para ser explotada (1970b). Así, Bateson trataría de buscar una forma de acción, dentro de los sistemas más amplios y complejos, que no violara la sagrada unidad inherente en ellos, es decir, su carácter *mental* (Bateson, 1968b).

La acción, dentro del pensamiento batesoniano, debe de ir acompañada por: 1) una “ética de lo óptimo”, la cual comprende que todo se vuelve tóxico en cantidades excesivas; y 2) una “ética de la diversidad”, que aboga por que cada organismo llegue a tener su propia mitología, sus propias posibilidades reales de vivir, su propia metáfora. Entendiendo que la “homogeneidad” significa rigidez, debilidad, inflexibilidad, vulnerabilidad, y muerte, ya que no puede producir nada nuevo, ni da lugar a posibilidades de cambio, evolución, supervivencia y adaptación (Berman, 1987; Proulx, 1984).

De acuerdo con Bateson “en [la] biología no hay “valores monótonos” (1979, p. 65), entendiendo que un “valor monótono” es aquel que únicamente aumenta o disminuye. Para todo organismo hay un “valor óptimo”, del cual si se excede de esa cantidad, la variable se torna tóxica y, por el contrario, si se reduce se da paso a la privación.

En 1972, Bateson publicó una antología de los artículos más representativos que escribió entre 1935 y 1970, con la ayuda de Judith van Slooten, su secretaria, y de Mark Engel, un estudiante suyo, quien también escribió el prefacio para dicha obra, la cual se llamaría *Steps to an Ecology of Mind. A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself* (*Pasos Hacia una Ecología de la Mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (Lipset, 1991).

Una vez terminado el libro, Bateson, junto a un grupo de estudiantes, decidió recorrer varios países asiáticos, por propuesta de Karl Jaeger. De esta manera, se le presentó la oportunidad de trabajar sobre un paralelismo entre la cibernética y el budismo, para lo cual tuvo discusiones amistosas con monjes Zen, así como con Sri Lanka, un budista de la escuela *theravada*, con el gurú Sathya Sai Baba y con seguidores del gurú Sri Aurobindo en Pondicherry. Si bien es cierto que desde los años 50's tuvo contacto con la comunidad Zen de San Francisco, con quienes tenía una relación muy estrecha (Flemons, 1991), en esta ocasión tuvo también la oportunidad de entrar en contacto con los *Vedas* – los textos más antiguos de la literatura Hindú– y los *Upanishads* –los textos sagrados de la India (Kineman & Anil, 2007).

Aún cuando Bateson no fue nunca un gurú hindú, o un maestro Zen, se puede relacionar la concepción “armónica” de éste con el pensamiento místico oriental, por ejemplo, ambos pensamientos hacen una crítica al individualismo y al dualismo cartesiano, además ambos tienen un interés por la paradoja, la escucha de la naturaleza, el pensamiento circular, la praxis, etc. (Proulx, 1984). Mary Catherine Bateson (2004) alude que “existía una congruencia entre su concepción de lo sagrado como algo inmanente a la estructura mental del mundo natural y el sentido budista inmanente de lo sagrado [en la naturaleza]” (p. 117).

Al regresar de su viaje, en 1973, Bateson se incorpora al *Kresgé College*, en la Universidad de California, Santa Cruz, –un colegio con programas interdisciplinarios orientados hacia las artes manuales, la meditación, la jardinería, la poesía, las utopías, las ciencias naturales, las ciencias sociales, etc., inspirados principalmente por la psicología humanista de Abraham Maslow y Carl Rogers. Bateson trabajó cuatro años ahí dando diversos seminarios como, el *Proceso Estético* o la *Epistemología de las Moléculas* (Heims, 1993; Lipset, 1991).

En 1975, asistió a una conferencia en la *Lindisfarne Association* (Asociación de Lindisfarne), de Southampton, Nueva York, organizada por William Irwin Thompson, historiador, acerca del fracaso de la sociedad industrial. En dicha conferencia el doctor Jonás Salk habló acerca de una próxima era de paz, a lo cual Bateson respondió afirmando que quizá no pasarían ni treinta años antes de que la humanidad viera la destrucción de una o más naciones, asimismo, atacó la relación que mantiene el hombre contemporáneo con su medio, arguyendo que se está destruyendo un planeta que ni siquiera se comprende. Dos meses después, Bateson participó en una reunión en París, de nombre *Ontogenic and Phylogenetic Models of Development* (Los Modelos Ontogenéticos y Filogenéticos del Desarrollo), exponiendo la idea de una teoría unificada entre la genética, la morfogénesis y el aprendizaje, afirmando que debería haber una epistemología que lograra la unificación mente-cuerpo, desvinculada desde Descartes. Bateson refirió que la miopía sistémica puede “mitigarse o impedirse mediante un proceso mental en el que se emplee el organismo total (o la mayor parte de él) como una metáfora... [considerando] el hecho de que el ecosistema

o la sociedad están vivos” (1968b, p. 328). Desde tal perspectiva, toda oposición dualística sería vista como recursiva y complementaria.

Para Bateson, la unidad de supervivencia no alude a un organismo o una especie en particular, sino a un *organismo-más-el-ambiente*, no se puede separar uno del otro, de tal forma que un “organismo que destruye a su ambiente se destruye a sí mismo” (Bateson, 1970a, p. 482). Este cambio de perspectiva, que nos lleva de pensar en “el hombre versus el árbol” a pensar en “el hombre como parte de un circuito que incluye el árbol”, ha de modificar la forma de interactuar del ser humano consigo mismo, con los demás y con el medio ambiente, llevándolo a la responsabilidad, la armonía, la ética, la sabiduría, la espiritualidad, la estética, el amor, el cuidado, la diversidad, etc. (Bateson, 1971c; Maturana, 1995).

A propósito, cabe mencionar que Bateson redefinió el concepto de “amor” de la siguiente manera: “Por lo menos una parte de lo que entendemos por esta palabra podría expresarse diciendo que el ‘Yo amo a X’ puede formularse así: ‘Me considero a mi mismo un sistema y acepto con positiva evaluación el hecho de que soy un sistema, prefiriendo serlo antes que hacerme añicos y morir; y considero a la persona a quien amo como sistémica; y además considero mi sistema y su sistema como algo que conjuntamente *constituyen un sistema mayor con cierto grado de armonía en el seno de mí mismo*’.” (Bateson & Bateson, 1994, p. 190). En este sentido, la noción del “amor” vincula al yo con el *otro*, y con la entidad que se forma del *yo más el otro*. Es una perspectiva interaccional, cibernética y sistémica.

Por otra parte, en ese mismo año, Stewart Brand, empresario interesado en la biología, la ecología y el misticismo, invitó a Bateson a una reunión con Edmund G. Brown hijo, gobernador de California. En esa reunión Bateson declaró que la política debería basarse en la comprensión y en la apreciación de los patrones biológicos, además le presentó unas quejas al gobernador –sabiendo que éste había estado en una junta sobre la educación en California– acerca de que sus discípulos, en Santa Cruz, no se sabían el *padrenuestro*, ni sabían nada acerca de William Shakespeare o William Blake, ni qué

apariciencia tiene un animal segmentado o cómo están dispuestas las hojas en una planta, a lo que el gobernador le respondió que se carecía de un malestar generalizado, una carencia de ortodoxia en el ámbito del conocimiento (Lipset, 1991).

Capra (1988) menciona que la visión que Bateson tenía era profundamente espiritual, cuya esencia se hallaba en una conciencia ecológica. Su comprensión sobre la integridad, la organización, la complejidad, y la omnipotencia de las pautas en la biosfera avivaba en él una fascinación cuasi religiosa. Ésta fue la puerta mediante la cual se acercó a lo sagrado, representando la piedra angular en el desarrollo de su concepción monista y unificada del mundo, en donde tanto el espíritu como la naturaleza son el reflejo una de la otra, representando un todo único, inseparable. Dios, desde esta perspectiva, alude a la mente universal, a la pauta recursiva más abarcadora que conecta e incorpora a todos los órdenes del proceso mental, desde los inmediatos a los más extensos (Bateson, 1979a; 1979b; Bateson, M. C., 2004; Bateson & Bateson, 1994).

Mary Catherine Bateson (1988) refirió que el proceso intelectual de su padre lo fue llevando, progresivamente, después de muchos años “al problema de la religión... [Así como a] plantear las cuestiones centrales de su trabajo como cuestiones fundamentalmente religiosas” (p. 26). Para Bateson, a pesar de la libertad religiosa, era importante ser religioso –es “Dios como usted entiende que es” (1971b, p. 361) –, y más aún pensaba que había sido un error prohibir la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado (Bateson, 1994).

En 1976, Bateson se volvió a reunir con Edmund G. Brown hijo, en el Centro Zen de San Francisco, éste último le hizo una oferta para ocupar un puesto entre los regentes de la Universidad de California, pero Bateson la rechazó (Lipset, 1991).

Por otra parte, en 1977, el *South Beach Psychiatric Center* (Centro Psiquiátrico de South Beach), de Staten Island, Nueva York, patrocinó una conferencia para aquellos profesionales interesados en el trabajo de la teoría del “Doble vínculo”, a tal evento asistieron Bateson, Jay Haley y John Weakland, además de terapeutas familiares como

Murray Bowen y Carl Alason Whitaker. Ahí, Bateson arremetió contra el trabajo de Haley, al vérselo como padre de una declaración jamás formulada acerca de que el doble vínculo era una teoría para la terapia. Asimismo, la doctora Janis R. Stevens criticó la teoría del doble vínculo por el daño causado a los esquizofrénicos y a sus familias, arguyendo que en dicho artículo se culpaba a las familias por la enfermedad de la esquizofrenia. Bateson respondió ferozmente, argumentando que dicho sufrimiento en las familias vino como consecuencia de la prisa que se tuvo, por parte de algunos clínicos, de aplicar los principios teóricos a la praxis terapéutica, sin habérseles dedicado el tiempo necesario para comprenderlos (Lipset, 1991).

En ese mismo año, Bateson empezó a trabajar en un manuscrito que se publicaría en 1979, el nombre del trabajo fue *Mind and Nature: A Necessary Unity* (Mente y Naturaleza: Una Unidad Necesaria). En esa obra Bateson regresó a su interés original, la biología. Además, presentaría las premisas de su propia ciencia, de la cual una de las ideas centrales es que la estructura de la Naturaleza y la estructura de la Mente son complementarias (Berman, 1987; Capra, 1988).

Bateson utilizó el término “mente” o “proceso mental” para “designar lo que ocurre en sistemas que poseen múltiples partes” (Bateson, 1977a, p. 265). De esta manera, la noción de “mente” quedó concebida como análoga a un sistema cibernético, que puede definirse como “un agregado de partes interactuantes dotado de una estructura de retroalimentación” (Keeney, 1994, p. 107). Tómese en cuenta que la noción de “mente” no se limita a lo contenido dentro del cráneo de una persona individual, sino que es inmanente a la organización de diversas pautas en nuestra biósfera, por ejemplo, “pensemos en un ciego con su bastón... [y consideremos el hecho de que] el bastón es una vía a través de la cual se transmiten diferencias por medio de la transformación [que le indican al ciego por donde debe o no debe andar]” (Bateson, 1971b, p. 348), ahora bien, si una persona piensa que la mente termina en la yema de los dedos del ciego, lo que estará haciendo es amputar una parte inherente del circuito sistémico, de manera que el sistema mental total del ciego ha de incluir tanto al bastón, así como a la calle, al hombre, y a todo el contexto que lo rodea, del cual recibe mensajes de información (Berman, 1987). Esto no quiere decir que la

mente individual no exista, pero debe de ser entendida como un subsistema de una totalidad más amplia (Bateson, 1969b; 1970b; 1977c). La mente individual, así como el “yo”, o el “sí mismo”, no son más que un polo de una red interaccional más abarcadora (Bateson, 1968a).

Las características mentales también se manifiestan en los sistemas sociales y en los ecosistemas (Capra, 1988), pero, cabe preguntar ¿Qué criterios, características o condiciones debe presentar una “mente”? Pues bien, Bateson (1997) refiere que los criterios de “mente” son los siguientes:

- 1) Es un agregado de partes o componentes que interactúan.
- 2) La interacción entre las partes es generada por la diferencia, la cual no tiene una localización en el tiempo ni en el espacio.
- 3) El proceso mental requiere de energía colateral, es decir, muchos de los eventos del sistema tienen sus propias fuentes de energía.
- 4) El proceso mental requiere cadenas circulares –complejas– de determinación
- 5) En todo proceso mental, los efectos de las diferencias deben considerarse como “transformas”, es decir, versiones codificadas de sucesos que les precedieron.
- 6) La descripción y clasificación de los procesos de transformación revela una jerarquía de tipos lógicos inmanentes en los fenómenos.

Así, todo pensamiento, aprendizaje, evolución, ecología y vida se dan en sistemas totales que cumplen estos criterios mentales.

En 1978, cuando Bateson acabó de redactar su obra, se fue a vivir, junto a su familia, al *Esalen Institute* (Instituto Esalen), en California, cofundado por los psicólogos Richard Price y Michael Murphy en la primera mitad de los sesentas, en donde también se alojaban a personalidades de diferentes campos académicos, por ejemplo, psicólogos, físicos, teólogos, literatos, etnólogos, artistas, entre otros, entre los que se pueden mencionar: Friedrich (Fritz) Perls, fundador de la Terapia Gestalt; Carl Rogers y Abraham Maslow, principales voces de la psicología humanista; Virginia Satir, pionera de la Terapia Familiar; Claudio Naranjo Cohen, psiquiatra chileno; Robert Ornstein, psicólogo y escritor;

Joseph Rhine, pionero de la parapsicología; Rollo May, pionero de la psicología existencialista; Stanislav Grof, uno de los fundadores de la psicología transpersonal e investigador sobre los estados alterados de conciencia; Timothy Leary, psicólogo e investigador de las drogas psicodélicas; B. F. Skinner, padre del conductismo operante; Aldous Huxley, filósofo y escritor; Alan Watts, vocero del Zen y el Tao en Estados Unidos, etc. (Villar del, 2001a).

Para entonces, Mary Catherine Bateson (2004) menciona que su padre “se había convertido en una personalidad conocida, en alguna medida venerada por el movimiento ecologista así como por las comunidades californianas, y había dictado conferencias en todo el país” (p. 254). Bateson escribió lo siguiente sobre su decisión de adherirse al Instituto Esalen: “Después de todo, decidí vivir en Esalen, en medio de la contracultura, con sus encantamientos, su búsqueda astrológica de la verdad, su adivinación por la raíz milenrama, sus hierbas medicinales, sus dietas, su yoga y todo lo demás. Mis amigos de aquí me quieren mucho y yo los quiero a ellos. Cada vez se me ha hecho más evidente que no puedo vivir en ninguna otra parte. Me espantan mis colegas científicos, y si bien no creo en casi nada de lo que cree la contracultura, me parece más cómodo vivir con esa incredulidad que con el disgusto y el horror deshumanizantes que los convencionales temas occidentales y su estilo de vida me inspiran. Tales temas se imponen con éxito y las creencias occidentales son muy despiadadas” (Bateson & Bateson, 1994, p. 62). Bateson representaba para los miembros del Instituto una afirmación de sus propios intereses, quienes constantemente le decían: “Oh, Gregory, tu nos salvas de ese materialismo que destruye el mundo. Tus ideas aportan una justificación lógica a nuestra espiritualidad” (Bateson, M. C., 2004, p. 30), pero Bateson no era partidario ni del materialismo contemporáneo ni de las concepciones sobrenaturales que estaban de moda en su época, para él, la necesidad de lo sagrado tenía su base en una epistemología con raíces en la ciencia y lo evidente, pues estaba convencido de que los procesos mentales no podían no tener una representación física.

En ese periodo, Bateson empezó a trabajar en su libro *Where Angels Fear to Tread* (Donde los Ángeles Temen Pisar), que terminaría publicándose en 1987 bajo el nombre

Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred (El Temor de los Ángeles: Hacia una Epistemología de lo Sagrado), en el cual dedicaba su estudio a las ideas religiosas que lo habían ocupado en los últimos diez años, especialmente sobre el pensamiento oriental, que santificaba la Naturaleza. No obstante, no terminaría de redactar dicha obra, cuya tarea de terminarlo y publicarlo quedaría a manos de su hija (Bateson, M.C., 2004; Berman, 1987; Lipset, 1991).

Bateson falleció el 4 de Julio de 1980, en el Centro Zen de San Francisco. La causa de su muerte fue un cáncer de pulmón, el cual se le había diagnosticado desde 1978, y por un resfriado que se tornó en pulmonía (Berman, 1987; Lipset, 1991). Mary Catherine Bateson cuenta lo siguiente sobre los últimos momentos de su padre: “Después de dos semanas en el hospital, Lois [esposa de Bateson] tomó la decisión de sacarlo de ahí y la comunidad Zen de San Francisco nos facilitó la casa de huéspedes. Los discípulos del Zen nos ayudaban en las tareas de cuidarlo y meditaban sentados en torno de su lecho, respirando al unísono, las veinticuatro horas del día... La serenidad del Centro Zen y las tareas repetitivas de higienizar y acomodar su gran cuerpo recalcitrante eran sedantes para el espíritu... A solas con él en la serena oscuridad de la casa, la víspera de su muerte, cuando todavía podía estrechar una mano para reconocer la presencia de un ser querido pero ya no hablaba, le leí en voz alta los versículos que le fascinaban del libro de Job, donde Dios habla de las extrañas maravillas del mundo natural, y le mostré una flor, así como le hubiera mostrado un crucifijo a un cristiano agonizante... Pasó medio día más, su respiración se volvió más pausada y finalmente cesó.” (Bateson, M.C, 2004. pág. 264).

Hasta este momento se ha descrito de manera cronológica y sucinta el trabajo de campo realizado por Gregory Bateson de los años 30's a los años 60's, así como su trabajo posterior, en el cual se centró, principalmente, en asistir y participar en conferencias, exponiendo sus preocupaciones éticas, ecológicas, religiosas, sociales, etc. Asimismo, en este segundo periodo de su vida académica se daría a la tarea de redactar y publicar sus obras. Ahora bien, veamos cómo el trabajo de Bateson influyó en el campo de la Terapia Familiar.

3.2. El Mental Research Institute, la cuna de la Terapia Familiar Sistémica.

Como se mencionó anteriormente, Don Jackson fundó el *Mental Research Institute* (MRI) en el año de 1958, con el fin de ahondar las premisas innovadoras del “equipo Bateson” en el campo de la psicoterapia, dando así un nuevo horizonte para la Terapia Familiar, bajo una orientación interaccional, sistémica y cibernética (Cosnier, 1988; Wittezaele & García, 1994). Wilder (1979) refiere que las principales orientaciones epistemológicas/teóricas que guiaron el trabajo posterior del Grupo de Palo Alto fueron:

1. La cibernética.
2. La Teoría de los Tipos Lógicos de Bertrand Russell y Alfred N. Whitehead.
3. La Teoría Matemática de los Grupos de Évariste Galois.

Cabe decir que Don Jackson, al llegar con Bateson, tenía ya una reputación reconocida en el campo de la psiquiatría, fue discípulo del psiquiatra Harry Stack Sullivan, quien desarrollo su interpersonal *Theory of Psychiatry* (Teoría de la Psiquiatría), la cual dio a luz al punto de vista interaccional en la psicoterapia en los años 30's (Pearl, 2005), y de Frieda Fromm-Reichmann, de quienes sus raíces teóricas se pueden remontar a las primeras décadas del siglo XX, conectándolas directamente con la Escuela de Chicago de las ciencias sociales, el pragmatismo de William James –considerado el padre de la psicología académica en Estados Unidos–, y con sus alumnos John Dewey y George Herbert Mead, así como de Charles Cooley, Robert Park, Jane Adamms y Julia Lathrop (Heims, 1993; Ray & Watzlawick, 2005; Vargas; 2004).

Este cambio de enfoque, del individuo a la red social o de los objetos a las pautas, bajo las premisas de la cibernética y la teoría de la información, representó una “revolución copernicana” en la ciencia del comportamiento (Wilder, 1979). Tal punto de vista reconoce que las relaciones son parte esencial del desarrollo de una persona, no se puede desvincular lo uno de lo otro (Pearl, 2005).

El MRI empezaría a operar, de manera formal, a partir del 19 marzo de 1959. Don Jackson sería el primer director del Instituto y contrataría, para trabajar con él, al psiquiatra Jules Riskin y a la trabajadora social Virginia Satir, ambos seducidos por las ideas

expuestas en el artículo *Hacia una teoría de la esquizofrenia*. En lector recordará que en ese tiempo Jackson aún formaba parte del proyecto Bateson, así que trabajaría en ambos grupos de forma paralela. A propósito, ambos grupos estuvieron patrocinados por el *Palo Alto Medical Research Foundation* (Fundación de Investigación Médica de Palo Alto). En 1960 llegaría al MRI el austriaco Paul Watzlawick, analista jungiano y filósofo, que recibiría la influencia teórica de Bateson, a quien conoció personalmente de 1960 a 1964, así como la influencia práctica de Don Jackson y, por mediación de Haley y Weakland, de Milton H. Erickson. En 1962, Jay Haley y John Weakland se integrarían al MRI, tras finalizar el proyecto Bateson, y también, en ese mismo año, se uniría el psiquiatra Richard Fisch al equipo (Winkin, 1991; Wittezaele & García, 1994).

El trabajo del MRI estuvo centrado en la formación de terapeutas y en el desarrollo de la Terapia Familiar, sin dejar de lado las investigaciones sobre la comunicación, la familia y la enfermedad mental. No obstante, en 1967 Jay Haley deja el MRI para irse a trabajar con Salvador Minuchin en la *Philadelphia Child Guidance Clinic* (Clínica de Orientación Infantil de Filadelfia). Poco tiempo después Virginia Satir también se marcha por una divergencia de ideas con los demás miembros del equipo. Pesé a ésta situación, por la que estaban pasando los miembros de Instituto, en 1966 Richard Fisch le solicita a Jackson un espacio dentro de las instalaciones del MRI para la creación de lo que sería el *Brief Therapy Center* (Centro de Terapia Breve). El equipo base de éste proyecto estaba integrado por Fisch, Watzlawick, Haley, Don Jackson, Weakland y el psicólogo Arthur Bodin. En 1967 Paul Watzlawick, junto a Janet Helmick Beavin y Don Jackson, publica la obra *Pragmatics of Human Communication* (Pragmática de la Comunicación Humana), en donde se expone los efectos pragmáticos de la comunicación en el comportamiento, con la base teórica y epistemológica de Gregory Bateson. En 1968, moriría Don Jackson a casusa de una mala medicación de calmantes (Vargas, 2007; Wittezaele & García, 1994).

De acuerdo con Vargas (2007), el *Centro de Terapia Breve* (CTB) comenzó trabajando sobre el análisis de las técnicas terapéuticas “misteriosas” y brillantes de Milton H. Erickson, Jay Haley y Don D. Jackson para generar el cambio en la terapia. Cabe recordar que una de las investigaciones que efectuó el equipo Bateson sobre las paradojas

en la comunicación fue el estudio de la hipnosis, enfatizando la relación hipnotizador-sujeto así como los cambios provocados por los trances terapéuticos. Para tal tarea, John Weakland y Jay Haley entablaron contacto con Milton Hyland Erickson, vía Bateson, y empezaron a visitarlo semanalmente (Wittezaele & García, 1994).

A propósito, la relación Bateson-Erickson se remontaba al año de 1939, cuando Margaret Mead, por recomendación de Abraham Maslow, consulta al hipnoterapeuta para asistirle en la explicación de lo que pasaba en los trances espontáneos de los balineses (Téllez, 2007). Asimismo, Bateson, como Mead y Erickson, trabajaría, a petición del gobierno de los Estados Unidos, en la *Office of Strategic Services* (Oficina de Servicios Estratégicos) (OSS) –creada por el presidente Franklin Delano Roosevelt y antecesor de la *Central Intelligence Agency* (CIA)– para aplicar su conocimiento en psicología y antropología al estudio de la personalidad de los alemanes y japoneses durante la Segunda Guerra Mundial (Price, 1988), y finalmente serían asistentes de la conferencia sobre *Inhibición Cerebral*, propiciada por la Fundación Josiah Macy, en 1942 (Vargas, 2004).

De esta manera, el trabajo de Milton Erickson marcaría el rumbo que tomaría el CTB en su proceder, pues, aunque seguían teniendo una orientación interaccional, su interés apuntaba hacia la generación del cambio como objetivo primario de la terapia y que éste se diese lo más rápidamente posible. En su trabajo fijarían un tiempo limitado para el tratamiento –10 sesiones, con una hora de duración cada una, ya sean semanales o quincenales–, con el fin de conseguir dicho objetivo. El centro de interés del proceso terapéutico estaría en función de la queja presente, es decir, en las interacciones que están sucediendo en el aquí-ahora dentro del sistema, sin recurrir a explicaciones causales en el pasado, o a la búsqueda del *insight*, enfocándose en el *qué* y en el *cómo* más que en el *por qué*. Además, su trabajo se fundamentaría en una visión constructivista, no-patológica, no-normativa, ceñida a las interacciones (Ceberio & Watzlawick, 2006; Vargas, 2007; Watzlawick, Weakland & Fisch, 2003).

En 1974, Watzlawick, Weakland y Fisch publicaron el libro *Change: Principles of problem formation and problem resolution* (Cambio: Formación y Solución de los

Problemas Humanos), fundamentalmente teórico, en donde exponen la nociones básicas de su quehacer terapéutico. A esa obra le seguiría *The tactics of change: Doing Therapy Briefly* (La táctica del cambio: Cómo abreviar la Terapia), escrito por Fisch, Weakland y Segal, publicado en 1981, siendo un manual para realizar Terapia Breve, centrado, principalmente, en cinco momentos, a saber: 1) definición del problema 2) indagación de la soluciones intentadas por la persona para resolver el problema; 3) indagación de la postura del paciente; 4) definición del cambio a realizar u objetivo terapéutico; y 5) la puesta en marcha de una intervención que permita llegar a dicho cambio (Fisch & Schlanger, 2002; Watzlawick, Weakland & Fisch, 2003). Ambos libros son complementarios y “constituyen el resultado de más de quince años de investigación clínica en el Centro de terapia breve del Instituto de investigación mental de Palo Alto (California, EE.UU.)” (Fisch, Weakland & Segal, 2003, p. 10).

En resumen, el Centro de terapia Breve del MRI constituiría el primer modelo terapéutico formal con una base en los conceptos interaccionales y cibernéticos del trabajo de Gregory Bateson. No obstante, el CTB no sería el único modelo formulado con esa base, por ejemplo, en 1967 Selvini Palazzoli fundó en Italia el *Instituto de Estudios Familiares* en Milan, al cual se adheriría Luigi Boscolo, Gianfranco Cecchin y Giuliana Prata, a dicho grupo de trabajo se le conocería como la *Escuela de Milan* (Palazzoli, et. al. 1991). Asimismo, Jay Haley desarrollaría el *Modelo Estratégico* (Haley, 1991; 2005); Steve de Shazer e Insoo Kim Berg, fundarían el *Centro de Terapia Familiar Breve* en 1978, que, junto con sus colaboradores Eve Lipchik, Elam Nunnally, Alex Molnar, Wallace Gingerich y Michele Weiner-Davis desarrollarían el modelo de *Terapia Breve Centrada en las Soluciones* (De Shazer 1991; 1996; 1999; 2004; O’Hanlon & Weiner-Davis, 2010); Giorgio Nardone fundaría en 1987, junto con Watzlawick, el *Centro de Terapia Estratégica* en Arezzo, Italia, en donde ha desarrollado el enfoque de *Terapia Breve Estratégica* (Nardone, 2010; Nardone & Balbi, 2009; Nardone & Castelnuovo, 2007; Nardone & Portelli, 2006; Nardone & Watzlawick, 1992; Watzlawick & Nardone, 2000). Sin olvidar, la aparición y contribución de Bradford Keeney, con su proyecto cibernético, a partir de los años 80’s, de quien se hablará en el siguiente capítulo.

3.3. *Conclusión.*

En el presente capítulo se vio la forma es que Bateson hizo una de las mayores incursiones académicas que se han dado en el campo del conocimiento, yendo de la biología a la antropología, la psiquiatría, la zoología, la cibernética, la etnografía, la ecología, etc., acumulando una serie de nociones que lo ayudaron a pensar sobre totalidades, de una forma estética y holista.

El trabajo de Bateson, sin duda alguna, representa el eje nodal epistemológico de lo que se ha llamado Terapia Familiar Sistémica. No obstante, Bateson nunca intentó proponer un modelo terapéutico en particular, es más, no tenía un interés por practicar él mismo la psicoterapia –si bien es cierto que atendió familias, nunca lo hizo como un clínico sino como antropólogo. Su actitud era, más bien, escéptica en cuanto a la posibilidad de llevar a la práctica sus desarrollos teóricos. De manera que “su aporte no es más que un aporte teórico, una posibilidad de repensar o de situar mejor los modos de intervención y de acción” (Cosnier, 1998, p. 233).

Capítulo 4.

Un artista de la improvisación en la terapia.

*Los terapeutas suelen parecerse a un cocinero
más interesado en los libros de receta
que en las teorías científicas sobre la nutrición.
Bradford Keeney.*

Si en el capítulo anterior el lector vio cómo, de la mano de Gregory Bateson, las nociones de la “Epistemología Cibernética” fueron aplicadas al campo de la comprensión del comportamiento, siendo la base de los modelos y las escuelas que comprenden la *Terapia Familiar Sistémica*, cuya cuna se encuentran en el *Mental Research Institute* (MRI), en este capítulo se expone la extensa investigación que ha llevado a cabo Bradford Keeney, cibernético y terapeuta familiar, sobre el desarrollo de una “etnografía cibernética” de la comunicación en el contexto de las terapias familiares sistémicas desde la década de los años 80’s, en relación con el *Project for Human Cybernetics* (Proyecto de Cibernética Humana), en el *Ackerman Institute for Family Therapy* (Instituto Ackerman de Terapia Familiar), el cual ha dado paso al nacimiento del método *Recursive Frame Analysis* (Análisis de Marcos Recursivos) (Chenail, 1991).

Keeney ha explicitado cómo puede aplicarse el pensamiento cibernético a la terapia, asimismo ha expuesto cómo se construyen las terapias familiares sistémicas y cómo se genera el cambio en éstas. Sin embargo, sus contribuciones van más allá, pues ha tratado de “establecer una epistemología apropiada, o sea, una epistemología que incluya al observador en sus observaciones, al científico en su ciencia y, desde luego, al terapeuta de familiar, en el proceso terapéutico” (von Foerster, en Keeney, 1994), instando a los terapeutas a tomar la terapia con tanto rigor como con imaginación, como una arte creativo, inventivo, y no como una serie de pasos que hay que seguir de manera mecánica.

4.1. ¿Quién es Bradford Keeney?

Bradford Powell Keeney nació el 3 de Abril de 1951, en Granite City, Illinois; creció en la aldea rural de Smithville, Missouri. Tanto su padre como su abuelo fueron predicadores en la congregación de la iglesia local, en la cual Keeney, desde temprana edad, fungió como pianista. Keeney menciona al respecto: “Mi trabajo, como yo lo entendía, era amplificar la sensación de la música, de embellecerla con condimentos musicales improvisados” (Keeney, 2005b, p. 5). El don, el amor y la pasión por el piano lo heredó de su abuela materna, Bess Gnann.

De esta manera, la adolescencia de Keeney estuvo rodeada por la música jazz y la vida en la iglesia, pero también gustaba de leer sobre cuestiones científicas. Tanto así que en mayo de 1969 ganó el primer lugar en la *International Science Fair* (Feria Internacional de la Ciencia) en Fort Worth, Texas, con su proyecto *An Experimental Study of the Effects of Hydrocortisone, Insulin, and Epinephrine on the Glycogen Content of Hepatic Tissues Perfused in Vitro* (Un estudio experimental de los efectos de la hidrocortisona, la insulina y la adrenalina en el contenido de glucógeno de los tejidos hepáticos perfundidos in Vitro), lo que le valió una beca para estudiar en el *Massachusetts Institute of Technology* (M.I.T.) (Keeney, 2005b).

No obstante, terminaría estudiando en el *William Jewell College* de Liberty, Missouri, por dos razones: 1) el Dr. David Moore le ofreció una beca académica completa para que estudiase ahí; y 2) sus padres se habían graduado en esa escuela. Durante su estancia en el colegio, Keeney tuvo la oportunidad de escuchar una exposición pública que dio Swami Rama, un yogui de la India, quien había sido invitado a los Estados Unidos por Elmer Green, un científico de la *Menninger Foundation* (Fundación Menninger). La exposición versó sobre los caminos espirituales, un tema no tan desconocido para él (Keeney, 2005b).

En 1971, Keeney tuvo otra vez la oportunidad de entrar en el M.I.T. Ahí fue donde comenzó su primer acercamiento con las ideas del pensamiento cibernético. De ese tiempo Keeney (2005a) alude: “Al llegar al M.I.T. rápidamente fui a la biblioteca y pedí los documentos del archivero de Norbert Wiener. Allí examiné su trabajo académico y

examiné su correspondencia personal, deleitándome con las excentricidades de una ética radical... Me encontré a mí mismo más interesado en la vida personal de Wiener que por sus matemáticas” (p. 374), como se puede observar, el interés de Keeney cambió de foco, lo cual le llevaría a sumergirse en las humanidades, navegando en diversos campos como: filosofía, teología y literatura.

Al terminar el tercer semestre, Keeney empacaría sus cosas, abandonaría sus estudios en el M.I.T. y se mudaría a Phoenix, Arizona. Además, comenzaría su carrera como músico de Jazz, trabajando ya fuese en el *Arizona Club* (Club de Arizona) o en el *Moose Club* (El Club de los Alces), teniendo sus primeros roces con la improvisación –por medio de lo que él llamaba “aprendizaje de absorción”, en el cual el aprendiz se convierte en lo aprendido, más que limitarse sólo a leer sobre ello–, lo cual marcaría el rumbo de su carrera posterior (Andrew, 2009; Keeney, 1994; 2005b).

En 1973, Keeney entró en contacto con las teorías psicológicas tradicionales, tras entrar en la *Arizona State University* (Universidad Estatal de Arizona), en donde obtuvo su Licenciatura en Ciencias, del Departamento de Psicología, en 1974. Sus principales influencias, en ese entonces, fueron Abraham Maslow y Carl Gustav Jung. Del primero le fascinó la idea de que la experiencia humana podía ser estudiada con base en sus recursos y fortalezas y no sobre sus problemas y debilidades; mientras que de Jung, le atrajo, más que su trabajo, su autobiografía, de cómo tuvo el coraje para explorar su propio inconsciente profundo (Kottler & Carlson, 2004).

Sin embargo, aún con la fascinación de la concepción humanista de Maslow y de la base espiritual de Jung, Keeney se sentía insatisfecho por las limitaciones de la psicología individual, de manera que prosiguió su búsqueda de un entendimiento mayor. Fue entonces, en 1974, cuando se introdujo en la obra del antropólogo y epistemólogo Gregory Bateson, tras leer el libro *Pasos hacía una Ecología de la Mente*, publicado dos años antes. En ese texto halló la importancia de la primacía del contexto en las interacciones y en cómo la conducta de una persona se conecta con la conducta de otra, formando patrones (Keeney, 2005b; Kottler & Carlson, 2004).

En 1976, Keeney obtuvo el grado de Maestría en Artes, del Departamento de Psicología Clínica, en la *University of Missouri* (Universidad de Missouri). Y, en 1981, obtendría el Título de Doctor en Filosofía, con especialización en Terapia Familiar, en el Departamento de Desarrollo Infantil y Estudios de la Familia, en la *Purdue University* (Universidad Purdue), Indiana (Andrew, 2009).

4.1.1. *Contacto con la Terapia Familiar.*

Keeney comenzó su carrera profesional en el *Family Study Center* (Centro de Estudios de la Familia) de la Universidad de Missouri como investigador asociado, de 1975 a 1977. De ahí en adelante Keeney ha trabajado en la *Fundación Menninger*, en Topeka, Kansas, dentro de un programa de capacitación en Terapia Familiar como "analista de la comunicación" (Keeney, 2005b, p. 29), de 1978 a 1979; como profesor adjunto en la *Philadelphia Child Guidance Clinic* (Clínica de Orientación Infantil de Filadelfia), de 1981 a 1983; como Director de investigación en el *Instituto Ackerman de Terapia Familiar*, de 1981 a 1984; como profesor y director del programa de Doctorado en Terapia Familiar en el *Texas Tech University* (Universidad Tech de Texas), de 1985 a 1988; como Director (y fundador) y profesor del *Institute for Systemic Therapy and Graduate Programs in Family Therapy* (Instituto de Terapia Sistémica y Programas de Posgrado en Terapia Familiar), en Florida, de 1988 a 1989; como Director de estudios académicos y profesor de programas de psicología profesional en la *University of St. Thomas* (Universidad de St. Thomas), en Minnesota, de 1989 a 1995; como Vicepresidente y académico distinguido de Estudios Culturales en la *Ringling Rocks Foundation* (Fundación Ringling Rocks), en Filadelfia, de 1995 al 2006; como profesor en el *California Institute of Integral Studies* (Instituto de Estudios integrales de California), en San Francisco, del 2007 al 2010; y, finalmente, profesor en el Departamento de Ciencias del Comportamiento en la *University of Louisiana* (Universidad de Louisiana), del 2010 al 2014 (Keeney, comunicación personal, 25 de Julio, 2014).

Cabe mencionar que Keeney comenzó su labor académica y profesional primeramente como un teórico y posteriormente como un practicante de la Terapia Familiar (Keeney, 2005a). A continuación se desarrolla ésta evolución.

4.1.2. *Los tres mosqueteros.*

En sus años de formación, Keeney contó con la enseñanza de tres mentores, o “mosqueteros” –como él los llama–, que mediarían el rumbo de su trabajo, tanto académico como profesional, estos fueron: Gregory Bateson, Heinz von Foerster y Carl Alason Whitaker (Keeney, citado en Andrew, 2009).

Como ya se mencionó, Keeney tuvo un primer acercamiento con los escritos de Gregory Bateson una vez graduado de la *Universidad Estatal de Arizona*. Cautivado por las ideas de éste, Keeney resolvió que tenía que conocerlo personalmente. Así, se dispuso a marcarle por teléfono para convenir una cita, la cual se concretaría en Octubre de 1976 (Kottler & Carlson, 2004).

En tal encuentro Keeney quedó atónito por la facilidad en que Bateson hablaba, entretejiendo temas diversos como arte, ciencia, religión, terapia, ecología, etc. Pero esto no fue lo único que impresionó a Keeney, lo hizo también la excéntrica presencia que él tenía, por ejemplo, el hecho de que Bateson se negará a ir al dentista debido a que en la sala de espera habían revistas “populares”, como el negarse también a tener un televisor o a leer el periódico, o el que nunca fuese dueño de un automóvil, ni de una casa, o que rechazaría una oferta para el Premio Nobel, así también, el hecho de que Bateson no hiciera distingo alguno entre su vida privada y su investigación científica, por lo cual solía descuidar cánones sociales de la vida, como el uso de calcetines en público, el contestar cartas o el recordar cumpleaños. Bateson centró su vida en las ideas que importaban, buscando siempre la “pauta que conecta”, sin importar si estudiaba al pueblo Iatmul de Nueva Guinea, la esquizofrenia en un hospital psiquiátrico o el aprendizaje de los delfines, porque se podía encontrar la misma pauta formal en diversos conjuntos de información, siempre defendiendo un marco estético, holístico e integrador, prefiriendo la belleza sobre el

control, abocándose al mundo biológico en su totalidad, desplegando su amor y admiración por todos los seres vivos. Mary Catherine Bateson (2004) menciona al respecto: “la cualidad de su afecto por un pulpo o un murciélago era similar a la irónica ternura y la tolerancia que me demostraba a mí, así como a mi hermano John y a mi hermana Nora” (p. 71). Bateson se convertiría en el mentor intelectual que Bradford Keeney había estado buscando, dándole la metáfora integradora, eje de su trabajo posterior (Andrew, 2009).

En 1979, Bateson y Keeney organizaron una conferencia, titulada *Size and Shape in Mental Health* (Tamaño y Forma de la Salud Mental), dada en la *Fundación Menninger*, en Topeka, Kansas. A dicha, serían invitados Gary Sherman Snyder, poeta, ensayistas y activista del medio ambiente; Wendell Berry, ensayista, poeta y agricultor, defensor de la agricultura ecológica; John Perry, psiquiatra Jungiano; Mary Catherine Bateson, antropóloga cultural, entre otros. El tópico de la conferencia era alentar a los psicoterapeutas a alejarse de las formas simplistas del pensamiento lineal causa-efecto, siendo más conscientes de las pautas que organizan los sistemas, sean cuales fuesen estos (Keeney, 2005b).

Antes de morir Bateson, Keeney le preguntó quién era el pensador más importante de nuestro tiempo, a lo que le respondió: Francisco Varela. Tras investigar qué y quiénes habían fomentado las ideas de Varela, Keeney se encontró con Heinz von Foerster, pionero de la cibernética y principal pensador en el desarrollo de la cibernética de la cibernética o cibernética de segundo orden (Keeney, 2005b). Keeney menciona: “Heinz von Foerster fue el científico más grande que he conocido. Tuve la oportunidad de experimentar a un gran científico. Él fue el hombre que inventó el segundo orden de la cibernética.... Su idea del orden a través del ruido se convirtió en el orden a través del caos, por lo cual debió haberse ganado el Premio Nobel. Él inspiró a Maturana para llegar a la noción autopoiesis... Considerando que Gregory era un antropólogo que utilizó las metáforas científicas de la cibernética para describir el proceso circular de la interacción social. Heinz fue el científico” (citado en Andrew, 2009, pp. 33-34). Heinz von Foerster fue el segundo mentor para Keeney, del cual aprendería a actuar primero con el fin de conocer y a actuar para aumentar el número de elecciones.

Carl Alason Whitaker fue su tercer mentor –el primero en el campo de la terapia. Whitaker fue pionero en el desarrollo de la Terapia Familiar. El primer contacto que tuvo Keeney con Whitaker fue en el programa de maestría en la *Universidad de Missouri*, donde presenció una sesión dada por el terapeuta. En ese tiempo Keeney era un teórico cibernético, interesado en el pensamiento de Gregory Bateson, Heinz von Foerster, Humberto Maturana, Francisco Varela, entre otros., sin embargo, la creatividad, el ingenio, el valor y la presencia relacional de Whitaker fascinó a Keeney de manera imprescindible (Andrew, 2009; Keeney, 2009).

Posterior a ello, como una forma de ganarse la vida, Keeney le propuso a la Universidad organizar talleres, siendo él quien trajera a los oradores. La primera persona a la que invitó al campus fue a Carl Whitaker. En esa ocasión, mientras cenaban, “Keeney le preguntó a Whitaker la misma pregunta que ahora todo el mundo a menudo le pregunta a Keeney: ‘¿Qué es lo que haces con la gente?’ ‘No tengo la menor idea’, y Whitaker se encogió de hombros (Kottler y Carlson, 2004, p. 104). A partir de entonces se establecería una relación entre los dos, bajo una serie de correspondencias para intercambiar ideas. Whitaker quería aprender más sobre las ideas batesonianas y Keeney quería estudiar los métodos terapéuticos de Whitaker. Finalmente, H. Charles Fishman, psiquiatra y terapeuta familiar, invitaría a ambos a la *Clínica de Orientación Infantil de Filadelfia*, de manera que pudiesen pasar más tiempo juntos. Además ambos serían parte, por un tiempo, del *Instituto Ackerman* (Kottler & Carlson, 2004).

Otro de los oradores a los que invitaría Keeney para hacer un taller en la Universidad fue a Salvador Minuchin, médico psiquiatra y terapeuta familiar. Tanto Minuchin como Whitaker instarían a Keeney a escribir sobre las ideas de Gregory Bateson introducidas en el contexto de la Terapia (Kottler & Carlson, 2004).

Además de Whitaker, Keeney, en su formación como terapeuta, tuvo otros mentores, como Friedrich Salomon Perls (Fritz Perls), Peggy Papp, Cloe Madanes, Don D. Jackson, Milton H. Erickson, Virginia Satir, Ronald David Laing, entre otros, a quienes

conoció de manera directa o indirecta, pero que tenían una cosa en común: eran artistas del cambio, constructores activos de la realidad terapéutica, es decir, estaban inmersos en la situación presente en el *observar-escuchar-y-sentir* (Keeney, 2009).

4.1.3. Origen del Proyecto Cibernético.

A finales de los años 70's y principios de los 80's, Bradford Keeney, estando en el *Instituto Ackerman*, dio origen al "Proyecto Cibernético" concerniente a la Terapia Familiar (Chenail, 1991). Así, empezaron a aparecer diversas publicaciones de artículos, con lo cual Keeney había iniciado ya su trabajo como un teórico cibernético de la terapia y muchos pioneros del campo lo buscaban para consultarlo acerca del paradigma cibernético.

Entre sus primeros escritos se encuentran: *Ecosystemic Epistemology: An Alternative Paradigm for Diagnosis* (Epistemología Ecosistémica: Un Paradigma Alternativo para el Diagnóstico), en 1979; *Therapist: Artist or Technician?* (Terapeuta: ¿Artista y Técnico?), en 1980; *Ecosystemic Epistemology: Critical Implications for the Aesthetics and Pragmatics of Family Therapy* (Epistemología Ecosistémica: Implicaciones Críticas para la Estética y la Pragmática de la Terapia Familiar), en 1982; *Not Pragmatics, Not Aesthetics* (No pragmática, No Estética) en 1982; *Mistakes* (Errores), en 1982; *What is an Epistemology of Family Therapy?* (¿Qué es una Epistemología de la Terapia Familiar), en 1982; *Size and Shape in Mental Health: The Story of a Conference* (El tamaño y la Forma en la Salud Mental: La Historia de una Conferencia), en 1983; entre otros. Pero su prestigio en el campo se elevaría con la publicación de su tesis doctoral: *Asthetics of Change* (Estética del Cambio), en 1983, cuyo prefacio lo escribió Heinz von Foerster y que fue citado por éste en *The Encyclopedia of Artificial Intelligence* (Enciclopedia de la Inteligencia Artificial), como una de las obras más importantes sobre cibernética. En este trabajo Keeney presentó las principales herramientas conceptuales de la epistemología, la cibernética y la cibernética de la cibernética, aplicadas al estudio de la terapia familiar sistémica (Andrew, 2009).

4.2. Una explicación cibernética de la Terapia Familiar.

Como un etnógrafo cibernético de la comunicación en la terapia familiar sistémica, Keeney expuso una serie de distinciones, procedentes de la epistemología cibernética, que les permitiera a los terapeutas describir las pautas dadas en el contexto terapéutico, así como la de guiar su propia praxis. A continuación se presentan los conceptos referentes a la Cibernética aplicadas a la comprensión de la Terapia Familiar.

De acuerdo con Keeney (1994; 2009), la terapia está organizada en función de un proceso mental, en el sentido batesoniano, es decir, en donde el énfasis no está referido a un individuo, una pareja o una familia en particular, sino en la pauta recursiva de retroalimentación inmanente en todo el sistema, que incluye tanto al terapeuta como al cliente (es).

Keeney & Ross (2007) mencionan que ésta intelección cibernética “trae profundas consecuencias para la comprensión y la práctica de las terapias familiares sistémicas” (p. 17), pues hace notar de qué manera se construye, se mantiene y se percibe la terapia, verbigracia, se puede decir que el terapeuta trata unilateralmente al cliente, o viceversa, y actuar en consecuencia, pero esta concepción denota un arco parcial de una totalidad más amplia, recursiva, que abarca a ambos, de modo que “la terapia se convierte en un baile en lugar de un hacer-algo-a-otro” (Keeney, 2009, p. 77). La terapia surge de la conexión entre terapeuta y cliente, sin maximizar o minimizar la participación de uno en particular (véase figura 1).

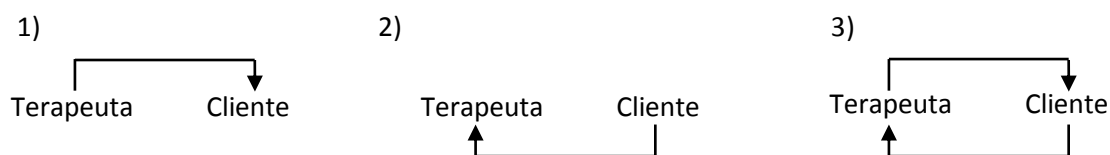


Figura 1. Conexión recursiva entre terapeuta y cliente.

Por otro lado, la familia, como sistema cibernético, corporiza procesos recursivos de retroalimentación correspondientes a la complementariedad estabilidad/cambio, lo que le

permite generar y mantener su autonomía, permitiendo que pueda ser identificado como un sistema (Pearl, 2005). La familia cambia para no cambiar, es decir, la organización familiar se mantiene “gracias al control de los fragmentos intensificados de conducta” (Vargas, 2004, p. 8). Ahora bien, tómese en cuenta los niveles de retroalimentación de los cuales se hablaba en el capítulo 1, y considérese que la complementariedad estabilidad/cambio en un nivel, que se mantiene gracias al baile recursivo entre ambas, forma parte de una complementariedad estabilidad/cambio en un nivel superior, que mantiene el proceso de orden inferior, y ésta complementariedad forma parte de un nivel superior y así sucesivamente, niveles de los cuales no se es cabalmente consciente, por tal razón solo se puede conjeturar que mantienen la misma estructura recursiva (véase figura 8 del capítulo 1), entendiendo que la mente inconsciente “corporiza las pautas más abarcadoras de la epistemología cibernética” (Keeney, 1994, p. 180).

Siguiendo a Keeney (1994), “todo sistema cibernético que inicia una terapia se ha vuelto problemático, en el sentido de que ha oscilado desenfrenadamente o se ha fugado” (p. 182). Aquí, la propia regulación del sistema, que permitía su estabilidad, se ha mermado, lo que ocasiona que la “patología” surja. La aparición de síntomas se da tras la desconexión entre los órdenes mentales conscientes e inconscientes, y éstos crean ciclos recursivos de retroalimentación que tienden a maximizar o minimizar una conducta o experiencia, en un sistema de interacción (véase figura 2).

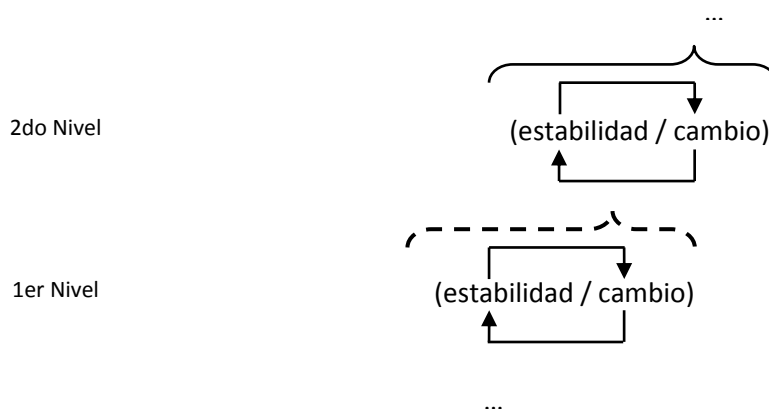


Figura 2. Desconexión entre niveles de retroalimentación.

Los síntomas, entonces, indican que el sistema se está reajustando, aunque ello implique, en última instancia, la cismogénesis. Para ilustrar esto, tomemos como ejemplo el baile relacional que se da entre esposos, en el cual hay “periodos de paz” y “periodos de pelea” que, como complementariedad, forman parte, en un nivel superior, de la estabilidad de la pareja, sin embargo, una maximización en una de las dos variables dará como resultado la destrucción de ese sistema conyugal, a saber: 1) si las “peleas” son la constante se puede llegar a la violencia, al divorcio, a la muerte, etc.; y 2) si la “paz” es la constante se puede llegar a la indiferencia, al tedio, al alejamiento, a la separación, etc. Lo importante es resaltar que, en ambos casos, el sistema no perdura.

Empero, si el sistema –ya se trate de una persona, una pareja o una familia– ha iniciado un proceso terapéutico, entonces, indica que no ha llegado aún a una instancia cismogénica. En tal caso, la terapia debe: “1) permitir que se despliegue la efectivización sintomática, generando así una *reductio ad absurdum*, y 2) ayudar al sistema a evolucionar hacia una estructura distinta para el mantenimiento de su organización” (Keeney, 1994, pp. 186-187). Respecto al primer punto, se dijo anteriormente que los síntomas son ciclos recursivos de retroalimentación, de manera que lo que el terapeuta ha de buscar es “cooperar” con la comunicación sintomática, en lugar de “luchar” contra ella, para que haya una maximización, consiguiendo que el síntoma se autoanule; para tal fin se pueden utilizar diversas técnicas como: “la prescripción del síntoma, la connotación positiva a éste, y su intensificación” (p. 187), entre otras. En lo que concierne al segundo punto, tomemos en cuenta que el sistema que asiste a terapia demanda cambio, pero al mismo tiempo estabilidad, es decir, busca “cambiar sin cambiar”, es por esto que el terapeuta debe ayudar al sistema a cambiar su manera de cambiar con el fin de no cambiar, manteniendo su organización como sistema adaptativo (véase figura 3).

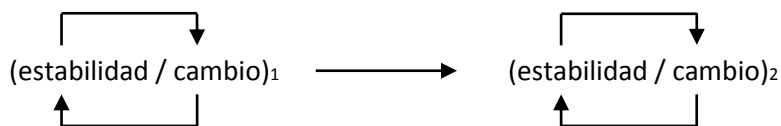


Figura 3. Cambio en la organización de un sistema.

En consecuencia, se genera una nueva complementariedad estabilidad/cambio que no obstruya la conexión entre los diferentes niveles de retroalimentación, provocando la patología. La salud en el sistema depende de la conexión entre los órdenes mentales conscientes e inconscientes (véase figura 4).

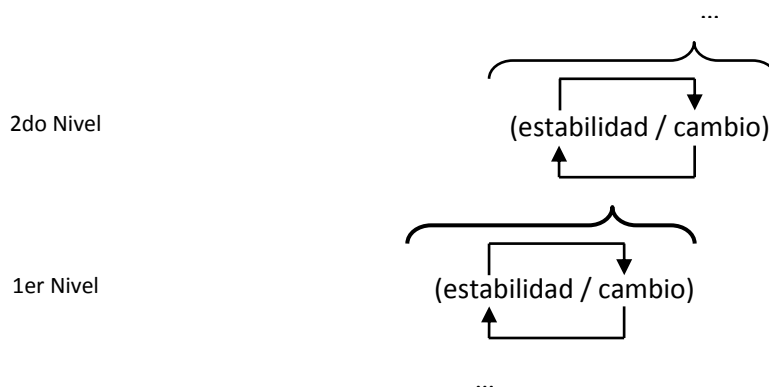


Figura 4. Conexión entre niveles de retroalimentación.

Aunado a lo anterior, la primera tarea del terapeuta será modelar la pauta del sistema –buscando una secuencia recursiva, con una estructura de retroalimentación–, y la doble descripción será la herramienta epistemológica que le permitirá comparar diferentes modelos de la situación observada, con el fin de obtener una imagen de la pauta sistémica más amplia que organiza la conducta sintomática (Keeney, 1994). Ahora bien, estos modelos, los puede obtener de diversas fuentes, por ejemplo, de la percepción que tiene cada uno de los integrantes de la familia acerca de su problema. Acto seguido, el terapeuta contribuirá a generar una sociorretroalimentación, –“sistema híbrido en el que confluyen familia y terapeuta, es análogo a una forma social de biorretroalimentación” (p. 188) –, que le permita crear transformas –“modo en el que el terapeuta plasma la respuesta que da al sistema” (p. 188) –, de la comunicación sintomática para generar el cambio.

Las intervenciones serán un espejo del sistema en cuestión y deberán responder a la demanda de estabilidad y cambio que permita su autocorrección. Por ejemplo, la “connotación positiva” del síntoma, mencionada anteriormente, es una intervención, entre otras, que corre por ésta línea, pues aquí, el terapeuta no insta a que el síntoma cambie deliberadamente (demanda de estabilidad), no obstante, la puntuación que se le da a éste es

distinta (demanda de cambio). El terapeuta debe ser cuidadoso al respecto, pues si se limita a atender la estabilidad sin atender el cambio o viceversa, terminaría fracasando y alimentando a lo que se le ha dado en llamar “resistencia” en la historia de la psicoterapia. Por añadidura, las intervenciones deben ofrecer una fuente de “novedad” al sistema – procedente del azar–, de modo que pueda surgir una estructura distinta, más adaptativa. Esta fuente de novedad procede y es creada a partir de la interacción con el sistema tratado, por ejemplo, puede emerger de la historia familiar, de un mito cultural, de una metáfora religiosa, etc., pero no todas serán eficaces, puesto que el sistema, mediante un proceso estocástico, tomará aquel que le sea significativo y que permita a la ecología perturbada efectuar sus propios ajustes. Keeney (1994) llamaría a este tercer aspecto “Rorschach significativo”. Así pues, la demanda de estabilidad y la demanda de cambio, por parte del cliente, junto con el Rorschach significativo, por parte del terapeuta, forman el modelo del proceso de cambio en la terapia (véase figura 5).

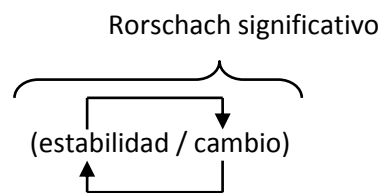


Figura 5. Pauta del cambio terapéutico.

Para ilustrar lo dicho, consideremos el siguiente ejemplo: “Una joven madre soltera, abandonada durante el embarazo por el hombre que amaba, llevó a su hijo de ocho años a ver a un terapeuta. Dijo que, cada vez que ella recibía en su casa a un amigo, el niño se comportaba atrozmente, decía malas palabras, a veces se ponía agresivo con el hombre y se negaba a dejarlos solos. La joven temía invitar a alguien a su casa. Describieron al niño como apegado a la abuela, que vivía cerca y que, según la joven, seguía mostrándose Sobreprotectora con ella y tendía a desaprobear a sus amistades masculinas. Hacia el final de la primera sesión, el terapeuta caracterizó al niño como extremadamente sensible y consciente del miedo subyacente de la madre a volver a comprometerse emocionalmente y sufrir como la había hecho sufrir el padre de él. El pequeño también se daba cuenta de la

preocupación de la abuela; quizá en representación de ella, pero sobre todo por su propio amor a la madre, parecía haber decidido protegerla de su vulnerabilidad emocional. De modo que su ‘mala conducta’ era un intento de ser útil: tendía a proteger a la joven mujer de un compromiso excesivo, y a ofrecer una salida, en el hecho de que se enfadará con él, para la angustia y tensión que ella experimentaba. Sólo un hombre que verdaderamente la amará estaría dispuesto a tolerar lo que hacía ese niño. El terapeuta lo elogió solemnemente por su preocupación, y le recomendó que continuará cuidando a la madre” (Cade & O’Hanlon, 1995, pp. 132-133). Este es un ejemplo de una “connotación positiva” del síntoma, en donde se puede observar que la intervención, por parte del terapeuta, opera en las tres esferas mencionadas anteriormente:

- 1) Se le pide al niño que no cambie su comportamiento (demanda de estabilidad);
- 2) Se insta al niño a que continúe con la conducta que ha venido haciendo, porque es algo “bueno”, es decir, está protegiendo a su mamá (demanda de cambio); y
- 3) El Rorschach significativo fue creado a partir de la historia de la relación pasada entre la madre y el padre del niño.

En resumen, el cambio terapéutico tiene como base el flujo recursivo de transformas dadas en la sociorretroalimentación entre el terapeuta y cliente. El terapeuta comienza con espejear el modelo de la comunicación sintomática, pasando a la construcción de transformas, impregnándole una fuente de azar, y brindándoselas al paciente, éste, en consecuencia, responderá con otra transforma, a lo que el terapeuta responderá con otra transforma, y así sucesivamente. En otras palabras, el terapeuta recicla las respuestas dadas al sistema con el fin de encaminar su conducta subsiguiente, no importando si éstas aciertan o erran, pues, en última instancia, forman parte de un acto creativo autocorrectivo, que permitirá el reajuste de la estructura del sistema (Andrew, 2009; Keeney, 1994).

4.2.1. *Cómo se construyen las Terapias Familiares Sistémicas.*

En 1985, Keeney publicaría, junto con Jeffrey Ross, el libro *Mind in Therapy: Constructing Systemic Family Therapies* (Mente en Terapia: Construcción de terapias familiares sistémicas), en el cual incorporan el distingo dialéctico entre lo que ellos

denominan “marcos *semánticos* de referencia” – que atienden a la comunicación en función del significado– y “marcos *políticos* de referencia” –que examinan la comunicación por sus consecuencias en orden a la organización– (2007). Si bien, todas las terapias, incluida la Terapia Familiar, entretejen tanto marcos semánticos como políticos, hay terapeutas que prefieren un marco al otro, verbigracia, la Terapia Breve del MRI pone el acento en la *política* de la comunicación: *quién-hace-qué-a-quién-cuándo*; mientras que el abordaje de Milán se organiza desde la perspectiva del marco *semántico* de referencia, por ejemplo, parten de la hipótesis dada a la pregunta: “¿Por qué esta familia demanda terapia de esa manera en este momento?”. Sin embargo, debe considerarse al marco político y al marco semántico como un par complementario (véase figura 6).

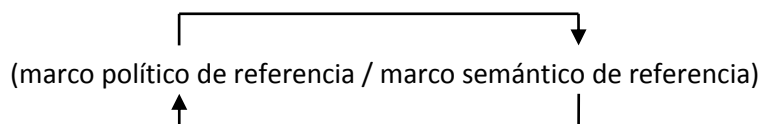


Figura 6. Complementariedad entre marcos políticos y semánticos de referencia.

Asimismo, en esta obra se cambia el nombre “rorschach significativo” por el de “ruido significativo”, pues el primero evoca connotaciones distractoras, mientras que el segundo denota un proceso de cambio de orden más elevado, que incorpora los dos componentes necesarios de un *proceso estocástico*, es decir, una fuente de azar (ruido) y un proceso de selección –es el observador quien construye el significado– (Keeney & Ross, 2007). Se tiene, entonces, que las tres voces que debe atender el terapeuta para el cambio terapéutico son: la demanda de estabilidad, la demanda de cambio y el ruido significativo (véase figura 7).

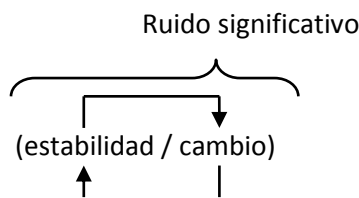
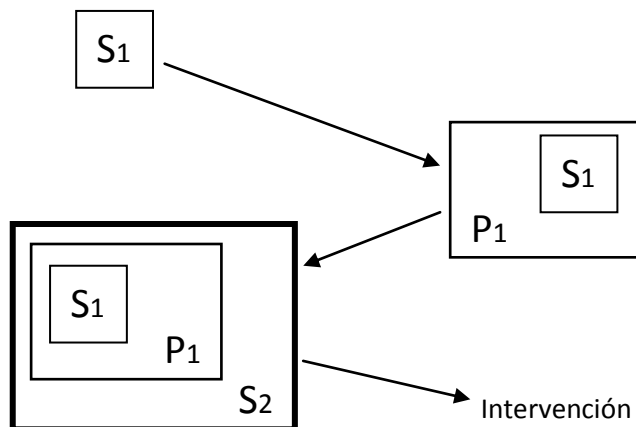


Figura 7. Pauta del cambio terapéutico II.

A partir de esto, Keeney, junto a Ross, haría un análisis, con las herramientas conceptuales de la cibernética, mencionadas anteriormente, de los diversos modelos de Terapia Familiar Sistémica. A continuación, se revisará, sucintamente, el análisis que hacen de la *Terapia Breve* del *Mental Research Institute* (MRI), por ser uno de los abordajes más eficaces de solución de problemas en la historia de la psicoterapia.

Tenemos que la secuencia de trabajo de la *Terapia Breve* del MRI, es:

1. Construir un marco semántico (S1) que defina conductualmente el problema-queja por elaborar, y que especifique la meta de la terapia por referencia a la modificación del problema.
2. Construir un marco político (P1) que defina todas las soluciones intentadas (por el cliente, y por otras personas).
3. Construir un marco semántico (S2) que defina la manera en que el cliente imparte significado a su situación problemática. En particular, descubrir la manera en que el cliente enmarca semánticamente P1. (Keeney & Ross, 2007, p. 94).



Como se vio anteriormente, la Terapia Breve está estructurada en cinco momentos. Usualmente, la terapia inicia con la pregunta: “¿Cuál es el problema que te trae hoy aquí?”, lo que está haciendo el terapeuta es pedir al cliente que especifique de manera semántica cuál es la situación que, desde su puntuación, está siendo problemática. Acto seguido, el terapeuta desplegará una serie de preguntas que le indiquen de manera *política* cuál es la

situación, en términos concretos e interaccionales, es decir, *qué-quién-cuándo-dónde-a-quién*. En un segundo momento, indagará los intentos de solución para resolver el problema, tanto del cliente como de las personas inmersas en el sistema. Tenemos aquí, una primera complementariedad recursiva dentro del modelo de *Terapia Breve* del MRI (véase figura 8), es decir, el problema (estabilidad) es mantenido por los intentos de solución (cambio), que, a su vez, son efectuados para resolver el problema. En otras palabras, el problema es la solución.

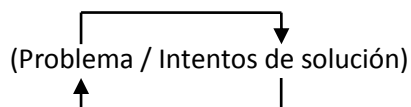


Figura 8. Complementariedad recursiva problema-intentos de solución.

Pero el trabajo del MRI no acaba con esta intelección, pues ésta complementariedad está conectada con un orden superior que la mantiene, a saber: la “postura del paciente” (véase figura 9). Así pues, el tercer momento estará dedicado a indagar cuál es el marco semántico de referencia mediante el cual el cliente explica, percibe, vivencia, conceptualiza, comprende, la situación problemática.

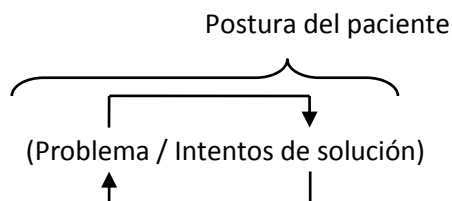


Figura 9. Complementariedad problema-intentos de solución / postura del paciente.

Finalmente, la postura del paciente le revelará al terapeuta el ruido significativo, a partir del cual construirá la transforma que le devolverá al paciente en forma de intervención o de reencuadre, con el fin de ayudarle al sistema a reorganizar su modo de organización.

Para ilustrarlo, tomemos el ejemplo de un caso del terapeuta Richard Fisch, fundador del *Centro de Terapia Breve* (CTB) en el MRI. Al consultorio del terapeuta Fisch

asistió una familia compuesta por unos padres preocupados por su hija, pues ella no comía por temor a engordar e hincharse. Los padres, de unos cincuenta años, tenían un pequeño negocio desde hace varios años y la hija, de veintinueve años, estaba casada y ocupaba un puesto en la empresa, en el cual era muy dedicada y responsable. La primera sesión transcurrió sobre el hecho de que los miembros de la familia intentaban convencer a la hija en que necesitaba ayuda, a lo que ella siempre respondía que no le pasaba nada, que sólo no quería estar gorda. De igual manera, en su vida diaria intentaban convencer, insistentemente, a su hija de que debía comer, a lo cual ella se negaba, y cuando accedía a comer, únicamente, pedía una “ensaladita” o unas cuantas galletas. Esta situación estaba volviendo locos a los padres (Fisch & Schlanger, 2002).

Como el lector puede observar, aquí se halla la primera complementariedad: problema/intentos de solución. Entre más los padres intentan hacer comer a la hija, ésta menos accede, y entre menos la hija accede a comer, más intentan sus padres convencerla de que debe comer. Ahora bien, los intentos de los padres para solucionar el problema son el modo en que ellos consideran que es lo más adecuado, lo más lógico, lo más óptimo, y al no tener resultados, en lugar de cambiar de estrategia, optan por hacer “más de lo mismo”, esperando tener resultados diferentes. De esta manera, el terapeuta debe atender a la segunda complementariedad, dada entre niveles de retroalimentación, es decir, la “postura” que tienen los padres para efectuar sus intentos fallidos de convencer a su hija de que debe comer, lo cual mantiene, a su vez, la negativa de ésta a ingerir alimento. A continuación se presenta el diálogo que se da cuando Richard Fisch (R. F.) le pregunta a los padres el por qué creen que existe esta situación:

“R. F.: Señores, voy a hacerles una pregunta. Ya sé que están muy preocupados por ella y tienen razón para estarlo. Pero supongo que también están confusos. Al fin y al cabo, es una mujer inteligente y muy capaz. Dicen que trabaja muy bien en la empresa. Me gustaría preguntarles por qué creen que se comporta así.

Henry [el padre]: Sé que parece una locura, pero Susan [la hija] siempre se ha enorgullecido de responder a los desafíos y de hacerlo sin ayuda de nadie; siempre ha sido importante para ella

enfrentarse a las cosas por su cuenta. Es muy competitiva. Sus hermanas han luchado por no engordar y, como habrá visto, no les ha ido muy bien. No me extrañaría que ella [Susan] se haya empeñado en demostrarles lo que puede hacer. Pero solo es una suposición.

R. F.: Bueno, es una suposición, pero podría ser. Así que no descartaría esa idea de entrada. Si ése es el tipo de cosas que la motivan, ¿Significa eso que no le interesaría esforzarse en algo si recibe ayuda?

Henry: Seguramente. Es muy independiente. (*Silvia [la madre] asiente*).

R. F.: ¿Es posible que ésa sea la razón por la que han fracasado al intentar convencerla de que coma? ¿Qué sin darse cuenta ustedes la hayan motivado a actuar así como respuesta a un desafío?

Henry: Si, podría ser. ¿Pero qué íbamos a hacer? No podemos quedarnos allí viendo cómo se deteriora sin hacer nada.

R. F.: No, claro que no. Pero tampoco se trata de seguir realizando determinado esfuerzo que no funciona o bien de no hacer nada. Lo que hay que hacer es aprender por medio de la experiencia a actuar de una manera que sí funcione. Una y otra vez, han visto que intentar ayudarla a comer más ha fracasado. ¿Eso les sugiere algo?” (pp. 70-72).

Aquí, lo que está haciendo el terapeuta es utilizar la respuesta que le da el padre para crear una transform, en función de la sociorretroalimentación, que ofrezca al sistema una novedad, un ruido significativo. Como se observa, los padres asienten ante esta nueva posibilidad, ahora la tarea del terapeuta será ayudar al sistema a que reorganice su estructura, para ello se sigue con el dialogo de la sesión de Fisch con los padres:

“Silvia: ¿se refiere a que deberíamos dejar de insistirle en que coma?

R. F.: No sé si bastará sólo con dejar de insistirle. Hay un riesgo demasiado elevado de que ella interprete su silencio como un paréntesis temporal en su actitud habitual; seguramente esperará que le digan todo lo que le decían antes. No, creo que tiene que ser algo que le dé a entender que han cambiado de chip.

Henry: Supongo que tendría que ser algo como *desanimarla* a comer.

R. F.: Sí, eso creo... ¿Sería *factible*? Cuando, por ejemplo, los dos estén a punto de salir a comer, pregúntenle si no le importaría quedarse a trabajar. No le ofrezcan traerle nada. Si lo pide, y sólo si lo pide, digan: ‘claro’. Pero, al volver, se darán cuenta de que lo han olvidado, se desharán en disculpas y le dirán: ‘¿No puedes esperar a la hora de cenar?’.

Silvia: ¡Es todo lo contrario de lo que hacemos! (*Ríe*).

Henry: ¿Y si se enfada porque nos olvidamos de llevarle la comida?

R. F.: ¿Alguna vez se ha enfadado porque no la obligan a comer? (*Los dos niegan con la cabeza*) Entonces, si lo hace, sabrán que están siguiendo la táctica adecuada.

Miren, sé que eso seguirá pareciéndoles raro a pesar de las experiencias que han tenido con ella. *No les pido que se precipiten*. Convendría que se lo pensarán bien *antes de intentarlo*. Y como no saben cómo reaccionará, sería conveniente que se lo tomen como un *experimento*.” (pp. 72-73).

En esta segunda parte de la entrevista, se puede ver que el terapeuta insta a los padres que dejen de hacer “más de lo mismo”, lo cual, únicamente, perpetúa la situación problemática. Además, la intervención opera bajo las tres voces, mencionadas anteriormente, esto es:

- 1) Les ofrece un “ruido significativo” de la situación: la hija es independiente, competitiva, responsable y dedicada, por lo cual sus intentos de ayudarla terminan por no motivarla.
- 2) Atiende la “demanda de cambio”: les ofrece una alternativa de lidiar con el problema, ya no ofreciéndole de comer.
- 3) No descuida la “demanda de estabilidad”, pues les pide a los padres que no se precipiten, que piensen antes de intentar cambiar.

Así como con la Terapia Breve del MRI, en el texto realizan el análisis de la *Terapia Estratégica* de Jay Haley, el *Modelo Estructural* de Salvador Minuchin y Braulio Montalvo, y del modelo de la *Escuela de Milán*, en los cuales la estructura cibernética está presente.

No obstante, “la cibernética no se limita a reforzar un enfoque particular de terapia o a una intervención terapéutica específica, sino más bien [apunta] a hacer explícitos los patrones que organizan una realidad terapéutica” (Andrew, 2009, p. 43). En otras palabras, la cibernética no es un modelo terapéutico, una técnica, una estrategia, etc., sino, simplemente nos indica que debemos ver los sucesos dentro de una pauta de retroalimentación recursiva (Keeney, 1994).

4.2.2. *El trabajo terapéutico de Olga Silverstein.*

En 1986, Keeney, junto a Olga Silverstein, publicó el libro *The therapeutic voice of Olga Silverstein* (La voz terapéutica de Olga Silverstein). En este texto se introduce el distingo de tres tipos de dominio epistemológico en la terapia sistémica: 1) el dominio observacional; 2) el dominio descriptivo; y 3) el dominio intencional. Keeney nos menciona que estos dominios epistemológicos permiten “volver explícitas las pautas que organizan nuestro modo de conocer, así como lo que conocemos” (Keeney & Silverstein, 1988, p. 22).

- *El primer dominio* –el observacional–, hace referencia a la diferencia entre ser participante o ser observador de la conversación terapéutica, de manera que el

terapeuta que habla con el cliente es un participante, mientras que el consultor, o miembro del equipo, que está detrás del espejo unidireccional es un observador. Sin embargo, hay momentos en que un participante puede convertirse en observador de la conversación, así como un observador puede convertirse en un participante, por ejemplo, el terapeuta que advierte su propio comportamiento mientras está en la situación terapéutica se convierte en un participante que observa su participación y un consultor detrás del espejo que envía un mensaje al terapeuta se torna en un observador que participa en su observación de una conversación.

- *El segundo dominio* –el descriptivo–, alude al hecho de que cualquier descripción hecha por un participante, u observador, puede ser contextualizada en marcos políticos o semánticos de referencia, por ejemplo, si el terapeuta habla de su propia experiencia afectiva estaremos hablando de un marco semántico de referencia, en contraste con la descripción política que puede hacer un observador externo acerca de quién-hace-qué-a-quién-cuándo.
- Por último, *el tercer dominio* –el intencional–, indica si es que las intenciones de un observador de la realidad terapéutica están referidas a la comprensión de la situación presente, o a la adopción de una estrategia, es decir, si trata de efectuar una intervención que debe hacerse en ese momento. Sin embargo, constantemente terapeutas y consultores oscilan entre ambas.

En lo que concierne a los marcos políticos y semánticos de referencia, se veía ya que ambos están conectados mutuamente, así como el hecho de que el terapeuta debe utilizar los marcos que el cliente le presenta, pues éstos son los ingredientes básicos de la situación que está experimentando, y organizarlos de un modo distinto, de tal modo que el cliente construya marcos semánticos y pautas políticas más adaptativas. Ahora bien, Keeney presenta en este texto un esquema de los marcos políticos y semánticos paralelo al de los “órdenes del análisis epistemológico”, que ya se había revisado en el primer capítulo, aludiendo a la forma de proceder de Gregory Bateson en su trabajo de investigación (véase figura 10). Keeney, en este sentido, menciona que los marcos políticos aluden a las “descripciones del proceso”, especificadas en términos de una acción simple y de la interacción, mientras que los marcos semánticos corresponden a la “clasificación de la

forma”, es decir, la rotulación de un marco político. Pasar de un marco político a otro de orden superior implica pasar por un marco semántico de significado.

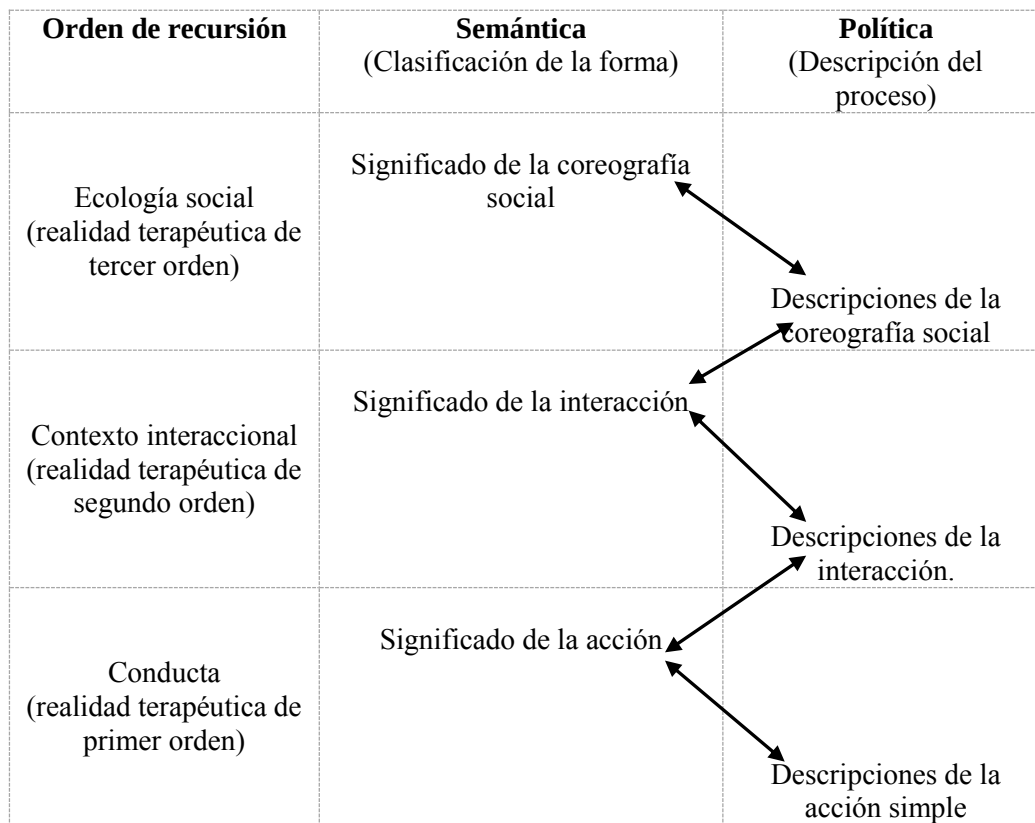


Figura 10. Dialéctica de la semántica y la política (Keeney & Silverstein, 1988, p. 25).

De esta manera, la terapia sistémica ocurre tras una serie de etapas dialécticas entre la semántica y la política. En un primer momento el terapeuta reunirá datos, en acciones, en cuanto a marcos semánticos y políticos de orden simple (lo que representa la realidad terapéutica de primer orden), después pasará a organizar esos datos de tal manera que le permitan construir una concepción de orden superior, es decir, que esté referida en función de pautas más abarcadoras, en donde se conecten las distintas acciones de las personas en un contexto interaccional, procurando aquellas que conciernen a la conducta problemática con pautas de interacción más amplias (esto alude a la realidad terapéutica de segundo orden), y, finalmente, vinculará entre sí las diversas pautas de interacción, de modo que emerja la coreografía social de una ecología social general (lo que sería la realidad terapéutica de tercer orden). Esto le permitirá al terapeuta diseñar e instrumentar

intervenciones, que conduzcan a cambios más adaptativos en la organización y el significado del sistema en cuestión.

Lo que sigue del texto está encaminado bajo la misma línea de trabajo que su obra anterior, pero ahora con un tratamiento completo –que constó de cuatro sesiones– de la terapeuta Olga Silverstein, compañera de Keeney en el *Instituto Ackerman*. Silverstein sostiene que todo problema presentado en terapia está vinculado con cada miembro de la familia, asimismo arguye que a cada uno el problema le trae consecuencias tanto positivas como negativas (véase figura 11).

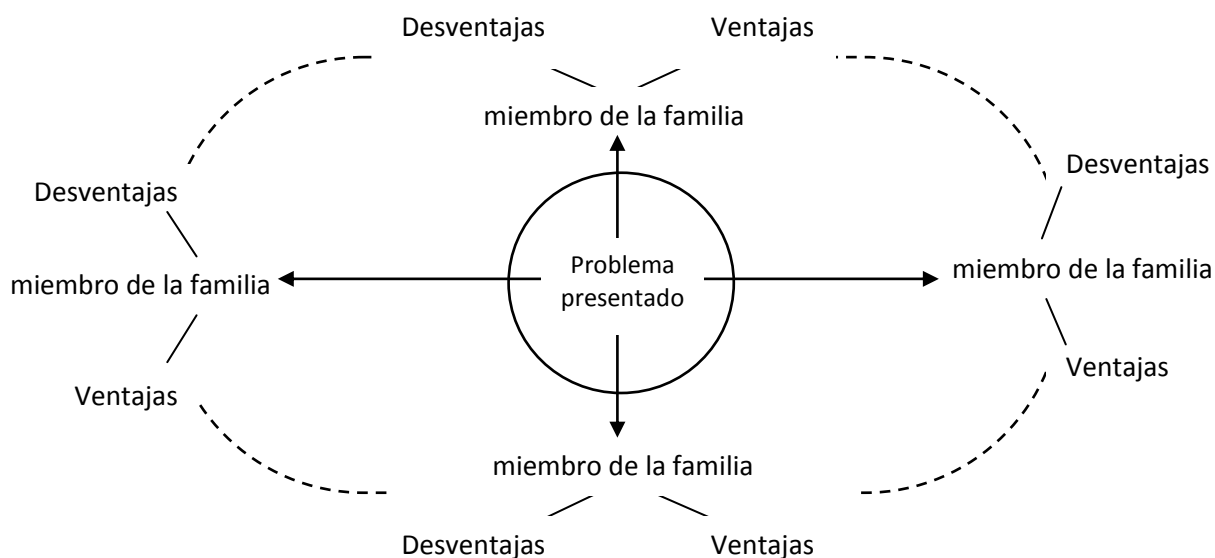


Figura 11. Hipótesis política general de Olga Silverstein (Keeney & Silverstein, 1988, p. 30).

En la estrategia terapéutica de Olga Silverstein, las consecuencias positivas serán la base para la prescripción de la estabilidad, en tanto que las consecuencias negativas para la prescripción del cambio. El ruido significativo sobrevendrá de la manera en que el terapeuta vincule la complementariedad estabilidad/cambio, en referencia a lo que el cliente le aporte en la sesión, por ejemplo, de su propia explicación o conjetura acerca de la situación problemática.

En síntesis de lo dicho hasta ahora, se puede referir que las distinciones expuestas por Keeney le permitieron re-construir y re-presentar “una serie de estilos y pautas de terapeutas familiares sistémicos, a través de un examen minucioso de su discurso terapéutico” (Chenail, 1991, p. 3). No obstante, Keeney, pronto, se dio cuenta que estaba complejizando el territorio que quería simplificar, con el peligro inminente de que los terapeutas se perdieran ante las metáforas cibernéticas. De esta manera, empezó a replantear su trabajo, refinando el lente cibernético que estaba utilizando, dando origen al método que se conoce como: *Recursive Frame Analysis* (Análisis de Marcos Recursivos).

4.3. *Recursive Frame Analysis*.

En 1987, Bradford Keeney publicó *Recursive Frame Analysis: A method for organizing therapeutic discourse* (Análisis de Marcos Recursivos: Un método para organizar el discurso terapéutico), en el cual plantea una “etnografía cibernética de la comunicación”, cuyas raíces se encuentran en sus trabajos previos (Keeney, 1994; Keeney & Ross, 2007; Keeney & Silverstein, 1988) y que sería el hilo con el cual tejería sus trabajos posteriores (Keeney, 1990; 1992; 2009; Keeney & Keeney, 2012b; Keeney, Keeney & Chenail, 2014; Ray & Keeney, 1993).

El *Recursive Frame Analysis* (RFA), le proporciona al terapeuta:

1. Un método para examinar y analizar los movimientos que se han producido en la conversación de una sesión de terapia *post hoc*.
2. La libertad de improvisar, de ejercer su creatividad, e inventar sesiones únicas en su práctica terapéutica.

No obstante, tómese en cuenta que ambos puntos están conectados recursivamente, ya que “el terapeuta es siempre un clínico práctico, un teórico y un investigador” (Keeney, 1994, p. 191).

Keeney (1992) menciona que el RFA es “un método para registrar lo conversado en la terapia... útil para la práctica y comprensión de cualquier tendencia terapéutica” (p. 64),

que puede ser aplicado a la “conversación de una sesión terapéutica, o a un caso de terapia en su totalidad” (citado en Kottler & Carlson, 2004, p. 108). En este sentido, puede ser aplicable a cualquier escuela de terapia, incluyendo el psicoanálisis, la terapia Gestalt, el modelo cognitivo-conductual, etc., sin que ello implique el abandono de la comprensión sistémica. De acuerdo con Ronald J. Chenail (1991) dicho proceso de registro es análogo al proceso de tomar notas en una clase o de “resaltar” pasajes, frases o palabras en un texto. En donde cada oyente puede trazar distinciones de manera absolutamente diferente.

4.3.1. Componentes esenciales del RFA.

La herramienta básica conceptual fundamental para la creación del registro de la conversación dada en la terapia es el “marco”, que “indica los contextos que cliente y terapeuta se brindan uno a otro” (Keeney, 1992, p. 54). Gregory Bateson fue quien introdujo por vez primera la noción de “marco” para referirse al contexto, arguyendo que “es (o limita) una clase o conjunto de mensajes (o acciones con sentido)” (1954, p. 214).

Chenail (1991) menciona que Keeney, en el desarrollo del RFA, des-contextualizó su forma de contextualizar el discurso terapéutico –bajo las nociones de marcos “semánticos” y “políticos” de referencia–, pasando a hablar únicamente de “marcos” (véase figura 12), reduciendo así la complejidad de su metáfora cibernética que lo estaba alejando de las pautas recursivas con que se construyen la realidad terapéutica.

[marco / (semántico / político)]

Figura 12. Inclusión de marco semántico y político de referencia en la categoría más amplia “marco”.

Ahora bien, como ya se vio anteriormente, la unidad básica de un “marco” es la distinción. Así pues, en una conversación terapéutica tanto clientes como terapeutas se ofrecen distinciones, emergentes de cualquier acto comunicativo, que, a su vez, se pueden volver a distinguir por medio de un vínculo de transición, llegando a formar un marco, el cual delimita y da sentido a las distinciones trazadas. El terapeuta ha de tener presente que en el inicio una distinción es sólo una distinción en un escenario donde hay más

distinciones potenciales. En resumen, el RFA maneja tres nociones conceptuales: distinción, marco y vínculo de transición (Keeney, Keeney & Chenail, 2014).

En la obra *Improvisational Therapy. A Practical Guide for creative Clinical Strategies* (La improvisación en psicoterapia. Guía práctica para estrategias clínicas creativas), publicada en 1990, Keeney introdujo la noción de “galería de arte” para indicar un conjunto de marcos que, a su vez, pueden ser contextualizadas en encuadres de orden superior, de esta manera, un “ala” emerge de un conjunto de galerías y “un museo” tiene su origen en un conjunto de alas (Keeney, 1992). Actualmente, Keeney abandonó, por mesura, las nociones de “galería”, “ala” y “museo”, ya que la noción de “marco” identifica las distinciones más redundantes de una distinción (Keeney, 2014).

Por otra parte, el registro de la conversación terapéutica del RFA se puede estructurar de la misma manera que un guion cinematográfico o una obra de teatro, es decir, está compuesto por un principio (Acto I), un tramo intermedio (Acto II) y un final (Acto III), que va de la exposición de la situación actual a su resolución. El registro le sirve al terapeuta, como una brújula, a mantener el seguimiento de su ubicación y de los movimientos que se presentan en el desarrollo de su trabajo terapéutico (véase figura 13). Esta estructura va a mantenerse consistente a lo largo del trabajo de Keeney (1992; 2009; Keeney & Keeney, 2012; Keeney & Keeney & Chenail, 2014; Ray & Keeney, 1993).

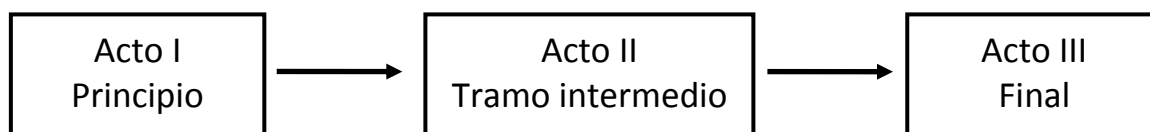


Figura 13. La estructura básica del RFA.

A continuación se presenta a qué se refiere cada Acto:

- *Acto I:* Es común que la terapia inicie con una escena empobrecida, en la cual el cliente presenta su situación actual, generalmente llamada “el problema”. El terapeuta puede evocar este contexto de cualquier manera, pero una vez que el está adentro, participa en su mantenimiento. Aquí, el terapeuta piensa que tiene el

trabajo más frustrante o aburrido del mundo. La meta del Acto I es estar fuera de él lo más rápido posible, para dar paso al siguiente acto (Keeney, 2009; Ray & Keeney, 1993).

- *Acto II*: Esta escena alude al traslado de la conversación, dada en el Acto I, hacia un tema surgido de manera inesperada y que, en un primer momento, parece no tener nada que ver con lo dicho previamente, sin importar lo irracional, absurdo o irrelevante que parezca. Para que este acto emerja, el terapeuta, o equipo de colaboradores, debe atender a todo lo que el cliente le presente en la sesión, ya sean sus ideas, creencias, entendimientos, conductas, sueños, fantasías, sentimientos, sensaciones, movimientos, y cualquier otra experiencia determinada que pueda servir al *teatro de la transformación creativa*. Aquí el terapeuta piensa que tiene el trabajo más irracional del mundo. La meta del Acto II, intermedio o de transición, es lograr la conexión entre el Acto I y el Acto III (Keeney, 2009; Ray & Keeney, 1993).
- *Acto III*: Es la escena de la resolución. Se refiere a la consolidación del giro creativo dado en el Acto II, del cual surge un nuevo contexto bien formado con recursos, posibilidades, consideraciones y escenarios para las acciones diarias entre todos los participantes, ya que “la terapia ideal termina fuera de la terapia” (Ray & Keeney, 1993, p. 9). Aquí el terapeuta piensa que tiene el mejor trabajo del mundo. La meta del acto III es la estabilización del cambio a través de la prescripción de la acción sobre la situación redefinida (Keeney, 2009).

El Acto II y el Acto III son las dos caras del performance terapéutico, que se basa en los ofrecimientos del cliente en el Acto I, de manera que el RFA no requiere mucha información acerca del cliente o del problema, en cuanto se encuentra algo ingenioso se utiliza. Por consiguiente, no es necesario invertir una gran cantidad de tiempo, pues en cuanto el contexto con recursos está solidificado el terapeuta debe parar y dar por terminado el proceso terapéutico (Ray & Keeney, 1993).

Keeney, Keeney y Chenail (2014) mencionan, por una parte, que la progresión de los actos no tiene por qué ser lineal, refiriendo que la *línea argumental* –“conjunto de

marcos moviéndose en una secuencia temporal” (p. 48) – de una sesión implica sucesiones circulares (véase figura 14). La conversación terapéutica puede marchar en U, en círculos, en forma de espiral, etc., incluso, algo que parecía ser el final podría resultar ser otro inicio o la etapa intermedia. De manera que mas actos son posibles, emanados de la estructura simple de tres actos (Keeney, 2009).

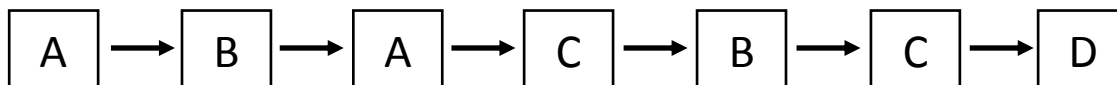


Figura 14. Línea argumental (Keeney, Keeney & Chenail, 2014, p. 49).

Por otra parte, la progresión de marcos se da de manera recursiva, más que lineal. Cada marco queda envuelto en marcos de orden superior, que no dejan de lado los marcos previos (véase figura 15). En otras palabras, hay actos dentro de actos más amplios.

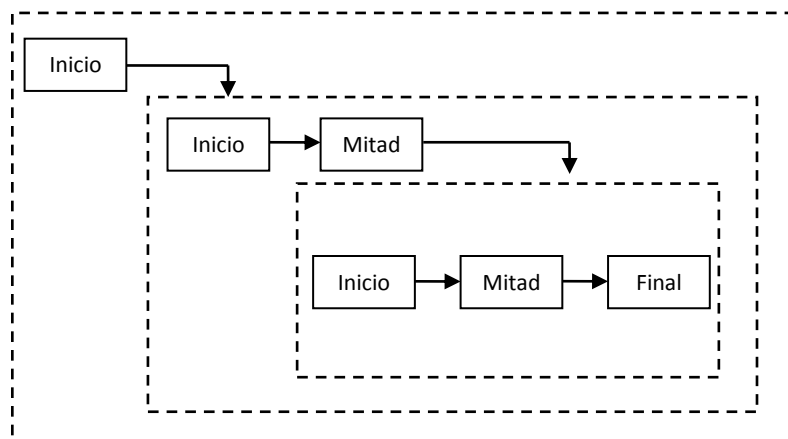


Figura 15. Estructura de tres actos incrustados (Keeney, Keeney & Chenail, 2014, p. 68).

Ahora bien, los guiones terapéuticos pueden crearse a partir de diversas fuentes como: transcripciones, relatos, videocintas, grabaciones, etc., tanto de casos clínicos publicados como de casos propios de la labor del terapeuta. Este método permite presentar el flujo de una conversación terapéutica sin redundancia ni ruido, dejando de lado la explicación teórica, ya sea psicológica, sociológica, filosófica, mitológica, antropológica, ideológica, etc., excepto que todo lo que ocurre en la situación presente puede tener lugar

dentro de un contexto con recursos para los participantes de la realidad terapéutica, permitiendo acercarse lo más posible a lo acontecido en la terapia (Keeney, 1992; 2009; Keeney, Keeney & Chenail, 2014; Ray & Keeney, 1993).

Keeney (1992) menciona que, al igual que una partitura musical, el guion terapéutico tiene sus propios artificios estéticos que le dan una forma y una textura particular. Se mencionan a continuación, de manera breve, las herramientas retóricas que tanto terapeutas como clientes pueden emplear para la construcción de una realidad terapéutica con recursos.

En primer lugar está la categoría general: *Distinciones terapéuticas*, que indican el modo en que clientes y terapeutas contextualizan su situación con base en el trazado de distinciones, puntuaciones o indicaciones y marcos. Dentro de esta categoría hay dos categorías específicas:

- 1) Niveles de encuadre.
- 2) Indicadores.

Estas dos categorías se refieren al modo de distinguir o indicar el contexto en la terapia. La primera categoría específica se refiere al hecho de que, como se vio anteriormente, la conversación terapéutica gira en torno a la consecución de marcos. El hecho está en que lo que se puede presentar como un marco, desde otro nivel de comprensión, funge como contenido de otro marco de orden superior. La segunda categoría específica alude a la información sobre el modo en que deben entenderse los marcos, aquí se incluyen cuatro tipos, a saber:

1. *Indicadores de entrada*: Permiten a los participantes desplazar la conversación de un marco a otro. Ej. si una conversación se ha centrado en la situación problemática, el terapeuta puede instar al cliente a hablar acerca de una situación en la cual el problema no está presente.
2. *Indicadores de salida*: Señalan que un marco ha sido agotado, y persistir implicaría dar vueltas sobre el mismo asunto. Ej. tras hablar de la descripción de la situación

problemática de manera exhaustiva, un cliente le puede pedir al terapeuta que dejen de hablar de ello, pues no quiere seguir reviviendo viejos recuerdos.

3. *Indicadores de marco*: Aquí, como en las exposiciones de arte, cada marco refiere un autor, que puede ser él mismo u otra persona. Ej. mi terapeuta dice que no podré sanar si no hago consciente mi inconsciente.
4. *Indicadores de borde*: Estos le permiten al terapeuta y al cliente distinguir si lo que se está diciendo dentro de ese marco es “real” o “ficticio”. Ej. un terapeuta puede expresarle a un cliente que se olvide del diagnóstico ficticio que le dio su psiquiatra, pues no dice nada acerca de su personalidad real.

En un segundo momento, Keeney presenta la categoría general: *Movimientos terapéuticos*, que establecen las maniobras retóricas o técnicas clínicas empleadas para llegar a una galería terapéutica. Esta categoría general, incluye a su vez, dos categorías específicas:

- 1) Relaciones entre el contenido y el marco.
- 2) Relaciones entre un marco y otro marco.

Estas categorías ofrecen la manera de llegar a un contexto terapéutico y mantenerse allí. La primera categoría abarca ocho movimientos, estos son:

1. *Vaciar/Despejar un marco*: Alude al hecho de sacar el contenido de un marco. Ej. un terapeuta que puede sugerirle al cliente que deben hacer un borrón y cuenta nueva de lo que han estado hablando hasta ese momento.
2. *Apertura de un marco*: Aquí, el terapeuta abre una gotera en el marco, de manera que se torne en una apertura hacia otro marco. Ej. el terapeuta puede preguntarle al cliente ¿Cuándo decidió pensar en eso? ¿De qué otra manera podría ser?, ante lo que le esté diciendo.
3. *Dstrucción de un marco*: Implica suprimir todo un marco. Ej. el terapeuta puede instar al cliente a tirar por la ventana todo lo dicho hasta ese momento.
4. *Igual marco con distinto contenido*: Apunta a introducir un asunto distinto dentro de un mismo marco. Ej. un terapeuta puede pedir a un cliente expandir la comprensión dada de una situación a otra esfera de su vida.

5. *Discurso fuera del marco*: Este recurso ayuda a que los participantes se encaminen a otros marcos, por medio de una sentencia que no tiene nada que ver con lo que se está hablando. Ej. un terapeuta puede interrumpir a su cliente y preguntarle ¿Vio ayer la estrella fugaz?
6. *Desenmarcar*: Supone usar un marco errado para crear una apertura a otro marco o galería. Ej. un cliente puede decirle al terapeuta “mi esposa me pone tan furioso”, a lo que el terapeuta puede preguntar “¿Qué otra cosa hace su esposa para excitarlo sexualmente?”.
7. *Inversión de marco*: Aquí, el marco se torna en contenido y el contenido en marco. Ej. un cliente puede decir “no tengo el valor de expresar lo que siento” a lo que el terapeuta puede preguntar “¿Cuánto valor necesitaste para decirme lo que sientes, a mí, que soy un completo extraño?”.
8. *Fisura/división del marco*: Alude al hecho de que un terapeuta haga un corte en el contenido del marco, de manera que genere una distinción y sirva de recurso. Ej. un terapeuta puede pedirle a su cliente que se fije qué día de la semana está más deprimido.

La segunda categoría específica engloba los cinco movimientos terapéuticos siguientes:

1. *Contigüidad*: Sugiere poner un marco a lado de otro marco. Ej. un terapeuta puede preguntar su cliente ¿De qué estaríamos hablando si nos encontráramos en un mercado?
2. *Conexión*: Este movimiento incluye tres categorías distintas, estas son:
 - a) *Marco conectado a otro marco*: Se conectan dos marcos dentro de un mismo marco de orden superior. Ej. En la galería “depresión” el terapeuta puede abrir un marco al preguntarle al cliente “¿Qué hace en los días cuando esta menos deprimido?” y conectarlo con otro marco con la pregunta “¿Qué hace en lo días cuando está más deprimido?”.
 - b) *Marco conectado a un marco de orden superior*: Aquí se conecta un marco dentro de un marco de orden superior completamente diferente, por lo cual

se debe dividir el marco de tal manera que emanen de él dos marcos pertenecientes a diferentes marcos de orden superior. Ej. un cliente puede expresar “no me llevo bien con mi hermano”, a lo que el terapeuta le puede preguntar “¿Quién de tu familia lo quiere más?”. Es decir, el marco “no me llevo bien” se conecta al marco de orden superior “quién lo quiere más”.

- c) *Marco de orden superior conectado a otro marco de orden superior*: En este movimiento terapéutico dos marcos conectados en marco de orden superior se conectan a otro marco de orden superior. Ej. en el ejemplo previo el cliente pudo responder “mi mamá es quien lo quiere más”, a lo que el terapeuta le responde “¿cómo es tu relación con tu mamá?”. Es decir, los marcos del marco de orden superior “quién lo quiere más” se conecta al marco de orden superior “relación hijo-madre”.
3. *Desconexión*: Implica romper la conexión entre dos marcos dentro de un marco de orden superior. Ej. un terapeuta puede decirle a su cliente que lo que están hablando pertenece a otra situación muy diferente.
 4. *Agrupamiento*: Este recurso permite poner dentro de un marco de orden superior varios marcos, creando un marco más general. Ej. Un terapeuta puede decirle al cliente, después de haber conversado, que la terapia aún no comienza.
 5. *Entrelazamiento*: Supone utilizar el marco que presenta el cliente como evidencia de que la conversación dada pertenece al marco de orden superior terapéutico establecido. Así pues, la galería de presentación queda perfeccionada, de una manera solida. Cabe mencionar, que es la maniobra retórica más compleja.

Estos artificios estéticos y maniobras retóricas a los que el terapeuta puede recurrir le brindan la posibilidad de crear un enfoque y estilo terapéutico personal, sin tener que ceñirse a un modelo o escuela de terapia en particular. Al terapeuta le son abiertas las puertas de la improvisación, la creatividad y la imaginación. De esta forma, como se mencionó anteriormente, el RFA también puede utilizarse como una forma de construir un proceso terapéutico único e irrepetible.

Al abandonar la postura de epistemólogo intelectual y con su pasión por las artes escénicas y la música, Keeney (1992) media por la metáfora del “arte” dentro de la terapia, mostrando esto como el “viraje más espectacular imaginable en el campo de la psicoterapia” (p. 15), pues libera a ésta del brazo constrictor que le da primacía al medicalismo y al cientificismo.

De esta manera, creó en un primer momento lo que se conocería como “Terapia de la Improvisación” (Keeney, 1992), y posterior a ello desarrollaría, junto a Wendel Ray, terapeuta familiar, la “Terapia Centrada en los Recursos” (Ray & Keeney, 1993), que daría paso, a su vez, a la “Terapia Creativa” (Keeney, 2009). En todo caso, se apunta al hecho de que la terapia debe de ser algo que ha de ser inventada en una situación *caso-por-caso*. En palabras de Keeney: “Todos los clientes requieren una terapia única” (2005b, p. 51), que respondan a sus singularidades de modo ingenioso.

En sus aproximaciones, Keeney cambió la metáfora “cibernética” por el de “improvisación” –entendiendo ambas nociones como análogas–, pues ésta última permite, con más facilidad, ser incorporado por lo clínicos en su práctica terapéutica en tiempo real. De acuerdo con Keeney (citado en Andrew, 2009), su desarrollo planteado también pudo haberse llamado “Terapia Cibernética”, pero hubiese resultado menos accesible a los clínicos, quienes pensarían que debiesen sumergirse forzosamente en las abstracciones de la cibernética para llevar a delante su *performance* terapéutico.

En resumen, la cibernética encarnada en la terapia revela en “arte de la improvisación”. Aquí, la acción, tanto del terapeuta como de la persona que tiene en frente, es libre, espontánea, desconocida y misteriosa, dada en la interacción *aquí-ahora*, pues todo está siempre en constante cambio, inspirando más cambios en consecuencia. No hay un modelo que prescriba qué o cómo hacer algo, simplemente se hace y se está atento a lo que se acontece, a los resultados y a toda oportunidad que se tenga a la mano. Esto significa estar dentro del flujo de la interactividad, activada por el proceso recursivo de retroalimentación (Keeney & Keeney, 2012).

4.4. *Un salto dentro de las antiguas tradiciones de Sanación.*

Una exposición sobre el trabajo de Keeney estaría incompleta si no se hiciera referencia a la ardua labor que ha realizado con referencia a las tradiciones de sanación en todo el mundo.

Como se mencionó al principio del capítulo, tanto el padre como el abuelo de Keeney fueron predicadores de la iglesia local, en Missouri. Así que no estuvo alejado de las prácticas y enseñanzas religiosas, en donde se pudo haber sembrado el interés por estos temas. Más importante aún fue una experiencia poco usual, mística, religiosa, sagrada, que tuvo en enero de 1971, cuando tenía diecinueve años de edad. Experiencia de la que no hablaría palabra alguna por un periodo de veintitrés años, hasta 1984, cuando se lo contó a Stafford Beer –cibernético, poeta y profesor de yoga–, y lo que éste le dijo fue que había sido bendecido con una experiencia a la que aspiran muchos discípulos espirituales (Keeney, 1995).

A partir de 1989, Keeney comenzó a introducirse dentro de contextos espirituales – sin importar que estuviese con monjes budistas, cristianos, judíos, Bushmans, Zulús o Guarnís–, aprendiendo siempre cómo convertirse en un facilitador de la expresión shamanica (Keeney, 2005b). Al respecto, escribió: “acepto las diferentes formas de práctica espiritual como análogos a los diferentes estilos de música o géneros de literatura” (Keeney, 1995, p. 44). No hay limitación o preferencia por alguna en particular. La sanación es siempre abrir nuestro corazón al Gran Amor (Keeney, 2009).

A partir de la mitad de los años 90’s, Keeney ha ido en búsqueda de la espiritualidad expresada en las diversas prácticas de sanación en los pueblos indígenas alrededor del mundo, entre los lugares en los que ha estado se encuentran: África –Botswana, Namibia, Zambia, Zimbabwe, Sudáfrica, Bali, etcétera; Japón, bajo la enseñanza de Ikuko Osumi y Takafumi Okagima, quienes le transmitieron la práctica del *Seiki Jutsu* (el arte de manejar la fuerza de la vida); Belo Horizonte, Brasil; el Caribe; Australia; pueblos de México, entre otros (Keeney, 1995; 2005b). El contacto con otras culturas le ha revelado que la terapia

occidental es la práctica popular de sanación más joven, pero que ésta última, no obstante, ha quedado restringida por los modelos médicos y científicos (Keeney & Keeney, 2012).

En la forma clásica de hacer terapia, uno primero tiene que diagnosticar el problema para después tratarlo, pero el sanador (y el terapeuta cibernético) primero actúa con el fin de entender, buscando relacionarse con las pautas de los procesos mentales más amplios (Kottler & Carlson, 2004). La convocatoria de la terapia creativa, explica Keeney, es nada menos que un llamado a la sabiduría de la *sanación*; una manera más auténtica de estar terapéuticamente presente, reduciendo la teorización y la explicación y llevando al máximo el grado de la improvisación (Keeney, 2009).

De acuerdo con Keeney y Keeney (2012) un terapeuta alcanza un corazón sanador cuando:

- 1) La narratividad es aquietada; cuando se le da menor importancia.
- 2) Una uno salta dentro del flujo de la interacción, permitiendo que la improvisación emerja.
- 3) Cuando la expresión rapsódica logra despertar un sentimiento sincero de sanación.

Sin embargo, no es necesario cubrir los tres pasos. Cada uno, llevado a cabo plenamente, puede dar lugar a los siguientes.

4.4.1. *Un acercamiento a la tradición Zen.*

Por otra parte, cabe mencionar, para fines de este trabajo, que Keeney no desconoce el terreno de la práctica del Budismo Zen. Uno de los libros que lo inspiraron, en este sentido, fue el escrito por Alan Watts: *Psychotherapy East and West* (Psicoterapia de Oriente y Occidente), en el cual se hace referencia a la práctica para que la mente permanezca quieta y vacía (Keeney, 2005b).

De ahí que para Keeney “la comprensión circular es posiblemente un equivalente occidental de la epistemología budista” (2005b, p. 27), pues ambas tradiciones de pensamiento apuntan a que todo está conectado con todo –en el lenguaje de la cibernética a esto se le llama “conexión recursiva”, mientras que en el Zen se le conoce como “co-surgimiento interdependiente”–, apreciando y guardando respeto por el misterio (complejidad) y la belleza (pauta).

Además, desde hace algunos años, Keeney ha trabajado junto a Hillary Stephenson –su esposa–, terapeuta e investigadora, quien estuvo cinco años estudiando el Budismo Zen como residente en el *Zen Center of Los Angeles* (Centro Zen de los Ángeles) y fue galardonada con el *Frederick P. Lenz Residential Fellowship* (Beca Residencial Frederick P. Lenz) para los Estudios del Budismo Americano, por la Universidad de Naropa en 2009.

4.4.2. *El Instituto Keeney para la Sanación.*

En el 2013, Keeney, junto a Hillary Stephenson, crearon *The Keeney Institute for Healing* (El Instituto Keeney para la Sanación), el cual está dedicado a llevar la fuerza vital a las artes de sanación, chamanismo, espiritualidad y transformación. El Instituto tiene su sede en Budapest, Hungría, con varias residencias en Estados Unidos y en todo el mundo (Keeney, 2014a).

Entre las prácticas llevadas a cabo en el Instituto se encuentran programas de entrenamiento en el *Seiki Jutsu*, en las tradiciones Bushman de sanación y en llevar adelante la espiritualidad en cualquier faceta de la vida. Todos los cursos están destinados a cualquier persona, ya sean terapeutas, médicos, enfermeros, profesores, sacerdotes, etcétera (Keeney, 2014c).

Una de las extensiones del Instituto es lo que han llamado como *Life Force Theatre* (El teatro de la Fuerza de la Vida), una ceremonia llevada a cabo en espacios comunitarios como iglesias, salones, templos, patios, teatros, salones de baile, clubes de música, entre otros lugares, en todo el mundo. La meta es liberar el cuerpo y abrir el corazón al misterio,

el humor, la sabiduría, el amor y la transformación, con música, movimientos espontáneos y sesiones en vivo de sanación (Keeney, 2014b).

4.5. *Conclusión.*

En este capítulo se han revisado las aportaciones de Bradford Keeney al campo de la Terapia Familiar, referente a la aplicación tanto de los conceptos de la cibernética como del pensamiento de Gregory Bateson, tales como: distinción, indicación, marco, retroalimentación, recursión, autonomía, autorreferencia, cambio/estabilidad, niveles de retroalimentación, etc., que han dado paso a la comprensión de cómo se construyen y se organizan las terapias familiares sistémicas y que, en un segundo momento, le ha permitido desarrollar el método *Recursive Frame Analysis* (RFA), el cual, por una parte, permite registrar el discurso en una sesión y/o tratamiento terapéutico, y, por otra parte, abre las puertas a la improvisación, dando la bienvenida a la creatividad y el performance, en donde los terapeutas puedan vivir el proceso terapéutico como algo único, artístico.

Capítulo 5.

El Zen en el arte de la terapia.

*La epistemología cibernética
se da de la mano con las verdades espirituales
de las grandes religiones del mundo
Bradford Keeney.*

En el presente capítulo se presenta la manera en que la epistemología cibernética y el Budismo Zen pueden servir al terapeuta a convertirse en un artista de la terapia, siendo más improvisacional, flexible y creativo dentro del flujo de la interacción en el aquí-ahora, es decir, en la realidad que está siendo co-construida entre todos los participantes del proceso terapéutico.

De acuerdo con Keeney (1992; 2009) la terapia se puede situar dentro de un contexto artístico, vinculada a las artes escénicas como el teatro, la música, la danza y la retórica. De manera que la terapia poco o nada tiene que ver con los modelos médicos o científicos —que sobrevaloran la estadística, la validación y los resultados de ciertos tipos de tratamiento, curas o remedios.

El arte de la terapia se refiere a la construcción de realidades alternativas con recursos, tanto para los clientes como para los terapeutas, en donde el hincapié está en el performance, cuyo oficio se puede hallar en la conversación profesional, la retórica estratégica o el teatro interactivo, movidos por la improvisación, la creatividad y la imaginación (Keeney, 1992).

Por otra parte, el contacto del Budismo Zen con las artes ha sido imprescindible a lo largo de su historia, por ejemplo, en la enseñanza y práctica del tiro con arco, en el dominio de la espada, en las artes marciales, en los arreglos florales, en la caligrafía, el servicio de té, la pintura, entre otros (Herrigel, 2010; Keeney, 1994; Santos, 1988; Stephenson, 2011). La especial atención que el Zen le dedica a la experiencia, al desinterés de la especulación intelectual, la relajación, la franqueza, la simplicidad, la serenidad, la modestia y al cultivo

de la intuición ha sido un aspecto esencial en el desarrollo de las artes mencionadas (Kiew, 2000), y se ha de considerar en las siguientes páginas de qué manera esto puede ayudar al terapeuta en su camino a convertirse en un artista de la terapia.

Finalmente, Hillary Keeney menciona que “todo nuestro trabajo terapéutico incorpora tanto el budismo como la cibernética” (comunicación personal, 19 de enero, 2013), sin embargo, esto no quiere decir que los terapeutas deben volverse monjes budistas Zen para realizar su práctica clínica, ni que el budismo ha de reemplazar a la terapia, pero sí considerar que una terapia informada por el budismo puede brindarle al terapeuta una visión más amplia del mundo y de los efectos de sus pensamientos y acciones sobre los demás (Keeney & Keeney, 2012; Lax, 1997).

5.1. *Dentro del flujo de la interacción.*

En los primeros años de la cibernética, las ciencias sociales se atuvieron al modelo de la “caja negra”, es decir, se asumía que el observador estaba fuera de lo observado, el cual operaba, evaluaba, describía y conocía el sistema tratado, de manera unilateral, con base en la relación entre el *input* y el *output*. El terapeuta, bajo ésta perspectiva, se concebía como ajeno al proceso terapéutico, y el objetivo consistía en *hacer-algo-a-otro*, en función de estrategias y tácticas de manipulación o control, enfatizando en que cuanta más habilidad tuviese el terapeuta más “poder” tendría sobre los sistemas para generar el cambio. Si bien, ésta comprensión hizo contribuciones para la pragmática de la terapia, dejaba de lado la inclusión del terapeuta en el sistema observado y/o tratado (Keeney, 1994).

El paso de la cibernética simple a la cibernética de la cibernética, o cibernética de segundo orden, trajo consigo que la terapia fuese entendida como una mente relacional de co-aprendizaje y co-evolución que abarca, conecta y transforma a todos los participantes dentro del flujo de la interacción terapéutica. Bateson (1960) mencionaba al respecto que “un ser humano en relación con otro tiene un control muy limitado de lo que acontece en esa relación. Es una *parte* de una unidad bipersonal, y el control que cualquiera de las

partes puede tener sobre cualquier todo está estrictamente limitado” (p. 295). Para Bateson la terapia consistía en un “intercambio de ideas” entre terapeuta y paciente, más que la búsqueda de producir un cambio voluntario fijado en idea del “control” unilateral (Wittezaele & García, 1994). De modo que en la mente relacional, que es la terapia, tanto el terapeuta afecta al sistema que trata, como también los sistemas tratados afectan al terapeuta. La terapia también es terapéutica para el terapeuta (Keeney, 1985; 1994; 2009; 2010b). Barnes (2010) menciona que “el elemento clave en la psicoterapia es que el terapeuta y el paciente están juntos haciendo un nuevo mundo en el que la vida es maravillosa, y en el que hay que vivir con asombro” (p. 181).

No obstante, como se ha visto anteriormente, apuntar hacia la cibernética de la cibernética no implica el abandono de la cibernética simple, la pragmática, el pensamiento lineal-progresivo, ni de todo el desarrollo de pensamiento dado en Occidente, sino más bien apunta a una concepción inclusiva, que abraza la complejidad, el caos, la paradoja, la ambigüedad, los opuestos, la contradicción, etc., pues como menciona Gregory Bateson: “la verdad que es importante, no es una verdad de preferencias, es una verdad de complejidades... en una red total eco-interactiva en curso... en la que bailamos ‘la danza de Shiva’” (Bateson, citado en Keeney, 2010, p. 36). En otras palabras, se evita la postura “o bien... o bien”, la cual tiende a subrayar la idea de que una de las partes es más apropiada, correcta, verdadera, real, ética, moral, etc. Desde ésta perspectiva no se afirma ni se niega, se acepta o se rechaza, se maximiza o se minimiza alguna teoría, concepto o epistemología en particular, pues lo que se estaría haciendo, entonces, es reificar un arco parcial de una totalidad más amplia. Así pues, una visión ecológica compleja necesita tanto de negaciones como de afirmaciones, pues todo proceso mental y viviente es concebido como recursivo y complementario (Keeney, 1994; Stephenson, 2011). El maestro budista Taisen Deshimaru menciona al respecto que “sólo hay contradicción para aquel que carece de sabiduría... la contradicción es inexistente a los ojos de los que contemplan las cosas desde un punto elevado” (2011, p. 163).

5.2. De artesano a artista de la terapia.

En lo que sigue del presente capítulo se hará un distinguo entre ser “artesano” y ser “artista” de la terapia. En este punto, se han de considerar “artesanos” a aquellos terapeutas orientados, exclusivamente, al lado pragmático de la terapia, enfatizando y limitándose a la adquisición de habilidades, técnicas, maniobras o destrezas terapéuticas, que han de servir en todas y en cualquier situación para generar el cambio. Mientras que un “artista” hace referencia a aquellos terapeutas que envasan su acción práctica en la terapia dentro de un marco estético, tomando en cuenta la ecología más vasta que los envuelve, movidos por una ética *know-how* –contextual–, emergente del flujo recursivo de la interacción presente entre terapeuta y cliente. (Andrew, 2009; Keeney, 1994; Keeney & Keeney, 2012; Stephenson, 2011).

Tómese en cuenta que “artesano” y “artista” son dos categorías complementarias de una misma moneda cibernética, como lo es la pragmática y la estética, la cibernética y la cibernética de la cibernética, el yin y el yang, etc. Así pues, el énfasis no ha de estar exclusivamente sobre un marco pragmático, pues tendería a la descontextualización ecológica, ni sobre un énfasis único sobre un marco estético, ya que se tornaría en una asociación libre sin sentido (Keeney, 1994). A continuación se presentan tres instancias que conducen a un terapeuta a convertirse en un artista de la terapia, estas son:

- 1) Saber sobre terapia.
- 2) Aprender a hacer terapia.
- 3) Convertirse en un artista de la terapia.

No obstante, lejos de tener una jerarquía lineal, se puede decir que su organización es recursiva, pues cada nivel abarca al anterior (véase figura 1).

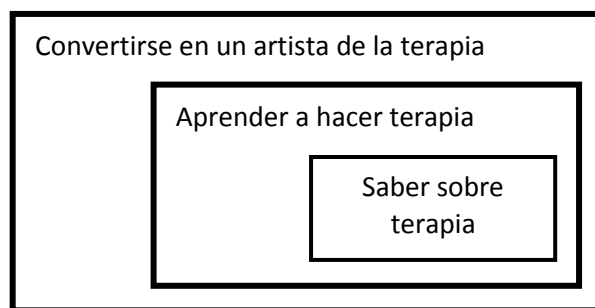


Figura 1. Organización recursiva que va de ser un artesano a ser una artista de la terapia.

5.2.1. Saber sobre terapia.

Al igual que en el budismo, es imprescindible que el terapeuta estudie, lea y aprenda, en un primer momento, sobre terapia, así como de técnicas, conceptos, teorías, modelos, escuelas, etc. Hasta la actualidad nadie ha podido llegar a ser un artista de la terapia sin estudiar, no obstante, tampoco deja de ser cierto que es un error pensar que se puede alcanzar limitándose a ello e incluso puede llegar a generar malos hábitos, impidiendo su realización. Es por esta razón que Keeney (2005a) aconseja leer muy poco acerca de la psicoterapia, con algunas excepciones, verbigracia, Milton Hyland Erickson, Virginia Satir, Don D. Jackson, Fritz Perls, Abraham Maslow, entre otros.

Para el terapeuta, como para el monje Zen, los libros, las teorías, las conferencias, las palabras, han de representar sólo medios y, en última instancia, ha de darse cuenta que no hay necesidad de nada. Taisen Deshimaru alude que “el verdadero budismo... ha de pasar por la práctica zazen, de lo contrario no es más que imaginación” (2011, p. 60). El Zen, no puede enmarcarse en un concepto, debe ser practicado. Es esencialmente una experiencia. La verbalización y el intelecto son considerados como secundarios, dándole primacía a la experiencia práctica directa. Allan Watts menciona, al respecto, que “el estudioso adquiere ideas, y la operación intelectual en el Zen es liberarse de éstas” (2003, p. 93).

Asimismo, Keeney (2009) sostiene que, en el campo de la terapia, la teoría-dirigida es un medio de aprendizaje menos productivo que el entrenamiento con casos-dirigidos. Éste último implica que se aprenda de la interacción con los clientes en tiempo real, en vez de tratar de encajar una sesión dentro de un mapa teórico o de un procedimiento particular *per se*. Pero, de igual manera, se puede invertir la misma cantidad de tiempo en ambos tipos de aprendizaje, en lugar de ceñirse a uno solo, pero lo que queda claro es que para llegar a ser un artista de la terapia, en el caso de la terapia, o a la iluminación, en el caso del Budismo Zen, es necesario pasar por la práctica.

5.2.2. Aprender a hacer terapia.

La esencia, tanto del Zen como de la terapia, no puede ser transmitida por medio del lenguaje escrito o hablado; éstos sólo representan las hojas del árbol, lo que se tiene que buscar es la raíz, y ésta sólo puede ser dada de maestro a discípulo –*I shin den shin*–, por medio de la enseñanza-práctica.

Así, cuando el maestro le dice a su alumno: “tu boca es el comienzo del sufrimiento”, lo que le está indicando es que el Zen está interesado en la experiencia directa, no en la discusión intelectual (Kiew, 2000). Dogen (citado en Kapleau, 2005) escribió que “hasta el Buda, que nació sabio, se sentó durante seis años en za-zen hasta alcanzar su iluminación suprema, y una figura espiritual de la superioridad de Bodhidharma se sentó durante nueve años ante una pared” (p. 10). De manera que el aspirante debe practicar incansablemente hasta llegar al tuétano del maestro, es decir, a la esencia de las enseñanzas. Al respecto, el terapeuta Carl Whitaker decía “nada que valga la pena saber puede enseñarse. Tiene que ser aprendido” (1992, p. 67).

Siguiendo la obra de Herrigel (2010), en un primer momento, el terapeuta novicio, al igual que el discípulo Zen, sólo tiene que limitarse a imitar concienzudamente al maestro y seguir sus enseñanzas, observando sus propios tanteos, aguardando con paciencia el crecimiento y la madurez. Se trata de una educación silenciosa, centrada en la acción y en la práctica, más que en el hablar y el leer (Deshimaru, 1990). El alumno ha de traer consigo autodisciplina, determinación, perseverancia y amor por lo que hace.

El maestro “lejos de querer despertar prematuramente al artista... considera como su misión primordial convertir al discípulo en un artesano que domine absolutamente el oficio. La incansable diligencia del alumno facilita el logro de tal propósito. Como si no abrigase aspiraciones más elevadas, se deja imponer la carga con sorda resignación, para descubrir con el transcurso de los años, que las formas dominadas ya a la perfección no oprimen sino que liberan” (Herrigel, 2010, p. 63). Es decir, el aspirante necesita, forzosamente, constancia y disciplina, lo que le permitirá dominar diferentes técnicas y

enseñanzas. En esta instancia el terapeuta ha de limitarse únicamente al aprendizaje pragmático de la terapia, adquiriendo habilidad en cuanto a estrategias e intervenciones se refiere, pues no sería un muy eficaz si careciese de ellas (Andrew, 2009; Keeney, 1994).

Kiew (2000) indica que “la principal vía para la maestría es practicar una y otra vez, a diario, durante años, *esa técnica que se necesita para adquirir esa destreza en concreto, no leer incansablemente o aprender más técnicas y habilidades*” (p. 281). De acuerdo con Keeney (1994) en el proceso de la práctica cotidiana de los elementos que componen la habilidad “se descarta sumariamente cualquier atención consciente al ‘desarrollo personal’ o la ‘iluminación’ del discípulo, que pueda distraerlo del aprendizaje de dicha técnica... En el dialecto de Occidente diríamos que se mantiene bajo control el yo del discípulo; pero sería más exacto decir que se sofrenan los dualismos: [así] no atribuirá su maestría a su sí-mismo, sino a un contexto más amplio del cual es parte. El efecto global es que la técnica del discípulo queda organizada como una parte complementaria dentro de un ecosistema más vasto” (p. 211). De modo que al no conceder la pericia de su habilidad a su sí-mismo, el terapeuta, como el sol y la luna, brillará sin mostrarse orgulloso de sus méritos, pues estando en armonía con el resto del mundo, ningún pensamiento de gloria o vergüenza, de ganancia o pérdida, le dominarán. En otras palabras, el artista queda sumergido en su obra, el observador en lo observado, el terapeuta en la terapia, sin distinción alguna, “no uno, no dos”.

En suma, es indispensable que la destreza y la habilidad devengan de la práctica constante y la disciplina, pero esa no es, de ninguna manera, la meta en la formación del alumno. El arte no puede derivar únicamente de la técnica, pero tampoco procede de la ausencia de la técnica. Por ejemplo, en la tradición Zen, el tiro con arco no se realiza únicamente para acertar en el blanco o el samurái no se entrena sólo para poder derrotar al adversario, así tampoco el terapeuta ha de ceñirse al lado pragmático de ejecutar mecánicamente las técnicas aprendidas. Lo monjes Zen arguyen que el “aferrarse a las prácticas es una ilusión” (Deshimaru, 1990, p. 163), y el maestro de la escuela Soto Zen, Dogen, mencionaba que “no hay ninguna necesidad de quemar incienso, de venerar a los budas, de invocar sus nombres, de practicar el arrepentimiento o de leer los sutras.” (2002,

p. 119). Se tiene que ir más allá, el discípulo Zen aspira ha de aspirar a convertirse en un buda y el practicante de la terapia en un artista.

5.2.3. *Convertirte en un artista de la terapia.*

Con lo que se ha dicho hasta el momento se puede decir que el arte deviene de la armonía entre la pragmática con la estética, el consciente con lo inconsciente, la cabeza con el vientre, el yin con el yang, etc., y que esto conlleva a una praxis con base en una ética *know-how* –contextual, sistémica, ecológica–, que, como se verá, va de la mano con la improvisación y la creatividad.

Aquí, como en el Zen, es de esperarse que el terapeuta novicio llegue al momento en el que tenga que desprenderse de la técnica y de los conocimientos de dicha técnica, pues sólo representan la vía por la cual llega a convertirse en un artista, en un *ser terapéutico* (Keeney, 2009). Esto no implica, por supuesto, que el artista de la terapia no haga ya uso nunca más de técnicas o maniobras que resulten ser terapéuticas, más bien apunta a una encarnación de dichas herramientas, las cuales emerjan de manera natural y espontánea en una situación determinada.

En esta instancia, el adepto ya no sobrevalora la adquisición de un conjunto de habilidades, técnicas y destrezas, propio de un artesano, más bien será cuidadoso de que su acción práctica quede contextualizada dentro de un marco estético más amplio, es decir, que responda y sea sensible a las pautas ecológicas más abarcadoras (Andrew, 2009; Keeney, 1994).

Dado que el conocimiento consciente de las pautas más abarcadoras es limitado, y además procura alcanzar metas específicas, toda, o casi toda, acción basada en dicho conocimiento dará como resultado la desconexión entre los niveles cibernéticos más amplios, que abarcan y regulan a los niveles inmediatamente inferiores, pues no toman en cuenta contextos ecológicos totales (Bateson, 1979a; 1979b; Keeney, 1994). Santos (1988) menciona que, en muchas ocasiones, la voluntad y el deseo de alcanzar un objetivo resultan

ser la principal obstrucción para su realización. En este sentido, Yingming refiere que “hay cosas que, cuando nos sentimos ansiosos por comprenderlas, se vuelven más oscuras mientras más tratamos de aclararlas. Cuando las cosas se vuelven más claras, cuando se les permite seguir su curso de manera natural, no debemos aumentar nuestra ansiedad y confundirlas. Hay algunas personas que, mientras más intentas guiarlas, más rebeldes se vuelven. Pero si se les permite desarrollarse por sí mismas, su obstinación desaparece por su propia cuenta. Por lo tanto, no debemos presionarlas para no hacerlas más obstinadas” (2007, p. 87). En otras palabras, el propósito consciente ha de disiparse, o enmarcarse dentro una sabiduría más vasta que permita la conexión consciente-inconsciente, de manera que le permita al sistema auto-regularse por sí mismo. Esta es la esencia del arte y la sabiduría.

Mary Catherine Bateson (1988) menciona que su padre encontró una solución al problema de la acción basada en el propósito consciente tras leer el libro del Herrigel *El Zen en el arte del tiro con arco* (2010), y es que una de las ideas clave en el texto alude al hecho de que el discípulo, dentro la tradición del budismo Zen, debe “practicar y practicar, luchar y disciplinarse hasta el momento en que la acción surja espontáneamente; cuando se llega a ese punto, actuar ya no consiste en decidir hacer algo para alcanzar un objetivo: la acción se torna expresión de lo que se es y no de lo que se quiere... Mi padre [Gregory Bateson] reflexionó mucho sobre la naturaleza de ese estado mental particular y, progresivamente, fue adquiriendo la convicción de que esto tocaba un problema de orden religioso” (p. 27). No obstante, Coutlée (1988) indica que la posición de Bateson no ha de confundirse con cierto quietismo, ya que es necesario intervenir en el curso de las cosas, pero hay que transformar nuestra epistemología, es decir, empezar a pensar y actuar en función de circuitos totales y no en arcos parciales.

El artista ha de fluir, de manera natural, en la corriente en lugar de oponerse a ella, tratando de controlarla. La acción es improvisada, emergente de manera espontánea, armonizando con la situación presente. Al respecto, Stephenson (2011) indica que Heinz von Foerster en 1991, en una entrevista con Yveline Rey, ideó una nueva categoría de la cibernética: La “cibernética de orden cero”. Lo que sugiere von Foerster es que “tenemos

un caso de la cibernética de orden cero cuando la actividad se convierte en la estructura; cuando surge un ‘comportamiento’, pero no se refleja el ‘por qué’ y ni el ‘cómo’ de ese comportamiento. Uno sólo actúa. Es cuando la cibernética está implícita” (p. 23). En otras palabras, en la cibernética de orden cero se actúa sin recurrir a la interpretación, la descripción, el análisis, el pensamiento consciente, etc., aquí “el actor *se convierte* en la acción” (Varela, 2003, p. 64). De manera que la cibernética descriptiva difiere de la cibernética encarnada, pues una alude a la intelectualización, mientras la otra a la práctica, en el *aquí-ahora*, no obstante, ambas han de ser vistas como dos lados complementarios de una totalidad más amplia.

Suzuki y Fromm (1992) ilustran lo dicho de la siguiente manera: “[En el arte de la espada] cuando el espadachín se enfrenta a su oponente, no debe pensar en el oponente, ni en sí mismo ni en los movimientos de la espada de su enemigo. Simplemente debe estar ahí, con su espada, la cual, olvidando toda técnica, está lista a seguir sólo los dictados del inconsciente. [De esta manera] el hombre se ha borrado como ‘manejador’ de la espada” (p. 30). En este mismo sentido, Gregory Bateson (1968a) menciona que si una persona se ciñe únicamente a seguir “los dictados ‘de sentido común’ que emite la conciencia, se volverá, efectivamente, codicioso y carente de sabiduría” (p. 465), pues la consciencia guiada por el propósito arranca de la mente total las secuencias que no tienen aquella estructura de circuito que es característica de la estructura sistémica total. Por otra parte, Berman (1987) menciona que “una de las razones del porqué disfrutamos de la demostración de una destreza, ya sea que el ejecutante esté tocando el piano o haciendo malabarismos mientras que se balancea en un monociclo [...] [es que] de alguna manera podemos sentir el grado de autenticidad, o el grado de integración consciente-inconsciente, a partir de la destreza o ejecución mostrada.” (p. 218). En ambos casos, el pensamiento consciente no ha de intervenir, ya que puede perturbar y retrasar la espontaneidad del movimiento, asimismo, Francisco Varela recuerda que “artistas y atletas siempre han insistido en que la autoconsciencia interfiere negativamente en sus actividades” (2003, p. 65).

Por consiguiente, la praxis del artista está mediada por la acción no-intencional, entendiendo que el arte no conoce finalidad, ni propósito consciente alguno. En palabras de

Deshimaru “actuar sin meta ni espíritu de provecho esa es la actitud exacta” (2011, p. 63). A esta actitud desinteresada se le conoce en el Budismo Zen con el nombre *Mushotoku*, o principio de no-apego, no-provecho, no-utilidad o no-obtener (Santos, 1998).

Varela (2003) menciona que “una acción carente de intencionalidad parece absurda pero, en realidad, la vida está repleta de ellas: nos vestimos, comemos y, lo que es más importante, tenemos consideración hacia los demás. Todo esto lo hacemos sin intención alguna, pero no de manera totalmente accidental o espontánea; las realizamos sin intención porque estamos adiestrados en ellas... hemos llegado a transformarlas en comportamiento corporeizado.” (p. 66). Así pues, la acción no-intencional está constituida por acciones encarnadas, fundamentadas en las acciones concretas en tiempo real.

Siguiendo a Keeney (2009), llegar a encarnar la acción no-intencional, por parte del terapeuta, representa la entrada al “*wu wei*” (p. 36) de la actuación espontánea dentro del campo de la terapia familiar. Sin embargo, esto no ha de entenderse como una invitación a que le terapeuta no haga nada o que no intervenga, ni mucho menos que se limite a dar consejos, o crear discursos, sino más bien alude al desapego de llevar a cabo una acción premeditada que interfiera en la expresión espontánea de la práctica natural en un contexto determinado, permitiendo hacer las cosas de manera fácil, sin entrar en conflicto, siendo flexible. El terapeuta ha de escuchar y hacer caso únicamente a lo que se está dando en el encuentro presente con el cliente, como parte del círculo que circula en constante cambio, creando realidades experienciales en su participación creativa y espontánea, sin perseguir un objetivo específico, mediado por el propósito consiente. Un terapeuta es más terapéutico cuando deja de ser terapeuta (Keeney, 2010).

Cuando el terapeuta se sumerge en el flujo de la interacción terapéutica junto con el cliente, atento únicamente a lo que se está dando en la sesión aquí-ahora, encarnando el “*wu wei*” de la actuación espontánea, se habla entonces del “Tao de la terapia” (Keeney, 2009, p. 36). Aquí, tanto el terapeuta como el cliente se tornan indistinguibles dentro de la mente interaccional más amplia que los abarca, los conecta y los transforma. El terapeuta no es más un terapeuta, pero no deja de ser terapeuta, lo mismo pasa con el cliente, es decir,

ambos participan en una conexión complementaria, pero permanecen distintos (Keeney & Ross, 2007). Esta es la enseñanza de la doctrina budista del *Vacío*, en donde la unidad y la dualidad se incluyen a sí mismas; ambas son verdaderas, pero no son verdaderas al mismo tiempo. Conze (1978) arguye que “la *vacuidad* es aquello que está precisamente en el centro entre la afirmación y la negación, la existencia y la no existencia, la eternidad y la aniquilación.” (p. 181). La frase clásica del Budismo Zen “no uno, no dos”, expresa esta doble negación e ilustra que todo, en última instancia, está carente de propiedades intrínsecas (Stephenson, 2011).

Cabe mencionar que cuando el artista encarna el *wu wei* de la actuación espontánea no quiere decir que sólo se deja guiar por su intuición, sino más bien alude al más alto grado de conexión entre las pautas conscientes e inconscientes, de manera que lo que percibe, piensa y hace se vuelven uno, inherentes a sí mismos, resultado de muchos años de trabajo, esfuerzo y disciplina (Keeney, 1988).

En consecuencia, el *wu wei* de la actuación implica saber de manera espontánea cuándo introducir algo, cuándo pasar a la siguiente cosa, cuándo terminar una sesión, cuándo callar y cuándo hablar. Entendiendo que el terapeuta sólo puede tomar decisiones en el presente y en relación con el contexto en el que se encuentra, tiene la libertad de cambiar de un momento a otro, dependiendo de los resultados y de la oportunidad que tenga a la mano. Keeney y Silverstein (1988) refieren que “el éxito de una sesión está determinado en gran medida por el sentido inmediato que tiene el terapeuta de lo que es apropiado. Hay veces en que es apropiado retroceder, avanzar, postergar, reencuadrar, repetir o cambiar por otra dirección. [En donde] cada movida implica un pequeño riesgo” (p. 10). Esto indica que la terapia siempre tiene que estar en movimiento y el terapeuta ha de actuar con el fin de saber cómo actuar en el momento siguiente, sin partir de un guión predeterminado, sino de la situación presente, permitiéndole fluir espontánea y naturalmente. En otras palabras, la retroalimentación de la interacción circular/recursiva organiza el movimiento de la realidad terapéutica (Andrew, 2009; Keeney & Keeney, 2012).

El artista de la terapia ha de tener siempre la libertad de crear nuevas formas de interactuar con los clientes en cada encuentro, basándose en una distinción cualquiera ofrecida al inicio, durante o al final de una sesión, por ejemplo, puede salir de la habitación sin previo aviso, tomar una siesta, llegar tarde a propósito, hacer una pregunta que debió haberla hecho a otro cliente, gritar en voz alta, malentender, pararse, cantar, aplaudir etc., asimismo, el terapeuta ha de tener la libertad de escuchar o no lo que dice el cliente, responder o no a lo que se le pide, o de responder mediante un koan inentendible para la mente consciente, ya sea del cliente o del terapeuta, atendiendo en todo momento a las distinciones dadas por los demás participantes como respuesta a su conducta, siendo flexible de cambiar si algo no va en la dirección deseada; si no se está dando el movimiento de marcos empobrecidos hacia la creación de marcos con recursos, que los lleven a un fin ingenioso que les sea común (Keeney, 1994; 2010b; Keeney & Keeney & Chenail, 2014).

A esto se refiere Keeney (2009) cuando habla del “Zen de la terapia” (p. 36), es decir, a la libertad de expresión, tanto del terapeuta como del cliente, en una sesión terapéutica, desapegados de cualquier ideología, teoría o epistemología, incluso la del Zen o la cibernética. Muchos se sorprenderán al escuchar estas palabras y las condenarán, mientras que otros serán incapaces de comprenderlas, pero esta es la puerta hacia un sinfín de posibilidades en el flujo de la interacción terapéutica.

Así pues, el terapeuta ha de dejar fuera de la habitación toda base teórica, ya sea psicológica, sociológica, teológica, antropológica, mitológica, médica, farmacológica, política, filosófica, etc., que pueda delimitar el contexto terapéutico, reduciendo las posibilidades de acción (Keeney, 2009; Ray & Keeney, 1993). De igual manera, el terapeuta no ha de entrar a la sesión en la búsqueda de un problema, una solución, un patrón de interacción, una internalización, una externalización, una narración, un insight, un significado subyacente o con la idea de llegar a proporcionar una explicación sobre la situación problemática del cliente (Keeney & Keeney, 2012a). Dentro de la tradición budista a esta actitud se le denomina “no-saber” (Stephenson, 2011), no obstante, no se refiere a la negación de cualquier tipo de conocimiento, sino al desapego a una única verdad que impida o limite la libertad de actuar.

Cuando el artista de la terapia está dentro del flujo interaccional, se da cuenta de que él y el cliente son lo único que se necesita para empezar a moverse entre infinitas posibilidades que los lleven de una situación empobrecida a una llena de recursos que les sea común. En este sentido, Heinz von Foerster expresó en su imperativo moral que: “A se enriquece cuando B se enriquece” (citado en Segal, 1994, p. 26), de manera que cada línea pronunciada dentro del contexto terapéutico brinda la oportunidad de improvisar, innovar y crear una vía hacia el cambio. Keeney (2009) menciona que “hacemos crecer a nuestros clientes y crecemos nosotros mismos a través de nuestras conversaciones, interacciones, y participación espontanea” (p. 36).

Por otra parte, el terapeuta como observador-participante, libre de actuar y de crear nuevas formas de interacción con los clientes, asume la responsabilidad, tanto de su inclusión en el sistema como del curso de la terapia, pues se da cuenta de que le es imposible no influir, no distorsionar y no tajar la realidad de la cual él mismo es parte. Bateson mencionaba que la “libertad y [la] responsabilidad son conceptos complementarios, de suerte que un aumento de la primera llevará consigo un aumento de la segunda” (Bateson & Bateson, 1994, p. 168). Así, el terapeuta es responsable de lo que observa, de lo que dice, de cómo actúa, etc., entendiendo que no se puede separar al observador de lo observado, ni al terapeuta de la terapia. Todo lo que el terapeuta pueda argumentar sobre una sesión, o lo que pueda hacer en ella, será siempre autorreferencial. No hay una teoría objetiva, real o verdadera a la cual pueda recurrir para describir lo que están sucediendo en el flujo interaccional o en la cual pueda basar su praxis clínica. Las “patologías”, los “problemas”, las “soluciones”, los “recursos”, los “relatos”, los “significados”, las “descripciones”, las “prescripciones”, las “intervenciones”, los “diagnósticos”, entre otras cosas, serán inseparables de lo que el terapeuta haga, diga u observe dentro del flujo interaccional en el contexto terapéutico (Keeney & Keeney, 2012; Pakman, 2006).

Como apunta Keeney: “Para el terapeuta sistémico no existen los ‘verdaderos problemas’, más bien hay ‘problemas contruidos’, que a su vez tienen ‘consecuencias

construidas”” (Keeney & Silverstein, 1988, p. 231). Es decir, los “problemas” no son cosas en sí, no tienen una identidad absoluta en el tiempo ni en el espacio, sino que son sólo descripciones construidas acerca de las experiencias tildadas como “problemas”. Aquí, la doctrina budista de la *Impermanencia* le recuerda al terapeuta que cualquier condición que, en primera instancia, parezca estar atorada, fija o permanente, está sujeta al cambio. El terapeuta debe buscar la forma de dejar de hablar de los “problemas” lo más rápido posible, y estar atento a todo aquello que pueda servir de transición hacia una realidad con recursos.

El terapeuta ha de ser cuidadoso con: 1) las preguntas que formula en una sesión; 2) los temas en los que decida centrarse; y 3) los temas que decida ignorar. Ya que cualquier distinción dada implica a todo lo demás, influyendo sobre la percepción y la experiencia de los participantes en la co-creación de la realidad terapéutica.

Al asumir la responsabilidad de lo que acontece en una sesión de terapia, el terapeuta es llevado a abrazar la *Sabiduría en la terapia* –el reconocimiento de los circuitos interconectados dados en el proceso terapéutico–, participando con mayor libertad en su interacción con los demás, en donde el *co-surgimiento interdependiente* (para hacer uso de la noción budista) remplaza a todas las jerarquías de dominación (Keeney, 2010a; Keeney & Keeney, 2012a).

En otras palabras, la acción del terapeuta no ha de provenir de una norma o receta que “trabaja” en todas y en cualquier situación, sino por una ética *know-how* –ecológica, estética y sistémica–, que es más que un código moral que delinea lo que debería o no debería hacerse, es una apertura a ser movido por la situación presente, siempre libre de introducir cualquier distinción en la interacción aquí-ahora (Keeney, Keeney & Chenail, 2014; Stephenson, 2011).

Entendiendo que la terapia consiste en un flujo de interacciones imprevistas, un terapeuta ha de entrar en la danza terapéutica sin la menor idea de cómo actuar, entender, o participar, sólo sabiendo que tanto él como el cliente no pueden dejar de trazar distinciones. Esta es la puerta al performance creativo, que conlleva a la creación de una realidad

ingeniosa, llena de recursos, tanto para el terapeuta como para el cliente (Keeney, 2005a; Keeney & Silverstein, 1988).

El terapeuta no tiene manera alguna de saber cómo ha de ser creativo, así como tampoco puede predecir lo que los clientes harán o dirán, ni tampoco cómo o cuándo se va a dar el cambio terapéutico, así que debe saltar dentro del flujo de la interacción con el cliente y trabajar a partir de ahí, estando siempre listo para improvisar, como el espadachín, de manera creativa, una respuesta que se ajuste a la naturaleza cambiante y siempre imprevisible de la conversación terapéutica (Keeney, 1992; Pearl, 2005). Es por esto que “desde la perspectiva cibernética, lo más que puede hacer un terapeuta es modificar su conducta, reconocer la conducta subsiguiente de quienes lo rodean dentro de ese campo social, y luego modificar sus propias reacciones frente a las reacciones de aquéllos” (Keeney, 1994, p. 151). Atendida la acción, se cuida de lo que pueda sobrevenir después. Esta es la enseñanza *Zanshin* –espíritu vigilante–, en la tradición budista (Deshimaru, 1990). En consecuencia, la improvisación es activada por la retroalimentación de las distinciones que se ofrecen terapeuta y cliente.

Cabe mencionar que para poner en marcha este proceso de retroalimentación, un terapeuta debe poseer: 1) una amplia gama de sensores, que funcionen para detectar y discernir distinciones; 2) una gama suficiente de efectores, que le permita variar su conducta y crear distinciones; y 3) la capacidad de entrelazar recursivamente sensores y efectores, de manera que se genere la autocorrección en el sistema, del cual él mismo forma parte. La tarea del terapeuta no es, pues, “controlar” unilateralmente la conducta de los demás, sino convertirse en un espejo que acepta y responde a las respuestas que le dan, dentro del continuo reciclaje interaccional (Keeney, 1994).

El terapeuta, como espejo, se da cuenta que el mayor recurso del cual dispone, para ser terapéutico, es su propia ignorancia, por lo tanto, lo que necesita es cultivar y hacer crecer su *propia* forma de ignorancia. Esto es así porque sólo cuando el terapeuta es ignorante de lo que hace puede utilizar su imaginación, su creatividad y su ingenio. Como

es de esperar, llegar a un estado de ignorancia liberadora, es una situación paradójica, debido a que es el resultado de un trabajo arduo, disciplinado y constante (Keeney, 2010b).

El artista de la terapia, que realiza el *no-saber* en el proceso terapéutico, es llevado a una *ética know-how* que lo llama a llegar a cada situación con una mente de principiante (Keeney, 2005a). De acuerdo con Keeney (1992) “ser considerado un maestro es el primer paso para *no* convertirse jamás en un terapeuta creativo y lleno de recursos” (p. 20). Al respecto, el maestro Zen Suzuki menciona que “en la mente del principiante hay muchas posibilidades; en la mente del experto hay pocas” (citado en O’Hanlon & Weiner-Davis, 1990, p. 16). Una mente experta es como una taza llena que se cierra inflexiblemente a nuevas posibilidades de acción y conocimientos, mientras que la mente de un principiante es flexible para abrazar cualquier cosa, de manera creativa, y aprender de cualquier experiencia, siempre estando atento al aquí-ahora.

Ahora bien, una vez que el terapeuta se convierte en artista regresa a la despreocupación natural de principiante y a la espontaneidad que perdió al iniciarse, llevando a la práctica el “no-saber” y encarnando en el “wu wei de la actuación”. Así, su acción estará mediada, intuitivamente, por el contexto en el cual se halla inmerso, en la confrontación inmediata, no partiendo de ideas, teorías o modelos *a priori*. No obstante, como se recordará, el simple hecho de estar ahí, en la confrontación inmediata, movido por una *ética know-how*, es mucho más que un acto sencillo o reflejo, es, en realidad, el trabajo más difícil, que lleva consigo tanto tiempo y disciplina, así como progresos y retrocesos continuos (Varela, 2003).

5.3. *Creando un estilo terapéutico propio.*

Resumiendo lo antes dicho, el terapeuta en un inicio estudia y aprende sobre terapia, pero cuando empieza a desapegarse de lo que ha aprendido, a lo largo de varios años de educación formal, y salta dentro del flujo de la interacción en el aquí-ahora, movido por una *ética know-how*, se crea una nueva experiencia. Se pasa de “sólo hacer terapia” a convertirse en un “artista de la terapia”, que experimenta su quehacer terapéutico como un

juego, como una producción creativa, encarnado el “wu wei” de la actuación espontánea, llevándolo a la improvisación, con base en las distinciones ofrecidas entre terapeuta y cliente, en un reciclaje recursivo. De manera que el terapeuta ya no se contentará ante las limitaciones y restricciones de un modelo terapéutico en particular, optando por crear un estilo propio y único de terapia (Andrew, 2009; Keeney, 2010b; Keeney, Keeney & Chenail, 2014).

Whitaker (1992) decía al respecto: “Yo soy el único modelo que puedo presentar” (p. 219), señalando que un terapeuta debe aprender a ser lo que es y no lo que no es, porque cuando un terapeuta se encierra en una categoría o queda encadenado a una escuela de terapia en particular, se aleja de sus potencialidades naturales, que incluye tanto sus virtudes como sus limitaciones, y termina tratando con una fantasía de sí mismo.

Del mismo modo, Erickson aconsejaba a sus discípulos desarrollar sus propias técnicas y concepciones, él decía: “No trate de imitar mi voz ni mi modulación. Descubra la suya propia, sea su propia persona natural... la experiencia de tratar de ejecutar algo a la manera de algún otro ¡Es un atolladero!” (citado en O’Hanlon, 1993, p. 12). Jeffrey Zeig menciona, al respecto, que “Erickson era muy claro con respecto a su individualidad. La maximizaba. Maximizaba su individualidad por la forma en que se vestía, la manera en que hablaba, y en que daba terapia. También animaba a sus hijos, estudiantes y pacientes, a sacar adelante su individualidad. Siempre enviaba, con mucha fuerza, el mensaje de desarrollar esa característica que es la esencia particular de cada quien” (citado en Robles, 2001, p. 20).

Se puede decir que un artista de la terapia es aquel que ha dejado de personificar a otros y es libre de crear un estilo de improvisación propio, con base en sus propios recursos, habilidades, dones, talentos, excentricidades y limitaciones, llevando una práctica más productiva e independiente. Por ejemplo, un terapeuta que le resulte natural ser gracioso, puede generar un ambiente con humor en sus sesiones, mientras que un terapeuta que induzca el aburrimiento, puede ejercer una maravillosa habilidad para generar un trance. Sin embargo, el terapeuta no ha de quedarse únicamente con desarrollar lo que le cause confort,

sino ha de ir más allá, transformando sus limitaciones en recursos, de manera que pueda llegar a diseñar una terapia singular para cada cliente y cada circunstancia en particular (Keeney, 1992; 2009).

El terapeuta es libre de crear y experimentar los inventos de su propia imaginación, actuando siempre de tal modo que incremente su número de elecciones (von Foerster, 1973), no atándose fielmente a lo que dicen los textos, ni a los modelos de terapia, que promueven hábitos cliché de acción y que prescriben conversaciones idealizadas que tanto los clientes, como los terapeutas deben realizar. Así que “preguntar a un terapeuta improvisador si se dedica exclusivamente a la terapia de resolución de problemas al estilo del *Mental Research Institute* sería como preguntarle a un músico de jazz si la única canción que sabe tocar es ‘Deje mi corazón en San Francisco’” (Keeney, 1992, p. 21). El terapeuta es libre de utilizar, jugar, distorsionar, malentender o ignorar cualquier modelo de terapia, con el fin de generar más posibilidades de acción. Incluso, si así lo quisiese el terapeuta, en un encuentro con el cliente, puede optar por convertirse en Carl Jung y ser un analista, y al siguiente encuentro actuar como Fritz Perls, Don Jackson, Víctor Frankl, Jay Haley, o Sigmund Freud, u optar por ir más allá, haciendo algo único, nunca antes visto en el campo de la terapia.

Los terapeutas que llegan a convertirse en artistas son aquellos rebeldes, subversivos, disidentes, marginales que han perturbado el *estatus quo* establecido, cultivando una sana irreverencia hacia los maestros y enseñanzas, y han enfrentado la tarea de estar más auténticamente vivos en el flujo de la interacción terapéutica, con curiosidad e ingenio. Todo por el bien de ser más improvisacional, flexible y eficaz terapéuticamente (Keeney, 1992).

Tómese en cuenta que lo dicho hasta ahora no quiere decir que los terapeutas actúen como si el ayer no se hubiese dado, y que no lean o hablen de las herramientas conceptuales y ejercicios de los “grandes” de la terapia, ya que al hacerlo se estaría ignorando la estructura recursiva de retroalimentación que hace que las cosas evolucionen, cambien y crezcan, sino más bien se hace referencia a que las teorías, los modelos y las ideas

preestablecidas no limiten la libertad creativa del performance terapéutico, que da paso a la generación de sesiones únicas (Keeney & Keeney, 2012).

Así pues, a lo largo de la historia de la psicoterapia han existido terapeutas alérgicos a la teorización, interpretación o a la narrativa, dando primacía a la flexibilidad, la experiencia, la libertad, la improvisación, lo intuitivo y lo complejo de cada situación dada en el aquí-ahora, en relación al flujo de la interacción con los miembros de la realidad terapéutica. Ejemplos de ello se encuentran en los trabajos pioneros de Milton Erickson o Carl Whitaker, quienes no se sentían atraídos por teoría alguna, y, en este sentido, si lo que estaban haciendo no daban la respuesta deseada, intentaban otra cosa, sin importar lo ridículo, absurdo o irracional que pareciese (Keeney, 2009).

Aunado a lo anterior, Milton H. Erickson, llamado el “Mozart de la terapia por Gregory Bateson” (Keeney, 2009, p. 6), desconfió siempre de las teorías y sentía horror hacia las “recetas” para hacer terapia, entendiendo que una terapia no puede llevarse a cabo de manera adecuada siguiendo ciegamente los métodos expuestos en un libro de psicoterapia (Barnes, 2010). Téllez (2007) alude que “Erickson no era predominantemente teórico, era más clínico, era un terapeuta nato, o en otras palabras, un artista de la terapia” (p. 56). Asimismo, él no quería y le preocupaba la posibilidad de que su concepción fuera codificada y/o reificada, pues temía que al imitarlo, de manera mecánica, los terapeutas desatendieran las necesidades individuales de sus clientes (Wittezaele y García, 1994).

Para Erickson cada persona y cada encuentro eran algo único, así que “la psicoterapia debería formularse para hacer frente a la singularidad de las necesidades del individuo, y no recortar la persona para que se adecue al lecho de Procusto de una teoría hipotética de la conducta humana” (citado en O’Hanlon, 1993, p. 24). Creía que la terapia debía ajustarse al paciente y no al revés, es decir, el paciente a la terapia, por esta razón decía que “la psicoterapia para el paciente A no es la psicoterapia para el paciente B” (Erickson, citado en Zeig, 1999, p. 172). Esto le permitía tener la libertad de inventar una terapia única para cada situación en particular, e instaba siempre a sus discípulos a que hiciesen lo mismo.

Dado que cada sesión de terapia es diferente, se invita al terapeuta a ejercer su creatividad e imaginación para inventar un enfoque único para cada situación en particular como alternativa a los modelos predecibles, basados en una teoría *a priori* o en la aplicación de reglas y procedimientos que dirigen y escatiman la acción del terapeuta (Andrew, 2009; Keeney, 1994). Keeney y Keeney (2012) mencionan que cuando la cibernética se encarna, en el performance y en la interacción, devela el arte de la improvisación como el *modus operandi* de una terapia eficaz, el cual no es un oficio o una tecnología que pueda dominarse, concerniente de un artesano.

Así que el terapeuta, al igual que un Bodhisattva, en la tradición budista, ha de estar dispuesto a adaptar su enseñanza y su práctica al contexto presente en el cual está inmerso, sobre una base *caso-por-caso*, no atendiendo a ideas y teorías preestablecidas que lo alejen del flujo interaccional (Keeney & Keeney, 2012; Stephenson, 2011).

En este sentido, el trabajo de Erickson es también ilustrativo, pues él partía de la *utilización* de todo lo que el paciente traía consigo a la sesión de terapia, y se refería al respecto diciendo que “los terapeutas que deseen ayudar a sus pacientes no deberían nunca despreciar, condenar, o rechazar ningún aspecto de la conducta del paciente simplemente porque sea obstructivo, poco razonable o incluso irracional. La conducta del paciente forma parte del problema presentado en el consultorio. Constituye el entorno personal en el que debe tener lugar la terapia. Puede convertirse en la fuerza dominante de la relación total entre doctor y paciente. De modo que todo cuanto el paciente trae al consultorio es de alguna manera parte suya y parte de su problema. Al paciente hay que mirarlo con ojos de simpatía, apreciando esa totalidad que está frente al terapeuta. Al hacerlo, los terapeutas no deberían limitarse a tener en cuenta sólo lo que es bueno y razonable en cuanto ofrece un posible punto en que apoyar los procedimientos terapéuticos. A veces, de hecho, muchas más veces de lo que se supone, la terapia sólo puede establecerse de una manera firme utilizando manifestaciones tontas, absurdas, irracionales y contradictorias. No es que esté en juego la dignidad profesional de uno, sino la misma competencia profesional” (Erickson, citado en Zeig, 1999, p. 155). Keeney (1994) menciona, al respecto, que “lo más notorio de

la manera de trabajar de Milton Erickson era su misterioso modo de ingresar en el mundo vivencial de su cliente y alterarlo en forma tal que la sintomatología desaparecía y el sujeto podía echar mano de sus propios recursos” (p. 18). En otras palabras, no hay prerequisites *a priori* que la persona debe cumplir para iniciar una terapia, ni es necesario que el terapeuta parta con una base teórica que le dicte qué hacer en cada momento, todo lo que trae consigo puede ser utilizado de manera creativa en el flujo de la interacción presente, con el fin de co-crear una realidad terapéutica llena de recursos para ambos.

El artista de la terapia ha de estar atento a las ideas, creencias, entendimientos, actitudes, eventos, conductas, hábitos, sueños, recuerdos, fantasías, sentimientos, sensaciones corporales, movimientos, interacciones sociales, participación comunitaria, inmersión cultural, y cualquier otra forma de experiencia, tanto del cliente como de él mismo, que pueda servir al cambio, sin dejarse seducir por teoría alguna, no obstante, no es una atención consciente, sino una atención intuitiva que, como se mencionó anteriormente, encarna una inmediatez entre la percepción y la acción (Keeney, 2009).

5.3.1. *Dejando atrás las escuelas y modelos de terapia.*

En la tradición del Budismo Zen los maestros le ensañan al alumno la vía que ellos mismos recorrieron hasta llegar al despertar o la iluminación, pero nunca asumirán que ese camino es el único camino, más bien instarán a sus discípulos a encontrar y experimentar por ellos mismos el despertar (Kiew, 2000). Los monjes recuerdan que los sutras, en última instancia, representan la propia experiencia del Buda Shakyamuni, de manera que el adepto debe realizar su propia mente-búdica y ser él mismo el Buda. Así, cuando el alumno pregunta “¿En dónde está Buda?” y el maestro responde “si le veo, le mato” o “lávate la boca cuando pronuncias la palabra Buda”, lo que está señalando es que aunque el Buda sea el ideal a seguir, el alumno tiene que ir más allá, liberarse de la doctrina budista, deshacerse de todos los patriarcas y crear su propia vía, en función de su propia vida (Deshimaru, 2011; Kapleau, 2005; Suzuki & Fromm, 1992, p. 130).

Como se vio anteriormente, en el proceso de convertirse en artista el terapeuta novicio inicia su práctica clínica bajo la tutela de un profesor/mentor, pero llega el momento en el que los maestros se vuelven el obstáculo más peligroso para el desarrollo de la singularidad del terapeuta (Andrew, 2009).

Al respecto, Carl Whitaker decía que “el supervisor [o maestro] conoce lo que él considera el modo correcto y los métodos naturales, y trata de conseguir que su alumno aprenda esas pautas y técnicas especiales. [Sin embargo] se crea una dificultad, porque el alumno se convierte entonces en un imitador cada vez mejor, y es cada vez menos él mismo. Quizá el mejor aprendizaje provenga de hacer psicoterapia con un colega, porque de tal modo se tiene fácil acceso a la libertad para la crítica recíproca del trabajo, y para ser creativamente diferentes. La retroalimentación resulta natural, y no artificialmente intelectual” (1992, p. 247-248). La terapia consiste en *aprender haciendo* y no en aprender lo que se nos enseña. Heinz von Foerster (1973) expresó esto en su imperativo estético: “Si quieres ver aprender a actuar”, lo cual apunta a que la acción ha de preceder al constructo teórico y no al revés, aunque ello implique errar en algún momento. El ermitaño Baisha dijo en algún momento: “Cometer errores es parte del ser humano y no es motivo de vergüenza... lo que me preocuparía sería una vida sin errores” (citado en Yingming, 2007, p. 49). Desde esta perspectiva, no se ha de evitar el error, más bien se le ha de dar la bienvenida, porque brinda la oportunidad de actuar en consecuencia, lo cual permite el aprendizaje, el crecimiento, la evolución.

No obstante, hay terapeutas que en su formación caen, lamentablemente, en la trivialización, en el sentido de von Foerster (1984), es decir, se vuelven predecibles, obedientes y sumisos, reduciendo el número de alternativas de acción, por una parte, como resultado de la sumisión a un modelo de terapia específico o, por otro lado, a causa de la creencia de que han llegado a la verdad última, reificando su propio modo de abordar las situaciones terapéuticas.

Muchos terapeutas argumentan erróneamente que el modelo al cual han decidido adherirse es el más verdadero, útil, apropiado, eficaz y ético, perdiendo de vista que sólo es

una tentativa parcial para dar cuenta del proceso de cambio dentro o fuera de la terapia. Además se suele olvidar que todas las escuelas, modelos y orientaciones en psicoterapia han sido el invento de terapeutas creativos, a través de ensayo-error, para abordar de forma diferente la interacción en un contexto determinado, haciendo uso pleno de sus propios recursos. Pero, una vez que el terapeuta considera que está frente al mapa general, la receta o la manera correcta de conducir la terapia, comienza a perder su potencialidad creadora, sometiéndose a las constricciones y limitaciones del modelo que él mismo ha creado, y se dedica a trabajar en auto-verificar su propia aproximación, asimismo, pasa a congregarse en torno suyo a un grupo de terapeutas predecibles, que se han sometido a mismas condiciones, sin la capacidad de imaginar, crear e inventar (Keeney, 1992; 1994; 2009).

Por otra parte, cuando un terapeuta trabaja a partir de un modelo lo único que puede hacer es actuar con el fin de auto-comprobar y demostrar que es verdadero y efectivo, y, en la interacción con el cliente, lo que se le ha de pedir a éste último, de manera implícita, es que le ayude a verificar que esto es cierto. El resultado de esto es que el terapeuta estará al servicio de su modelo y no de la persona que tiene enfrente (Keeney & Keeney, 2012).

De acuerdo con Andrew (2009), la creatividad, en muchas ocasiones, es mal vista en el ámbito académico, hay terapeutas que no están dispuestos a ser creativos en el proceso terapéutico, optando por la repetición ritualizada de preguntas, respuestas e intervenciones impuestas por algún modelo terapéutico o por algún “experto” de la terapia. Pareciese ser que los clínicos están más interesados en los libros de recetas que en las teorías sobre nutrición, a partir de las cuales puede hacer, de manera ingeniosa, infinitas combinaciones (Keeney, 1994).

Cabe preguntarse, entonces, si la terapia se ha ido volviendo menos contextual, sistémica, interaccional, compleja, artística, creativa, improvisacional, Zen, y si se ha rendido ante los modelos reduccionistas, simples, estereotipados, clichés, triviales y previsibles (Keeney, 2009).

La tarea que queda entonces es: la destrivialización. En donde la imaginación, la creatividad y el ingenio no estén anestesiados, y puedan servir en el proceso del cambio transformador. Esta es una invitación a que los terapeutas se desapeguen de las ideas, teorías, filosofías, modelos, escuelas, rutinas, etc., que los alejen del flujo interaccional de la mente relacional, en donde cualquier cosa puede suceder (Keeney, 2010b).

Keeney (2009) arguye que es importante señalar el hecho de que un terapeuta no puede estar libre de una teoría, pero que, sin embargo, hay nociones que pueden ser útiles para liberar más que para atar, por ejemplo, la creatividad, como metáfora del proceso de la visión constructivista radical que enfatiza la invención, la construcción y la improvisación, de manera que le brinda al terapeuta la oportunidad de crear libremente un enfoque terapéutico único para cada situación en particular.

En última instancia uno debe liberarse incluso de la epistemología cibernética, o de las metáforas de la improvisación, la creatividad, el Zen, el Tao, etc. Verbigracia, Heinz von Foerster y Bradford Keeney en sus carreras empezaron a hablar menos acerca de la cibernética, por razones cibernéticas; su interés apuntaba a corporizar la cibernética (Keeney, 2010b; Keeney & Keeney, 2012). En este sentido, Stephenson (2011) menciona que lo importante está en el performance circular creativo, más que en las descripciones abstractas e intelectuales de ésta. Un terapeuta simplemente puede encarnar la cibernética sin hacer referencia a ella, y ser movido por la interacción circular dentro de la sesión de terapia. De igual manera, Conze (1978) refiere que “la vida distintamente budista debe desaparecer para que el budismo se pueda cumplir” (p. 221).

5.4. Conclusión.

Como se pudo observar en este capítulo la terapia puede ser situada dentro de la tradición de las artes, en donde tanto la cibernética como la tradición del Budismo Zen pueden ayudar al terapeuta a convertirse en un artista de la terapia, desapegado de cualquier modelo o escuela terapéutica que abogue por la ejecución mecánica de diálogos, técnicas, estrategias y métodos cliché, que sirvan en todas y en cualquier situación.

Un artista de la terapia es aquel terapeuta que salta dentro del flujo recursivo de retroalimentación que lo conecta con el cliente y con el contexto, siempre listo para improvisar armónica y naturalmente con lo que se está dando en la interacción terapeuta-cliente, atento en todo momento a llevar al máximo su creatividad e imaginación, de manera que co-surja una realidad terapéutica, con recursos, que les sea común. No obstante, llegar a ser un artista no es para nada un camino fácil, se necesita, como en cualquier otro arte, años de dedicación, disciplina, constancia y amor por lo que se está haciendo. Asimismo, un artista no es aquel que arroja por la borda todo lo aprendido como artesano; no deja en ningún momento de practicar, leer o aprender, sino que se desapega de tal manera que todo ello no obstruya su libertad de actuación en el *aquí-ahora*.

Para finalizar este apartado, cabe mencionar que un artista, ya se trate de la terapia, del tiro con arco, la caligrafía, las artes marciales, la música, etc., no lleva su práctica únicamente en un contexto determinado, olvidándose de sus acciones diarias. Brunel (2004) menciona que los monjes budistas siempre han de recordarnos que “el Zen no habita en las nubes... [sino que] se revela en nuestras ocupaciones corrientes, se descubre en lo cotidiano de nuestras vidas.” (p. 88). De manera que todo lo que una persona hace o dice, así como lo que no hace ni dice, es parte inexorable del Zen. Todos los actos, por más comunes que sean, pueden ejecutarse con un sentido religioso, enalteciendo nuestras vidas. Aquí, “lo mundano y lo sacro son uno y lo mismo” (Watts, 2003, p. 11). En este sentido “todo el trabajo que se asume con este espíritu mental es valorado por sí mismo, aparte del resultado que pueda tener. Este es el trabajo ‘sin mérito’ o ‘sin propósito’ del Zen” (Kapleau, 2005, p. 220).

De igual manera, un terapeuta con base en la cibernética no ha de ser cibernético únicamente durante el proceso terapéutico, ha de llevar su comprensión a toda esfera en su vida. De acuerdo a un proverbio japonés “saber y no hacer es no saber absolutamente nada” (Santos, 1998, p. 202). Dedicarse únicamente al aprendizaje, a leer o a practicar exclusivamente el arte sin pulir nuestra conducta cotidiana, es como aquel monje que sólo canta las escrituras sin comprender su significado, o el querer alimentarse con sólo

pronunciar el nombre de los alimentos. Buda mencionaba al respecto: “Como una bella flor, llena de color, pero sin perfume, son las palabras buenas pero sin fruto del que no actúa de acuerdo con ellas” (2002, p. 20).

Conclusiones.

Acostumbrarse a algo es una cosa terrible.

Proverbio Zen.

Abrazando la Sabiduría en la Terapia: Semillas Recogidas de la Cibernética y el Budismo Zen es una investigación teórica, con el fin de desarrollar y presentar las nociones esenciales de: 1) la epistemología cibernética: retroalimentación, niveles de retroalimentación, cambio/estabilidad, recursión, complementariedades cibernéticas, autorreferencia, autonomía; y 2) el Budismo Zen: impermanencia, co-surgimiento interdependiente, vacío, voto bodhisattva. Asimismo, se revisó cómo las nociones de la cibernética fueron llevadas al campo de las ciencias sociales y de la naciente Terapia Familiar, cubriendo el segundo objetivo propuesto para el presente trabajo.

Finalmente, de acuerdo con el objetivo general del presente trabajo, se describió una forma de corporizar la cibernética y/o el Zen en la práctica clínica, es decir, de llevar adelante una epistemología circular, sistémica y ecológica. Dando un salto de la práctica monótona de los modelos de terapia con base en una concepción cibernética, a una forma improvisada y creativa de hacer terapia. En otras palabras, de pasar de ser un artesano a ser un artista de la terapia.

En ese sentido, la práctica artística no proviene del seguimiento a ciegas de un recetario de técnicas, propuestas por un modelo de terapia en particular, fuera de la propia red interaccional, guiado únicamente por el propósito consciente, pues ésta postura representa sólo una parcialidad incapaz de abrazar una *sabiduría* general, es decir, una concepción sistémica de la organización interactiva total (Bateson, 1967a; 1968a).

Se puede decir que un artista de la terapia es totalmente ignorante de cuál es la acción correcta hasta que se haya dentro del momento presente, en la interacción con la persona que tiene enfrente, con toda su complejidad. Se actúa en cada sesión para crear terapia.

Sin embargo, de acuerdo con Bateson (1967a), existe un dilema paradójico para el artista, pues tiene que practicar para ejecutar bien los componentes artesanales de su labor – “sin destreza no existe arte” (p. 171) –, lo cual lo lleva, por una parte, a realizar lo que se propone hacer, y, por otro lado, con el tiempo, a crear el hábito, mediante el cual ha de perder conciencia de cómo hace lo que hace. Esto no quiere decir que el arte sea expresión único de lo inconsciente, sino que “se ocupa de la relación entre los niveles de los procesos mentales” (Bateson, 1970a, p. 495). El arte en la terapia deviene cuando el propósito consciente es conectado al proceso inconsciente que la abarca.

Como se ha mencionado, el presente trabajo ha girado en torno a dos tradiciones de sabiduría –que fungen como una base conceptual para la descripción del proceso de convertirse en un artista de la terapia–, que son: la Cibernética y el Budismo Zen; las cuales tienen características que les son común, a decir:

- 1) Ambas tradiciones consideran que todos los organismos o agregados de organismos biológicos están integrados por redes interconectadas, de manera que todo está interrelacionado, compartiendo ciertas características formales. Al reconocimiento de este hecho se le llama *Sabiduría*. La terapia puede ser entendida, entonces, como una red mental que abarca y conecta a todos los integrantes que forman parte del contexto terapéutico –terapeutas, co-terapeutas, equipos terapéuticos, cliente o clientes, etc.
- 2) Asimismo, se puede decir que toda acción está en relación con otra acción y con el contexto, en donde dichas acciones tienen sentido. En cibernética a esto se le llama “circularidad”, en el Zen “co-surgimiento interdependiente”. Una realidad terapéutica co-surge tras la interacción recursiva entre terapeuta y cliente (es), los cuales se brindan mutuamente distinciones a las cuales responden de manera creativa.
- 3) Un aprecio por la improvisación en la actuación. El arte de la improvisación apunta al hecho de que las situaciones, cualesquiera que fuesen, no pueden ser previstas, por un lado, porque siempre habrá detalles que se escapen a toda predicción, y por lo otro lado, debido a que la vida siempre es cambiante, *impermanente*, en constante movimiento, nunca igual, dentro de esa red que conecta a todo con el todo.

- 3.1 De ahí que lo único que se puede hacer es actuar, sin un conocimiento *a priori*, para posteriormente actuar con base en los resultados de la acción previa. Decía von Foerster, en su imperativo estético, “Si quieres conocer, aprende a actuar” (1973, p. 55). A esto alude el *Tao* y el *wu wei* de la actuación, en donde se es guiado por el flujo recursivo de retroalimentación en el aquí-ahora. Bajo esta premisa, el terapeuta es considerado como un espejo, desprovisto de intención alguna que apunte a amoldar al paciente a su propia visión del mundo (Keeney, 1994), más bien, han de nadar juntos, co-creando una realidad con recursos para ambos.
- 3.2 Aunado a la improvisación, se puede mencionar la creatividad, entendida como una metáfora de la visión constructivista que enfatiza la invención, la construcción, la novedad y la improvisación. El terapeuta, como artista, no ha de dejarse llevar por la monotonía de los diálogos cliché impuestos por los modelos de terapia, pues lo único que resultaría de ello es la inflexibilidad, el dogmatismo, la intolerancia y, finalmente, su propia muerte como terapeuta. El artista de la terapia ha de estar atento a la situación presente, dispuesto, en todo momento, a responder de manera creativa a lo que acontece en su interacción.
- 4) Ambas tradiciones reconocen el hecho de que las descripciones, modelos, explicaciones, distinciones, etc., representan sólo arcos parciales, incapaces de hacer referencia, de manera plena, al territorio —el *Ding an sich* kantiano, el *pleroma* de Jung, el *vacío* en el Zen.

Para finalizar este trabajo, cabe mencionar que una limitante del presente estudio es que es un trabajo esencialmente teórico, impidiendo una plenitud multidimensional, por lo cual no se puede describir con exactitud cómo sería una encarnación cibernética o Zen en la práctica clínica, pues éstas se han de llevar a cabo en el aquí-ahora, dentro del flujo interaccional, actuando con el fin de conocer y con el fin de aumentar las posibilidades.

De ahí que toda descripción representa simplemente un arco parcial de una totalidad más amplia, y hasta el momento todas las escuelas y modelos de terapia han descrito solo parcialidades concernientes a la praxis terapéutica, por ejemplo, aunque el modelo de

Terapia Breve del MRI, la Escuela de Soluciones o el Modelo Estratégico de Jay Haley se basen en los trabajos de Milton Erickson, hipnoterapeuta y pionero en Terapia Familiar, cada una retoma aquellas características que son pertinentes para su propio trabajo, lo mismo pasa con Gregory Bateson o con lo concerniente al *cambio* en la terapia, o con el Zen.

Así pues, toda descripción debe mantenerse en un continuo movimiento a fin de evitar la inflexibilidad, el apego y la reificación que limiten la libertad, la creatividad, la espontaneidad y la improvisación del propio terapeuta y/o investigador, apuntando a una vision estética, ecológica, compleja, total, cibernética, Zen, ética, artística, etc. Esta es una invitación a abrazar la *Sabiduría* tanto en la práctica terapéutica como en la vida cotidiana.

Referencias Bibliográficas.

- Andrew S. (2009). *On becoming an artist: The evolution of an improvisational therapist*. (Tesis doctoral). Faculty of the University of Louisiana, Monroe.
- Barbosa O. (2004). Evolución de una idea: de la cibernética a la cibercultura. La filosofía griega y la cibernética. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 25(91), 172-179.
- Barnes G. (2010). What is the key element in psychotherapy? *Kairos* 4(3-4), 179-182.
- Bateson G. (1954). Una teoría del juego y la fantasía. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp.205-221). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G., Jackson D., Haley J & Weakland J. (1956). Hacia una teoría de la esquizofrenia. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp.231-256). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1957). Lenguaje y psicoterapia. El último proyecto de Frieda Fromm-Reichmann. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 316-323). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1960). Requisitos mínimos para una teoría de la esquizofrenia. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 273-299). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1964). Las categorías lógicas del aprendizaje y la comunicación. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 309-338). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1966a). Inteligencia, experiencia y evolución. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 187-202). Barcelona: Gedisa.

- Bateson G. (1966b). De Versailles a la cibernética. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 501-509). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1967a). Estilo, gracia e información en el arte primitivo. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp.155-180). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1967b). La explicación cibernética. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 429-440). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1968a). Propósito consciente y naturaleza. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 457-470). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1968b). La estructura moral y estética de la adaptación humana En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 324-329). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1969a). Doble vínculo, 1969. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 301-308). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1969b). Patologías de la epistemología. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 511-520). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1969c). Mente/Ambiente. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 218-234). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1970a). Forma, sustancia y diferencia. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp.479-495). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1970b). Las raíces de la crisis ecológica. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp.521-526). Buenos Aires: Lohlé Lumen.

- Bateson G. (1971a). Introducción. La ciencia de la mente y el orden. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 15-25). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1971b). La Cibernética del “sí-mismo” (self): una teoría del alcoholismo. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 339-367). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. (1971c). Un enfoque sistémico. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 330-333). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1975a). La cuestión (de lo que) es. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 235-247). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1975b). Inteligencia, experiencia y evolución. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 345-358). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1976a). El desarrollo de paradigmas en la psiquiatría. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 208-215). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1976b). Un enfoque formal de las *ideas explícitas, implícitas y encarnadas* y sus formas de interacción. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 248-255). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1977a). El nacimiento de una matriz, o doble vínculo y epistemología. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 256-283). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1977b). Esa historia natural normativa llamada epistemología. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 284-295). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1977c). Nuestra propia metáfora: nueve años después. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 296-301). Barcelona: Gedisa.

- Bateson G. (1979a). Busca lo sagrado: seminario de Dartington. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 377-383). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1979b). "La última conferencia". En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 385-393). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1991). Ecología y flexibilidad en la civilización urbana. En G. Bateson (1999). *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 527-537). Barcelona: Gedisa.
- Bateson G. (1997). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bateson G., Jackson D., Haley J. & Weakland J. (1956). Hacia una teoría de la esquizofrenia. En G. Bateson (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. (pp. 231-256). Buenos Aires: Lohlé Lumen.
- Bateson G. & Bateson M. C. (1994). *El temor de los ángeles*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson M. C. (1988). Como nació Angels Fear. En Y. Winkin (comp.). (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. (pp. 23-36). Argentina: Nueva visión.
- Bateson M. C. (2004). *Como yo los veía. Margaret Mead y Gregory Bateson recordados por su hija*. Barcelona: Gedisa.
- Berman M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro vientos.
- Borges J. (2005). *Qué es el budismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brand S., Bateson G., & Mead M. (1976). For God's Sake Margaret. Conversation with Gregory Bateson and Margaret Mead. *CoEvolutionary Quarterly*, 10, 32-44.
- Brunel H. (2004). *La felicidad Zen. Los más bellos cuentos Zen*. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor.
- Buda (2001). *Sutra de la atención y del diamante*. Traducción de Almudena Haurie, Simón Mundy & Ramiro A. Calle. Madrid: Edaf.
- Buda (2002). *Dhammapada. La sabiduría de Buddha*. Versión de Esteve Serra. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor.
- Cade B. & O'Hanlon W. (1995). *Guía Breve de Terapia Breve*. Barcelona: Paidós.

- Capra F. (1988). *Uncommon wisdom. Conversations with remarkable people*. New York: Simon and Schuster.
- Cebero M. & Watzlawick P. (2006). *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder.
- Chenail R. (1991). Bradford Keeney's Cybernetic Project and the Creation of Recursive Frame Analysis. *The Qualitative Report*, 1(2), 1-10.
- Conze E. (1978). *El Budismo. Su esencia y desarrollo*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Cosnier J. (1988). De Freud y de Bateson. En Y. Winkin (comp.). (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. (pp. 225-235). Argentina: Nueva visión.
- Coutlée G. (1988). La ecología de la acción colectiva. En Y. Winkin (comp.). (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. (pp. 117-129). Argentina: Nueva visión.
- Delgado J. & Gutiérrez J. (Eds.). (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.
- DeShazer S. (1996). *Pautas de terapia familiar breve. Un enfoque ecosistémico*. Barcelona: Paidós.
- DeShazer S. (1999a). *En un origen las palabras eran magia*. Barcelona: Gedisa.
- DeShazer S. et al. (1999b). Terapia breve: Desarrollo centrado en soluciones. En G. Nardone & P. Watzlawick (comp.). (1999). *Terapia Breve: Filosofía y arte*. (pp. 121-146). Barcelona: Herder.
- DeShazer S. (2004). *Claves en psicoterapia breve. Una teoría de la solución*. Barcelona: Gedisa.
- Deshimaru T. (1990). *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos Zen*. Barcelona: Kairós.
- Deshimaru T. (2011). *El tesoro del Zen. Los textos fundamentales del maestro Dogén*. Madrid: Oniro.
- Dogen E. (2002). *Cuerpo y Espíritu. La transmisión de las enseñanzas del Buda*. Barcelona: Paidós.

- Dupuy J. (1997). *The Mechanization of the Mind: on the Origins of Cognitive Science*. Translated by M. B. DeBevoise. Princeton: University Press.
- Fisch R. & Schlanger K. (2002). *Cambiando lo incambiable. La Terapia Breve en casos intimidantes*. Barcelona: Herder.
- Fisch R., Weakland J. & Segal L. (2003). *La táctica del cambio. Cómo abreviar la terapia*. Barcelona: Herder.
- Flemons D. (1991). *Completing Distinctions. Interweaving the ideas of Gregory Bateson and Taoism into a unique approach to therapy*. Massachusetts: Shambhala.
- Guzik R. (2009). Relaciones de un científico mexicano con el extranjero: El caso de Arturo Rosenblueth. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 14(40), pp. 43-57.
- Haley J. (1991). *Terapia no convencional. Las técnicas psiquiátricas de Milton H. Erickson*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haley J. (2005). *Terapia para resolver problemas. Nuevas estrategias para una terapia familiar eficaz*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heims S. (1993). *Constructing a Social Science for Postwar America: the Cybernetic Group, 1946-1953*. Cambridge: The MIT Press.
- Herrigel E. (2010). *Zen en el arte del tiro con arco*. Buenos Aires: Kier.
- Joslyn M. (1978). Figura-Fondo: Gestalt-Zen. En J. Stevens (comp.). (1978). *Esto es Gestalt*. (pp. 259-279). Santiago: Editorial Cuatro Vientos.
- Kapleau P. (2005). *Los tres pilares del Zen Enseñanza, práctica, iluminación*. Distrito Federal: Editorial Pax.
- Keeney B. (1990). Improvisational Therapy: Evolving one's own clinical style. *Contemporary Family Therapy*, 12(4), 271-277.
- Keeney B. (1992). *La improvisación en psicoterapia. Guía práctica para estrategias clínicas creativas*. Barcelona: Paidós.
- Keeney B. (1994). *Estética del cambio*. Buenos Aires: Paidós.
- Keeney B. (1995). *Shaking out Spirits: A Psychotherapist's Entry into the Healing Mysteries of Global Shamanism*. Barrytown, NY: Station Hill Press.

- Keeney B. (2005a). Confessions of a Cybernetic epistemologist. *Kybernetes. The international journal of cybernetics, systems and management sciences*, 34(3/4), 373-384, doi: 10.1108/03684920510581558.
- Keeney B. (2005b). *Bushman Shaman: Awakening the Spirit through Ecstatic Dance*. Rochester, VT: Destiny Books.
- Keeney B. (2009). *The Creative Therapist. The art of awaking a session*. Nueva York: Routledge.
- Keeney B. (2010a). N/om and Transformative Leadership Considering the Embodied Know-How of the Kalahari Bushman N/om-Kxaosi. *ReVision*, 30(3-4), 51-56.
- Keeney B. (2010b). Accidents with the unknown: Toward utilizing the hindrance of theory in counseling practice. *Asia Pacific Journal of Counseling and Psychotherapy*, 1(1), 28-39.
- Keeney B. (2014a). *About*. Recuperado de <http://keeneyinstitute.org/about.php> el día 25 de Julio del 2014.
- Keeney B. (2014b). *Life Force Theatre*. Recuperado de <http://keeneyinstitute.org/lifeforcetheatre.php> el día 25 de Julio del 2014.
- Keeney B. (2014c). *Two Years Mentorship Programs*. Recuperado de <http://keeneyinstitute.org/mentorship.php> el día 25 de Julio del 2014.
- Keeney H. & Keeney B. (2012a). What is systemic about systemic therapy? Therapy models muddle embodied systemic practice. *Journal of Systemic Therapies*, 31(1), 22-37.
- Keeney H. & Keeney B. (2012b). *Circular Therapeutics. Giving therapy a healing heart*. Zeig, Tucker & Theisen: Arizona.
- Keeney H., Keeney B. & Chenail R (2014). *Recursive Frame Analysis. A qualitative research method for mapping change-oriented discourse*. A special book publication by The Qualitative Report.
- Keeney B. & Morris J. (1985). Implications of cybernetic epistemology for clinical research: A reply to Howard. *Journal of Counseling and development*, 63, 548-550.
- Keeney B. & Ross J. (2007). *Construcción de terapias familiares sistémicas: Espíritu en la terapia*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Keeney B. & Silverstein O. (1988). *La voz terapéutica de Olga Silverstein*. Buenos Aires: Paidós.
- Khema A. (2000). *Meditando en el No-Ser*. Recuperado de <http://www.librosbudistas.com> el día 20 de Noviembre del 2013.
- Kiew W. (2000). *El libro completo del Zen*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Kineman J. & Anil K. (2007). Primary natural relationship: Bateson, Rosen, and the Vedas. *Kybernetes. The international journal of cybernetics, systems and management sciences*, 36(7/8), 1055-1069, doi: 10.1108/03684920710777838.
- Kottler J. & Carlson J., with Keeney B. (2004). *American Shaman: An odyssey of Global Healing Traditions*. New York: Brunner-Routledge.
- Lao-Tsé. (2005). *Tao Te King*. Distrito Federal: Distribuciones Fontamara.
- Lax W. (1997). Narrativa, construccionismo social y budismo. En M. Pakman. (comp.). (1997). *Construcciones de la experiencia humana. Volumen II* (pp. 147-171). Barcelona: Gedisa.
- Leeds-Hurwitz W. (1987). The social history of The Natural History of an Interview: A multidisciplinary investigation of social communication. *Research on Language and Social Interaction*, 20, 1-51.
- Lipset, D. (1991). *Gregory Bateson: El legado de un hombre de ciencia*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Maturana H. (1995). La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas. En Watzlawick P. & Krieg P. (comps.). (1994). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo Homenaje a Heinz von Foerster*. (pp. 157-194). Barcelona: Gedisa.
- Maturana H. (1998). Seres humanos individuales y fenómenos sociales humanos. En M. Elkaïm (comp.). (1998). *La terapia Familiar en transformación*. (pp. 121-125). Barcelona: Paidós.
- Maturana H. (2000). Apuntes para una <<Biología del amor>>. En Maturana H., Montt J., Da Costa M., Maldonado C. & Franco S. (Comps.). (2000). *Bioética. La calidad de vida en el siglo XXI*. (pp. 101-144). Colombia: El Bosque.

- Maruani G. (1988). Más allá del Double Bind: Niveles lógicos y aprendizaje. En Y. Winkin (comp.). (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. (pp. 237-249). Argentina: Nueva vision.
- Montagnini L. (2007). Looking for “scientific” social science. The Macy Conferences on Cybernetics in Bateson’s itinerary. *Kybernetes. The international journal of cybernetics, systems and management sciences*, 36(7/8), 1012-1021, doi: 10.1108/03684920710777522.
- Nardone G. (2010). *Problem solving estratégico. El arte de encontrar soluciones a problemas irresolubles*. Barcelona: Herder.
- Nardone G. & Balbi E. (2009). *Surcar el mar sin que el cielo lo sepa*. Barcelona: Herder.
- Nardone G. & Castelnuevo G. (2007). La terapia de pareja con el enfoque estratégico breve evolucionado. En L. Eguiluz (comp.). (2007). *El baile de la pareja. Trabajo terapéutico con parejas*. (pp. 1-22). México: Editorial Pax.
- Nardone G. & Portelli C. (2006). *Conocer a través del cambio. La evolución de la terapia breve estratégica*. Barcelona: Herder.
- Nardone G. & Watzlawick P. (2005). *El arte del cambio. Trastornos fóbicos y obsesivos*. Barcelona: Herder
- O’Hanlon W. (1993). *Raíces profundas. Principios básicos de la terapia y de la hipnosis de Milton Erickson*. Barcelona: Paidós.
- O’Hanlon W. & Weiner-Davis M. (2010). *En busca de soluciones. Un nuevo enfoque en psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Pakman M. (ed.). (2006). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas de Heinz von Foerster*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G. & Prata G. (1991). *Paradoja y contraparadoja. Un nuevo modelo en la terapia de la familia de transacción esquizofrénica*. Barcelona: Paidós.
- Pearl S. (2005). *Comparative Anatomy of the Biomedical Model and Family Systems: A New Way of Thinking and its Convergence to Taoism*. (Tesis doctoral). University of Louisiana, Monroe.
- Pérez M. (1996). *Tratamientos Psicológicos*. Madrid: Universitas.

- Price D. (1998). Gregory Bateson and the OSS: World War II and Bateson's Assessment of Applied Anthropology. *Human Organization*, 57(4), 379-384.
- Proulx S. (1984). Bateson y una idea de lo político. En Y. Winkin (comp.). (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. (pp. 193-201). Argentina: Nueva visión.
- Resnick S. (1978). La Terapia Gestáltica como Práctica Meditativa. En J. Stevens (comp.). (1978). *Esto es Gestalt*. (pp. 251-257). Santiago: Editorial Cuatro Vientos.
- Quintanilla S. (2002). Arturo Rosenbluth y Norbert Wiener: dos científicos en la historiografía de la educación contemporánea. *Revista mexicana de investigación educativa*, 7(15), 303-329.
- Ray W. & Keeney B. (1993). *Resource Focused Therapy*. Londres: Karnac Books.
- Ray W. & Watzlawick P. (2005). El enfoque interaccional. Conceptos perdurables del Mental Research Institute (MRI). En Roizblatt S. & Marín M. (Ed.). (2005). *Terapia familiar y de pareja*. (pp.191 -207). Buenos Aires: Mediterráneo.
- Riedl R. (1994). Las consecuencias del pensamiento radical. En P. Watzlawick (comp). (1995). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 62-81). Barcelona: Gedisa editorial.
- Robles T. (2001). *Terapia cortada a la medida. Un seminario ericksoniano didáctico con Jeffrey K. Zeig*. México: Alom Editores.
- Santos J. (1998). *Zen. La sabiduría practica*. Barcelona: Paidotribo.
- Segal L. (1994). *Soñar la realidad. El constructivismo de Heinz von Foerster*. Barcelona: Paidós.
- Siles I. (2007). Cibernética y sociedad de la información: el retorno de un sueño eterno. *Signo y pensamiento*, 50(26), 84-99.
- Spiegelman J. & Miyuki M. (1988). *Budismo y psicología Junguiana*. Barcelona: Ediciones Índigo.
- Stephenson H. (2011). *Circular poetics: cybernetics, Zen koans, and the art of Creative transformative pedagogy*. (Tesis doctoral). Institute of Integral Studies, California.
- Suzuki D. T. & Fromm E. (1992). *Budismo Zen y Psicoanálisis*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Téllez A. (2007). *Hipnosis Clínica: un enfoque ericksoniano*. México: Trillas.

- Varela F. (1973). El círculo creativo. Esbozo histórico natural de la reflexividad. En P. Watzlawick (comp.). (1995). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 251-263). Barcelona: Gedisa editorial.
- Varela F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Varela F. (2003). *La habilidad ética*. Barcelona: Debate.
- Varela F., Thompson E. & Rosch E. (1997). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Vargas P. (2004). Antecedentes de la terapia sistémica: Una aproximación a su tradición de la investigación científica. En L. Eguiluz (comp.). (2004). *Terapia familiar: Su uso hoy en día*. (pp. 1-27). Distrito Federal: Editorial Pax México.
- Vargas P. (2007). La visión orientada a los sistemas de interacción. En M. García (comp.). (2007). *Estrategias de evaluación e intervención en Psicología*. (pp. 27-62). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Villar del Pérez, L. (2001a). La Psicología transpersonal. En M. García-Méndez, M. Rojas & B. I. Vargas. (Eds.). (2001). *Psicología clínica y salud. Perspectivas teóricas*. (pp. 601-610). México: Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villar del Pérez, L. (2001b). La Psicología transpersonal orígenes y consolidación. En M. García-Méndez, M. Rojas & B. I. Vargas. (Eds.). (2001). *Psicología clínica y salud. Perspectivas teóricas*. (pp. 611-620). México: Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Von Foerster H. (1960). *Sobre sistemas autoorganizadores y sus ambientes*. En M. Pakman (ed.). (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas de Heinz von Foerster*. (pp. 39-55). Barcelona: Gedisa editorial.
- Von Foerster H. (1972). *Notas para una epistemología de los objetos vivientes*. En M. Pakman (ed.). (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas de Heinz von Foerster*. (pp. 63-79). Barcelona: Gedisa editorial.
- Von Foerster H. (1973). Construyendo una realidad. En P. Watzlawick (comp.). (1995). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 38-56). Barcelona: Gedisa editorial.

- Von Foerster H. (1978). ¿Y nosotros, adónde vamos desde aquí? En M. Pakman (ed.). (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas de Heinz von Foerster*. (pp. 201-212). Barcelona: Gedisa editorial.
- Von Foerster H. (1979). Cibernética de la cibernética. En M. Pakman (ed.). (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas de Heinz von Foerster*. (pp. 89-93). Barcelona: Gedisa editorial.
- Von Foerster H. (1984). Principios de autoorganización en un contexto socioadministrativo. En M. Pakman (ed.). (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas de Heinz von Foerster*. (pp. 138-169). Barcelona: Gedisa editorial.
- Von Foerster H. (1991). Ethics and Second-Order Cybernetics. En H. Von Foerster (comp.) (2003). *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*. (pp. 287-304). New York: Springer.
- Von Glasersfeld E. (1994). Introducción al constructivismo radical. En P. Watzlawick (comp.). (1995). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 20-37). Barcelona: Gedisa editorial.
- Von Glasersfeld E. (1998). ¿Qué podemos saber de nuestro conocimiento? En M. Elkaïm (comp.). (1998). *La terapia Familiar en transformación*. (pp. 163-166). Barcelona: Paidós.
- Watts A. (2003). *¿Qué es el Zen?* Distrito Federal: Diana.
- Watts A. (2009). *¿Qué es el Tao?* Distrito Federal: Diana.
- Watzlawick P. (1988). A propósito de Gregory Bateson. En Y. Winkin (comp.) (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. (pp. 37-46). Argentina: Nueva visión.
- Watzlawick P. (1994a). Prefacio. En P. Watzlawick (comp.). (1995). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 15-16). Barcelona: Gedisa editorial.
- Watzlawick P. (1994b). La perfección imperfecta. En P. Watzlawick (comp.). (1995). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 139-142). Barcelona: Gedisa editorial.
- Watzlawick P., Beavin J., & Jackson D. (2008). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, paradojas y patologías*. Barcelona: Herder.

- Watzlawick P., Weakland J. & Fisch R. (2003). *Cambio. Formación y solución de problemas humanos*. Barcelona: Herder.
- Watzlawick P. & Nardone G. (2000). *Terapia Breve estratégica. Pasos hacia un cambio de percepción de la realidad*. Barcelona: Paidós.
- Whitaker C. (1992). *Meditaciones nocturnas de un terapeuta familiar*. Buenos Aires: Paidós.
- Wiener N. (1981). *Cibernética y Sociedad*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Wilder C. (1979). The Palo Alto Group: Difficulties and Dorections of the Interactional View for Human Communication Research. *Human communication research*, 5(2), 171-186.
- Winkin Y. (1991). *Bateson. Primer inventario de una herencia*. Argentina: Nueva visión.
- Wittezaele J-J. & García T. (1994). *La escuela de Palo Alto. Historia y evolución de las ideas esenciales*. Barcelona: Herder
- Yingming H. (2007). *Preservando las raíces de la sabiduría*. Distrito Federal: Editorial Lectorum.
- Zeig J. (1999). Las virtudes de nuestros defectos: un concepto clave de la terapia ericksoniana. En Nardone G. & Watzlawick (comp.). (1999). *Terapia Breve: Filosofía y arte*. (pp. 147-175). Barcelona: Herder.
- Zurek E. & Vadalá S. (2000). Cibernética: fundamentos y evolución. *Ingeniería & Desarrollo. Universidad Norte*, 7, 14-20.