

Los giros del psicoanálisis contemporáneo

André Sassenfeld J.¹

Santiago, Chile

Este trabajo intenta delinear de modo general los contornos de las transformaciones más significativas que ha atravesado el psicoanálisis contemporáneo en los planos teórico y clínico. Con ese fin, hago uso del concepto de *giros*, que ha sido utilizado ampliamente en el psicoanálisis en los últimos años. Busco resumir los cambios más relevantes que la teoría y práctica psicoanalítica ha tenido en las últimas décadas describiendo seis giros: el giro fenomenológico, el giro hermenéutico, el giro intersubjetivo, el giro corporal, el giro contextualista y el giro ético. Las reflexiones finales incluyen algunas ideas respecto de la actitud que el psicoanálisis contemporáneo adopta respecto de la noción de lo inconsciente.

Palabras clave: Fenomenología, hermenéutica, intersubjetividad, corporalidad, contextos socioculturales, ética, transformaciones del psicoanálisis

This paper attempts to delineate in general terms the outline of the most meaningful transformations that contemporary psychoanalysis has gone through both theoretically and clinically. To that end I make use of the notion of *turns* that has been used widely in psychoanalysis for some years now. I seek to summarize the most relevant changes that psychoanalytic theory and practice have had in the last decades describing six turns: the phenomenological turn, the hermeneutic turn, the intersubjective turn, the bodily turn, the contextualist turn, and the ethical turn. Final reflections include some ideas regarding the attitude contemporary psychoanalysis adopts towards the notion of the unconscious.

Key Words: phenomenology, hermeneutics, intersubjectivity, corporeality, sociocultural contexts, ethics, transformations of psychoanalysis

English Title: The turns of contemporary psychoanalysis

Cita bibliográfica / Reference citation:

Sassenfeld J., A. (2018). Los giros del psicoanálisis contemporáneo. *Clínica e Investigación Relacional*, 12 (2): 268-317. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.info] DOI: 10.21110/19882939.2018.120205

¹ Psicoterapeuta analítico relacional y jungiano de adultos en práctica privada. Actualmente, es miembro del directorio internacional de IARPP y del directorio de IARPP-Chile.

En las últimas tres o cuatro décadas, el escenario del psicoanálisis contemporáneo se ha transformado profundamente. Allí donde desde el punto de vista histórico predominó una poderosa ortodoxia con importantes dificultades para tolerar y manejar las diferencias y divergencias teóricas y clínicas, en la actualidad nos encontramos con un creciente pluralismo que no deja de arrojar la pregunta por cuál es el territorio compartido (Wallerstein, 1990). Allí donde antaño Sigmund Freud fue capaz de excluir y condenar de modo tajante en diversas ocasiones a quienes formulaban perspectivas distintas a la suya (Alfred Adler, Carl Jung, Otto Rank, Wilhelm Reich...), hace ya varias décadas el padre del psicoanálisis relacional Stephen Mitchell propugnó la creación y el desarrollo de un psicoanálisis comparativo -en otras palabras, formuló el proyecto de un psicoanálisis capaz no solo de lidiar con la existencia de múltiples puntos de vista, sino además de convertir el pluralismo en su fundamento creativo y en su característica más valiosa. Mitchell y Lewis Aron (1999) plantearon que, con independencia del pluralismo, existe suficiente territorio común como para hablar de una *tradición relacional*. Este trabajo representa un intento de delinear tentativamente algunos aspectos fundamentales del territorio al menos relativamente compartido y, con ello, busca esbozar los contornos generales del psicoanálisis relacional contemporáneo.

En este trabajo, intentaré circunscribir el campo del psicoanálisis contemporáneo -en particular el campo diverso que reúne sus desarrollos relacionales e intersubjetivos- en base a la idea de que el psicoanálisis ha atravesado varios *giros* significativos. Un giro, como es evidente, da cuenta de un cambio que puede ser visualizado como brusco o repentino. La noción de giros psicoanalíticos, ampliamente utilizada por parte de un sinnúmero de teóricos psicoanalíticos en las últimas décadas, tiene un paralelo en la descripción que Mitchell (1993) hace del surgimiento del movimiento relacional en el psicoanálisis como una revolución. Se trata de vuelcos significativos y a ratos radicales en su relación con el psicoanálisis clásico que se han generado frente a diferentes puntos nodales de interés psicoanalítico histórico como lo han sido la concepción de lo inconsciente, de la motivación o de la naturaleza de la situación analítica (Sassenfeld, 2012a). Tales giros han modificado la comprensión psicoanalítica de manera honda y duradera y, con ello, han conducido a una teoría y clínica que diverge de modo relevante respecto del modelo psicoanalítico tradicional. Espero que esbozar estos giros contribuirá en alguna medida a poner al descubierto los fundamentos básicos de la tradición relacional en el psicoanálisis contemporáneo -si acaso esa tentativa es capaz de lograr ser fructífera.

Aunque ciertamente es factible detallar de varias formas cuáles son los giros por los cuales el psicoanálisis contemporáneo ha pasado, en este contexto propondré la

existencia de seis giros. Tales giros abarcan, en efecto, no solo las dimensiones teórica y clínica, sino al mismo tiempo las dimensiones filosófica y epistemológica. Es decir, los giros que bocetaré en este trabajo atañen a la teoría y clínica psicoanalítica actual de modo directo e inmediato, pero a la vez emergen desde cuestionamientos y reflexiones que los teóricos analíticos de las últimas décadas han realizado en torno a las bases más profundas de su quehacer. De hecho, Jeremy Safran (2012) muestra con claridad que la emergencia del movimiento relacional en el psicoanálisis a partir de la década de 1980 está íntimamente ligada a la entrada de influencias filosóficas que hicieron posible una re-evaluación crítica y sistemática de los fundamentos filosóficos y epistemológicos del psicoanálisis freudiano (véase, también, Sassenfeld, 2016, 2017a). Es eso justamente lo que la genuina interrogación filosófica lleva a cabo; en palabras de Martin Heidegger (1950 [1938]), el cuestionamiento filosófico está vinculado a “la valentía de volver la verdad de los propios supuestos y el espacio de las propias metas en lo más digno de interrogación” (p. 75). Frente a ese trasfondo, aquí presentaré seis giros psicoanalíticos que en su conjunto pudieran dar cuenta al menos en términos generales de las transformaciones más significativas que el psicoanálisis ha atravesado en su persistencia presencia -a pesar de las numerosas proclamaciones respecto de su muerte- en el mundo de la psicología clínica y de la psicoterapia.

El giro fenomenológico:

Un vuelco hacia la experiencia vivida

Hoy en día, hablar de la *experiencia* analítica y de las *experiencias* tempranas y traumáticas nuestras y de nuestros pacientes se ha vuelto un lugar común. Sin embargo, esto que tendemos en la actualidad a dar por supuesto no siempre ha sido así en el mundo psicoanalítico. Al repasar un grueso tomo de más de 400 páginas de recopilación de los escritos de Sigmund Freud sobre técnica analítica en alemán nos encontramos con que la palabra alemana *Erfahrung*, equivalente de *experiencia* en español, no figura más de dos veces y en contextos de nula relevancia conceptual o práctica (Freud, 1975). Así, el concepto de experiencia no ha tenido un lugar de importancia en el psicoanálisis clásico. Quizás este hecho no debiera sorprendernos; sabemos que el objetivo declarado de Freud fue siempre la investigación y comprensión de lo inconsciente y, junto a ello, el desarrollo de una meta-psicología. Su idea de una meta-psicología, un conjunto de consideraciones que califica de “coronación de la investigación psicoanalítica [...]” (Freud, 1915, p. 140), muestra con bastante claridad que su interés principal recayó en un ámbito que trasciende (meta-) la experiencia directa. Por ejemplo, asevera que para la metapsicología

psicoanalítica “la consciencia es el producto de un sistema especial que denomina Cs” (1920, p. 234, cursiva del original), quedando claro que estudia instancias psíquicas que no se dan como tales en la experiencia directa y que han sido debido a ello criticadas como reificaciones (Atwood & Stolorow, 1993 [1979]; Stolorow & Atwood, 1992; Stolorow, Atwood & Orange, 2002). Se trata, en efecto, de inferencias teóricas que el mismo Freud en ocasiones califica de especulaciones y que varias décadas después Heinz Kohut (1977) describirá como teorías alejadas de la experiencia.

Más allá, para el psicoanálisis el concepto de experiencia puede haber tenido históricamente una connotación demasiado cercana a lo consciente. Haciendo aquí caso omiso del sospechoso desinterés mutuo entre Freud y Edmund Husserl (Askay & Farquhar, 2006; Sassenfeld, 2016), entre el padre del psicoanálisis y el padre de la fenomenología moderna, sí podemos hacer constar que los conceptos de experiencia y de consciencia figuran de manera destacada en el trabajo de Husserl. Desde ese punto de vista, algunos han considerado que la fenomenología tiene escasa importancia para el psicoanálisis por estar dedicada al estudio de la consciencia. Los fenomenólogos psicoanalíticos contemporáneos¹, entre los que destacan Robert Stolorow, George Atwood y Donna Orange, han subrayado que la fenomenología nunca ha consistido en el estudio de la consciencia como tal. Una circunstancia a la que a mi parecer se suma el hecho de que los términos *experiencia* y *consciencia* en la fenomenología no son simplemente equiparables a cómo la psicología tiende a entenderlos, sino que portan significados específicos a la fenomenología (Vetter, 2004a, 2004b). Por un lado, la actitud fenomenológica que el fenomenólogo asume mediante el ejercicio del método fenomenológico no me parece que se corresponda con lo que el psicoanálisis clásico llama consciencia en términos genéricos, sino más bien a un cierto estado de consciencia o un cierto tipo de consciencia; por otro lado, lo que la actitud fenomenológica pone al descubierto es que la consciencia está determinada por una estructura fundamental que Husserl consideró su descubrimiento más relevante: la *intencionalidad* de la consciencia, que da cuenta de su inherente naturaleza relacional. Ser consciente siempre es ser consciente de algo y, con ello, la consciencia en cuanto fenómeno percibido en términos fenomenológicos parece diferir al menos en ciertos aspectos de lo que Freud concibió como consciencia.

También cabe hacer mención de que las investigaciones fenomenológicas dejan en evidencia la tremenda complejidad que caracteriza la experiencia subjetiva; en ello, el psicoanálisis probablemente se mostraría de acuerdo. Para la fenomenología, no toda experiencia es consciente de modo pleno, sino que pueden darse diversas fluctuaciones en torno a la nitidez consciente que una experiencia dada pueda tener. (Para una versión

psicoanalítica actual de esta idea, véase Stern, 2004.) Las descripciones fenomenológicas enfatizan con frecuencia la idea de una dimensión *pre-reflexiva* de la experiencia, que en términos psicoanalíticos contemporáneos corresponde a la dimensión de aquello que no es dinámicamente inconsciente, sino más bien no consciente. Desde la perspectiva fenomenológica, se trata de la dimensión de la *experiencia vivida*, esto es, de la dimensión del vivir mismo que por lo común no es reflexivamente consciente pero que tampoco es por completo no consciente. De hecho, los grandes fenomenólogos han tomado como punto de partida la experiencia consciente para investigar las estructuras pre-reflexivas que contribuyen a dar forma a la experiencia consciente sin que lo advirtamos en nuestro vivir cotidiano. Lo que Heidegger (1927) llama la *diferencia ontológica* distingue con claridad entre los planos óptico y ontológico de la experiencia -en términos amplios y simplificados para mis propósitos aquí, los planos consciente y pre-reflexivo de la experiencia respectivamente- y Heidegger muestra cómo la fenomenología accede al plano ontológico a través del plano óptico. En otras palabras, Heidegger intenciona describir estructuras que determinan la forma de ser del ser humano que a este, en su vivir cotidiano, no le son conscientes aunque invariablemente le confieren ciertas formas a ese vivir cotidiano (véase Sassenfeld, 2016, 2017a).

Kohut (1959, 1977) puede ser considerado uno de los primeros psicoanalistas -y posiblemente el más significativo- que introdujo un giro fenomenológico en el psicoanálisis y lo menciono en especial porque su trabajo debe contarse entre una de las influencias más importantes que contribuyeron al surgimiento del movimiento psicoanalítico relacional contemporáneo. De acuerdo a Kohut, las únicas modalidades de acceso a la subjetividad que pueden ser visualizadas como propiamente psicoanalíticas son la introspección para el acceso a la propia subjetividad y la empatía para el acceso a la subjetividad del otro. Este planteamiento inicial se convertirá en su intento sistemático de generar una teoría analítica cercana a la experiencia que adoptará la forma de una psicología del self (Kohut, 1977, 1984). Ya su uso explícito del concepto de experiencia y en particular su énfasis en que la teorización esté basada en la experiencia subjetiva a la que se accede en la situación analítica mediante introspección y empatía lo alinean con la fenomenología. En una conferencia escrita poco antes de fallecer y publicada con posterioridad, Kohut (1982) articuló esta postura con mucha claridad al afirmar que el psicoanálisis debía pasar de estudiar a Freud a estudiar al ser humano. Su cercanía con las directrices de la fenomenología lo convirtió en alguien que ejerció una profunda influencia sobre Stolorow, Atwood, Orange y otros que pocos años después comenzaron a esbozar los contornos de una fenomenología psicoanalítica (partiendo por Atwood & Stolorow, 2014 [1984]).

Lo dicho tiene, por supuesto, múltiples implicancias para la teoría y práctica analíticas. El giro fenomenológico ha traído consigo, entre otras cosas, nuevas perspectivas respecto de lo inconsciente, la motivación humana, la actitud psicoterapéutica y las metas clínicas (Sassenfeld, 2012a, 2016, 2017a, 2017b). Aún más fundamentalmente, el giro fenomenológico convierte el psicoanálisis en un contextualismo fenomenológico que coloca siempre en el primer plano de la exploración psicoanalítica la experiencia subjetiva y que siempre buscará comprenderla como emergente en sistemas intersubjetivos pasados y presentes (Atwood & Stolorow, 2014, [1984]; Orange, Atwood & Orange, 1997; Stolorow, Atwood & Orange, 2002; Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987) o, dicho de otra manera, como emergente en el seno de una matriz relacional (Mitchell, 1988) o una matriz intersubjetiva (Stern, 2004). Desde este punto de vista, el psicoanálisis busca explorar lo que Stolorow, Atwood y Orange (2002) han llamado *mundos subjetivos de experiencia* con sus característicos horizontes limitantes -es decir, con horizontes que representan el borde entre lo consciente y lo inconsciente, donde la noción fenomenológica del horizonte es empleada como intento de permanecer en una conceptualización cercana a la experiencia: nuestro horizonte de experiencia es la línea hasta la cual alcanza nuestra percepción consciente. Clínicamente, a través de la ampliación de las posibilidades de experiencia del sujeto, el horizonte de experiencia se expande y el mundo subjetivo de experiencia se ve transformado.

Puesto que, tal como ya mencioné, en el plano de la experiencia vivida la separación entre lo consciente y lo inconsciente pocas veces es nítida, la imagen de los horizontes de la experiencia es evocadora. Al movernos en el mundo, nuestro horizonte cambia, aunque sea mínimamente. En consecuencia, el giro fenomenológico trae consigo la idea de que el borde entre lo consciente y lo inconsciente es fluido más que fijo (Sassenfeld, 2012a; Stolorow, Atwood & Orange, 2002). La sistemática investigación de los procesos de disociación dentro y también fuera del psicoanálisis contemporáneo ha dejado esta circunstancia en plena evidencia (Bromberg, 1998, 2006, 2011; Howell, 2005; Howell & Itzkowitz, 2016; Stern, 1997, 2010, 2015; van der Kolk, 2014). En efecto, el borde entre lo consciente y lo inconsciente fluctúa en términos de los sistemas intersubjetivos en los cuales el individuo se encuentra en un momento dado y además en términos de los sistemas intersubjetivos en los cuales ha participado con anterioridad y que han contribuido a conferirle determinada forma a su mundo de experiencia. Más allá, en su reformulación fenomenológica y psicoanalítica de lo inconsciente Stolorow y Atwood (1992) destacan la existencia de procesos inconscientes que no son dinámicamente inconscientes -esto es, inconscientes debido a la acción de mecanismos defensivos. Formulan la idea de un *inconsciente pre-reflexivo* que abarca lo que llaman *principios*

organizadores de la experiencia, que corresponden a las estructuras de la subjetividad en el sentido de convicciones emocionales que dan determinada forma a nuestra experiencia habitual (Orange, 1995; Sassenfeld, 2013a, 2014a, 2016). Al ser parte de lo inconsciente que es pre-reflexivo, estos principios no están excluidos de la consciencia gracias a la actuación de procesos defensivos, sino que son no conscientes debido a que su naturaleza inherente es una tendencia a permanecer fuera de la consciencia. Para ellos, una buena parte del trabajo analítico consiste en conscientizarlos para flexibilizarlos.

La noción de un inconsciente pre-reflexivo es un concepto central del giro fenomenológico. Lo es porque con esta idea queda establecido con claridad en qué sentido se puede hablar de una fenomenología psicoanalítica. Allí donde el interés de los fenomenólogos filosóficos está concentrado en investigar estructuras pre-reflexivas de la experiencia que son *universales* contribuyendo a dar forma a la experiencia subjetiva del ser humano como tal, los fenomenólogos psicoanalíticos buscan explorar para transformar estructuras pre-reflexivas de la experiencia subjetiva que son adquisiciones *individuales* a lo largo de la historia de vida del paciente -sus principios organizadores de la experiencia (Sassenfeld, 2016). Esto no quiere decir que los teóricos psicoanalíticos no presten atención a posibles estructuras universales de la experiencia; la ubicuidad del complejo de Edipo y sus vicisitudes en el psicoanálisis clásico es un claro ejemplo de ello. Más bien, los teóricos relacionales contemporáneos se detienen en términos clínicos en la exploración de la experiencia subjetiva con la finalidad de visibilizar los principios organizadores característicos de un mundo subjetivo de experiencia en particular. Por otro lado, en términos teóricos el psicoanálisis contemporáneo ha comenzado a asumir que es imposible reducir las estructuras pre-reflexivas de la experiencia que son fundamentales a una única o unas pocas. Es decir, se ha producido un reconocimiento creciente de que a la experiencia subjetiva le es inherente una complejidad irreductible. A ello se debe que en la actualidad no podamos obviar, sino que necesitemos abrazar la complejidad psicoanalítica (Coburn, 2014; Sassenfeld, 2012a).

Otra de las múltiples implicancias del giro fenomenológico que deseo subrayar en este contexto guarda relación con la motivación humana. Elaborando la noción heideggeriana de *Befindlichkeit* o disposición afectiva, Stolorow (2002) muestra que el giro fenomenológico en el psicoanálisis contemporáneo ha implicado un movimiento conceptual fundamental desde la primacía motivacional de la pulsión hacia la primacía motivacional de los afectos (véase, también, Sassenfeld, 2012a, 2012b, 2016). Nuevamente, estamos frente a un esfuerzo por generar una teorización cercana a la experiencia: mientras que el concepto de pulsión es una abstracción metapsicológica, la idea de que el ser humano actúa en base a lo que siente -con más o con menos

consciencia- resulta cercana a nuestras vivencias cotidianas. La primacía motivacional de los afectos va de la mano, además, del concepto de *regulación afectiva* que puede ser visualizado como un nuevo fundamento paradigmático no solo de la psicología clínica, sino también de la investigación del desarrollo humano (Hill, 2015; Sassenfeld, 2006, 2010a; Schore, 1994, 2003a, 2003b, 2012). Así, nuestros estados emocionales son lo que nos motiva a actuar y, al mismo tiempo, nos encontramos en medio de un continuo proceso de regular nuestros afectos tanto por nuestra cuenta propia (auto-regulación) como en el contacto con otros (regulación interactiva). Por otro lado -y lo discutiremos en una sección subsiguiente-, Stolorow hace hincapié en que el acento en los afectos no puede nunca desligarse de los vínculos afectivos con otros porque los afectos son, desde su perspectiva, fenómenos intrínsecamente intersubjetivos.

En términos de algunas implicancias propiamente clínicas del giro fenomenológico, tal vez la principal queda expresada en las ideas de Paul Wachtel (2008). Para él, lo que un buen clínico psicoanalítico hace no es sumergirse por debajo de la superficie de la experiencia del paciente para interpretar aquello que *en realidad* le ocurre, sino que presta meticulosa atención a la experiencia vivida del paciente con la finalidad de articular todo aquello que podría estar quedando fuera de la consciencia. En este sentido, Wachtel asevera que la consciencia misma es lo que constituye la *via regia* a lo inconsciente. Posiblemente, para psicoanalistas y psicoterapeutas analíticos de orientación más clásica, lo descrito por Wachtel pudiera ser percibido como postura que no puede calificarse en realidad de psicoanalítica. No obstante, su postura se encuentra en plena congruencia con el giro fenomenológico que he estado delineando en esta sección: la clínica analítica intersubjetiva se adentra en lo inconsciente a partir de la experiencia vivida. Me parece que la idea de Orange (2010) respecto de que es necesario aceptar que, más allá de la interpretación, el *acompañamiento* de la experiencia del paciente es una genuina función analítica del psicoterapeuta apunta en esta misma dirección, así como lo hace mi propuesta de que una dimensión central del proceso interpretativo es la *articulación* de la experiencia del paciente (Sassenfeld, 2016). En la sección siguiente, prestaremos atención a algunos aspectos relevantes del giro hermenéutico del psicoanálisis.

El giro hermenéutico:

Un vuelco hacia la interpretación comprensiva en cuanto diálogo

En diferentes momentos históricos se ha producido discusión respecto de la pregunta por el tipo de disciplina que el psicoanálisis es. Sabemos que Freud, dada su profunda identificación con lo que le pareció el ideal de un investigador científico (Mitchell, 1997; Sassenfeld, 2016), durante toda su vida buscó establecer el psicoanálisis como disciplina de naturaleza científica. Podemos percibir una directa continuación del esfuerzo mencionado de Freud en los diversos intentos contemporáneos por convertir el psicoanálisis en neuro-psicoanálisis (por ejemplo, Schore, 1994, 2000a, 2003b, 2012; Solms & Turnbull, 2002). Al margen de los complejos significados del término ciencia (*Wissenschaft*) en el idioma alemán, parece evidente que la inclinación de Freud fue en gran medida positivista y empirista. Desde ese punto de vista se entiende con facilidad la razón por la cual, al menos en Estados Unidos, durante tantas décadas el psicoanálisis estuviera concebido como disciplina médica y los institutos psicoanalíticos oficiales formaran predominantemente médicos (Safran, 2012; Schwartz, 1999). Las conocidas imágenes que Freud colocó del psicoanalista como pantalla en blanco y como cirujano que pone a un lado su compasión a la hora de trabajar con un paciente son clara evidencia de su apego a la pretendida objetividad científica. Ahora bien, la identificación de psicoanálisis y ciencia natural ha sufrido a lo largo del tiempo diversos cuestionamientos. Aquí, el cuestionamiento que más me interesa destacar es aquel formulado por el fenomenólogo y hermeneuta francés Paul Ricoeur (1965) en su monumental, profundo y sistemático estudio de la obra de Freud.

En la tradición de aquellos fenomenólogos que siguiendo a Heidegger (1982 [1923], 1927) conciben la fenomenología como disciplina hermenéutica -esto es, como disciplina que se fundamenta en las nociones de interpretación y comprensión (véase Sassenfeld, 2016)-, Ricoeur (1965) parece interpelar a Freud por su dificultad para reconocer el tipo de disciplina que creó. Para él, es evidente que el psicoanálisis es una creación original y genial de un marco interpretativo que permitió al ser humano tomar consciencia de realidades hasta ese momento inconscientes, y no una teoría científica. Con ello, muestra que el psicoanálisis tiene que entenderse como disciplina hermenéutica y engarza con la distinción que el filósofo alemán Wilhelm Dilthey introdujo hace más de cien años entre el explicar de la ciencia natural y el comprender de las ciencias humanas. El psicoanálisis freudiano permite comprender un conjunto de fenómenos humanos, mas no puede en verdad explicarlos tal como la ciencia natural puede explicar, por ejemplo, el hecho de que la tierra gira alrededor del sol -porque, entendido como disciplina

humanística, ese no es ni puede ser su propósito y sentido. Así, el giro fenomenológico del psicoanálisis contemporáneo está íntimamente vinculado con su giro hermenéutico, un hecho que tal como afirmé remite a cómo Heidegger a diferencia de Husserl entendió la fenomenología en términos hermenéuticos. En la obra de Ricoeur, pero con mayor fuerza en la obra hermenéutica del destacado discípulo de Heidegger Hans-Georg Gadamer, el psicoanálisis no puede ser más -ni menos- que una ciencia humana dedicada a comprender interpretativamente la realidad psíquica en sus manifestaciones normales y psicopatológicas y en su participación en procesos de transformación analítica.

Ahora bien, si el psicoanálisis puede visualizarse como una disciplina hermenéutica, ¿qué tipo de disciplina es la hermenéutica? En cuanto estudio de la interpretación y la comprensión, la hermenéutica tiene una larga historia con raíces en la interpretación de las escrituras sagradas religiosas, mientras que el término mismo es de origen griego (para detalles respecto de estos puntos, véase Sassenfeld, 2016). Gadamer (1958, 1960), probablemente el filósofo hermenéutico central del siglo XX, dedicó atención a definir la hermenéutica como disciplina con cierta detención. Remite de modo repetido a una diferenciación realizada por Aristóteles entre teoría, técnica y práctica y asevera que la hermenéutica es antes que nada una práctica. Mientras que la teoría guarda relación con aquel conocimiento absoluto que buscan los filósofos, la técnica es el área de acción de los artesanos y sus conocimientos. Mientras que en el ámbito de la teoría la abstracción juega un papel relevante, el ámbito de la técnica se vincula con la producción de objetos útiles a los seres humanos. Mientras que la teoría implica reflexión disciplinada, la técnica involucra la capacidad de seguir ciertos pasos que -de ser seguidos con suficiente habilidad- generan un producto bastante previsible y estandarizable. Mientras que la teoría aborda temáticas e interrogantes que con frecuencia no son de relevancia inmediata para la vida humana en su inmediatez, la técnica trata con materiales, cosas y objetos. Tanto teoría como técnica tienen en común su interés en la formulación de generalizaciones y procedimientos estandarizables.

Entonces, en ese contexto, ¿qué hay de la realidad humana vivida, de aquel mundo que Husserl (1936) llamó con elocuencia *Lebenswelt* o mundo de la vida? La lectura que Gadamer (1958, 1960, 1993) hace de la distinción descrita de Aristóteles subraya que el ámbito de la práctica corresponde a la vida humana misma, corresponde al ámbito del hacer humano que es su vivir y existir. Uno de los ejemplos aristotélicos que Gadamer utiliza es la política. Gobernar es una práctica y lo es en el sentido en el cual es un dominio que atañe de modo directo e inmediato la vida y el bienestar de los ciudadanos. Frente a este trasfondo, ¿puede gobernarse bien siendo un teórico o bien un técnico, teniendo conocimientos teóricos y/o técnicos? No cabe duda de que un buen gobernante requiere

de conocimientos teóricos (por ejemplo, acerca de los sistemas políticos) y de conocimientos técnicos (por ejemplo, una variedad de constataciones estadísticas propias del lugar que le toca administrar). No obstante, disponer de muchos y profundos conocimientos teóricos y/o técnicos no convierte a una persona en un político capaz de facilitar el bienestar y la satisfacción de quienes gobierna. Hace falta algo más que Aristóteles describió como *phronesis*, que no es ni conocimiento teórico ni conocimiento técnico. ¿Qué es la *phronesis*? Las traducciones de la palabra griega son múltiples. Para algunos, se trata de una *inteligencia práctica* o incluso de *sabiduría*. La traducción del término griego al latín, más cercano al español, es interesante: *prudentia*, esto es, prudencia, sensatez, tino.

Frente a este trasfondo, tal como he argumentado con detención en otro lugar (Sassenfeld, 2016) la naturaleza hermenéutica del psicoanálisis lo convierte en una disciplina de carácter práctico. La práctica clínica del psicoanálisis se nutre de las teorías analíticas y de sus desarrollos técnicos. Sin embargo, la psicoterapia psicoanalítica exitosa está determinada por lo que Orange (2011) ha llamado *phronesis* analítica, esto es, lo que podríamos denominar *criterio* analítico -y que Orange entiende como una inteligencia práctica emocional que atañe a la vida que transcurre en los vínculos afectivos entre seres humanos y que se manifiesta en sus mundos subjetivos de experiencia con organizaciones características y particulares. En términos históricos, el psicoanálisis capturó ciertos aspectos de la *phronesis* analítica al emplear conceptos como intuición y tacto analíticos (Reik, 1948) y, con posterioridad, también en la idea del *timing* de las intervenciones terapéuticas. El concepto de la intuición analítica ha resurgido en el discurso psicoanalítico contemporáneo incluyendo lo que hoy sabemos acerca de sus probables bases neurobiológicas (Schoore, 2012) y las múltiples alusiones recientes a la práctica del psicoanálisis como arte son, a mi parecer, también expresiones del reconocimiento del lugar central que ocupa la *phronesis* analítica a la hora de ejercer la psicoterapia (por ejemplo, Lichtenberg, 2005 y Schoore, 2012). Es evidente que la noción de *phronesis* analítica no es fácil de definir y que su centralidad arroja numerosas interrogantes en relación con la formación de psicoterapeutas, un problema en el cual no me adentraré en este trabajo. Un aspecto constitutivo de la *phronesis* que aquí deseo enfatizar es la forma que en ella adopta la toma de decisiones. Mientras que en la teoría y en la técnica la toma de decisiones recae básicamente sobre procedimientos que en buena medida pueden generalizarse y estandarizarse (por ejemplo, los principios lógicos que rigen el pensamiento sistemático o los pasos que conducen al ensamblaje de un mueble), en el ámbito de toda práctica la toma de decisiones es indesligable de la situación específica e irrepetible en la cual uno se encuentra.

El ya mencionado contextualismo del psicoanálisis contemporáneo implica que toda decisión clínica depende del momento en el cual se encuentra un proceso psicoterapéutico particular y es propia de una díada terapéutica específica. Más allá de las evidentes prohibiciones que enmarcan una relación terapéutica (sexualidad y abuso de poder), no existen reglas universalmente válidas a la hora de llevar un proceso analítico y de lidiar con las innumerables situaciones particulares que pueden surgir en él. Decisiones que en un caso pueden resultar ser oportunas y provechosas, en otro caso pueden terminar siendo estériles o incluso afectar de forma negativa la psicoterapia. Así, ni nuestras teorías ni nuestros principios técnicos pueden, en realidad, tomar las decisiones clínicas por nosotros. En cuanto práctica, ejercer la psicoterapia psicoanalítica implica que toda decisión recae de modo inevitable sobre el psicoterapeuta. Esta circunstancia trae consigo tanto mayor incertidumbre y ansiedad como mayor libertad relacional (Stern, 2015) a la hora de buscar formas de estar con un paciente que resulten ser transformadoras. Mitchell (1997) llamó a este aspecto de la *phronesis* el *compás* analítico y subrayó que en este confluyen múltiples variables incluyendo las experiencias analíticas personales del terapeuta, sus experiencias de supervisión, su formación teórica, su experiencia clínica previa y también sus experiencias de vida (para este último punto, véase Kuchuck, 2014). Glenn Gabbard y Thomas Ogden (2009) describen el proceso de convertirse en psicoanalista justamente como la cristalización de un *estilo analítico individual* que es resultado del procesamiento crítico y la asimilación integrativa gradual de todas las variables enumeradas.

Por supuesto, lo dicho coloca mayor responsabilidad sobre el psicoterapeuta que una aproximación terapéutica basada en la teoría o en la aplicación de técnicas, donde al menos para muchas situaciones clínicas existen decisiones formuladas de antemano. Por ejemplo, en un acercamiento psicoanalítico clásico, la situación de que un paciente traiga un regalo para el terapeuta invariablemente debe ser interpretada y el regalo en ningún caso aceptado. Carecen de relevancia variables contextuales como el momento del proceso analítico en el cual esto ocurre, de qué tipo de regalo se trata, qué podrá significar para el paciente el rechazo del regalo, etc. La mayor responsabilidad propia de un enfoque como aquel que estamos describiendo en este trabajo podría convertirse en un gran peso para los terapeutas y, en cierto sentido, es así: no existe teoría o técnica que nos dicte sin lugar a dudas lo que es indicado decir o hacer. No obstante, la noción de *phronesis* en la filosofía hermenéutica de Gadamer trae consigo el descarte de la categoría dicotómica correcto/incorrecto a la hora de evaluar nuestras decisiones. La *phronesis* analítica genera respuestas tentativas que intentan encajar con lo que la situación presente parece requerir, escogiéndolas de entre las posibilidades y limitaciones existentes, y abarca la

posibilidad de implicarse en un proceso de ir modificando nuestras intervenciones en función de lo que van generando en la interacción con un paciente dado (insisto, siempre y cuando las intervenciones se encuentren dentro de los márgenes de lo razonable² desde el punto de vista clínico). Seguirle la pista a lo que nuestra intervención provoca en la situación analítica termina siendo un principio fundamental del trabajo analítico (Lichtenberg, 2005; Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 1996; Sassenfeld, 2012a, 2016). Así, la relativización radical de lo correcto/incorrecto ayuda a desculpabilizar los “errores” que puede cometer el psicoterapeuta dentro del marco de lo razonable práctica, clínica y éticamente. Pasamos a hacer uso de criterios para evaluar nuestras intervenciones y su pertinencia y utilidad que son más pragmáticos -aquello que facilita u obstaculiza el proceso terapéutico (Renik, 2006)- o vivenciales -aquello que vitaliza o desvitaliza el proceso terapéutico (Ogden, 1995).

Un último aspecto del giro hermenéutico que quisiera abordar en este contexto guarda relación con el tipo de hermenéutica que el psicoanálisis contemporáneo abraza. Ricoeur (1965), en su estudio ya mencionado de Freud, diferencia entre una *hermenéutica de la sospecha* y una *hermenéutica de la restauración de sentido*. Considera “maestros” de la escuela de la sospecha a Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Freud, enfatizando sus posturas sistemáticas de desenmascaramiento -sea de estructuras sociales subyacentes, sea de fenómenos y procesos determinados por lo inconsciente en el individuo. Sus planteamientos nos enseñaron a sospechar de las apariencias y a buscar detrás de lo aparente aspectos de gran significación. Ahora bien, más allá del mérito y el valor que las teorías de estos tres grandes pensadores europeos sin duda tienen, Orange (2011) destaca las consecuencias que una hermenéutica de la sospecha tiene en la práctica analítica. Resumiendo sus ideas, tal vez pudiéramos aseverar que la hermenéutica freudiana está ligada en términos de la relación psicoterapéutica con una experiencia basal de desconfianza. Lo que el otro dice o bien su silencio ocultan significados que el paciente no desea -consciente o inconscientemente- que conozcamos y que se esfuerza por no mostrarnos. El paciente se convierte en una especie de antagonista -aunque se trate de un antagonista inconsciente- y esa circunstancia, junto a la puesta en práctica de las actitudes psicoanalíticas tradicionales de neutralidad, abstinencia y anonimato, para diversos teóricos contemporáneos no genera una atmósfera emocional favorable a la exploración de la experiencia subjetiva. Es difícil confiar en alguien que de manera continua cuestiona lo que le expreso. A la vez, la figura del psicoterapeuta empieza a ocupar el lugar de la autoridad de quien -gracias a su teoría psicoanalítica- sabe lo que significan las comunicaciones del paciente.

Cuando Ricoeur (1965) hizo referencia a la hermenéutica de la restauración de sentido tuvo en mente en especial la interpretación de escrituras religiosas. Cuando intentamos entender lo que quiere decir un pasaje de la Biblia o del Corán, ¿nos encontramos en una actitud de sospecha respecto de lo que el texto dice? Más bien, asumimos que el texto requiere de interpretación para comprenderlo no porque oculta significados, sino porque está saturado de ellos y hace falta alguien que pueda desplegar para otros algunas de sus significaciones. Orange (2011) reformula las ideas de Ricoeur y comienza a hablar de una *hermenéutica de la confianza*. La hermenéutica de la confianza encuentra su fundamentación en la hermenéutica dialógica articulada por Gadamer. En diversas ocasiones, Gadamer señaló que el principio esencial de su hermenéutica de la conversación era la idea de que siempre el otro podía tener razón. En consecuencia, la actitud hermenéutica fundamental que promovió era una actitud de apertura a la conversación con el otro, a un verdadero intercambio de puntos de vista (Sassenfeld, 2010d, 2012a, 2016, 2017b). Describiendo en términos fenomenológicos la experiencia de comprender, mostró que la experiencia originaria de comprensión emergía no en el interior de una mente individual, sino en el seno de un diálogo auténtico -abierto a las ideas del otro sin abandonar las ideas propias- entre al menos dos sujetos. Gadamer enfatizó, más allá, que una conversación genuina requiere de la buena voluntad de los interlocutores, de su capacidad de escuchar lo que el otro dice y de la disposición a ser transformado en el encuentro con el otro. Sin búsqueda de un entendimiento mutuo no existe conversación genuina. Una conversación auténtica transforma a todos quienes participan de ella. En este contexto, el psicoanálisis contemporáneo entiende el proceso interpretativo como un proceso conversacional compartido por paciente y terapeuta (Doctors, 2009; Sassenfeld, 2016).

Me parece que se percibe con claridad la diferencia de los puntos de partida entre una hermenéutica de la sospecha y una hermenéutica de la confianza. (La distinción más profunda entre ambas hermenéuticas es una temática amplia que no puedo cubrir aquí; véanse Orange, 2011 y Sassenfeld, 2016). Y, aunque parecen contrapuestas, Orange (2011) ha sido clara al indicar que la hermenéutica de la confianza permite la sospecha -solo que la permite con un punto de partida que trata al paciente como un interlocutor válido y no como un antagonista, lo cual tiende a dar lugar a una atmósfera afectiva muy diferente a aquella que tiende a generar la hermenéutica psicoanalítica clásica de la resistencia. En el marco de una hermenéutica de la confianza, el psicoanálisis en cuanto práctica se convierte en un proceso dialógico de transformación de la subjetividad y la intersubjetividad. Tal como escribió Orange (1995) hace ya más de veinte años, la psicoterapia psicoanalítica en un espíritu gadameriano es el proceso de buscar y encontrar

sentido en conjunto (*making sense together*) a la organización de la experiencia subjetiva del paciente y, al menos en ocasiones, a la experiencia intersubjetiva compartida entre paciente y psicoterapeuta y también -aunque a menudo en un segundo plano- a la experiencia subjetiva del terapeuta. En la próxima sección, revisaremos el giro intersubjetivo que, dado lo dicho, es una dimensión importante del giro hermenéutico mismo.

El giro intersubjetivo:

Un vuelco hacia los contextos relacionales de la experiencia subjetiva

Plantear en primer lugar que los giros más significativos por los cuales ha pasado el psicoanálisis contemporáneo son un giro fenomenológico y un giro hermenéutico es, en algún sentido, casi un atrevimiento. Existe bastante consenso respecto de que la revolución en el psicoanálisis ha sido su giro relacional -su vuelco hacia las vicisitudes de los vínculos afectivos-, un término que ha terminado proporcionándole a un sinnúmero de planteamientos psicoanalíticos contemporáneos su identidad, su nombre y su orientación. A mi parecer, sin embargo, los giros fenomenológico y hermenéutico son filosóficamente más básicos e implican a partir de ellos mismos de forma inevitable y profunda un giro hacia la intersubjetividad. Creo que el foco fenomenológico y hermenéutico hacia la experiencia vivida, tal como ocurrió en una buena parte de la filosofía fenomenológica y hermenéutica, hizo indispensable la confrontación conceptual y práctica con la existencia de los otros como seres que se encuentran más allá del "aparato psíquico" visualizado como realidad intrapsíquica. La intersubjetividad es una de las estructuras pre-reflexivas más sobresalientes que la investigación fenomenológica desde Husserl en adelante puso al descubierto y su lugar es fundacional en la hermenéutica gadameriana tal como ya detallé en la sección precedente. Nuestra existencia es siempre ya co-existencia, *Mitwelt* o mundo-con en las palabras de Heidegger (1927), y el mundo de la vida planteado por Husserl (1936) es un mundo en el cual existen siempre ya otros seres humanos. (La próxima sección retomará esta temática desde una perspectiva adicional que incorpora las contribuciones del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty.)

Entonces, ¿qué quiere decir que el psicoanálisis contemporáneo ha pasado por un giro intersubjetivo? El lugar del otro en el psicoanálisis es una temática muy amplia y difícil de precisar en pocas palabras, como queda históricamente en evidencia en los dispares usos del término psicoanalítico *objeto*. A pesar de que algunos teóricos psicoanalíticos relacionales parecen considerar que todo el pensamiento de Freud tiene un acento

intrapsíquico, me parece evidente que no es así. Por ejemplo, el superyó gira al menos en términos generales en torno a introyecciones que al menos en cierta medida tienen lugar mediante experiencias específicas que el niño atraviesa con figuras concretas de su mundo relacional. Sus reflexiones en "Duelo y melancolía" (1917 [1915]) también parecen dejar en evidencia que las experiencias con otros externos en el mundo dejan importantes huellas en el mundo interior. Ahora bien, probablemente sí es verdad que sus ideas tienden a acentuar las ocurrencias del mundo intrapsíquico y que su interés estaba dirigido mucho más a este. Y considero que también es verdad que las formulaciones de Freud no enfatizan en particular los orígenes intersubjetivos de cualquier organización posible de la experiencia subjetiva. En este sentido, el giro intersubjetivo implica una reformulación profunda y de importantes consecuencias respecto de lo que el psicoanálisis estudia en términos teóricos y respecto de lo que busca comprender y transformar en términos clínicos. De acuerdo al giro intersubjetivo, el esfuerzo por comprender y tratar los dinamismos del aparato intrapsíquico ha dado lugar a los esfuerzos por comprender y tratar la forma de organización de la experiencia subjetiva y su origen y mantenimiento en determinados contextos intersubjetivos.

Entre los teóricos relacionales existe amplio consenso respecto de un supuesto conceptual basal del psicoanálisis contemporáneo: la subjetividad y las estructuras que la conforman y que le confieren formas particulares a la experiencia subjetiva emergen, se mantienen y cambian en el seno de determinados contextos intersubjetivos históricos y presentes (Sassenfeld, 2012a). Ya mencioné en una sección anterior las ideas de una matriz relacional (Mitchell, 1988), una matriz intersubjetiva (Stern, 2004) o un sistema intersubjetivo (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Stolorow & Atwood, 1992) como intentos de conceptualizar esta circunstancia. Frente a este trasfondo, cabe agregar que una aproximación psicoanalítica no puede más que plantear que toda matriz relacional tiene aspectos tanto conscientes como inconscientes -la intersubjetividad manifiesta, en efecto, dimensiones conscientes, dinámicamente inconscientes y también pre-reflexivas. En este sentido, un concepto de significación en el psicoanálisis contemporáneo es aquel de un *inconsciente relacional* (Gerson, 2004) que emerge a raíz de la interacción de dos o más subjetividades y que, una vez constituido, contribuye a dar cierta forma a la experiencia de quienes participan de la interacción. Las investigaciones clínicas del psicoanálisis contemporáneo, como podía esperarse, han conducido a prestar atención sistemática a las manifestaciones propias del inconsciente relacional. Así como las manifestaciones más conocidas del inconsciente individual son los sueños, la transferencia, los chistes, las fantasías, etc., el inconsciente relacional se muestra en un conjunto de fenómenos intersubjetivos que algunos llaman *impasse* analítico (por

ejemplo, y de forma muy influyente, Safran & Muran, 2000) y otros denominan *enactment* o escenificación (véanse Katz, 2014 y Sassenfeld, 2010b, 2012a). En algún sentido, el estudio freudiano de algunos fenómenos grupales pudiera ser considerado un antecedente del concepto de un inconsciente relacional y sus expresiones (Freud, 1921) así como los intentos de entender el auge del nacionalsocialismo en términos psicoanalíticos³.

Conceptos como *impasse* y escenificación apuntan a cómo el giro intersubjetivo ha afectado la forma en la que el psicoanálisis contemporáneo entiende la situación analítica. El giro intersubjetivo implica que la relación psicoterapéutica debe ser visualizada como un sistema relacional de influencia mutua que es resultado de la implicación recíproca de al menos dos subjetividades (véanse, por ejemplo, Aron, 1996; Beebe & Lachmann, 2002; Sassenfeld, 2012a, 2012c). En ese marco, la tradicional figura de un analista neutral, abstinente y anónimo capaz de limitar o invisibilizar la influencia que ejerce sobre el paciente se convierte en un mito analítico clínico (Mitchell, 1997; Orange, Atwood & Stolorow, 1997) que se desprende de un mito fundacional del psicoanálisis freudiano frente al cual el giro intersubjetivo es en muchos sentidos una reacción crítica: el *mito de la mente aislada* descrito por Stolorow y Atwood (1992). La imagen psicoanalítica contemporánea del psicoterapeuta lo retrata como portador de una *subjetividad irreductible* (Renik, 1993) y como inevitable partícipe continuo en la relación analítica tanto en su dimensión consciente como en su dimensión inconsciente. Con ello, aunque en el nivel clínico la relación entre paciente y terapeuta está siempre caracterizada por una *mutualidad asimétrica* que es responsabilidad del psicoterapeuta mantener en pie (Aron, 1996; Hoffman, 1998; Sassenfeld, 2012a, 2016; Stern, 1997, 2010), el psicoanálisis contemporáneo asume que la relación terapéutica se establece entre dos (o más) personas. La asimetría de roles y responsabilidades ha dejado de colocar en un segundo plano el hecho de que tanto paciente como terapeuta son seres humanos con todos aquellos aspectos que el psicoanálisis visualiza como definitorios del ser humano. Lo que diferencia a paciente de terapeuta es su expertise -en el marco del giro hermenéutico la he caracterizado como expertise a la hora de llevar un cierto tipo de conversación (Sassenfeld, 2016)- para hacer psicoterapia. Y hasta esta diferenciación no deja de ser relativa ya que también los psicoterapeutas a menudo son pacientes.

Aparte del concepto de un inconsciente relacional, el giro intersubjetivo ha introducido en el psicoanálisis contemporáneo una manera de pensar la constelación triádica o terceridad que diverge de la noción del complejo de Edipo. El mismo Samuel Gerson (2004) equipara inconsciente relacional y terceridad, dejando entrever que el inconsciente relacional es un tercero en la relación psicoterapéutica. La noción de un

tercero analítico o *tercero intersubjetivo* aparece en el trabajo de varios teóricos relacionales (por ejemplo, Aron, 2006; Benjamin, 2004, 2018; Ogden, 1994a, 2004) y hace referencia, al menos en términos generales, a lo que Ogden (1994a) expresa de la siguiente manera: “un tercer sujeto, co-creado de forma inconsciente por analista y analizado, que parece adoptar vida propia en el campo interpersonal entre ellos [y] que tiene una influencia estructurante poderosa sobre la relación analítica” (p. 487). Esta definición recuerda lo que Gadamer en múltiples ocasiones afirmó respecto del diálogo genuino como experiencia compartida que no se encuentra del todo bajo el control de ninguno de los interlocutores teniendo su vida propia de la cual solo podemos participar y, por otro lado, toca las ideas de Donald Winnicott (1971) sobre el juego. Como sea, los fenómenos mencionados del impasse y la escenificación remiten a manifestaciones inconscientes co-creadas y compartidas entre paciente y terapeuta. En estas, confluyen aspectos inconscientes y por lo común disociados de ambos generando experiencias intersubjetivas que pueden potenciar o bien obstaculizar el proceso analítico (Bromberg, 1998, 2006, 2011; Stern, 1997, 2010, 2015). Para la mayor parte de los teóricos psicoanalíticos contemporáneos, manejadas clínicamente de forma oportuna, tales situaciones pueden convertirse en experiencias relacionales reparatorias que portan un gran potencial mutativo.

Al hablar de experiencias relacionales reparatorias nos encontramos con una vertiente clínica central del giro intersubjetivo. El movimiento psicoanalítico relacional tiene sus más profundas raíces históricas en la obra de Sandor Ferenczi, quien fue paciente, amigo y destacado colaborador de Freud. Sus ideas y sus experimentos técnicos lo muestran como un psicoanalista interesado en primer lugar en la dimensión propiamente terapéutica del psicoanálisis. Sus experiencias clínicas, sobre todo aquellas con pacientes traumatizados y muy dañados, lo llevaron a comprender el valor de tener experiencias con el terapeuta que fueran muy distintas a aquellas atravesadas con sus cuidadores y otras figuras a lo largo de sus vidas. Tomó consciencia del peligro retraumatizante de un terapeuta que se muestra neutral, abstinente y anónimo y, con ello, desinvolucrado o incluso distante en términos afectivos. La esencial comprensión analítica de Ferenczi reaparece en el concepto de la experiencia emocional correctiva de Franz Alexander (Alexander & French, 1946) quien -siendo húngaro como Ferenczi- emigró a Chicago en los Estados Unidos. (Este dato no deja de tener importancia en la historia del psicoanálisis: fue en el instituto psicoanalítico de Chicago que algunos años después Kohut comenzara a articular su psicología del self.) Alexander fue muy criticado por parte del *establishment* psicoanalítico de la época por defender una concepción poco psicoanalítica, una crítica muy similar a la que Ferenczi recibió de parte del mismo Freud

y muchos otros psicoanalistas clásicos. En la actualidad, se le reconoce a Ferenczi el mérito de haber advertido muy tempranamente uno de los principales mecanismos de cambio de toda psicoterapia de orientación psicoanalítica: atravesar experiencias vinculares y afectivas capaces de relativizar la fuerza determinante de las experiencias vinculares y afectivas históricas del paciente. Retomaré este punto en la próxima sección.

El giro intersubjetivo ha traído consigo un interés clínico importante en las diversas formas en las cuales las subjetividades de paciente y psicoterapeuta pueden vincularse. Una de las formulaciones más sobresalientes respecto de este punto pertenece a Jessica Benjamin con sus ideas acerca de la intersubjetividad muy influenciadas por la filosofía idealista de Hegel y el feminismo, y que pone de manifiesto reminiscencias del pensamiento filosófico dialógico de Martin Buber. En un trabajo ya clásico que ha teñido el resto de su obra hasta el día de hoy, Benjamin (1990) esboza dos modalidades básicas de vinculación entre las personas y, por ende, entre paciente y psicoterapeuta. Distingue una modalidad de relación sujeto-objeto y otra modalidad de relación sujeto-sujeto. Enfatiza que la vinculación sujeto-sujeto, que involucra la capacidad de tolerar al otro como sujeto separado de uno mismo y con necesidades y deseos que pueden ser distintos de los propios, debe entenderse como un logro del desarrollo. En cuanto logro del desarrollo, la posibilidad de la vinculación sujeto-sujeto -que Benjamin llama *intersubjetividad*- está perturbada de una u otra manera en la mayor parte de los pacientes que tratamos y es, en consecuencia, una meta fundamental de cualquier psicoterapia. La modalidad de vinculación sujeto-objeto puede ser utilitaria pero no lo es necesariamente. En los últimos años, Benjamin (2004, 2018) acuñó la expresión *doer and done-to*, algo así como quien le hace algo a alguien y a quien algo le es hecho, para dar cuenta de lo que puede ocurrir en la modalidad sujeto-objeto. Se trata en el sentido amplio de dinámicas relacionales de sometimiento y subyugación, que también se convirtieron en una dimensión básica de la psicopatología en la teoría de Bernard Brandchaft acerca de los sistemas intersubjetivos de acomodación patológica (Brandchaft, Doctors & Sorter, 2010) y en la reciente noción del narcisismo traumatizante de Daniel Shaw (2014).

Ahora bien, cabe añadir que el giro intersubjetivo no se limita a subrayar la relevancia de los contextos relacionales históricos y presentes a la hora de dar forma a la subjetividad. Implica además asumir que el mundo psíquico interno está a su vez configurado en términos intersubjetivos. Es probable que el precursor más importante de esta perspectiva psicoanalítica sea Ronald Fairbairn (1952), cuyas ideas guardan relación con una cierta interpretación de las contribuciones de Melanie Klein y que también están presentes en el trabajo de los psicoanalistas británicos Winnicott, Michael Balint, Harry Guntrip y John Bowlby. Fairbairn supuso que nuestro mundo interno está hecho de

relaciones objetales que ponen de manifiesto una gran complejidad. De hecho, en algún sentido el mundo interno descrito por Fairbairn resulta ser aún más complejo y dinámico que aquel descrito por Freud en "El yo y el ello" (1923). El influyente concepto de *modelos operativos internos* de Bowlby (1969), por su parte, remite siempre a que las estructuras psíquicas interiores más determinantes son siempre relacionales, lo cual interesantemente también aplica en el caso del concepto de los ya mencionados principios organizadores de la experiencia. Entre los teóricos relacionales contemporáneos, Emmanuel Ghent (1992) destacó tempranamente que el psicoanálisis relacional no solo estaba interesado en comprender las relaciones del sujeto con otro sujetos, sino también en las relaciones que se establecen y que transcurren entre representaciones psíquicas que hemos internalizado en base a nuestras experiencias pasadas y que, con posterioridad, afectan de modo significativo la forma en la que nos vinculamos en el presente con quienes conforman nuestro mundo relacional cotidiano.

El giro corporal:

Un vuelco hacia la dimensión no-verbal y sus complejas vicisitudes

El lugar que el cuerpo ocupa en el psicoanálisis clásico es complejo y controvertido (Aron, 1998; Greenberg, 1996; Reich, 1945 [1933]; Sassenfeld, 2007a; Sletvold, 2014) y sin lugar a dudas arroja la pregunta acerca de lo que quiere decir la idea de cuerpo dentro de un marco analítico. Para algunos, el psicoanálisis freudiano gira básicamente en torno al cuerpo en cuanto las pulsiones guardan una relación directa con la corporalidad y los poderosos y conflictivos impactos que genera en nuestra subjetividad. En esa forma de pensar el cuerpo, con Aron (1998) podríamos aseverar que estamos frente a un cuerpo pulsional. Para otros, Freud perdió de vista el cuerpo en cuanto cuerpo concreto e inmediato y se inclinó hacia una conceptualización excesivamente psicológica que privilegia en el contexto clínico las asociaciones mentales y verbalizadas del paciente por sobre otras posibles fuentes de expresión e información. Esta perspectiva deja en evidencia la posibilidad de que la teoría psicoanalítica clásica está construida sobre una disociación basal entre mente y cuerpo, una concepción que fue desarrollada con sistematicidad por Wilhelm Reich a partir de la década de 1930. Tal como he argumentado con anterioridad en otro contexto, a menudo se pasa por alto que la disposición física del *setting* psicoanalítico tradicional, con su uso del diván y el lugar físico que ocupa el analista en relación con el diván, es una intervención corporal que trae consigo profundas consecuencias emocionales y relacionales. No obstante, considero que es una apreciación fidedigna afirmar que el foco de atención de Freud no estaba colocado ni en la

corporalidad del paciente ni en la corporalidad del psicoterapeuta en cuanto vivencia y expresividad del cuerpo. A juzgar por sus escritos, pareciera que Freud tenía poca consciencia acerca de cómo sus hábitos podían tener un efecto en sus pacientes (por ejemplo, fumar) o acerca de aspectos como los olores que desprendía su avanzado cáncer de mandíbula en sus últimos años de vida.

Además, cabe agregar algunos comentarios respecto del lugar que el comportamiento y la acción -esto es, las actividades corporales concretas que el individuo lleva a cabo- han ocupado en el psicoanálisis freudiano. Es sabido que el concepto clásico del *acting out* representó un intento de pensar una dimensión fundamental de la corporalidad humana en términos psicoanalíticos. Siguiendo a Freud (1914), en muchas situaciones "el analizado no *recuerda* nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acto, lo *repite*, por supuesto sin saber que lo repite" (p. 89, cursivas del original). Se trata, en consecuencia, de un cuerpo que pone en acto lo reprimido y, así, el sujeto actúa en vez de recordar -por mucho que en el *acting out* retorna lo reprimido, con frecuencia de manera impulsiva. Ahora bien, a lo largo de la historia del psicoanálisis este concepto empezó a estar cargado de connotaciones negativas, a veces racionalizadas en el sentido de que el *acting out* era un fenómeno muy frecuente en especial en aquellos pacientes con psicopatologías más severas -pacientes en ocasiones denominados "pacientes actuadores". Más allá, Renik (1993) mostró de forma sistemática que el pensamiento de Freud en este aspecto descansa sobre una dicotomía que a la luz de los conocimientos científicos actuales es insostenible: la idea de que un impulso se descarga de manera motriz a través de una conducta o bien se convierte en una representación psíquica. En ese esquema, actuar y pensar son procesos mutuamente excluyentes. Y, desde esa perspectiva, la directriz analítica de Freud (1914) termina siendo que el psicoanalista "se prepara para una lucha continua con el paciente con la finalidad de mantener en terreno psíquico todos los impulsos que este desea conducir a lo motriz [...]" (p. 93). Nótese que, en tal concepción de la relación entre cuerpo y mente, el trabajo analítico es visualizado como una lucha con el paciente.

Jay Greenberg (1996) reafirma las ideas de Renik al enfatizar la dicotomía entre palabras y acción que es inherente al psicoanálisis freudiano. Señala, asimismo, que la noción clásica de neutralidad fue en primer lugar un mandato de no actuar para el analista y que surgió probablemente en el marco de la necesidad del manejo de la transferencia erótica y las respuestas de los terapeutas al respecto. Muchas décadas después de este intento de Freud por promover la restricción tajante del actuar, sin embargo, en la actualidad parece insostenible oponer acción y verbalización. Tal como Greenberg y también otros han destacado, hablar es en sí mismo un actuar sobre el otro e implica el

cuerpo de modo directo, desde las cuerdas vocales hasta el proceso respiratorio; por el otro lado, actuar y comportarse son en sí mismos una forma de comunicar, por mucho que ocurra al margen del uso de palabras verbales (véase, por ejemplo, el concepto de Ogden [1994b] de una acción interpretativa). En ese contexto, ¿en qué sentido podemos hablar de un giro corporal en el psicoanálisis contemporáneo? ¿Y de qué cuerpo estaríamos hablando? He argumentado con anterioridad que necesitamos adoptar la idea de un *cuerpo relacional* (Sassenfeld, 2007a, 2012d), concepción que nos permita asumir que la corporalidad en cuanto vivencia subjetiva y en cuanto expresividad perceptible por parte de otros es una dimensión continua e irreductible de toda interacción entre seres humanos (véase, también, Sassenfeld, 2008a, 2009). La respuesta a la primera pregunta guarda relación directa tanto con las influencias filosóficas que ha recibido el psicoanálisis contemporáneo como con los profundos cambios que se han producido en la concepción psicoanalítica del desarrollo temprano y, con ello, del proceso analítico y del cambio terapéutico.

Respecto del primer punto, el giro fenomenológico mencionado en una sección anterior, partiendo por ciertos análisis de Husserl (1986) publicados de forma póstuma y llegando en particular a la monumental obra de Merleau-Ponty (1945) *La fenomenología de la percepción*, ha sido profundamente influyente. Merleau-Ponty formula las nociones complementarias de *sujeto corporal* y de *intersubjetividad corporizada*, poniendo al descubierto que en el marco de la fenomenología no se encuentra en primer plano la idea de una mente desencarnada y aislada de los demás. Interpretando a Merleau-Ponty podríamos afirmar que el cuerpo es subjetividad en cuanto el cuerpo es un punto de vista sobre el mundo y que el cuerpo individual es, tal como el mismo Merleau-Ponty indicó, siempre ya inter-corporalidad (Sassenfeld, 2013a, 2014a, 2016, 2017a). En congruencia con estas ideas y mi propio concepto previo de un cuerpo relacional, describí en trabajos anteriores por un lado la dimensión sensoriomotriz de los principios organizadores de la subjetividad haciendo uso de las familiaridades encarnadas con el mundo que Merleau-Ponty (1945) llama *hábitos*; por otro lado, comencé a entender los sistemas intersubjetivos que mencioné en una sección antecedente como *sistemas intersubjetivos corporizados* que se caracterizan por una continua *influencia mutua corporizada* (por primera vez en Sassenfeld, 2012d). En otras palabras, cuando se conforma un sistema intersubjetivo -sea en el desarrollo temprano, sea en la vida adulta, sea en la situación analítica- esto significa que dos (o más) sujetos corporales empiezan a generar interacciones que ponen de manifiesto una constante dimensión no-verbal de intercambio sistemático de señales corporales (gestos, miradas, expresiones faciales, movimientos, tonos de voz, etc.).

La dimensión no-verbal que estoy detallando tiene, como cabía esperar, aspectos tanto conscientes como inconscientes. De hecho, existe cierto acuerdo respecto de que en su mayor parte transcurre de modo no consciente para quienes participan de una interacción. Partiendo de una tradición conceptual diferente a la de la fenomenología, la distinción entre *procesos explícitos* y *procesos implícitos* ha tenido profundas repercusiones sobre el psicoanálisis contemporáneo (Sassenfeld, 2012a, 2013b, 2014b). La distinción proviene originalmente de la neuropsicología de la memoria, pero su uso se ha expandido hace décadas a la investigación neurocientífica y también a la investigación de infantes. En términos generales, se emplea para hacer referencia a fenómenos psíquicos, emocionales y relacionales que transcurren fuera de la consciencia sin estar dinámicamente excluidos de la consciencia. Para la psicología del desarrollo que estudia las interacciones de infantes pre-verbales con sus cuidadores ha sido de central importancia porque, según la evidencia neurocientífica disponible (Schoore, 1994, 2003a, 2003b, 2012), el cerebro del infante solo dispone de la modalidad implícita de procesamiento de la información hasta al menos el año y medio de edad si no más. Es decir, las experiencias relacionales y afectivas que el niño pequeño tiene con sus figuras de apego tempranas son vivenciadas de forma implícita y registradas y almacenadas en el sistema implícito de memoria. En la actualidad, neuropsicoanalistas muy influyentes como Allan Schoore (2012) han afirmado que el *self implícito* -la capa psíquica originaria de la subjetividad- se constituye en los primeros años de vida marcando el sentido basal de mismidad de manera duradera y está íntimamente ligado a las sensaciones corporales.

Schoore es bastante claro al dejar en claro que, puesto que el vínculo de apego temprano es hoy definido de modo primario como un sistema de regulación afectiva mutua, el self implícito está conformado por la internalización de patrones de regulación emocional interactiva que, con ello, se transforman en posibilidades constructivas -o perturbaciones disfuncionales- de auto-regulación. La integración que Schoore realiza de un amplio conjunto de hallazgos neurocientíficos trae consigo que, más allá de lo que ya he mostrado, el giro corporal en el psicoanálisis contemporáneo también se relacione con la presencia del cuerpo anatómico, fisiológico, neurofisiológico y neuroquímico (véase, también, Sassenfeld, 2010c y, en especial, Porges, 2011). Ahora bien, lo que Schoore llama el self implícito es denominado por otros teóricos de otras maneras que han sido tremendamente influyentes. Es posible que el concepto más conocido sea aquel utilizado por el Boston Change Process Study Group (2010), cuyos miembros han incluido a investigadores de infantes y psicoanalistas del renombre de Daniel Stern, Edward Tronick y Karlen Lyons-Ruth, desde 1996: *conocimiento relacional implícito*. Se trata, en cercanía con las ya mencionadas familiaridades encarnadas o hábitos mediante los cuales

siguiendo a Merleau-Ponty el sujeto corporal se relaciona con su mundo físico y relacional, de un saber sensoriomotriz o procedural y a la vez emocional de hacer cosas con otros. Este saber abarca desde la forma que un individuo tiene de acercarse a alguien que le interesa hasta la manera en la que reacciona cuando alguien llora. Pudiera decirse, por ejemplo, que los patrones de apego son un modo de tipificar el conocimiento relacional implícito atingente a los vínculos de intimidad y necesidad. Al formar parte de la memoria implícita, las bases determinantes de este conocimiento relacional se sientan en los primeros años de vida, aunque el BCPSG enfatiza que en alguna medida se puede ir ampliando, diversificando y complejizando a través de experiencias vinculares distintas a las conocidas.

Otro grupo de teóricos que integra psicoanálisis e investigación de infantes es aquel constituido por Beatrice Beebe y Frank Lachmann (1994, 2002, 2014). Su influyente trabajo conjunto, que data de la década de 1990 y se extiende hasta el día de hoy, visualiza el conocimiento relacional implícito como conformado por la cristalización temprana de *expectativas relacionales implícitas*. Es decir, dada la naturaleza particular de sus experiencias con otros, el niño pequeño con rapidez comienza a anticipar lo que puede esperar de los demás en cierto tipo de situaciones. Más allá, han conceptualizado tres patrones interactivos tempranos que conducen a la construcción de expectativas implícitas (véase Sassenfeld, 2007b). Estos patrones son la *coordinación* de acciones conjuntas, las secuencias de *disrupción y reparación* interactiva, y los *momentos afectivos elevados*. En otras palabras, el niño desarrolla expectativas implícitas respecto de cómo es posible coordinarse cuando se tiene que llevar a cabo alguna tarea con un otro (en un inicio, por ejemplo, la alimentación o el baño), respecto de qué ocurre cuando se producen desencuentros con el otro y alguna forma de “abuenarse” nuevamente, y por último respecto de lo que ocurre en situaciones en las que está involucrado un estado emocional intenso positivo (por ejemplo, el juego intenso) o negativo (por ejemplo, una experiencia que termina siendo traumática). Estas áreas darán forma al mundo interno inicial del niño y, con posterioridad, tendrán una poderosa influencia en muchas situaciones relacionales que el niño, el adolescente y el adulto atraviesan. En especial las investigaciones de Tronick (2007) con díadas tempranas haciendo uso del paradigma experimental del rostro inexpressivo han mostrado la fundamental relevancia de la capacidad de la díada para reparar las disrupciones en términos de la salud emocional. La temática de la reparación en la historia del psicoanálisis remonta al trabajo de Ferenczi, Melanie Klein y Winnicott y, asimismo, al trabajo de Kohut. En el psicoanálisis contemporáneo, la experiencia de reparación en la relación analítica es considerada por muchos uno de los mecanismos más importantes de la acción terapéutica.

Tronick comprendió la significación de la experiencia interactiva de reparación al observar con sistematicidad los efectos de su ausencia. A menudo, sus agudas observaciones son empleadas con la finalidad de dar cuenta de lo que define una experiencia traumática temprana: entrar en un estado emocional negativo que escala, que empieza a sobrepasar los recursos disponibles de auto-regulación del niño y que no recibe la necesitada ayuda del "otro auto-regulador" (Stern, 1985) para volver a un estado de tranquilidad emocional. Tronick dejó en evidencia que, frente a tal experiencia, al no contar con otros recursos auto-regulatorios el niño comienza a disociarse, un proceso que algunos teóricos han llamado la "defensa de último recurso" (véanse, por ejemplo, Howell, 2005 y van der Kolk, 2014). Este tipo de experiencias conforman lo que se ha venido en llamar *trauma relacional*, un concepto que ocupa un lugar central en el psicoanálisis contemporáneo. En efecto, en su mayor parte los planteamientos relacionales en torno a la psicopatogénesis son traumatocéntricos (por ejemplo, Brandchaft, Doctors & Sorter, 2010; Bromberg, 1998, 2006, 2001; Brothers, 2008; Crastnopol, 2015; Orange, 2011; Shaw, 2014; Stolorow & Atwood, 1992), lo cual tiene una vinculación clara con el primer plano que las experiencias traumáticas ocupan en áreas de investigación como la teoría del apego, la investigación de infantes y la psicopatología del desarrollo. Debido a este acento en lo traumático, el modelo psicoanalítico basal del funcionamiento psíquico se ha trasladado desde la represión hacia la *disociación*, noción que implica la idea de una gran movilidad de la barrera que separa lo consciente y lo inconsciente. A diferencia de lo reprimido, lo disociado tiende a no estar excluido más bien fijamente de la consciencia, sino que aparece en y desaparece de la consciencia con relativa facilidad. No obstante, al margen de la conexión conceptual directa entre trauma y disociación, diversos teóricos relacionales han subrayado que el funcionamiento psíquico como tal está basado en la disociación entendida como la capacidad psíquica adaptativa de enfocar y desenfocar aspectos del mundo interno y del mundo externo (por ejemplo, Bromberg, 1998, 2006, 2011).

Todo lo dicho en esta sección no puede desligarse de cómo el psicoanálisis contemporáneo entiende el cambio psicoterapéutico. La investigación de infantes ha puesto al descubierto el profundo poder que las experiencias relacionales no-verbales tienen a la hora de organizar la subjetividad. En ese contexto, en la actualidad muchos teóricos analíticos asumen que el psicoanálisis clásico idealizó la experiencia del *insight* como agente terapéutico y subestimó que el *insight* probablemente puede manifestar una fuerza transformadora porque es una experiencia relacional con un otro significativo. Tal vez podemos hablar de que paciente y terapeuta en conjunto buscan una *forma sanadora de estar juntos*, algo que Steven Stern (2017) ha llamado la *relación necesitada*

para la sanación analítica, que en buena medida transcurre de modo implícito y es vivenciada, procesada y registrada en términos implícitos. Por lo tanto, sus efectos son también en alguna medida implícitos en el sentido de una ampliación del conocimiento relacional implícito, aunque según el BCPSG (2010) puede asumirse que ese proceso es experimentado subjetivamente como mayor bienestar al estar con el otro. Ya Kohut (1980), criticando el concepto tradicional de neutralidad, afirmó que en un proceso analítico el paciente se encuentra durante años en el centro pleno de atención del psicoterapeuta. "Estar en la mente de otro -ser escuchado, observado, entendido, pensado, recordado- no es 'neutral'; más bien, es una de las experiencias subjetivamente más significativas que un ser humano puede tener" (p. 498). Quizás estas ideas pueden explicar la frecuente situación clínica en la cual el psicoterapeuta percibe cierta ansiedad con aquellos pacientes -aquellos que por lo común llevan un buen tiempo de psicoterapia- que siguen viniendo a sus sesiones pero que le provocan una sensación de "no estar haciendo mucho". En otras palabras, hoy podemos reconocer que muchos pacientes se mantienen en una terapia por la experiencia de bienestar que les genera estar con su terapeuta y no en primer lugar por el trabajo explícito de elaboración de sus dificultades -lo cual, con lo descrito recién, tiene pleno sentido. Esa experiencia de bienestar pasa fundamentalmente por la dimensión no-verbal.

Los importantes estudios de Beebe, Lachmann, Tronick y otros guardan relación con el giro corporal en el psicoanálisis contemporáneo porque toda su discusión remite a experiencias pertenecientes sin excepción a la dimensión no-verbal implícita de la interacción entre seres humanos. Beebe y Lachmann (1994) han afirmado sin ambigüedades que el cuerpo es el objeto de todas sus investigaciones puesto que percepción, cognición, afecto y excitación son siempre experiencias corporales. Sin que sea este el lugar para entrar en mayor detalle, el giro corporal también ha traído consigo la articulación de modelos clínicos psicoanalíticos que, décadas después del desarrollo de las psicoterapias corporales propiamente tales, incorporan formas de intervención que apuntan de modo directo e inmediato a la corporalidad (por ejemplo, Aron & Sommer, 1998; Cornell, 2015; Geissler & Heisterkamp, 2007, 2013; Ogden, Minton & Pain, 2006; Ogden & Fisher, 2015; Sassenfeld, 2008a, 2008b; Sletvold, 2014; Sommer, 2008). Muchos de ellos colocan en su centro de atención la experiencia corporal en cuanto fenómeno emergente en sistemas intersubjetivos específicos tal como describí en la sección previa sobre el giro intersubjetivo en el psicoanálisis contemporáneo. Es evidente que la situación analítica representa una situación en la que se co-constituye a partir del primer contacto una inter-corporalidad entre paciente y psicoterapeuta; en esta, la posibilidad de que el terapeuta restrinja sus acciones solo puede aplicar a sus acciones voluntarias;

incluso detrás de un diván, su cuerpo habla sin cesar porque es una dimensión central de su subjetividad irreductible. Ahora bien, la corporalidad está siempre ya inserta y determinada por la dimensión que abordaré en la próxima sección: los contextos más amplios que los psicológicos en el seno de los cuales el psiquismo adquiere forma.

El giro contextualista:

Un vuelco hacia el reconocimiento de las dimensiones socioculturales

En la historia del psicoanálisis, puede percibirse una tensión entre las pretensiones universalistas que Freud puso a ratos de manifiesto en su teorización y los choques concretos del psicoanálisis con las realidades socioculturales particulares en las cuales se desarrolló. Por ejemplo, el temprano viaje que Freud realizó junto a Carl Gustav Jung y Ferenczi a Estados Unidos en 1909 para dar conferencias sobre el psicoanálisis al público interesado -viaje durante el cual, al parecer, Freud aseveró frente al entusiasmo de Jung por traer el psicoanálisis a Estados Unidos: "Nada saben que les traemos la plaga" (Fairfield, Layton & Stack, 2002)- dio inicio a un profundo proceso de asimilación de ideas psicoanalíticas por parte de la cultura norteamericana. Aron y Karen Starr (2013), por ejemplo, han mostrado entre otras cosas la influencia del psicoanálisis en las historietas norteamericanas y reconocemos, más allá, hasta el día de hoy esta continuada influencia en las películas de Woody Allen. Otro aspecto fundamental del encuentro específico entre el psicoanálisis y la cultura de Estados Unidos fue su ya mencionada profunda y duradera medicalización (Safran, 2012; Schwartz, 1999), con la cual ni siquiera el mismo Freud (1926) estaba de acuerdo al discutir la cuestión del análisis lego. En efecto, algunos psicoanalistas legos que emigraron tempranamente a Estados Unidos, como Otto Rank y Theodor Reik, al menos en un principio tuvieron dificultades en términos de su inserción profesional. Reik llegó a fundar uno de los primeros centros formativos en psicoanálisis para psicólogos, la National Psychological Association for Psychoanalysis. Un proceso de asimilación de este tipo, aunque tal vez en grados distintos y de formas diferentes, ha sido puesto en marcha en todos los lugares a los cuales el psicoanálisis se extendió después de su creación y desarrollo inicial. Desde este punto de vista, el desarrollo del psicoanálisis es indesligable de los contextos socioculturales en el seno de los cuales continuó su crecimiento.

Por mencionar otro ejemplo de gran relevancia, el temprano interés de Ernest Jones en el psicoanálisis y su cercanía personal con Freud -Jones fue siempre parte del círculo más íntimo de Freud y uno de los miembros del comité secreto que él mismo sugirió crear para asegurar la lealtad a las teorías freudianas- introdujeron a este con

rapidez en el Reino Unido. En ese marco, enfrentado a la necesidad de traducir las obras de Freud al inglés, Jones en algún momento tomó una decisión editorial de largo alcance que en retrospectiva responde probablemente tanto al afán general de conferir seriedad a la teoría psicoanalítica como también al contexto inglés al cual Jones pertenecía: el concepto freudiano del *Ich* se tradujo al inglés como *ego* y no como *I* (yo) y el concepto freudiano del *Es* se tradujo como *id*, haciendo uso de términos en latín. Más allá, la palabra alemana *Seele*, que Freud usa con relativa frecuencia, se tradujo como *psyche* y *mind*. En alemán, *Ich* y *Es* son palabras de uso cotidiano y no de uso científico primario; vale decir, el uso editorial de términos en latín no se justifica para nada si se usa como criterio de traducción porque, si hubiese querido, el mismo Freud los podría haber empleado -el uso de términos en latín no es en absoluto ajeno al discurso académico en alemán. Por otro lado, *Seele* significa alma y no en primer lugar psique o mente. Bruno Bettelheim (1982) fue uno de los primeros psicoanalistas germanoparlantes que llamó la atención pública sobre estos sesgos de traducción al inglés y su intención de conferir una cientificidad empiricista y positivista al psicoanálisis. Recordemos, aquí, que en origen el empirismo es una tradición filosófica inglesa y, por lo tanto, una pretensión empiricista forma parte del contexto histórico y sociocultural en el cual se desenvolvía Jones.

Donde quizás más notoria es la tendencia del psicoanálisis tradicional a pasar por alto la importancia de los contextos socioculturales y a privilegiar las determinaciones y dinámicas intrapsíquicas es en su frecuente desconsideración de lo que ocurre en el contexto externo inmediato del individuo -su "realidad" externa. Algunos ejemplos típicos de ello provienen de la tradición psicoanalítica inglesa. Ya famosa es la anécdota relatada por Margaret Little en la cual durante una reunión del instituto psicoanalítico británico en Londres, en medio de los bombardeos que tuvieron lugar durante la II Guerra Mundial, Winnicott se puso de pie y, antes de volver a sentarse, afirmó frente al grupo reunido algo así como: "Señores, quiero señalar que afuera están cayendo bombas" (cit. en Phillips, 2000). Por otro lado, John Bowlby, en una reunión de la Sociedad Psicoanalítica Británica, exclamó: "¡Pero existe tal cosa como una mala madre!", enfatizando que las experiencias concretas y no fantasiosas que los niños pequeños tienen con sus cuidadores afectan de manera significativa e innegable su desarrollo psíquico y emocional (Mitchell, 2000). Tanto Winnicott como Bowlby, sumando además a Fairbairn y Balint (analizado por Ferenczi y editor de la traducción de muchas de sus obras al inglés), desarrollaron sus ideas en contextos personales determinantes - Winnicott también fue pediatra y Bowlby se formó como psiquiatra infantojuvenil- y en un contexto histórico y sociocultural esencial: el período de la II Guerra Mundial, con su realidad de los incontables niños que atravesaron períodos prolongados o definitivos de

separación respecto de sus cuidadores primarios, y el período de postguerra con sus múltiples dificultades tanto materiales como psicológicas y emocionales. Frente a tales contextos, a estos teóricos analíticos les resultó imposible continuar estudiando las dinámicas intrapsíquicas al margen de sus contextos envolventes.

Aunque en el ámbito del psicoanálisis clásico se puede percibir una clara tendencia a la falta de reconocimiento de la significación de los contextos históricos, socioculturales y lingüísticos particulares, el interés en la investigación psicoanalítica de la cultura tiene su propia historia al margen de las especulaciones antropológicas de Freud en escritos como "Totem y tabú" (1913 [1912-1913]). Partiendo por los esfuerzos de generar una antropología de orientación psicoanalítica propiamente tal en el trabajo de pioneros como Géza Róheim o Abram Kardiner -ambos psicoanalistas con experiencia antropológica de campo-, el psicoanálisis interpersonal que se desarrolla en especial en Estados Unidos incorpora en sus ideas la determinante relevancia de la cultura de forma directa. Mientras que en el psicoanálisis británico la teoría del apego articula su primera conceptualización de los estilos de apego gracias en buena medida al trabajo de campo en Uganda de la cercana colaboradora de Bowlby Mary Ainsworth, los teóricos psicoanalíticos interpersonales plantean la influencia de la cultura de un modo que podríamos denominar más sociológico. Esto no debe sorprender ya que uno de los más importantes teóricos interpersonales, Erich Fromm, antes de emigrar a Nueva York en 1934 fue un participante activo del Instituto de Investigación Social de la Universidad Goethe de Frankfurt, sede de la llamada Escuela de Frankfurt. Con anterioridad, además, se había doctorado en sociología en Alemania. La Escuela de Frankfurt, también conocida como el hogar de la teoría crítica, a través de la obra de sus grandes contribuyentes, incluyendo a Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y algo más tarde Jürgen Habermas, en términos generales buscó aunar la fuerza teórica del psicoanálisis y del marxismo con la finalidad de generar una teoría social crítica.

Cabe hacer constar que lo dicho pone en evidencia un aspecto central del giro contextualista que estamos explorando en esta sección: la emigración de psicoanalistas desde los primeros países en los que se desarrolló el psicoanálisis -Austria, Suiza, Alemania- hacia muchas otras regiones del mundo. Esto ocurrió no exclusiva pero sí importantemente en el marco del auge del nacionalsocialismo en Alemania y marcó el desarrollo del psicoanálisis de modo duradero, comenzando por la emigración de Freud con su hija Anna a Inglaterra en 1938. Adorno, Horkheimer y Marcuse se trasladaron a Estados Unidos, así como Fromm. Karen Horney, otra exponente principal del psicoanálisis interpersonal y por algunos considerada la primera feminista psicoanalítica por cuestionar con fuerza las teorías freudianas acerca de la sexualidad femenina, emigró

a Estados Unidos en 1932. Kohut, quien se establecería en Chicago, dejó Austria en 1940 y se vería influenciado por el trabajo de Franz Alexander en el instituto psicoanalítico de Chicago para finalmente formular su psicología del self. Influenciados por Ferenczi, Fromm, Horney, el norteamericano Harry Stack Sullivan, la ex-esposa de Fromm Frieda Fromm-Reichmann también emigrada a Estados Unidos, y Clara Thompson buscaron formular un psicoanálisis que fuera capaz de reflexionar sobre y comprender las realidades socioculturales en las cuales se estaba practicando y en las cuales sus pacientes se habían desarrollado psíquicamente (véase Ávila, 2013). En 1943, sus esfuerzos conjuntos cristalizan en el establecimiento del Instituto William Alanson White en Nueva York, un instituto de formación psicoanalítica que ha sido fundamental en la historia contemporánea del psicoanálisis debido a que recibía a psicólogos y debido a que muchos de los más destacados teóricos relacionales, como Mitchell, Donnel Stern o Philip Bromberg, se formaron originalmente allí. En este sentido, el papel que jugaron los procesos de emigración/inmigración en la historia del psicoanálisis no pueden ser subestimados.

Desde el punto de vista del giro contextualista y no desde el punto de vista clínico, es posible que las contribuciones de Fromm al psicoanálisis interpersonal sean las de mayor relevancia. A ratos, al leer los escritos de Fromm de la década de 1950, 1960 y 1970 uno se sorprende por la impactante actualidad de sus análisis socioculturales. Como observador social entrenado, Fromm reconoció con agudeza algunas de las coyunturas culturales más significativas cuya importancia podemos reconocer hasta el día de hoy en términos de su impacto sobre la psique de nuestros pacientes. Aparte de sus profundas reflexiones psicoanalíticas y filosóficas en libros con títulos sugerentes como *El miedo a la libertad* (1941) o *¿Tener o ser?* (1976), expone de manera directa lo que le parecen las condiciones más sobresalientes de nuestra situación colectiva: la soledad, el aislamiento, el quiebre de la religión organizada, la aparente inutilidad de la política, el surgimiento de un ser humano totalmente alienado que tiende a ser un ser humano-organización, la inseguridad personal y la ausencia de un marco claro de orientación para llevar la propia vida. Es probable que cualquier lector que sea clínico logre identificar uno o más pacientes que encajan con algunas de las características enumeradas por Fromm. Para el propósito de este trabajo, más allá de su adecuación a nuestra experiencia contemporánea, lo relevante es que Fromm pudo formular un psicoanálisis receptivo a la incorporación de las influencias socioculturales e históricas que actúan sobre el sujeto y el mundo relacional en el cual se desenvuelve. Y, junto con ello, su capacidad para entender que el mundo actual difiere del mundo en el cual Freud articuló la primera versión del psicoanálisis. En otras palabras, el giro contextualista trae consigo la necesidad de aceptar que contextos

históricos y socioculturales cambiantes por necesidad implican teorías y prácticas psicoanalíticas que no puede más que transformarse y renovarse para adaptarse a necesidades y condiciones que se han ido modificando.

Hace algunos años, Philip Cushman (2007) describió nuestro mundo actual como un mundo en llamas sin la presencia de dios. En ese marco, ¿qué implica el giro contextualista en la actualidad? Quizás el área en el cual con mayor claridad se ha expresado el giro contextualista es el amplio área de sexualidad y género. Ya en 1997, Mitchell comentó la perplejidad de los clínicos frente a las complejidades clínicas que estaban enfrentando los psicoterapeutas en ese ámbito. A mi parecer, la perplejidad mencionada por Mitchell no ha hecho más que crecer cada vez más. Allí donde generaciones anteriores de terapeutas contaban con ideas más claras -aunque criticables desde nuestra perspectiva contemporánea (por ejemplo, la idea de que la homosexualidad es una desviación respecto de la "normalidad")-, en la actualidad muchos de nuestros pacientes nos presentan con ese tipo de temáticas y nuestras ideas al respecto son tentativas en el mejor de los casos. La teoría feminista y los estudios de género han influenciado en este sentido profundamente el psicoanálisis contemporáneo, lo cual ha quedado plasmado en el importante trabajo de teóricas psicoanalíticas como Nancy Chodorow, Virginia Goldner, Adrienne Harris y, tal vez la más conocida, Jessica Benjamin desde la década de 1980 en adelante. Esta influencia, puesto que la teoría feminista y los estudios de género están enmarcados con firmeza en una perspectiva culturalista, historicista y sociocrítica, ha traído al psicoanálisis una consciencia creciente respecto de la relatividad de las prácticas sexuales que imperan en una sociedad particular en determinado momento histórico y respecto de la complejidad sociocultural de la construcción de las identidades individuales. Tanto Chodorow como Benjamin han mostrado, por ejemplo, la frecuente omisión de la subjetividad conflictuada de las madres en la experiencia de la maternidad.

En otros ámbitos, el giro contextualista ha permitido a los psicoanalistas empezar a advertir muchos de los prejuicios sin fundamento claro en los cuales tanto el psicoanálisis como la cultura están insertos y que nos afectan psíquicamente de modo continuo, así como muchas de las condiciones sociales que envuelven nuestro quehacer día a día. Neil Altman (2010 [1995]) fue uno de los primeros teóricos en colocar en un primer plano las temáticas de raza, clase y pobreza y de cómo están presentes en la práctica analítica. Le han acompañado teóricos como Ken Corbett, Melanie Suchet y muchos otros y, en un sentido más general, quizás la fallecida Muriel Dimen (2011) -una antropóloga que se convirtió en psicoanalista- pueda ser considerada uno de los íconos más visibles de un psicoanálisis contemporáneo consciente de las variables culturales y su

relatividad. Esta consciencia de la enorme influencia de la dimensión sociocultural en la psique individual, dado su origen en gran medida en las ciencias sociales de orientación postmoderna (en este contexto, me refiero con esta expresión a su ligazón con la obra de pensadores como Michel Foucault, Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida, Judith Butler y otros), ha reintroducido en el psicoanálisis la posibilidad de pensar la problemática del poder y la autoridad en los vínculos entre personas. Justamente contextualizando, recordemos que cuando Alfred Adler en los primeros años de 1900 buscó pensar en términos psicoanalíticos sobre el poder, fue excluido del círculo freudiano. Lynne Layton (2002) articula en ese marco la noción de un *inconsciente normativo* que da cuenta de un conjunto de teorías y prácticas clínicas “que replican más que desafiar las escisiones exigidas por las categorías dominantes de identidad, por el racismo, sexismo, clasismo y homofobia en los cuales tales categorías fueron generadas” (p. 202). Escribe, en ese mismo trabajo, acerca de un inconsciente heterosexista cuestionando -al igual que las teorías de género- la oposición binaria excluyente entre hombre y mujer, masculino y femenino.

Frente a este trasfondo, Mitchell (1993) entendió la revolución relacional en el psicoanálisis en base a dos preguntas fundamentales: ¿qué necesita el paciente? y ¿qué sabe el analista? El psicoanálisis relacional responde a estas interrogantes de modo distinto al psicoanálisis clásico -en secciones precedentes he esbozado algunas ideas respecto de la primera pregunta- y pensando en la segunda pregunta es habitual que los teóricos relacionales relativicen y circunscriban el tipo de poder y autoridad que un psicoterapeuta tiene (por ejemplo, Aron, 1996; Hoffman, 1998; y Mitchell, 1993, 1997). Hace poco tiempo, desde un punto de vista hermenéutico, precisé que a mi parecer la autoridad que en la actualidad es posible atribuir a un psicoterapeuta está vinculada con el saber y la experiencia necesarios a la hora de llevar una conversación de naturaleza terapéutica (Sassenfeld, 2016). Estamos lejos de aquellas ideas más clásicas respecto de que el analista conocía mejor que su paciente los contenidos del inconsciente de este ya que poseía conocimientos universales respecto del funcionamiento de la mente y además se había psicoanalizado. Posiblemente, desde la perspectiva más clínica, es tiempo de retornar a los escritos técnicos de Freud (1975) haciendo valer lo que el mismo Freud planteó en ellos: en sus propias palabras, *recomendaciones* y no prescripciones que definen si lo que uno hace es psicoanálisis o no. Al leer esos escritos, la impresión que hoy me queda es que Freud era capaz de comprender que todo psicoterapeuta -y, en consecuencia, toda díada analítica específica- necesitaba encontrar su manera propia de llevar a cabo un tratamiento analítico. A esa circunstancia esencial en la actualidad la llamamos la necesaria *especificidad* del tratamiento psicoanalítico (Bacal & Carlton, 2011)

que, en palabras de Anthony Bass (2007), implica que cada psicoterapeuta con cada paciente tiene que encontrar su propio marco analítico sostenedor y posibilitador del proceso terapéutico (véanse, también, Horney, 1956 y Sassenfeld, 2016).

El giro ético:

Un vuelco hacia un psicoanálisis humanista y compasivo

¿Qué es el psicoanálisis? En el marco del giro contextualista recién descrito, cabe no perder de vista que se trata de una práctica social particular en el aquí y ahora de la cultura occidental (Stern, 1997) y que los psicoterapeutas analíticos se esfuerzan por despertar el interés del paciente en las ventajas de una determinada forma de vida (Mitchell, 1997) - una forma de vida que, aunque tenga cierta afinidad con una forma de vida que propuso originalmente Sócrates (Orange, 2010; Sassenfeld, 2016), sigue siendo característica de las posibles formas de vida de la cultura occidental del siglo XX y XXI: "La única vida que merece ser vivida, es la vida examinada". Ahora bien, en ese contexto, el psicoanálisis contemporáneo se ha replanteado los fines del psicoanálisis y parece haberse alejado de lo que algunos teóricos históricamente han percibido como un pesimismo teórico y clínico en algunos de los planteamientos freudianos (por ejemplo, Horney, 1950). Se ha vuelto a plantear la pregunta respecto de qué es lo que un tratamiento psicoanalítico pretende y respecto de qué es lo que es capaz de lograr. En el marco del giro fenomenológico, Stolorow, Brandchaft y Atwood (1987) hace décadas argumentaron que la psicoterapia analítica busca ampliar las posibilidades de experiencia de un paciente -una definición interesante en cuanto no se propone eliminar aspectos de la experiencia del paciente que este mismo puede percibir como indeseables (por ejemplo, sus síntomas), sino volver posibles experiencias que el mismo paciente puede haber considerado imposibles e inaccesibles. Así, el psicoanálisis contemporáneo se ha preguntado de múltiples maneras acerca de qué es lo que quiere promover en términos psicológicos, emocionales y relacionales. Varias décadas atrás, ya Kohut (1984) cuestionó los ideales de autonomía e independencia a los que la psicología norteamericana del yo apuntaba como criterios básicos de salud mental y los visualizó como parte de una postura valórica racionalizada o, en otras palabras, como parte de una moral encubierta que devaluaba la dependencia y la necesidad de los demás.

La pregunta por las metas del psicoanálisis se ha inscrito, en los últimos años, en un cuestionamiento que puede en parte entenderse como respuesta al relativismo postmoderno. La sistemática relativización postmoderna de los valores y la moral que estaban enraizados en los grandes relatos colectivos religiosos e ideológicos ha

conducido inevitablemente a interrogantes de índole ética, esto es, interrogantes relacionadas con cómo -frente a la parálisis de la moral tradicional- es factible plantear la reflexión respecto de lo que puede ser considerado bueno o malo para la vida del ser humano. En una sección previa, ya hice referencia a la *phronesis* como aspecto basal de esa reflexión, en especial al interior del contexto clínico. En esta sección, mi foco de atención estará colocado en particular en cómo la reflexión ética ha contribuido a reformular específicamente la dimensión *terapéutica* del psicoanálisis. Si el psicoanálisis es en primer lugar una terapéutica -y esa es una de las raíces del psicoanálisis contemporáneo en la obra de Ferenczi-, la ética psicoanalítica contemporánea es sin lugar a dudas una reflexión sobre aquello que puede ayudar a un paciente a llevar una vida mejor y más satisfactoria. Sin embargo, toda reflexión psicoanalítica contemporánea tiene que incluir no solo lo que ocurre con el paciente, sino al mismo tiempo aquello que en ese contexto atañe al psicoterapeuta y la constante presencia de su subjetividad irreductible (Renik, 1993). Pensar en términos psicoanalíticos significa tomar en cuenta tanto la transferencia como la contratransferencia o lo que Orange (1995) directamente denomina co-transferencia. Por lo tanto, una ética psicoanalítica contemporánea tiene que ser capaz de especificar tanto el lugar que atribuiremos al paciente como el lugar que atribuiremos al psicoterapeuta en lo que transcurre en la situación analítica. En lo que sigue, intentaré articular algunas ideas respecto de ambos aspectos desde la perspectiva analítica relacional.

¿Qué quiere decir *paciente* en el marco del psicoanálisis contemporáneo? Algunos teóricos se han mostrado en desacuerdo con el término *paciente* debido a su cercanía al modelo médico y, tal como ya he mencionado, el cuestionamiento respecto de si el psicoanálisis es una disciplina médica es constitutivo del psicoanálisis relacional. Entonces, ¿qué significa ser un paciente analítico en la actualidad? En efecto, hasta en el psicoanálisis clásico esta interrogante no siempre ha recibido la reflexión que merece. Parece claro que ser un paciente analítico hoy en día no tiene relación en primer lugar con una perspectiva psicopatológica y diagnóstica como puede haber sido el caso en algún momento histórico anterior, sino más bien con el origen etimológico original del término griego: *pathos* o padecer. Quien es paciente lo es en la medida en la que padece de un malestar o sufrimiento que lo hace percibir que requiere de ayuda terapéutica. En esa medida, desde el punto de vista del psicoterapeuta que lo recibe, un paciente analítico es antes que nada lo que Orange (2011) llama un *desconocido que sufre*. En nuestra práctica cotidiana, recibimos día a día a desconocidos que sufren y que solo se convierten en individuos conocidos con quienes entablamos vínculos afectivos en la medida en la que pasa algo de tiempo, con lo cual la relación psicoterapéutica se profundiza. La aparición

de la noción del desconocido que sufre para designar o definir al paciente es parte fundamental de lo que ha empezado a denominarse el giro ético en el psicoanálisis contemporáneo (Goodman & Severson, 2016; Krycka, Kunz & Sayre, 2015; Orange, 2011, 2016; Sassenfeld, 2016), que sin duda tiene un antecedente relevante en el trabajo de Sandra Buechler (2004) sobre los valores y afectos que debieran orientar todo proceso analítico.

Muchos teóricos que han comenzado a conceptualizar el giro ético y sus diversas implicancias teóricas y clínicas están profundamente influenciados por la fenomenología ética del filósofo francés Emmanuel Lévinas. De hecho, la noción del desconocido que sufre emerge en buena medida en el encuentro de Orange con la filosofía levinasiana. Lévinas (1961) describe la experiencia ética como la experiencia de lo que llama el *rostro del otro*. Se trata de aquellos momentos en los que percibimos al otro en su máxima vulnerabilidad y necesidad y nos sentimos interpelados por el sufrimiento que se muestra frente a nosotros e impelidos a actuar e intervenir de alguna manera. Para Lévinas, la experiencia del rostro del otro implica para quien la atraviesa un mandato, una imposibilidad de abandonar al otro a su suerte. Implica que la propia subjetividad se convierte por ese instante en una *subjetividad mínima* de tal manera, que experimento la posibilidad de estar para el otro pudiendo dejar en un segundo plano mis propias preocupaciones y necesidades. Así, la experiencia ética está marcada por una radical asimetría en la relación con el otro, una circunstancia que Lévinas también describió como una *curvatura* en el espacio intersubjetivo. Aunque las ideas levinasianas no hacen referencia directamente a la situación psicoterapéutica, cuyo enmarcamiento particular la desmarca de otro tipo de relaciones humanas que tienden a evolucionar hacia transformarse en vínculos afectivos, muchos psicoterapeutas pueden reconocer en sus propias experiencias claros ecos de lo que Lévinas plantea. Además, la radical asimetría que Lévinas atribuye a la experiencia ética guarda relación con el concepto de *mutualidad asimétrica* introducido por Aron (1996) con el fin de caracterizar una dimensión básica de la relación analítica.

Ahora bien, frente al trasfondo de las ideas del desconocido que sufre y de la experiencia del rostro del otro, el giro ético en el psicoanálisis contemporáneo afirma que la meta del tratamiento analítico es la búsqueda del alivio del sufrimiento (Corbett, 2015; Leffert, 2016; Orange, 2011, 2016; Sassenfeld, 2012a, 2016). También en este punto podemos notar la continuidad histórica que une al psicoanálisis relacional con las experiencias clínicas pioneras de Ferenczi (1985 [1932], 1994), quien siempre estuvo más interesado en encontrar formas de aliviar el sufrimiento de sus pacientes -recuérdese su ánimo de experimentación con la técnica analítica- que en desarrollar y confirmar la teoría

psicoanalítica. La búsqueda del alivio del sufrimiento es, por supuesto, una tarea inacabable en la medida en la que la existencia humana por necesidad trae consigo sufrimiento. No obstante, por un lado también existen sufrimientos innecesarios y evitables de los cuales la psicoterapia analítica intenta hacerse cargo y, por otro lado, los sufrimientos inevitables de la vida humana siempre resultan más llevaderos cuando son acogidos y contenidos en un “hogar relacional” (Stolorow, 2007). Siguiendo a Orange (2011, 2016), la actitud analítica adecuada como respuesta frente al sufrimiento del desconocido que sufre y que acude a nosotros en busca de ayuda es lo que denomina *hospitalidad clínica*. En mi propio trabajo, he hecho el esfuerzo por vincular la hospitalidad clínica con una actitud analítica más amplia que he llamado *actitud hermenéutica* en el sentido gadameriano (Sassenfeld, 2016, 2017b). Más allá, tal como describí en una sección anterior, la hospitalidad clínica es indesligable de una hermenéutica de la confianza, que para Orange fue encarnada en la historia del psicoanálisis por analistas destacados como Ferenczi, Winnicott y Kohut. Un psicoanálisis como aquel que he estado detallando en esta sección no puede más que ser un *psicoanálisis compasivo* (Orange, 2006, 2009a, 2011; Sassenfeld, 2016), contrastando de modo radical con la neutralidad del psicoanalista, recomendada por Freud. Buechler (2008) parece apuntar en esta misma dirección cuando escribe que el psicoterapeuta debe marcar una diferencia en la vida del paciente, para lo cual sin duda el paciente nos tiene que importar personal y emocionalmente.

No es difícil establecer un puente entre las ideas del giro ético que he mencionado en esta sección con los múltiples esfuerzos por relacionar el psicoanálisis relacional con el budismo en el sentido amplio del término y los intentos más circunscritos por relacionar el psicoanálisis relacional con el uso clínico del *mindfulness* (por ejemplo, Epstein, 1995; Jennings, 2010; Lord, 2018; Safran & Muran, 2000; y Schuman, 2017). Como sea, el giro ético implica una actitud compasiva hacia el sufrimiento de nuestros pacientes y, a la vez, por el nuestro. Para varios teóricos analíticos contemporáneos, los planteamientos resumidos en esta sección se traducen en la concepción de un *psicoanálisis humanista* (Coderch, 2014; Orange, 2011; Sassenfeld, 2016; Togashi & Kottler, 2015). Fromm fue quien hizo alusión por primera vez a un psicoanálisis humanista varias décadas atrás en el contexto de su planteamiento filosófico y antropológico de conceder un lugar central al ser humano en términos de sus potencialidades -y es indispensable reconocer que la ética ocupaba un lugar fundamental en su pensamiento (Fromm, 1947) y que, además, sostuvo un significativo interés en el budismo Zen (Fromm, 1960). Después de él, considero que Kohut (1982), al subrayar la necesidad del psicoanálisis de enfocarse en el ser humano más que en las teorías de Freud, continuó la tradición humanista del psicoanálisis iniciada

en mi opinión nuevamente por Ferenczi. En la actualidad, el giro ético, compasivo y humanista en el psicoanálisis contemporáneo converge, desde mi punto de vista, con el giro fenomenológico hacia la experiencia vivida que abordé al principio de este trabajo. No es casualidad que el giro ético está vinculado con la figura de Lévinas, cuya obra dedicada a la ética está inscrita de manera explícita en la tradición fenomenológica.

Desde hace algunos años, el giro ético influenciado por la filosofía de Lévinas ha sido cuestionado por sus posibles tendencias masoquistas inconscientes -esto es, por la posibilidad de que el psicoterapeuta pudiera disociar aspectos relevantes de su propia experiencia de algún paciente por adherir intelectualmente a la idea de la ética levinasiana. Por ejemplo, el terapeuta pudiera tender a disociar sentimientos de ira y resentimiento debido al ideal de tener que contactarse con la experiencia del "rostro del otro" porque eso es lo deseable. Después de todo, el psicoanálisis contemporáneo ha destacado la realidad de la subjetividad irreductible del terapeuta y su participación activa sistemática en la situación analítica y, asimismo, ha defendido la legitimidad de la auto-revelación como intervención psicoanalítica (Aron, 1996; Maroda, 2002, 2009; Mitchell, 1997, 2000; Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Renik, 1993, 2006; Sassenfeld, 2012a, 2016). En efecto, los conceptos de *enactment*, *impasse* e influencia mutua ponen al descubierto la participación inconsciente concreta del psicoterapeuta en todo lo que ocurre en la interacción analítica, caracterizada por lo que con anterioridad llamamos matriz relacional o también inconsciente relacional. La controversia mencionada se asemeja a las múltiples críticas que a lo largo de los años la psicología del self ha recibido gracias a su postura clínica basal centrada en la empatía. La lógica del argumento es: si uno se posiciona en la actitud empática de manera constante, no puede más que disociar los sentimientos negativos que al menos algunos pacientes nos generan. Es evidente que esta postura crítica expresa un aspecto que debe ser considerado desde el punto de vista psicoanalítico.

Orange (2016) enfrentó abiertamente el desafío de la acusación masoquista. Entre sus argumentos sobresale a mi parecer el concepto de *vocación psicoanalítica* (Orange, 2009b, 2011), que busca dar cuenta de que al margen de las posibles inclinaciones masoquistas presentes en algunos psicoterapeutas que se sienten atraídos por la filosofía de Lévinas existen otros para quienes -quizás en parte debido a sus historias de vida y en parte debido al resultado de sus elaboraciones analíticas en sus propias psicoterapias- la posibilidad de la experiencia de estar para el otro dentro de los límites dictados por el marco analítico resulta ser una experiencia connatural. Para Orange, en tal circunstancia estamos frente a alguien que tiene la vocación de trabajar en una profesión con las características que tiene el quehacer de la psicoterapia psicoanalítica entendida en base

a las teorías analíticas relacionales. Así, el giro ético abarca tal como aseveré con anterioridad no solo el lugar que puede y debe ocupar un paciente, sino también el lugar que define la figura del psicoterapeuta. Sin que la reflexión ética haya podido alguna vez estar ausente del psicoanálisis en todas sus variedades, no deja de ser cierto que en los últimos años ha empezado a encontrarse en un primer plano. En todo caso, en un mundo en llamas con un dios ausente -por repetir las significativas y elocuentes palabras de Cushman (2007)- no debe sorprendernos que la ética pase a constituirse como una prioridad central en nuestras reflexiones clínicas, teóricas y humanas.

Reflexiones finales

Este trabajo ha hecho uso de la noción de *giros* en el psicoanálisis contemporáneo con la finalidad de describir y dar cuenta los cambios de dirección teórica y clínica que el psicoanálisis ha estado atravesando en las últimas décadas. Aunque evidentemente es posible utilizar clasificaciones diferentes, he optado por desarrollar las ideas básicas y algunas de las implicancias de seis giros psicoanalíticos: el giro fenomenológico, el giro hermenéutico, el giro intersubjetivo, el giro corporal, el giro contextual y el giro ético. Percibo, al concluir este estudio, que en algún sentido pareciera que esboqué los contornos del psicoanálisis relacional destacando algunos de sus planteamientos principales y de sus teóricos más relevantes. Debido a ello, es evidente que -al intentar cubrir un territorio de tal amplitud- hay muchas ideas que no quedaron más que enunciadas y hay un sinnúmero de pensadores cuyas importantes y a veces complejas contribuciones fueron mencionadas de modo muy sintético o ni siquiera encontraron cabida en estas páginas. A estas alturas, en el movimiento relacional existen voces de segunda y quizás incluso ya de tercera generación, que son demasiado numerosas para ser cubiertas en un trabajo de esta naturaleza. Es en ese sentido afortunado que mi propósito no ha sido de ninguna manera presentar en tan breve formato de forma exhaustiva el psicoanálisis contemporáneo ya que no quisiera haber excluido o concedido poco espacio a ningún teórico psicoanalítico actual. Más allá, como resulta evidente mis conocimientos no pudieran nunca lograr cubrir el escenario completo del psicoanálisis en la actualidad. Psicoanalistas tremendamente influyentes como Otto Kernberg, Antonino Ferro o André Green caen fuera de mi rango de conocimientos más profundos y, debido a ello, no figuran en esta exploración de los giros que han marcado el psicoanálisis contemporáneo.

Quisiera, antes de concluir, agregar una reflexión respecto de la concepción de lo inconsciente en el psicoanálisis contemporáneo. La exposición precedente incluye múltiples referencias a cómo el concepto de lo inconsciente se ha ido transformando y se

ha ido enriqueciendo en las últimas décadas de pensamiento psicoanalítico. Más que descartar lo inconsciente, los teóricos analíticos contemporáneos han ido ampliando su alcance hacia las dimensiones que he descrito como pre-reflexivas, no conscientes e implícitas. En ese contexto, ya en una contribución previa apunté que el movimiento relacional ha traído consigo un cambio de actitud respecto de lo inconsciente (Sassenfeld, 2015; véase también Beebe, 1997). Lo que con anterioridad caractericé como hermenéutica de la sospecha en el psicoanálisis clásico va de la mano de una concepción más bien antagonista de lo inconsciente. En una ocasión, por ejemplo, Freud (1933 [1932]) retrató el ello como fuente caótica de excitaciones y habitualmente dio cuenta de la relación entre el yo y lo inconsciente como una relación marcada por la tensión y el antagonismo. Sin desconocer las profundas complejidades y vicisitudes del vínculo psíquico entre la consciencia y lo inconsciente, el psicoanálisis contemporáneo ha ido decantando en una actitud respecto de lo inconsciente que se asemeja a la actitud que los analistas jungianos adoptaron basándose en el pensamiento de Jung. En palabras de Safran (2006): en las teorías analíticas relacionales, se percibe “un inconsciente creativo y generativo más que un inconsciente que es peligroso y destructivo” (p. 394), quedando en evidencia que lo inconsciente es “una fuente importante de sentido, vitalidad y creatividad” (p. 399). Este cambio en nuestra actitud hacia lo inconsciente nos ubica, tal como el mismo Safran menciona, clínicamente en la posibilidad de aprovechar y dejarnos guiar por los procesos inconscientes más que en intentar controlarlos. En cierto sentido, la irracionalidad de lo inconsciente ha empezado a dejar de perturbar el afán de control de la consciencia racionalista. Esta perspectiva incluso coincide con puntos de vista neurocientíficos como el de Antonio Damasio (2010), para quien el conocimiento inconsciente que trae consigo un organismo biológico “es bastante sofisticado y no debería ser considerado primitivo. La complejidad de este conocimiento es enorme y su aparente inteligencia notable” (p. 69).

Me resulta al concluir muy clara la tensión presente en la historia del psicoanálisis entre su concepción como ciencia que descubre y defiende verdades acerca de la mente humana y su concepción como disciplina hermenéutica que, sin desconocer la realidad de su objeto de estudio, asume su dependencia respecto de los consensos intersubjetivos y su relatividad respecto de las transformaciones históricas y socioculturales de la existencia humana. Aunque el péndulo en el psicoanálisis contemporáneo se inclina hoy en día hacia lo segundo, no creo que tal polarización extrema sea alguna vez fructífera del todo. Por supuesto, lo que muchos teóricos han percibido como rigidez e incluso arrogancia en la teoría y la práctica del psicoanálisis clásico difícilmente puede ayudarnos a realizar un buen trabajo clínico con nuestros pacientes en la realidad actual. No

obstante, la psique humana está constituida por ambas dimensiones: una dimensión relativa que depende de las cambiantes contingencias históricas y socioculturales y una dimensión universal y "eterna". Tanto Freud como Carl Gustav Jung reconocieron este hecho, por mucho que lo abordaran de maneras muy distintas. En el marco de este dilema, considero que la fenomenología y la hermenéutica filosófica son capaces de proporcionarnos herramientas importantes de comprensión. Sin desconocer la fundamental significación de la experiencia vivida, siguen preguntándose por las estructuras universales que determinan la forma específica que adopta la experiencia particular. Tal vez por ello el giro fenomenológico y el giro hermenéutico son, para mí, más fundamentales que el giro intersubjetivo. Son los giros que implican, antes de cualquier teorización psicoanalítica, repositionarnos en términos filosóficos y epistemológicos.

Trasluce en esta exposición el lugar esencial que en mi forma de entender la historia reciente del psicoanálisis ocupa la influencia de la filosofía sobre los teóricos psicoanalíticos. Sabemos que Freud tuvo una relación conflictiva y ambivalente con la filosofía (Askay & Farquhar, 2006; Orange, 2010; Sassenfeld, 2016; Tauber, 2010), una circunstancia que vuelve un tanto irónico que el psicoanálisis contemporáneo haya recibido influencias tan hondas y sistemáticas del pensamiento filosófico. A mi parecer, sin embargo, la profunda recepción de la filosofía en la teorización psicoanalítica de las últimas décadas es plenamente congruente con la redefinición del psicoanálisis no como ciencia natural, sino como hermenéutica y práctica. Ello implica reconocer su legitimidad al margen de su estatus como ciencia natural. Al ubicarse con mayor cercanía a las humanidades, el psicoanálisis puede verse enriquecido por lo que en las humanidades ocurre en cuanto disciplinas del saber. En ese contexto, no cabe olvidar la estima que Freud -más allá de sus ambiciones científicas- le tenía a la tragedia griega y a William Shakespeare así como el hecho de que el único premio que recibió en vida fue un premio literario: el premio Goethe de la ciudad de Frankfurt en 1930. Espero haber logrado con este trabajo dar cuenta de algunas de las transformaciones más relevantes que el psicoanálisis ha atravesado en las últimas décadas.

REFERENCIAS

- Alexander, F. & French, T. (1946). *Psychoanalytic Therapy: Principles and Application*. New York: Ronald Press.
- Altman, N. (2010 [1995]). *The Analyst in the Inner City: Race, Class, and Culture Through a Psychoanalytic Lens* (2. Ed.). New York: Routledge.

- Aron, L. & Sommer, F. (Eds.) (1998). *Relational Perspectives on the Body*. New York: Routledge.
- Aron, L. & Starr, K. (2013). *A Psychotherapy for the People: Toward a Progressive Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Aron, L. (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press.
- Aron, L. (1998). Introduction. En L. Aron & F. Sommer (Eds.), *Relational Perspectives on the Body* (pp. xix-xxviii). New Jersey: The Analytic Press.
- Aron, L. (2006). Analytic impasse and the third: Clinical implications of intersubjectivity theory. *International Journal of Psychoanalysis*, 87, 349-368.
- Askay, R. & Farquhar, J. (2006). *Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Atwood, G. & Stolorow, R. (1993 [1979]). *Faces in a Cloud: Intersubjectivity in Personality Theory* (2. Ed.). New Jersey: Jason Aronson.
- Atwood, G. & Stolorow, R. (2014 [1984]). *Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology and Contextualism* (2. Ed.). New York: Routledge.
- Ávila, A. (Ed.) (2013). *La tradición interpersonal: Perspectiva Social y Cultural en Psicoanálisis*. Madrid: Ágora Relacional.
- Bacal, H. & Carlton, L. (2011). *The Power of Specificity in Psychotherapy: When Therapy Works - And When it Doesn't*. New Jersey: Jason Aronson.
- Bass, A. (2007). When the frame doesn't fit the picture. *Psychoanalytic Dialogues*, 17, 1-27.
- Beebe, B. & Lachmann, F. (1994). Representation and internalization in infancy: Three principles of salience. En L. Aron & A. Harris (Eds.), *Relational Psychoanalysis: Innovation and Expansion* (pp. 205-252). New Jersey: The Analytic Press.
- Beebe, B. & Lachmann, F. (2002). *Säuglingsforschung und die Psychotherapie Erwachsener: Wie interaktive Prozesse entstehen und zu Veränderung führen*. Stuttgart: Klee-Cotta.
- Beebe, B. & Lachmann, F. (2014). *The Origins of Attachment: Infant Research and Adult Treatment*. New York: Routledge.
- Beebe, J. (1997). Attitudes toward the unconscious. *Journal of Analytical Psychology*, 42, 3-20.
- Benjamin, J. (1990). Recognition and destruction: An outline of intersubjectivity. *Psychoanalytic Psychology*, 7, 33-47.
- Benjamin, J. (2004). Beyond doer and done to: An intersubjective view of thirdness. *The Psychoanalytic Quarterly*, 73, 5-46.
- Benjamin, J. (2018). *Beyond Doer and Done to: Recognition Theory, Intersubjectivity, and the Third*. New York: Routledge.
- Bettelheim, B. (1984). *Freud and Man's Soul*. New York: Vintage.
- Boston Change Process Study Group (BCPSG) (2010). *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York: W. W. Norton.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and Loss Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books.

- Brandchaft, B., Doctors, S. & Sorter, D. (2010). *Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft's Intersubjective Vision*. New York: Routledge.
- Bromberg, P. (1998). *Standing in the Spaces: Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. New York: Psychology Press.
- Bromberg, P. (2006). *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. New Jersey: The Analytic Press.
- Bromberg, P. (2011). *The Shadow of the Tsunami and the Growth of the Relational Mind*. New York: Routledge.
- Brothers, D. (2008). *Toward a Psychology of Uncertainty: Trauma-Centered Psychoanalysis*.
- Buechler, S. (2004). *Clinical Values: Emotions That Guide Psychoanalytic Treatment*. New York: Routledge.
- Buechler, S. (2008). *Making a Difference in Patients' Lives: Emotional Experience in the Therapeutic Setting*. New York: Routledge.
- Coburn, W. (2014). *Psychoanalytic Complexity: Clinical Attitudes for Therapeutic Change*. New York: Routledge.
- Coderch, J. (2014). Comentario final: El giro humanista del psicoanálisis. En J. Coderch (Ed.), *Avances en psicoanálisis relacional: Nuevos campos de exploración para el psicoanálisis* (pp. 487-489). Madrid: Ágora Relacional.
- Corbett, L. (2015). *The Soul in Anguish: Psychotherapeutic Approaches to Suffering*. Asheville: Chiron Publications.
- Cornell, W. (2015). *Somatic Experience in Psychoanalysis and Psychotherapy: In the Expressive Language of the Living*. New York: Routledge.
- Crastnopol, M. (2015). *Micro-Trauma: A Psychoanalytic Understanding of Cumulative Psychic Injury*. New York: Routledge.
- Cushman, P. (2007). A burning world, an absent God: Midrash, hermeneutics, and relational psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 43 (1), 47-88.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Dimen, M. (Ed.) (2011). *With Culture in Mind: Psychoanalytic Stories*. New York: Routledge.
- Doctors, S. (2009). Interpretation as a relational process. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 4 (4), 449-465.
- Epstein, M. (1995). *Thoughts Without a Thinker: Psychotherapy From a Buddhist Perspective*. New York: Basic Books.
- Fairbairn, R. (1952). *Psychoanalytic Studies of the Personality*. New York: Routledge.
- Fairfield, S., Layton, L. & Stack, C. (Eds.) (2002). *Bringing the Plague: Toward a Postmodern Psychoanalysis*. New York: Other Press.
- Ferenczi, S. (1985 [1932]). *Sin simpatía no hay curación: El diario clínico de 1932* (Ed. J. Dupont). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferenczi, S. (1994). *Problemas y métodos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Hormé.

- Freud, S. (1913 [1912-1913]). Totem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En S. Freud, *Obras Completas* (XIII) (pp. 3-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1914). Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten: Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, II. En S. Freud, *Zur Dynamik der Übertragung: Behandlungstechnische Schriften* (pp. 85-95). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1915). Das Unbewusste. En S. Freud, *Schriften zur Behandlungstechnik* (pp. 119-173). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, S. (1917 [1915]). Trauer und Melancholie. En S. Freud, *Psychologie des Unbewussten* (pp. 193-212). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. En S. Freud, *Schriften zur Behandlungstechnik* (pp. 213-272). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, S. (1921). Psicología de masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras Completas* (XVIII) (pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras Completas* (XIX) (pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1926). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En S. Freud, *Obras Completas* (XX) (pp. 195-244). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1933 [1932]). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (XXII) (pp. 1-168). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1975). *Schriften zur Behandlungstechnik*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Fromm, E. (1941). *Die Furcht vor der Freiheit*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Fromm, E. (1947). *Psychoanalyse und Ethik: Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Fromm, E. (1960). Psicoanálisis y budismo zen. En D. T. Suzuki & E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis* (pp. 85-152). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1976). *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gabbard, G. & Ogden, T. (2009). On becoming a psychoanalyst. En L. Aron & A. Harris (Eds.), *Relational Psychoanalysis: Evolution of Process* (Vol. 5) (pp. 407-425). New York: Routledge.
- Gadamer, H.-G. (1958). *Das Problem des historischen Bewusstseins*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II). Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Geissler, P. & Heisterkamp, G. (2013). *Einführung in die analytische Körperpsychotherapie*. Giessen: Psychosozial Verlag.

- Geissler, P. & Heisterkamp, G. (Eds.) (2007). *Psychoanalyse der Lebensbewegungen: Zum körperlichen Geschehen in der psychoanalytischen Therapie. Ein Lehrbuch*. Wien: Springer.
- Gerson, S. (2004). The relational unconscious: A core element of intersubjectivity, thirdness, and clinical process. *The Psychoanalytic Quarterly*, 73, 63-98.
- Ghent, E. (1992). Foreword. En N. Skolnick & S. Warshaw (Eds.), *Relational Perspectives in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press.
- Goodman, D. & Severson, E. (Eds.) (2016). *The Ethical Turn: Otherness and Subjectivity in Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Greenberg, J. (1996). Psychoanalytic words and psychoanalytic acts: A brief history. *Contemporary Psychoanalysis*, 32, 195-214.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1950 [1938]). Die Zeit des Weltbildes. En M. Heidegger, *Holzwege* (pp. 75-113). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982 [1923]). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hill, D. (2015). *Affect Regulation Theory: A Clinical Model*. New York: W. W. Norton.
- Hoffman, I. (1998). *Ritual and Spontaneity in the Psychoanalytic Process: A Dialectical-Constructivist View*. New York: The Analytic Press.
- Horney, K. (1950). *La neurosis y el desarrollo humano: La lucha por la autorrealización*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Horney, K. (1956). Understanding the patient as the basis of all technique. En K. Horney, *The Therapeutic Process: Essays and Lectures* (Ed. B. Paris) (pp. 198-205). New Haven: Yale University Press.
- Howell, E. & Itzkowitz, S. (Eds.) (2016). *The Dissociative Mind in Psychoanalysis: Understanding and Working With Trauma*. New York: Routledge.
- Howell, E. (2005). *The Dissociative Mind*. New York: Routledge.
- Husserl, E. (1936). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. (1986). *Phänomenologie der Lebenswelt: Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Reclam.
- Jennings, P. (2010). *Mixing Minds: The Power of Relationship in Psychoanalysis and Buddhism*. Somerville: Wisdom Publications.
- Katz, G. (2014). *The Play Within the Play: The Enacted Dimension of Psychoanalytic Process*. New York: Routledge.
- Kohut, H. (1959). Introspection, empathy, and psychoanalysis: An examination of the relationship between mode of observation and theory. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7, 459-483.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. Chicago: Chicago University Press.

- Kohut, H. (1980). Selected problems in self-psychological theory. En P. Ornstein (Ed.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut 1978-1981* (pp. 489-523). London: Karnac Books.
- Kohut, H. (1982). Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental. En H. Kohut, *Los dos análisis del Sr. Z* (pp. 149-186). Barcelona: Herder.
- Kohut, H. (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: Chicago University Press.
- Krycka, K., Kunz, G. & Sayre, G. (Eds.) (2015). *Psychotherapy For the Other: Lévinas and the Face-to-Face Relationship*. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Kuchuck, S. (Ed.) (2014). *Clinical Implications of the Psychoanalyst's Life Experience: When the Personal Becomes Professional*. New York: Taylor and Francis.
- Layton, L. (2002). Cultural hierarchies, splitting, and the heterosexist unconscious. En S. Fairfield, L. Layton & C. Stack (Eds.), *Bringing the Plague: Toward a Postmodern Psychoanalysis* (pp. 195-223). New York: Other Press.
- Leffert, M. (2016). *Phenomenology, Uncertainty, and Care in the Therapeutic Encounter*. New York: Routledge.
- Lévinas, E. (1961). *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Lichtenberg, J. (2005). *Kunst und Technik psychoanalytischer Therapien*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Lichtenberg, J., Lachmann, F. & Fosshage, J. (1996). *The Clinical Exchange: Techniques Derived From Self and Motivational Systems*. New York: Routledge.
- Lord, S. (2018). Mindfulness, intimacy, and presence: Moments of meeting in psychotherapy. En S. Lord (Ed.), *Moments of Meeting in Psychoanalysis: Interaction and Change in the Therapeutic Encounter*. New York: Routledge.
- Maroda, K. (2002). No place to hide: Affectivity, the unconscious, and the development of relational techniques. *Contemporary Psychoanalysis*, 38, 101-120.
- Maroda, K. (2009). *Psychodynamic Techniques: Working With Emotion in the Therapeutic Relationship*. New York: Guilford Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mitchell, S. & Aron, L. (Eds.) (1999). *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. New York: Taylor and Francis.
- Mitchell, S. (1988). *Relational Concepts in Psychoanalysis: An integration*. Boston: Harvard University Press.
- Mitchell, S. (1993). *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Mitchell, S. (1997). *Psychoanalyse als Dialog: Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*. Giessen: Psychosozial Verlag.

- Mitchell, S. (2000). *Bindung und Beziehung: Auf dem Weg zu einer relationalen Psychoanalyse*. Giessen: Psychosozial Verlag.
- Ogden, P. & Fisher, J. (2015). *Sensorimotor Psychotherapy: Interventions for Trauma and Attachment*. New York: W. W. Norton.
- Ogden, P., Minton, K. & Pain, C. (2006). *Trauma and the Body: A Sensorimotor Approach to Psychotherapy*. New York: W. W. Norton.
- Ogden, T. (1994a). The analytic third: Working with intersubjective clinical facts. En S. Mitchell & L. Aron (Eds.), *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition* (pp. 459-492). New Jersey: The Analytic Press.
- Ogden, T. (1994b). The concept of interpretive action. *Psychoanalytic Quarterly*, 63 (2), 219-245.
- Ogden, T. (1995). Analyzing forms of aliveness and deadness of the transference-countertransference. *International Journal of Psychoanalysis*, 76, 695-709.
- Ogden, T. (2004). The analytic third: Implications for psychoanalytic theory and technique. *The Psychoanalytic Quarterly*, 73, 167-195.
- Orange, D. (1995). *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität: Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Orange, D. (2006). From whom the bell tolls: Context, complexity, and compassion in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 1 (1), 5-21.
- Orange, D. (2009a). Toward the art of the living dialogue: Between constructivism and hermeneutics in psychoanalytic thinking. En R. Frie & D. Orange (Eds.), *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice* (pp. 117-142). New York: Routledge.
- Orange, D. (2009b). A curvature of intersubjective space: Emmanuel Lévinas and the psychoanalytic vocation. 32. International Conference on the Psychology of the Self.
- Orange, D. (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge.
- Orange, D. (2016). *Nourishing the Inner Life of Clinicians and Humanitarians: The Ethical Turn in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Orange, D., Atwood, G. & Stolorow, R. (1997). *Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Phillips, A. (2000). *Promises, Promises: Essays on Psychoanalysis and Literature*. New York: Basic Books.
- Porges, S. (2011). *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, and Self-Regulation*. New York: W. W. Norton.
- Reich, W. (1945 [1933]). *Análisis del carácter*. Buenos Aires: Paidós.

- Reik, T. (1948). *Listening With the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Renik, O. (1993). Analytic interaction: Conceptualizing technique in light of the analyst's irreducible subjectivity. En S. Mitchell & L. Aron (Eds.), *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition* (pp. 407-424). New Jersey: The Analytic Press.
- Renik, O. (2006). *Practical Psychoanalysis for Therapists and Patients*. New York: Other Press.
- Ricoeur, P. (1965). *Die Interpretation: Ein Versuch über Freud*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Safran, J. & Muran, C. (2000). *La alianza terapéutica: Una guía para el tratamiento relacional*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Safran, J. (2006). The relational unconscious, the enchanted interior, and the return of the repressed. *Contemporary Psychoanalysis*, 42 (3), 393-412.
- Safran, J. (2012). *Psychoanalysis and Psychoanalytic Therapies*. Washington: American Psychological Association.
- Sassenfeld, A. (2006). Regulación afectiva, psicopatología y psicoterapia. *Gaceta Universitaria: Temas y Controversias en Psiquiatría*, 2 (3), 329-336.
- Sassenfeld, A. (2007a). Del cuerpo individual al cuerpo relacional: Dimensión somática, interacción y cambio en psicoterapia. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 3 (2), 177-188.
- Sassenfeld, A. (2007b). Dos patrones de la regulación afectiva en la interacción temprana y en la interacción psicoterapéutica. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 3 (3), 300-309.
- Sassenfeld, A. (2008a). Lenguaje corporal e intencionalidad relacional. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 4 (1), 83-92.
- Sassenfeld, A. (2008b). Algunas posibilidades del trabajo psicoterapéutico relacional con el cuerpo y la corporalidad. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 4 (4), 440-453.
- Sassenfeld, A. (2009). Expresión no-verbal, afecto e intencionalidad: Una contribución a una comprensión contemporánea de la dimensión no-verbal. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 5 (4), 481-488.
- Sassenfeld, A. (2010a). Afecto, regulación afectiva y vínculo. *Clínica e Investigación Relacional*, 4 (3), 562-595.
- Sassenfeld, A. (2010b). *Enactments*: Una perspectiva relacional sobre vínculo, acción e inconsciente. *Clínica e Investigación Relacional*, 4 (1), 142-181.
- Sassenfeld, A. (2010c). Fundamentos de la relación psicoterapéutica en la psicoterapia corporal relacional. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 6 (1), 51-62.
- Sassenfeld, A. (2010d). Algunas reflexiones sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su relación con la práctica de la psicoterapia. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 6 (4), 427-448.
- Sassenfeld, A. (2012a). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago de Chile: Ediciones SODEPSI.

- Sassenfeld, A. (2012b). Esbozo de una visión contemporánea de los afectos. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 8 (2), 174-191.
- Sassenfeld, A. (2012c). Sistemas intersubjetivos encarnados: De la sugestión a la influencia mutua. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 8 (3), 310-321.
- Sassenfeld, A. (2012d). Cuerpo relacional: Conceptualización y posibilidades clínicas. Presentación en mesa redonda con Lewis Aron. Santiago de Chile, Universidad del Desarrollo.
- Sassenfeld, A. (2013a). Verkörperte Intersubjektivität und sensomotorische Aspekte von Organisationsprinzipien der Subjektivität. *Psychoanalyse and Körper*, 22 (1), 11-42.
- Sassenfeld, A. (2013b). Die implizite Domäne: Annäherungen an ihre Definition. En P. Geissler & A. Sassenfeld (Eds.), *Jenseits von Sprache und Denken: Implizite Dimensionen im psychotherapeutischen Geschehen* (pp. 57-133). Giessen: Psychosozial Verlag.
- Sassenfeld, A. (2014a). La intersubjetividad corporizada y aspectos sensoriomotrices de los principios organizadores de la subjetividad. *Clínica e Investigación Relacional*, 8 (2), 425-457.
- Sassenfeld, A. (2014b). El concepto de lo implícito en la teoría del apego, la investigación de infantes y el psicoanálisis contemporáneo. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 10 (2), 176-197.
- Sassenfeld, A. (2015). *Intersubjetividad y psicología jungiana: Recorridos entre psicología analítica y psicoanálisis relacional*. Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Psicología Analítica.
- Sassenfeld, A. (2016). *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en la psicoterapia analítica intersubjetiva*. Santiago de Chile: Ediciones SODEPSI.
- Sassenfeld, A. (2017a). Contribuciones de la filosofía fenomenológica y hermenéutica a una concepción intersubjetiva del vínculo analítico. *Clínica e Investigación Relacional*, 11 (3), 554-580.
- Sassenfeld, A. (2017b). La actitud hermenéutica como fundamentación y descripción filosófica de la actitud clínica de los psicoterapeutas analíticos intersubjetivos. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 13 (3), 272-286.
- Schore, A. (1994). *Affect Regulation and the Origin of the Self: The Neurobiology of Emotional Development*. New York: Psychology Press.
- Schore, A. (2003a). *Affect Dysregulation and Disorders of the Self*. New York: W. W. Norton.
- Schore, A. (2003b). *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W. W. Norton.
- Schore, A. (2012). *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W. W. Norton.
- Schuman, M. (2017). *Mindfulness-Informed Relational Psychotherapy and Psychoanalysis: Inquiring Deeply*. New York: Routledge.
- Schwartz, J. (1999). *La hija de Casandra: Una historia del psicoanálisis en Europa y América*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Shaw, D. (2014). *Traumatic Narcissism: Relational Systems of Subjugation*. New York: Routledge.

- Sletvold, J. (2014). *The Embodied Analyst: From Freud and Reich to Relationality*. New York: Routledge.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2002). *The Brain and the Inner World: An Introduction to the Neuroscience of Subjective Experience*. London: Karnac.
- Sommer, F. (2008). *Bodies in Treatment: The Unspoken Dimension*. New York: The Analytic Press.
- Stern, D. B. (1997). *Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*. New York: Psychology Press.
- Stern, D. B. (2010). *Partners in Thought: Working With Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*. New York: Routledge.
- Stern, D. B. (2015). *Relational Freedom: Emergent Properties of the Interpersonal Field*. New York: Routledge.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View From Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books.
- Stern, D. N. (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton.
- Stern, S. (2017). *Needed Relationships and Psychoanalytic Healing: A Holistic Relational Perspective on the Therapeutic Process*. New York: Routledge.
- Stolorow, R. & Atwood, G. (1992). *Contextos del ser: Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder.
- Stolorow, R. (2002). From drive to affectivity: Contextualizing psychological life. *Psychoanalytic Inquiry*, 22 (5), 678-685.
- Stolorow, R. (2007). *Trauma and Human Existence: Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections*. New York: The Analytic Press.
- Stolorow, R., Atwood, G. & Orange, D. (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Stolorow, R., Brandchaft, B. & Atwood, G. (1987). *Psychoanalytische Behandlung: Ein intersubjektiver Ansatz*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Tauber, A. (2010). *Freud, the Reluctant Philosopher*. Princeton: Princeton University Press.
- Togashi, K. & Kottler, A. (2015). *Kohut's Twinship Across Cultures: The Psychology of Being Human*. New York: Routledge.
- Tronick, E. (2007). *The Neurobehavioral and Social-Emotional Development of Infants and Children*. New York: W. W. Norton.
- van der Kolk, B. (2014). *The Body Keeps the Score: Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma*. New York: Penguin.
- Vetter, H. (2004a). Bewusstsein. En H. Vetter (Ed.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (pp. 80-83). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Vetter, H. (2004b). Erfahrung. En H. Vetter (Ed.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (pp. 152-155). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Wachtel, P. (2008). *Relational Theory and the Practice of Psychotherapy*. New York: Guilford Press.

Wallerstein, R. (1990). Psychoanalysis: The common ground. *International Journal of Psychoanalysis*, 71, 3-20.

Winnicott, D. (1971). *Playing and Reality*. New York: Routledge.

Original recibido con fecha: 24/01/2018 Revisado: 20/05/2018 Aceptado: 30/05/2018

NOTAS:

¹ Digo "contemporáneos" porque, en la historia del psicoanálisis, existen otros fenomenólogos psicoanalíticos anteriores que incluyen a Ludwig Binswanger, Medard Boss y Ronald Laing.

² Admito que la categoría de lo *razonable* es compleja y de difícil definición; sin embargo, esa complejidad me parece inherente a todo intento de acercarse a entender lo que significa la noción de *phronesis*. Aunque no puedo entrar en este punto aquí, sí quiero afirmar que en mi opinión nos adentramos en el terreno de los consensos intersubjetivos entre quienes llevan a cabo una cierta práctica. Para algunas ideas respecto de lo razonable, véase Sassenfeld (2016).

³ Para una discusión acerca de la relación entre el concepto del inconsciente relacional y el concepto jungiano del inconsciente colectivo, véase Sassenfeld (2015).