



Hospitalidad Clínica: Acogiendo el Rostro del Otro Devastado¹

Donna M. Orange²

Instituto para el Estudio Psicoanalítico de la Subjetividad, New York, USA

Darle la bienvenida al Otro es poner en cuestión mi libertad. (Lévinas, TI, p. 85)

El recibimiento del Otro es ipso facto la consciencia de mi propia injusticia – la vergüenza que la libertad siente por sí misma. (Lévinas, TI, p. 86)

... una estimación más clara y sobria de nuestras limitaciones y posibilidades... hace posible que amemos genuinamente al prójimo (Bonhoeffer & Bethge, 1971, p.276).

Nunca teníamos invitados en casa. Mi madre, que era huérfana y se veía abrumada por sus diez hijos de quienes yo soy la mayor, nos dejó bien claro que nunca debíamos traer otros niños a casa. Estoy segura de que, avergonzada, no tenía ni idea de cómo recibirlos en medio del caos, y tampoco es que ella misma tuviera mucha experiencia como invitada. Recuerdo una excepción, cuando tenía seis años, y sólo había cinco niños. El párroco vino a cenar, y nosotros los niños nos sentamos en silencio, mientras que los adultos hablaban. Yo, como siempre, me sentaba entre dos de los niños más pequeños, para cortarles la comida, asomándome a cada rato, además, a comprobar las necesidades del bebé. Aparte de este ejemplo, no tuve la oportunidad de aprender el espíritu o las habilidades de la hospitalidad.

Sin embargo, como el autor de teatro Tennessee Williams (Williams, 1953) dice de forma evocativa, a lo largo de mi vida he dependido de la amabilidad de extraños, y estoy profundamente agradecida por la hospitalaria bienvenida que me habéis proporcionado, forastera ambulante entre vosotros.

Cita bibliográfica / Reference citation:

Orange, D. (2013). Hospitalidad Clínica: Acogiendo el Rostro del Otro Devastado. *Clinica e Investigación Relacional*, 7 (1): 11-24. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.org.es]

Hoy, en los Estados Unidos, me doy cuenta que vivimos en una cultura donde la hospitalidad normalmente forma parte de la expresión “industria de la hospitalidad”, como en “yo trabajo en la industria de la hospitalidad”. El discurso público sobre la inmigración se preocupa fundamentalmente de las vallas, de la encarcelación y deportación, no de la hospitalidad y del recibimiento. El poema de Emma Lazaras tallado en nuestra Estatua de la Libertad a la entrada del puerto de Nueva York “Entregadme vuestras cansadas, pobres y amontonadas masas deseando respirar libres...” parece un recuerdo distante de un espíritu que apenas podemos recordar. Así, mi historia personal y familiar se une al empobrecimiento cultural. Hoy quiero recuperar esta palabra de hospitalidad, cuyos parientes son la compasión, la generosidad, la amabilidad y la bienvenida, y el humanismo, una palabra que pertenece a un rico discurso interdisciplinario: antropológico, literario, histórico, teológico, filosófico, y psicológico, lo que equivale a decir las ciencias humanas. Desde mis propias lecturas en filosofía y psicoanálisis, con algunas excursiones, quiero unir la hospitalidad con el trabajo de los clínicos de cada corriente humanista, y hablar de hospitalidad clínica.

Para estructurar este pensamiento sobre hospitalidad clínica, volvamos la vista al trabajo de tres filósofos franceses del siglo veinte, buscando en cada uno inspiración clínica. Primeramente, Emmanuel Lévinas dispuso su desafío radical para recibir al otro que llega a nuestra puerta, sufriendo, de forma inesperada y sin invitación previa. Después vino su joven colega Jacques Derrida, quien nos recordó que la misma palabra en lenguas románicas denota anfitrión y huésped. Nos trajo toda la ambigüedad lingüística y conceptual y la complejidad que nosotros los clínicos confrontamos en el intento de satisfacer la demanda ética. Él explicó que el anfitrión Levinasiano se convierte en invitado o huésped en su propia casa, incluso en rehén. Finalmente viene la voz aparénteme más suave del hermeneuta Paul Ricoeur, también amigo de Lévinas, cuyos trabajos tardíos sobre la traducción hablaban de la hospitalidad lingüística, llamándonos al diálogo y al duelo. Cada uno de éstos invita a una reflexión clínica.

RECIBIENDO AL OTRO DEVASTADO: EMMANUEL LÉVINAS

Lévinas, un judío lituano, nunca olvidó que las monjas francesas habían escondido a su mujer y a su hija mientras que él soportaba cinco años en un campo de trabajo Nazi. Él sabía el valor que podía tener la hospitalidad. A pesar de todo, para describir su significado, volvió a las lecturas talmúdicas según Abraham, el antecesor, no sólo de aquellas que pertenecían a las tres creencias monoteístas, sino de cada persona humana. Escribió:

¿Padre de creyentes? Desde luego. Pero por encima de todo el que sabía cómo recibir y alimentar a los hombres: el único cuya tienda³ estaba abierta por todos lados. Con todas estas aperturas, él buscaba transeúntes con el fin de recibirlos. ¿El almuerzo que ofrecía Abraham? Sabemos de un almuerzo en concreto, el que le ofreció a tres ángeles – sin sospechar de su condición de ángeles... Abraham debió confundir a los tres transeúntes con

tres beduinos, con tres nómadas del desierto de Néguev – ¡tres árabes, en otras palabras! Él corrió hacia ellos. Les llama “vuestras Señorías”. Los herederos de Abraham – hombres para quienes su ascendiente les legó una difícil tradición de obligaciones hacia otros hombres, con las que uno nunca acaba, una orden en la que uno nunca es libre. En esta orden, por encima de todo, el deber toma la forma de una obligación hacia el cuerpo, la obligación de alimentar y dar cobijo. Definido así, los herederos de Abraham son de todas las naciones: cualquier hombre que sea verdaderamente hombre es sin duda descendiente de Abraham (Lévinas, 1990, p. 99).

Aquí Lévinas se refiere, en el contexto talmúdico y bíblico, a su demanda filosófica y ética de que el otro tiene un derecho infinito sobre mi protección y cuidado, que, como decía a menudo, existe una “curvatura de espacio intersubjetivo” (Lévinas, 1969) en la cual la responsabilidad hacia el forastero trasciende por completo a mi necesidad de confort. “Abraham fue el único cuya tienda permanecía abierta día y noche, el único que alimentó a sus invitados sin preguntarles de antemano quienes eran” (Chalier, 2002, p. 107).

Inmediatamente, no obstante, Lévinas sigue para confrontar la dificultad en la cual la cuestión sobre Abraham había surgido: el hijo del rabino ha contratado a algunos trabajadores y ha accedido a alimentarlos. El rabino dice:

Hijo mío, aunque les hubieras preparado una comida igual a la que sirvió el Rey Salomón, no habrías completado tu obligación hacia ellos, ya que son descendientes de Abraham, Isaac y Jacob. Mientras que no hayan comenzado el trabajo, ve y especifica: tan sólo tenéis derecho a pan y legumbres secas⁴. (Tratado del Talmud *Baba Metsia* pp. 83a-83b, Mishna, citado en Lévinas, 1990, p.94).

Lévinas comentó que el rabino estaba tan asustado porque comprende que su hijo se ha comprometido a sí mismo a una hospitalidad infinita, a una obligación ética infinita que será bien comprendida por los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob, quienes conocen acerca de la tienda abierta por todos lados. Lévinas continuó recordando las palabras del famoso rabino lituano Israel Salanter: “Las necesidades materiales de mi vecino son mis necesidades espirituales” (Lévinas, 1990, p.99). Así que el padre aconseja inmediatamente a su hijo que establezca los límites y condiciones de su obligación. “Aquello que es verdaderamente humano”, prosigue Lévinas, “va más allá de la fuerza humana” (p.100). Pero el asunto de los límites ya aparece en el contexto talmúdico.

En su trabajo filosófico, Lévinas, estudiante de Heidegger y superviviente lituano de cinco años en los campos de trabajo Nazis, quien vivió y trabajó en Francia hasta su muerte en 1995, planteaba una gran idea filosófica, esto es, que antes que nada viene “una relación radicalmente asimétrica de responsabilidad infinita para con otra persona” (Simon Critchley & Bernasconi, 2002). En su magnífico trabajo, *Infinito y Totalidad* (Lévinas, 1969), comparaba lo que llamaba “totalización” – tratar a los otros como algo a estudiar, categorizar o comprender – con la respuesta a la mirada del otro que sufre.

Este otro, sin un alter-ego que se parezca a mí, rompe los límites de la fenomenología que Lévinas había aprendido de Edmund Husserl y de Heidegger. Como dice David Ross

Fryer, “Husserl descubrió el otro yo como siendo otro yo como yo mismo, pero Lévinas descubrió que la otra persona también tiene un yo radical más allá de mi competencia y capacidad para conocer” (Fryer, 2007, p. 582). Esta “cara” irreducible siempre ha trascendido nuestros conceptos, representaciones, categorías e ideas. El otro humano se me presenta con una demanda infinita de protección y cuidados, tal y como el rabino talmúdico entendió la responsabilidad de su hijo. Cada cara dice: No matarás. No dejarás que muera sólo.

El vecino me concierne antes de toda suposición, de cualquier compromiso consentido o rechazado... No es porque el vecino pueda ser reconocido como perteneciente al mismo género por lo que me concierne. Él es precisamente otro. La comunidad con él empieza en mi obligación hacia él. El vecino es un hermano (Lévinas, 1981, p. 87).

Cada reducción – bien sea mediante sistematización, clasificación, señalamiento o incluso por descripción – es, para Lévinas, violencia, una violación, una forma de asesinato.

El vecino, en cambio, me expone a “los llamamientos de esta responsabilidad como si estuvieran colocados bajo un ardiente sol que erradica cada residuo de misterio, cada motivo ulterior, cada aflojamiento de la cuerda que permitiría la evasión...” (Lévinas, 1996, p. 104). La respuesta debe ser *hineni*, “*Me voici*” (yo aquí), bienvenido: Soy en efecto el guardián de mi hermano, y no hay escapatoria.

La relación con el otro (Autrui) crea lo que Lévinas llamó una “curvatura del espacio intersubjetivo” (Lévinas & Nemo, 1985, p. 291). ¿Qué puede significar esto? La relación ética no es entre iguales, pero es radicalmente asimétrica, esto es, desde “dentro de esa relación, a medida que va teniendo lugar, en este mismo instante, me estás colocando una obligación que te hace más que yo, más que mi igual” (S. Critchley, 2002, p.14). Aunque necesitamos la ley y la justicia y éticas de tratamiento igualitario – como forma de sistema de soporte para la ilimitada relación ética – la relación ética fundamental de proximidad con el devastado y desubicado vecino está tan radicalmente inclinada y es tan irreversible que no puede parecer igualitario en ningún modo fenomenológicamente descriptible.

Mi respuesta al rostro es simplemente “me voici,” (*hineni*), no “Aquí estoy” como es traducido frecuentemente, sino más bien, como Paul Ricoeur señaló, “soy yo el que está aquí” (Ricoeur, 1992). Da la bienvenida de forma radical. El rostro del otro me llama, me reclama, me toma como rehén, me persigue. La respuesta es mi rechazo a permanecer inmutable o indiferente ante el rostro del otro, ante el “sufrimiento sin sentido” del otro (Bernasconi & Wood, 1988).

Lo que yo soy o necesito, o cómo me siento hacia el otro, para la ética Levinasiana, no está en duda.

Algunos aspectos de la ética Levinasiana cierto es que suenan extremos, por ejemplo, el de sustitución. A veces parece requerir que debo estar preparada para dar mi última onza de pan para que el otro pueda tener una oportunidad de sobrevivir, o para ofrecermela voluntaria para enfrentarme al pelotón de fusilamiento en su lugar. (De hecho, cuanto más le leo, más creo que él diría que esto no es una mala interpretación – siempre debería estar preparada, tal y como Nelson Mandela estuvo preparado para permanecer en prisión antes

de aceptar compromisos que mantuvieran a sus gentes subyugadas, o como Dietrich Bonhoeffer estuvo preparado para permanecer en prisión de forma indefinida antes que decir algo que traicionara a sus compañeros conspiradores en la trama para asesinar a Hitler). Trabajando con pacientes severamente traumatizados, a veces me doy cuenta que tener un pasado de actitud de trabajo de resonancia empática o sintonía, una actitud juguetona en el sentido Winnicotiano, parece estropearlo. Me encuentro a mí misma como impulsada a desear, y a veces incluso a decir, que ojalá pudiera yo tomar, aunque fuera sólo un poco, parte de su tormento sobre mí misma, hacer que disminuyera por lo menos durante un tiempo, permitirles estar menos solos. ¿Qué es esto? ¿Me he convertido en una masoquista terminal? ¿Me he convertido en una figura mesiánica grandiosa en mi propia imaginación? ¿Debería ir corriendo a buscar otro psicoanálisis? ¿O hay también algo que comprender aquí acerca de la naturaleza de nuestro trabajo, de nuestra hospitalidad clínica?

Vamos a escuchar la formulación en su ensayo titulado “Sustitución” (Lévinas, Peperzak, Critchley, & Bernasconi, 1996): “es a través de la condición de ser un rehén desde donde puede haber pena, compasión, perdón y proximidad en el mundo – por pequeña que sea, con un simple “después de Usted, señor” (p.91). La responsabilidad para el otro, decía Lévinas, “es la estructura esencial de la subjetividad” (Lévinas & Nemo, 1985, p.95). En otras palabras, de acuerdo con Bernasconi, él no estaba predicando sacrificio, sino que quería dar cuenta de su posibilidad. Si fuéramos tan esencialmente para-nosotros- mismos, como Sartre (Sartre, 2001) y otros han creído, la ética Levinasiana no sería posible. Tampoco la conducta heroica – como la de aquellos que arriesgaron sus vidas para salvar a la mujer e hija de Lévinas, ni el cotidiano “*après vous, Monsieur*” de hospitalidad y cortesía – sería posible. Viviríamos en el mundo Hobbsiano (la vida humana es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta) de todos contra todos, o por lo menos en el familiar mundo de “¿Qué hay para mí y mi familia?”.

La subjetividad se transforma en Lévinas. Sólo en el sufrimiento del otro, y en mi respuesta, me convierto (un *moi*, no un *yo*) en un ser, “*me voici*”, llamado a ser por el rostro desnudo y vulnerable del otro. El self soberano, con su “lugar bajo el sol”, siempre intentando conseguir más, sería indiferente a las dificultades del otro. Por poca subjetividad que me quede, ésta aparece a través de mi respuesta a la viuda, al huérfano, al extraño. Ricoeur, en su encuentro con Lévinas, habla de la “modestia de la constancia del self”, tan diferente de “orgullo estoico de rígida consistencia del self” (Ricoeur, 1992, p. 168). Llega a preguntar: “¿Quién soy yo, tan inconstante, para que *a pesar de todo* me tengas en cuenta?” (p. 168). Esto me recuerda a Bernanos, cuyo cura rural carente de fe habla a la feligresa moribunda: ““Queda en paz’, le dije. Y ella se arrodilló para recibir esta paz. Que la guarde para siempre. Seré yo quien se la dé. ¡Oh, milagro, el de ser capaces de dar algo que nosotros mismos no poseemos, dulce milagro de nuestras manos vacías! La esperanza que se marchitaba en mi corazón floreció de nuevo en el suyo...” (Bernanos & Morris, 1937, p. 180). De nuevo, en el caso de un don, “se puede decir que el otro me desposee cuando el don no es un acto, sino un acontecimiento ético merced al cual yo pierdo el sentido de lo que es *mío* ante el rostro del otro” (Critchley & Bernasconi, 2002, p. 240). Algo me sucede en presencia

de la necesidad del otro que hace que mi donación tenga la cualidad de una participación. (aunque esto no sería una formulación propia de Lévinas). Mi papel de fondo se vuelve habitual. Derrida, posteriormente, parafraseó a Lévinas: “la relación hacia el otro es deferencia” (Derrida, 1999, p. 46).

¿Qué puede hacer con todo esto el clínico practicante? ¿Dónde queda *nuestro* discurso de hospitalidad y recibimiento? A pesar de que sólo recientemente palabras como compasión (D. Orange, 2006), amabilidad y generosidad (Corpt, 2009) han encontrado su camino dentro la literatura psicoanalítica, si miramos detenidamente, podemos encontrarlas en sus antecedentes. Sándor Ferenczi escribió a Freud (Ferenczi, 1949) sobre el tacto: “Sólo pienso que uno debe, desde el punto de partida Uno debe colocarse dentro – ir abriéndose camino para entrar – en la situación del paciente” (ver también Poland, 1975). Ian Suttie (Suttie, 1935) escribió acerca de la ternura, Winnicott (Winnicott & Institute of Psychoanalysis, Gran Bretaña, 1975) sobre el cuidado materno. Los espíritus hospitalarios también han existido en otras psicoterapias humanísticas, con las que estoy menos familiarizada.

Extrañamente, sin embargo, la reticencia psicoanalítica se ha ido combinado con el culto a la eficiencia y el coste-efectividad para prestar una invisible y casi desacreditada calidez clínica y un recibimiento sin prisas, pero sigue siendo una necesidad indispensable. Encarcelado en 1943 y esperando el juicio que nunca llegó, el pastor Dietrich Bonhoeffer escribió a sus padres que esperaba tener un abogado que fuera como un buen médico, “quien no diera la impresión de que tiene una gran cantidad de cosas que hacer” (Bonhoeffer & Bethge, 1971, p.88). Lo que solía nombrar como disponibilidad emocional (D. M. Orange, 1995) también nombra a esta actitud de estar preparado para cualquier estrechamiento empático a corazón abierto que el otro pueda necesitar de mí.

Elisabeth Young-Bruehl redescubrió la empatía cuando escribió sobre el trabajo del biógrafo:

“La forma común, e incluso podríamos decir a modo de cliché, de describir la empatía como ‘ponerse en el lugar del otro’ me parece del todo erróneo”, escribió ella en su ensayo “La Empatía del Biógrafo con su Sujeto”. “Empatizar implica más bien poner a otra persona en ti mismo, llegando a ser el hábitat de otra persona”.

Ella continuó, de forma crucial: “Pero esto depende de la habilidad para hablar la diferencia entre el sujeto y tú mismo”. (Fox, 2011).

La empatía no tiene nada que ver con la fusión: requiere la separación del otro, en términos Levinasianos, o en palabras de Hans-Georg Gadamer, “Es el otro quien rompe mi autocentramiento al darme algo que entender” (Gadamer, 1985), traducción propia, p.9. Con ésta advertencia Levinasiana – claramente aplicable más allá de los biógrafos – la empatía o la hospitalidad clínica podrían significar, tan de corazón como dentro de mi resida, crear un espacio para el paciente en mi propio corazón sin hogar, de forma que el otro devastado pueda tener una segunda oportunidad para el desarrollo.

Pero la cuestión de la responsabilidad ilimitada hacia y por el otro resulta inquietante

para nosotros los clínicos, al igual que las lecturas talmúdicas inquietaron a Lévinas también. Catherine Chalié escribe:

En su lectura talmúdica, Lévinas insiste en la importancia de que Guemara [un componente del Talmud, también llamado Gemorra] conceda el contrato que precede a la contratación de un trabajador y el cual, unido a lo que era costumbre en el lugar, especifica el salario que se le debe, la comida que se le dará, etc. En otras palabras, el descendiente de Abraham sabe que no hay límites en sus obligaciones hacia el trabajador. El contrato, por lo tanto, viene a limitar mis obligaciones hacia el trabajador y no, como uno podría asumir, a instituir la mínima obligación hacia él. [¡Ésta es una sutil distinción!]. Esto viene a decir, de forma muy precisa, que las obligaciones hacia el otro son infinitas y que no dependen del buen hacer o de la elección. Preceden a la libertad y consagran al descendiente de Abraham [cada buen ser humano] a un servicio infinito, a una responsabilidad que es más importante que los compromisos que se han aceptado activamente... los contratos y costumbres intentan de hecho introducir algún límite es esta inicial o más concretamente inmemorial, ilimitación (Chalié, 2002, p. 108).

En sus escritos filosóficos, Lévinas abordó este problema diciendo que mientras que sólo sean dos, las necesidades del otro me trascienden absolutamente. Mi hospitalidad me transforma en un rehén (estas dos palabras – en inglés: “hospitality” y “hostage” – tienen la misma raíz en lenguas románicas). Pero tan pronto como haya tres o más, la cuestión de la justicia emerge. Entonces necesitamos leyes y contratos y acuerdos – todas esas estructuras que manejan los límites.

Entonces, ¿podemos simplemente decir a la víctima destrozada que llega que sólo ofrecemos pan y legumbres? Cuarenta y cinco minutos, y ¿nos vemos la semana que viene? No, claro que no. Hace mucho tiempo, un paciente, brillante, pero siempre suspendido en los límites de la locura, protestó diciéndome que todo en la psicoterapia y el psicoanálisis estaba organizado para la protección y conveniencia del clínico, y que no tenía nada que ver con las necesidades de los pacientes. Sólo después de que le invitara a ayudarme a diseñar algo que se adaptara mejor a sus necesidades, y de probarlo durante un tiempo – ahora puedo decir que abrí por lo menos dos lados de mi tienda – pudimos establecernos en un tratamiento bastante convencional durante muchos años. Antes de ese momento, andábamos por la playa cercana, nos sentábamos en cafeterías – cualquier cosa para reducir su sentimiento de extrañeza.

Pero debido a que tengo muchos pacientes, cada uno con necesidades especiales propias, y a que soy un ser humano limitado, más cada mes y cada año que pasa, debo, como el hijo del rabino, fijar los contratos de antemano acerca del tiempo, lugar y pago, y trabajar el resto lo mejor que se pueda y tan hospitalariamente como sea posible en un espíritu de bienvenida, un espíritu de “tienda abierta”. De otra forma ellos también podrían darse cuenta del espíritu “cerrado”, y darse la vuelta con desesperación una vez más.

Nuestro encuentro con Jacques Derrida saca a flote estas complejas cuestiones incluso de forma más nítida.

LA AMBIGÜEDAD DE LA HOSPITALIDAD: JACQUES DERRIDA

Derrida, quién vio claramente lo que las éticas Levinasianas requerirían políticamente – fronteras abiertas, tiendas abiertas por todos los costados – también vio su imposibilidad. Creció bastante expuesto al anti-semitismo en Argelia así que conocía bien la exclusión. El epitafio sobre su tumba “Adieu to Emmanuel Lévinas” está publicado junto con un largo y anhelante ensayo sobre la hospitalidad, titulado “una palabra de bienvenida”. Él explicaba que darle la bienvenida al otro con la puerta abierta significa someterse uno mismo al otro, convirtiéndose uno mismo en receptivo y educable.

Pronto, sin embargo, las complicaciones y ambigüedades comienzan a emerger. Ojalá pudiéramos abrir sin más nuestra puerta y nuestro corazón a todos aquellos necesitados como la “ley de hospitalidad” abrahámica dispone. Pero las “leyes de hospitalidad” condicionales siempre entran en conflicto con, de hecho se oponen radicalmente, a la ley incondicional de hospitalidad. De acuerdo con estas leyes condicionales, podrás entrar sólo cuando seas invitado; debes comportarte bien de acuerdo con las costumbres locales cuando estés dentro. Debes aceptar sólo lo que te sea proporcionado, sin pedir más. Ya deberías hablar, o aprender rápidamente, el idioma local, y no esperar que el tuyo sea aprendido o comprendido por tus anfitriones. Debes contribuir a la economía local, y mantener un perfil bajo, desapareciendo en la cultura local. Y así sucesivamente. Por encima de todo, no debes ser otro, o tener necesidades que puedan encontrarse con la hospitalidad incondicional. La hospitalidad condicional es un sistema que se mantiene a sí mismo en un tenue balance precedente a la llegada del extranjero no invitado, la viuda, el huérfano y el extraño Levinasianos.

Derrida, sin embargo, nos invita a considerar que ambos tipos de hospitalidad pueden estar inextricablemente unidas. En su inimitable estilo, empezó a dirigir nuestra atención a las ambigüedades lingüísticas, comenzando con el uso, en lenguas románicas, de la misma palabra para huésped y anfitrión:

... debemos recordar esta implacable ley de la hospitalidad: el *hôte* que recibe (el anfitrión), quien da la bienvenida al *hôte* invitado (el huésped), el *hôte* que da la bienvenida y que se considera a sí mismo dueño del lugar, es en realidad un *hôte* recibido en su propia casa. Él recibe la hospitalidad que él ofrece *en* su propia casa; él la recibe *de* su propia casa – la cual, al fin y al cabo, no le pertenece. El *hôte* como anfitrión es un huésped... El que recibe es antes recibido en su propia casa. El que invita es invitado por aquél al que él mismo ha invitado (Derrida, 1999, 41).

Vamos a considerar esta paradoja en nuestra práctica clínica diaria (también podemos extenderlo dentro de un pluralismo cultural). La persona que sufre, nueva o no, acude a mi recibimiento. Inmediatamente el tablero se da la vuelta. Nada ocurrirá a menos que yo entregue mi papel de dirigente, y que permita al paciente que me dirija, que me enseñe, que me tome como rehén, que me habite (tal y como Elizabeth Young-Bruehl reformula la empatía). Mi recibimiento crea la posibilidad de que el otro pueda recibirme en

su mundo de pérdida, confusión, devastación. El que da la bienvenida se convierte en el que puede ser recibido como un extraño perdido y deambulante. El hogar que creí que poseía era sólo una estación de paso, una tienda para ser abierta a un otro quien quizás, a cambio, compartiría algo, algo del pan del sufrimiento, conmigo. Derrida cita a Lévinas en la extraña bienvenida del hogar:

El hogar que establece la posesión no es una posesión en el mismo sentido que los bienes movibles que se pueden reunir y guardar. Es poseído porque ya y de aquí en adelante será hospitalario para su propietario. Esto nos remite a su interioridad esencial, y al habitante que habita antes de cada habitante, el que da la bienvenida por excelencia, dando la bienvenida en sí mismo... (Lévinas, 1969, p.157, en Derrida, 1998, p. 43).

Así que el que es hospitalario queda desposeído no sólo de la subjetividad agencial – la subjetividad se convierte en sujeción y receptividad – sino también de posesión en el sentido de que él es el rey del castillo. Al igual que el clínico hospitalario, cuanto más “sabiduría clínica” acumula, vivirá con un sentimiento de control siempre disminuido. Como mi vieja sabia suegra, quien me dijo que estaba “aprendiendo a cómo tener noventa y ocho años”, no saber y no tener serán suficientemente buenos. Mantendrán los lados de la tienda abiertos para todos los hambrientos y extraños.

HOSPITALIDAD LINGÜÍSTICA: PAUL RICOEUR

Un tercer filósofo, éste de la tradición cristiana pero también encarcelado durante mucho tiempo en la Segunda Guerra Mundial, prestó atención a los problemas de traducción en sus últimos años. Paul Ricoeur (1913-2005), cuyo contraste entre las hermenéuticas de sospecha y las hermenéuticas de fe o confianza (Ricoeur, 1970) ya he utilizado en otro lugar (D.M. Orange, 2011), nos trae una generosa y hospitalaria hermenéutica al problema de la traducción. Siempre me ha parecido que la traducción y lo terapéutico son formas de trabajo emparentadas, y mi intuición encuentra una articulación filosófica en la obra de Ricoeur *Sobre la Traducción* (Ricoeur, 2006). De acuerdo a un antiguo proverbio – por lo menos en francés e italiano – traducir es traicionar, “Traduire, c'est trahir” o “traduttore, traditore”. En otras palabras, cuando yo traduzco tus palabras en mi propio significado, incluso con el mismo lenguaje, ya te he traicionado. Este hecho tan común aparece en casi todas las críticas de libros traducidos, especialmente cuando son sobre poesía. Cualquiera de nosotros que esté familiarizado con más de un idioma, o que haga trabajo clínico, entiende la verdad de este proverbio, y Ricoeur da cuenta de ello.

Pero hace algo más. Señala que la violencia de la traducción va en ambas direcciones. No sólo hago violencia a un texto italiano cuando lo intento pasar al inglés, o a las palabras y gestos de un paciente cuando intento leer a través de ellos en mis propios contextos, sino que el italo hablante, tal y como yo lo entiendo, me pone en un brete al forzarme a pensar y sentir y verbalizar de otra manera, al igual que hace mi paciente. Algunas teorías psicoanalíticas reivindicarían que el paciente hace esto intencionadamente – permitirme o hacerme sentir su sufrimiento –; yo no estoy tan segura. En vez de eso, me parece que

estamos de vuelta al territorio marcado por Lévinas y Derrida, donde ambos somos extraños devastados entrando sin invitación previa en la casa del otro, interrumpiendo el sentido del otro de sentirse en casa. Ahora podemos imaginar sin sorprendernos cómo emergen tantos malos entendidos e impasses clínicos – a los que algunos llaman *enactments*.

Pero la traducción intenta aunar el mundo lingüístico y el personal – y con gran dificultad, muchas veces tiene éxito. Para encontrar nuestro camino, Ricoeur es partidario de lo que él llama “hospitalidad lingüística”. ¿Qué supone ésta extraña idea? Antes de nada requiere que rechacemos la sugerencia Chomskiana de un lenguaje básico universal subyacente, y que nos adhiramos, en cambio, a la idea del Otro genuino, de verdadera pluralidad. No podemos profundizar en nuestro lenguaje – en la propia inconsciencia, si preferimos – con el fin de encontrar al otro. El otro – con su lenguaje, cultura, historia y con todo lo que esto signifique para él o ella – es verdaderamente un otro.

Rechazar la universalidad de Chomsky (Chomsky, 1968), y aceptar la verdadera pluralidad, significa también aceptar la complejidad (Coburn, 2009; Galatzer-Levy, 2002), y abandonar cualquier búsqueda de simplicidad libre de contexto. Deberíamos esperar que los idiomas en y de los cuales traducimos, como la vida humana en general, sean “indomables e imprecisos” (Taylor, 2011, p.2). Ricoeur escribió:

Con respecto al idioma perfecto..., además del hecho de que nadie lo ha *puesto sobre papel*, la diferencia entre el supuesto idioma artificial y los idiomas naturales con su idiosincrasia, sus peculiaridades, resultan ser insuperables, ya que no hay cumplimiento de la condición preliminar de enumeración exhaustiva de ideas simples y de un único procedimiento universal de derivación. (Ricoeur, 2006, p. 33).

Así que el traductor, al igual que el clínico, debe de abandonar la búsqueda de la simplicidad, así como la de la traducción perfecta (¡o del paciente analizable!), y empezar a buscar los significados de fidelidad y confianza. Tanto el lector del traductor, y el paciente del terapeuta, llegan a nuestra puerta necesitando hospitalidad, necesitando nuestro cuidado leal. Sin estar pensando aparentemente en los clínicos, James Taylor escribe acerca de nuestra tarea: “Sin recurrir a un tercero, el lenguaje artificial, el traductor debe trabajar, con paciencia y cuidadosamente, desde dentro de los recursos ofrecidos por su propio lenguaje en su intento de adaptarse al lenguaje extranjero” (Taylor, 2011, p.4). Sin salida a nuestro argot teórico, debemos trabajar desde los recursos que nos son ofrecidos por nuestra experiencia personal para abrir nuestra tienda al extraño. A menudo, tal y como Davoine y Gaudillière (Davoine & Gaudillière, 2004) nos recuerdan, estos recursos provendrán, en general, de nuestro pasado traumático.

En otras palabras, el trabajo de la traducción clínica hospitalaria, o de lo que estoy llamando hospitalidad clínica, normalmente acarreará lo que Ricoeur llamó “el trabajo de recordar” y “el trabajo de hacer el duelo”. El traductor/clínico se enfrenta constantemente a sus propias limitaciones, creadas por la incapacidad de su propio lenguaje para entender y expresar lo que el otro quiere y necesita decir. Mi primera profesora de italiano, al ser preguntada por un estudiante cómo dice uno algo en italiano, respondió, “No lo haces. Un

italiano no diría eso”. Entonces nos vimos enfrentados a una especie de duelo por la pérdida en nuestro propio idioma, y a una resistencia a aceptar las limitaciones de ambos idiomas. Tampoco me está permitido forzar mi estilo al otro, y tampoco a sentir que el mío es superior. Por el contrario, debo de hacer el duelo por mi pérdida de mi estimado sentimiento de “estar en casa” en mi propio lenguaje, abrir los toldos de mi tienda, e invitar a la italiana a que me explique que habría dicho ella en esa situación.

De forma parecida, a veces creo que he entendido la experiencia de mi paciente (creo que he hecho el trabajo de recordar) – incluso cuando parece asemejarse a la mía – y él o ella reacciona a mi respuesta con retraimiento, enfado o incluso una sutil deflación. Entonces debo empezar a hacer el duelo por mi extranjería, y darme cuenta de mi resistencia a la aceptación de mi desconocimiento, y aceptar nuestra búsqueda compartida. Esto significa, una vez más, abrir los toldos de mi tienda, con el fin de que el otro – por muy poco familiar y desaliñado que sea según mis estándares – pueda empezar a enseñarme. Pero la seductora esperanza de un lenguaje común – quizás esto aparece en el psicoanálisis contemporáneo con nuestro incesante hablar de “el tercero” – es una fuerte resistencia que hay que superar, incluso mediante la “hospitalidad lingüística”. En palabras de Ricoeur,

... el sueño de la traducción perfecta da cuenta del deseo de que la traducción pueda ganar, ganar sin perder. Es esta misma ganancia sin pérdida por la que debemos hacer el duelo hasta que alcancemos una aceptación de la infranqueable diferencia de lo peculiar y lo extraño (Ricoeur, 2006, p.9).

Ricoeur dejó claro, en mi opinión, que no es sólo el paciente, sino también el clínico hospitalario, quien debe adentrarse en los trabajos de recordar y de hacer el duelo. Pero también esbozó las recompensas, en unos términos que raramente encontramos en la literatura clínica:

Es este duelo por la traducción [perfecta] el que produce la felicidad asociada con el traducir. La felicidad asociada con el traducir es una ganancia cuando, unida a la pérdida de la lingüística absoluta, reconoce la diferencia entre adecuación y equivalencia, equivalencia sin adecuación. Ahí está su felicidad. Cuando el traductor reconoce y asume la irreductibilidad de lo par, de lo peculiar y lo extraño, encuentra su recompensa en el reconocimiento del estatus impasible de la dialogicidad del acto de traducir como el horizonte razonable del deseo de traducir. A pesar de las agonías que hacen de la tarea del traductor un drama, él puede encontrar su felicidad en lo que me gustaría llamar *hospitalidad lingüística*. (Ricoeur, 2006, p. 10).

Para mí, esta exposición formula elocuentemente la valía de una concepción moderada de la vocación del traductor y del clínico. Cuando abrimos los toldos de nuestra tienda al sufrimiento del otro, sin demasiadas preconcepciones sobre lo que pueda entrar o ser dado o tomado, podemos encontrar alguna satisfacción en el ser usados, en rendirnos a la alteridad del otro. No debemos preocuparnos por hacerlo perfectamente, de comprender a la perfección o de nada de eso⁵. Winnicott habría hablado de hospitalidad suficientemente buena, y creo que Ricoeur le habría entendido.

PENSAMIENTOS PARA CONCLUIR

Comenzamos con una historia Levinasiana de Abraham, quien mantuvo su tienda abierta por todos los costados, aunque rabinos posteriores comprendieron que nadie podía realmente hacer esto. Continuamos con la historia de Derrida de la inevitable complejidad de la hospitalidad, en las que las posiciones se dan la vuelta rápidamente, algo que los clínicos conocen bien. Finalmente hemos comenzado con una reflexión inspirada en Ricoeur sobre un desafío doble, y sobre el doble trabajo de la hospitalidad lingüística. Cada uno de estos tres filósofos merece una mayor reflexión, pero os encomiendo su lectura, y espero continuar con la mía.

REFERENCIAS

- Bernanos, G., & Morris, P. (1937). *The diary of a country priest*. New York,: The Macmillan Company.
- Bernasconi, R., & Wood, D. (1988). *The Provocation of Levinas : rethinking the Other*. London ; New York: Routledge.
- Bonhoeffer, D., & Bethge, E. (1971). *Letters and papers from prison* (Enlarged ed.). London,: SCM Press.
- Chalier, C. (2002). Levinas and the Talmud. In S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 100-118). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Chomsky, N. (1968). *Syntactic structures*. The Hague,: Mouton.
- Coburn, W. (2009). Attitudes in psychoanalytic complexity. In R. Frie & D. Orange (Eds.), *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice* (pp. 183-200). New York: Routledge.
- Corpt, E. (2009). *The importance of analytic generosity in the treatment of intergenerational trauma*. Paper presented at the Conference on Intergenerational Trauma, Dublin/London.
- Critchley, S. (2002). Introduction. In S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 1-32). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Critchley, S., & Bernasconi, R. (2002). *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Davoine, F., & Gaudillière, J.-M. (2004). *History beyond trauma : whereof one cannot speak, thereof one cannot stay silent*. New York: Other Press.
- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ferenczi, S. (1949). Ten Letters to Freud. *Int. J. Psycho-Anal.*, 30, 243-250.
- Fox, M. (2011, December 5, 2011). Elisabeth Young-Bruehl, Who Probed Roots of Ideology and Bias, Dies at 65, *New York Times*.
- Fryer, D. (2007). What Levinas and psychoanalysis can teach each other, or how to be a mensche without going meshugah. *Psychoanalytic Review*, 94, 577-594.
- Gadamer, H.-G. (1985). Zwischen Phaenomenologie und Dielektik: Versuch einer Selbstkritik *Gesammelte Werke* (Vol. 2, pp. 2-23). Tübingen: JCB Mohr.
- Galatzer-Levy, R. M. (2002). The Emergent Ego: Complexity and Coevolution in the Psychoanalytic Process. *Psychoanal Q.*, 71(2), 350-356.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity; an essay on exteriority*. Pittsburgh,: Duquesne University

Press.

- Levinas, E. (1981). *Otherwise than being : or, Beyond essence*. Hague ; Boston Hingham, MA: M. Nijhoff ; Distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Boston.
- Levinas, E. (1990). *Nine Talmudic readings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lévinas, E. (1996). *Proper names*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Lévinas, E., & Nemo, P. (1985). *Ethics and infinity* (1st ed.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, E., Peperzak, A. T., Critchley, S., & Bernasconi, R. (1996). *Emmanuel Levinas : basic philosophical writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ogden, T. (2010). Why read Fairbairn? *International Journal of Psycho-Analysis*, 91, 101-118.
- Orange, D. (2006). For whom the bell tolls: context, complexity, and compassion in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 1, 5-21.
- Orange, D. M. (1995). *Emotional understanding : studies in psychoanalytic epistemology*. New York: Guilford Press.
- Orange, D. M. (2011). *The suffering stranger : hermeneutics for everyday clinical practice*. New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Poland, W. S. (1975). Tact as a Psychoanalytic Function. *Int. J. Psycho-Anal.*, 56, 155-162.
- Ricœur, P. (1970). *Freud and philosophy; an essay on interpretation*. New Haven,: Yale University Press.
- Ricœur, P. (1992). *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricœur, P. (2006). *On translation*. Abingdon, [England] ; New York, NY: Routledge.
- Sartre, J.-P. (2001). *Being and nothingness*. New York, NY: Citadel Press.
- Suttie, I. D. (1935). *The origins of love and hate*. London,: K. Paul, Trench, Trubner.
- Taylor, J. (2011). Translating Hospitality: Paul Ricoeur's Ethics of Translation. *The New Arcadia Review*, 4. Retrieved from http://www.bc.edu/publications/newarcadia/archives/4/translating_hospitality/
- Williams, T. (1953). *A streetcar named Desire, play in three acts* (Acting rev. ed.). New York: Dramatists Play Service.
- Winnicott, D. W., & Institute of Psycho-analysis (Great Britain). (1975). *Through paediatrics to psycho-analysis*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Original recibido con fecha: 19-7-2012 Revisado: 30-10-2012 Aceptado para publicación: 30-11-2012

NOTAS

¹ Texto de la intervención leída en Madrid, el 2 de Noviembre de 2012 en el *Instituto de Psicoterapia Relacional*. Programa de Formación en Psicoterapia Psicoanalítica Relacional, organizado por el Centro Ágora Relacional. La primera versión de este trabajo fue presentada en Montreal. Traducción castellana de Sandra Toribio Caballero, revisada por María Hernández Gázquez; traducido y publicado con autorización de la autora.

² Donna M. Orange es Doctora en Filosofía y Psicología, Analista Supervisora del *Instituto para el Estudio Psicoanalítico de la Subjetividad* (New York, USA) y autora de obras como: *Comprensión Emocional. Estudios en Epistemología Psicoanalítica* (Guilford, 1995); *Trabajando Intersubjetivamente. Contextualismo en la práctica psicoanalítica* (con Atwood y Stolorow, 1997; v. castellana, Ágora Relacional, 2012); *Mundos de Experiencia: Entretejiendo las Dimensiones Filosófica y Clínica en Psicoanálisis* (con Stolorow y Atwood, Basic Books, 2002); *Pensar la práctica clínica: Recursos Filosóficos para el Psicoanálisis Contemporáneo y las Psicoterapias Humanistas* (Routledge, 2010; v. castellana: Cuatro Vientos, 2012); *Y El Extraño que Sufre: Hermenéutica para la Práctica Clínica Cotidiana* (Routledge, 2011). Fundadora con George Atwood,

Robert D. Stolorow y Bernard Brandchaft de la perspectiva intersubjetiva en psicoanálisis. Dirección de contacto: 315 West 86th Street, 9E. New York, NY 10024 Donna.orange@gmail.com www.donnamorange.net

³ N. de T.: “Tienda” (en el original “tent”) no en el sentido de establecimiento comercial, sino en el de “Armazón de palos hincados en tierra y cubierta con telas o pieles sujetas con cuerdas, que sirve de alojamiento o aposentamiento en el campo - Toldo que se pone en algunas embarcaciones o carros para defenderse del sol o de la lluvia” (Fuente: R.A.E.)

⁴ Por lo menos, dice él, el texto no dice “pan de legumbres secas”, “como el [pan] que comimos durante la guerra” (p.100) – por ejemplo, mientras él estuvo en cautividad.

⁵ El magnífico ensayo de Thomas Ogden sobre Fairbain (Ogden, 2010) me recuerda a esto que dice Ricoeur.