

DONNA ORANGE: ÉTICA, DIÁLOGO Y FALIBILISMO

Borja Aula Carmona¹

Las reivindicaciones que Donna M. Orange expedita en su obra general, son el resultado de las ondas meditaciones extraídas de su interés por la filosofía y que pretende recuperar para la práctica analítica contemporánea. La ética primordial de Emmanuel Lévinas, la hermenéutica dialógica de Hans-Georg Gadamer, la fenomenología aplicada, el contextualismo y el falibilismo constricto son algunas de las inspiraciones que Orange transfiere a la clínica del trauma. En este trabajo recorreremos el sentido de estas sensibilidades que buscan iluminar al analista en su tarea indómita.

Palabras clave: Ética, Falibilismo, Psicoanálisis Relacional

The claims that Donna M. Orange puts forward in her general work, are the result of the waves of meditations drawn from her interest in philosophy and which she intends to recover for contemporary analytical practice. The primordial ethics of Emmanuel Lévinas, the dialogical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, applied phenomenology, contextualism and constricted fallibilism are some of the inspirations that Orange transfers to the trauma clinic. In this paper we will explore the meaning of these sensibilities that seek to enlighten the analyst in his untamed task.

Key Words: Relational Psychoanalysis, Ethics, Fallibilism.

English Title: DONNA ORANGE: ETHICS, DIALOGUE AND FALLIBILISM

Cita bibliográfica / Reference citation:

Aula Carmona, B. (2022). Donna Orange: Ética, diálogo y falibilismo. *Clínica e Investigación Relacional*, 16 (2): 366-377. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.info] DOI: 10.21110/19882939.2022.160203

¹ Psicoanalista. Licenciado en psicología. Miembro del Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid, España.
Dirección de contacto: borjaula@cop.es

Ética de la hospitalidad.

Sin duda, Donna Orange es altamente conocida como una de las voces más activas y prolíferas dentro del psicoanálisis contemporáneo que promueve, lo que se ha consensuado en denominar como, el "*giro ético*" en esta disciplina. Ética que en su consideración no se reduce al ejercicio de una práctica, pues no se refiere a su condición deontológica (lo que se debe o no hacer), ni a la aplicación del método (el buen hacer), sino que se expresa en su esencia en la posición frente al sujeto, otro, que sufre. La ética, como afirmará Emmanuel Lévinas, es el reconocimiento de esa presencia inquietante e ignota del otro capaz de arrancarme de mi solipsismo, de mi mismidad, para volcarme a las responsabilidades infinitas que este me exhorta. Es en este modelo mismo de la relación originaria, relación que convoca al analista de modo ilimitado, haciéndolo responsable no sólo del bien hacer, sino de la conmoción profunda que lleva todo intento de alivio al sufrimiento (psicológico y moral) que porta el paciente, al que Orange remite y llevará hasta su extrema radicalidad.

Como nos advierte el filósofo Joan-Carles Mélich. *"no es que haya una ética porque sepamos que es el bien, sino porque hemos vivido y hemos sido testigos de la experiencia del mal. No hay ética porque uno cumpla con su deber, sino porque nuestra respuesta ha sido adecuada, aunque nunca pueda ser suficientemente adecuada. No hay ética porque seamos dignos, porque tengamos dignidad, porque seamos personas, sino porque somos sensibles a lo indigno, a la indignidad, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos, a los que no son personas."*²¹ No nos estamos refiriendo entonces a una ética finalista, ni teleológica. Es importante deconstruir la idea del bien y mostrar su enorme peligrosidad para la ética. Bien y mal no son equivalentes antagónicos. Mientras el bien es una idea metafísica (Platón), el mal es una experiencia física (corporal y psíquica). Y como atestigua la práctica clínica son muchos los que habitan o han vivido verdaderos infiernos, y a nosotros nos concierne escuchar sus testimonios y aliviar sus penurias. La buena aplicación del método puede resultar insuficiente para la recomposición del otro, o inclusive llevarlo a su retraumatización.

La ética de la responsabilidad, que evoca Orange se configura frente a la respuesta a la experiencia de la maldad, del sufrimiento. Es una respuesta a una interpelación que imposible de prever y planificar, a una demanda que irrumpe de forma radical, que llega sin avisar y que rompe todos nuestros planes y expectativas, normas y códigos. La ética se convierte en esa respuesta que doy aquí y ahora frente a ese sufrimiento del otro que me desborda.

La tradición metafísica occidental, desde Platón a Kant, ha intentado convencernos de que la gran pregunta ética debe ser *¿por qué tengo que ser moral?*, o lo que es lo mismo,

de la necesidad de encontrar un fundamento de mis acciones morales. Kant en la "*Critica de la razón pura*" sostendrá que la pregunta que la ética debe responderse no es otra que *¿qué debo hacer?*. Y en "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*" creyó demostrar que solamente un imperativo categórico podría dar respuesta moral a esa pregunta.

Respecto del deber, vivimos paradójicamente en una época excesiva y radicalmente deontológica, en una sociedad que afirma que habitamos un tiempo de crisis de valores. Pero a diferencia de lo que sucede en el caso de la moral, la ética es ajena a tales códigos. La experiencia ética en nada tiene que ver con el marco normativo-simbólico o con el imaginario social (costumbres de la época en que vivimos). La ética no es la moral, no es la obediencia al deber, o a un imperativo (el respeto a la ley como sería la moral Kantiana) sino la forma de responder a la interpelación ajena, a la presencia del otro, a su apelación y demanda ante el sufrimiento. Y la respuesta ética siempre es radicalmente *aposteriorística*. No hay formas *a priori* establecidas que nos guíen u oriente respecto a cuál debería ser esa respuesta adecuada. Paradójicamente, en este sentido, ser ético es no poder sentirse nunca lo suficientemente bueno. Uno no es humano porque sea buena persona, sino porque nunca lo es completamente.

Lo que marca el fracaso una ética de universal es la definición del concepto de semejante dentro de una idea cercada. Respecto de la dignidad, o lo que define lo humano, como asevera la filósofa norteamericana Judith Butler, si lo humano es capturado por una representación (por una definición o concepto), entonces lo humano (léase la dignidad, o la persona) se convierten en un mecanismo de poder, de exclusión, de violencia, de inhumanidad. La cuestión no es cómo uno se comporta con el que es como él, con el que está incluido en su comunidad, en su especie, en su raza, con el que es persona humano o digno, sino al revés, con el que no lo es. Porque lo relevante desde una perspectiva ética no es quien es mi prójimo, sino de quien soy yo prójimo. Lo relevante no es el prójimo sino la *proximidad*.

La ética, entonces, nada tiene que ver con el respeto a la dignidad (Kant), ni con la equidad (Rawls), ni con la razón comunicativa (Habermas), sino con la sensibilidad frente al dolor del otro, sea semejante o no, con la respuesta al sufrimiento en un ámbito de intimidad, dual, cara a cara.

Orange defiende pues una antropología de la vulnerabilidad. Siguiendo a Lévinas nos ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la fragilidad de la vida como condición de lo humano. Lo constitutivo del ser humano (y lo que nos une los unos a los otros) es que somos vulnerables al daño, al dolor, al miedo, a la violencia. A partir de aquí lanza una sugerencia: nuestra responsabilidad política y ética se constituye a partir del reconocimiento de que la autosuficiencia y la soberanía nos son lo propio de la vida humana. Dicho de otro

modo, lo humano es una ruptura con la autosuficiencia, del hecho de que nadie puede tener, ni pretender el control absoluto de su existencia. Si hay vida es que hay ineludiblemente inestabilidad y el dominio de una vida no es algo que pueda estar asegurado jamás.

Lévinas usa el rostro como figura que comunica tanto la precariedad de la vida, como la interdicción de la violencia. Lo más importante para Lévinas es la cuestión de la demanda. Pues el impacto de la demanda del otro nos constituye en contra de nuestra voluntad, o si se quiere, antes de que nuestra voluntad se constituya. Como ya se ha dicho antes, la relación ética no se basa en la autonomía, como pensaba Kant y la ilustración, sino en una heteronomía originaria. El otro me interpela. No estoy moralmente obligado porque me lo imponga a mi mismo sino que es el otro, su aparición repentina, e inesperada. Es el acontecimiento de la presencia del otro lo que me arroja a la experiencia ética.

Digámoslo una vez más, la ética entonces, es la respuesta a una interpelación extraña, una respuesta que puede ir contra la norma y por tanto transgredir el orden (normativo-simbólico) de una época. Por eso las nociones éticas fundamentales a las que Orange se está refiriendo no son el bien, ni el deber, ni la respuesta ante el semejante, sino el sufrimiento, la sensibilidad y la compasión frente al dolor de los demás. La ética del analista no se localiza en el límite del contrato con el paciente, ni el ejercicio de la práctica, sino que su centro son los modos de posicionarse intersubjetivamente con el otro en tanto sujeto sufriente.

Fenomenología y contextualismo.

Ubicamos las ideas y reflexiones de Orange, en el basto eclecticismo y heterogeneidad que constituye el pensamiento psicoanalítico relacional, dentro de los teóricos de los sistemas intersubjetivos junto a George Atwood, Robert Stolorow y Bernard Brandchaft. Para Orange la intersubjetividad es más una sensibilidad que una teoría en sí, *"según la cual el paciente y el analista, al igual que el niño y el cuidador, forman un campo o sistema psicológico inextricable, fuera del cual no es posible una comprensión y desde el cual no puede describirse una existencia plenamente independiente"*². Es una actitud que conlleva sensibilizarse una y otra vez con el interjuego entre lo observado y el observador.

Robert Stolorow declarará taxativamente que: *"la teoría de los sistemas intersubjetivos, término que acuñamos mis colaboradores y yo (Stolorow, Atwood y Orange, 2002) para denominar nuestra perspectiva psicoanalítica nueva, es un contextualismo fenomenológico. Es fenomenológico porque investiga y clarifica las organizaciones, o los mundos, de la experiencia emocional. Es contextual porque mantiene que tales organizaciones*

toman forma, tanto desde el punto de vista evolutivo como en la situación analítica, en contextos relacionales o intersubjetivos constitutivos”³.

Como sabemos la fenomenología aplicada a la práctica clínica es un método de observación que busca acercarnos lo máximo posible a la experiencia emocional en si del paciente (tal y como es) y a la vez la elucidación de los contextos intersubjetivos singulares que la conforman y constituyen. Requiere de la aceptación pura y dura de parte del analista de los hechos tal y como son, aunque estos le parezcan insólitos, perturbadores e incluso si contravengan las formas habituales de pensar de éste. Exige dejar a un lado nuestras preconcepciones, retomando una y otra vez lo que está allí –la mismidad (whatness) de la situación- escuchando que es lo que tienen que decirnos esos fenómenos.

La atención parejamente flotante por parte del analista y de la asociación libre de parte del paciente incorporan la propuesta fenomenológica de suspender el juicio con miras a observar el flujo de fenómenos psíquicos que van atravesando la consciencia del paciente (sentimientos, pensamientos, fantasías, inhibiciones, asociaciones), poniendo el foco también en el propio campo que se constituye en el aquí y ahora de la escena analítica. Consiste entonces en un método donde las interpretaciones van dirigidos al estudio de cómo se configuran los significados de la experiencia emocional, del comportamiento, que persiguen clarificar (y en última instancia transformar) las características de los *principios organizadores de la experiencia* que permean y moldean de manera inconsciente el mundo subjetivo del paciente, pero siempre a través de contextos intersubjetivos que les aportan un sentido.

Trabajar intersubjetivamente es sinónimo de contextualizar los fenómenos psicológicos a observar, o dicho de otro modo, contemplarlos en contextos más allá de la mente-del-otro se parada del mundo-en-que-se -es.

Si la fenomenología psicoanalítica está interesada de manera esencial por las estructuras que organizan inconscientemente la experiencia consciente, la teoría de los sistemas intersubjetivos subraya que todas esas formas de inconsciente se construyen en contextos relacionales. Es imposible que aquello que se define como experiencia eluda implícita o explícitamente los sistemas que lo significan y co-construyen. El clínico fenomenológico busca la comprensión del sentido de la experiencia junto al paciente, sin obviar la situación conformativa del campo analítico que los contiene a ambos.

No se trata de que el analista elimine la atención en lo intrapsíquico, más bien es contextualizarlo y liberarlo de las ataduras metapsicológicas, que impidan atender a la co-contrucción de los fenómenos transferenciales en la relación analítica. Desde esta perspectiva se considera que todos los fenómenos del psiquismo, de los que

tradicionalmente se ha ocupado el psicoanálisis, toman forma dentro de sistemas de interacción de mundos emocionales que se influyen mutuamente, con diversas organizaciones. *"Esta teoría, .. , examina el campo – dos mundos personales de experiencia en el sistema que crean y del cual emergen – tanto en el desarrollo humano como en cualquier forma de tratamiento psicoanalítico. Debido a este foco, la teoría intersubjetiva también conlleva una visión contextualista compleja del desarrollo y de la patogénesis, describiendo la emergencia y modificación de la subjetividad (los fenomenólogos a menudo llaman a esto el mundo experiencial), y definiendo todos estos procesos como irreduciblemente relacionales. Como observadores y participantes, nos centramos en el campo psicológico en evolución, ..., esto significa que estoy tratando siempre no sólo de describir la experiencia (tuya, mía, y nuestra) en este contexto relacional-temporal, sino también de comprender en qué contextos relacionales nos convertimos en las personas que participan y experiencias tal y como lo hacemos"*⁴.

El extraño que Sufre.

El *ser*, su potencia y esencia han estado en el centro mismo de la metafísica occidental desde el principio de sus tiempos. Sin embargo su mayor exaltación, que acaece desde el *cogito ergo sum* e inaugura la modernidad con importantes conquistas y progresos hacia el empoderamiento del individuo, también nos han dejado una estela de terribles consecuencias, especialmente durante todo el siglo XX, donde para poder afirmar el yo y su identidad han tenido que sucederse muchos actos violentos sobre el otro. Para Orange, siguiendo a Lévinas, el otro ha de ser recuperado como centro mismo de la ontología, como la estructura esencial de la subjetividad.

Nadie se autoengendra, a sí mismo, por más que la omnipotencia infantil requiera recrease en dicha ilusión para eludir la condición de desvalimiento y desprotección que conlleva la vida desde sus inicios. El universo humano es ante todo un universo compartido. Porque somos dependientes constituimos nuestra existencia "para", "a partir de" y "en relación con". El otro precede al yo, y si yo soy es porque el otro me constituye, me cuida, me contiene y en última instancia me nombra: *soy nombrado luego soy*.

Pero ¿quién es el otro? El otro que nos impone Orange, no es un equivalente o parecido del mismo yo. El otro no es un yo calculable por analogía. La relación del yo con el otro no es primeramente conceptualizante. Porque si fuera así, estaríamos haciendo una reducción del otro a lo mismo. No se trata de un espejo en el que se proyecta mi propia imagen. El otro es todo lo que está más allá de mi mismidad. Por tanto es ignoto y siempre

inabarcable, desconocido y extraño. El otro es un punto de fuga, y en última instancia supone una búsqueda insondable.

Cada vez que creo encontrar al otro, cuando le doy entidad y supuestamente accedo a él, justamente lo pierdo en ese mismo instante porque lo hago encajar en las categorías que invisten mi yo. Pretendo que sea el otro el que se acerca a mí y se convierta en un semejante al que domesticar. Si el otro hace algo por aceptación social, lo colonizo, no estoy permitiendo que se manifieste *lo radicalmente otro*.

La reificación o cosificación del otro, es una práctica activa que realizamos como sujetos a partir de la cual constituimos una *otredad* aceptada y comprendida por los códigos constitutivos del yo.

La lógica de la relación, en la que confluyen lo mismo y el otro en la totalidad, es la que se busca trascender. Se busca una relación con la alteridad en la que no se reúna dialécticamente en el uno, en lo mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio que pueda amortiguar o aminorar la alteridad del otro.

El otro, como absoluto es una trascendencia anterior a toda razón, porque es, precisamente la fuente de toda racionalidad y universalidad. Lo infinito refiere a aquello que permanece siempre exterior al pensamiento y lo desborda. Porque el otro es infinito no lo puedo acabar de de-finir, de-limitar ni de-terminar.

Paradójicamente lo imposible se ha de convertir en un anhelo necesario que surge frente a nuestra condición de finitud. Salir de nuestra finitud e ir hacia lo infinito es precisamente esa separación de mi mismidad hacia el otro. Ello requiere exceder todo marco de apropiación conceptual en la forma en la que el yo ordena la realidad. La ruptura de ese orden conceptual nos permite acceder desde otro lugar. El lugar de la extranjería, donde el encuentro siempre está marcado por el asombro, la estupefacción, la extrañeza.

Estas exigencias sitúan la relación del yo con el otro como asimétrica. La asimetría de relación con el otro se expresa por la imposibilidad moral de exigir a otro, lo que me exijo a mí mismo. La relación no parte del sujeto hacia el otro, la relación no es decidida desde mi libertad, sino que la relación siempre viene inicialmente hacia mí. En este sentido Lévinas saca la acción volitiva de la subjetividad, que parte siempre de un «yo puedo» o «yo pienso», para situarla en un nivel de inacción. Ahora el yo es pasivo, y sufre un acontecimiento inesperado: la epifanía del otro, la llegada o manifestación del otro ante mí. "*La relación con el otro crea lo que Lévinas denominaba "una curvatura del espacio intersubjetivo". ¿Qué quiere decir esto? La relación ética no se establece entre iguales sino que es radicalmente asimétrica,*

es decir, a partir del "interior de esa relación, según se produce, en este preciso momento, pones en mí una obligación que te convierte en mucho más que yo, más que mi igual"⁵.

El modo por el cual se presenta el otro, que supera la idea de lo otro en mí, lo llamamos, rostro. El rostro, para Levinas significa la anterioridad del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión. El rostro remplace el *no mataras* bíblico por no te despreocuparas del otro. *"El proceso analítico..., está constituido mutuamente pero es asimétrico. Formado por un participante, pero asimétrico. Un participante está ahí principalmente como el que ayuda, el que cura, el que investiga. El otro busca principalmente alivio a su sufrimiento emocional. (La raíz latina de "paciente" significa sufrir, padecer o soportar. La palabra también podría relacionarse con la griega 'pathos'). En el proceso de desarrollo al que llamamos psicoanálisis, uno es principalmente el que responde y guía mientras que el otro busca organizar y reorganizar la experiencia de formas menos dolorosas y más creativas⁶.*

Hermenéutica y falibilismo.

La hermenéutica de la confianza, propuesta por Orange, está compuesta principalmente por las reflexiones que extrae del pensamiento de Hans-Georg Gadamer, para quien la esencia misma del hombre consiste en el diálogo, y quien hace extensible el atributo de la finitud de la existencia humana también en relación con nuestro entendimiento. Dada dicha finitud, estamos concernidos a hacernos cargo de nosotros mismos y todo entendimiento es siempre una modalidad de ese hacernos cargo. La vida reconocida en su precariedad, es por lo tanto condición de posibilidad del entendimiento. Es por cuanto somos *arrojados a una existencia finita*, que nos vemos compelidos a hacer sentido y a entender. Si no tuviésemos una existencia finita la necesidad misma del entendimiento se desvanecería.

La palabra intenta iluminar el camino oscuro del entendimiento, pero precisamente la palabra no logra que se sustraiga del todo a la oscuridad. Todo lo dicho por los seres humanos es siempre un intento parcialmente fallido. Todo decir conlleva una dimensión que no logra transmitirse. Esta es otra manifestación de la limitación del sujeto. Gadamer reconoce el carácter siempre limitado y parcial del lenguaje. A la vez que la palabra alumbraba y revela, inevitablemente también eclipsa y esconde.

Parte de los desafíos que nos plantea la hermenéutica es la de abrirnos a esta dimensión oculta del lenguaje, dimensión que nunca lograremos evitar del todo. Nuestro lenguaje, como nosotros, es finito y tiene límites. Podemos resentir esos límites, pero no

podemos trascenderlos plenamente. Pero el horizonte que configura el lenguaje, aunque no puede superarse, puede al menos expandirse. Permite, al menos, ser parcialmente trascendido.

El mejor camino para lograrlo es el diálogo. Un diálogo no es cualquier conversación, sino una en la que sus interlocutores participan desde la disposición de vigilancia que resulta de la aceptación de su mutua finitud y de la precariedad de nuestros entendimientos. En el diálogo observamos el ejercicio mutuo de dos horizontes diferentes, que asignan sentidos distintos, pero que se relacionan asumiendo su propia precariedad. En él, los interlocutores procuran no sólo hacer sentido de los sentidos del otro, sino al mismo tiempo, hacer mejor sentido de sí mismo.

El diálogo genuino sólo se logra a partir de la afirmación de la propia limitación y de la propia ignorancia. *“El traductor/clínico se enfrenta constantemente a sus propias limitaciones, creadas por la incapacidad de su propio lenguaje para entender y expresar lo que el otro quiere y necesita decir”*⁷.

Nunca es posible anticipar el resultado del diálogo. Éste es siempre incierto. Su criterio de eficacia es la apertura a lo que el otro dice pero también a la escucha de lo que uno mismo dice, al buscar las mejores condiciones para lograr ser escuchado y entendido por el otro. Ello implica que no sólo podemos ser transformados por lo que el otro dice. Lo somos también por lo que nosotros mismos en el propio diálogo decimos y descubrimos a través del intercambio mutuo.

El principio del diálogo implica no una mera tolerancia a las razones del otro, sino más bien un esfuerzo proactivo que busca y confía en la legitimidad del otro. Si quiero entender debo ir hacia el hablante, no forzar este a que venga a mí. *“La hermenéutica de la confianza asume que nosotros (paciente y terapeuta, o cualesquiera interlocutores en una conversación) pertenecemos a un mundo humano común e intentamos encontrar comprensión dentro de él. Esperamos aprender el uno del otro y damos por sentado que el otro siempre tiene algo que enseñarnos”*⁸.

En rigor, no son los interlocutores los que conducen el diálogo, sino que es el propio diálogo el que los está conduciendo a ellos, de una manera fluida e imprevisible. Pues si el diálogo es pautado y dirigido por alguno de los participantes se desvanece toda posibilidad de entendimiento. No es posible llegar a la comprensión sin la participación genuina del otro, que requiere una licitud prestada anticipadamente aunque a priori pueda generar extrañeza y perplejidad.

Nuestra comprensión es siempre parcial y falible y transcurre en fragmentos y grados. Esto no quiere decir que uno no use la interpretación como algo a priori plausible, sino como una tentativa más que nos llevará a algún lugar, en la oscilante búsqueda intersubjetiva de una mejor comprensión de los hechos. Pero los resultados no son generados por mera suma de cada uno de los participantes, sino por la dinámica de la interacción en la que estos se han embarcado. Es el propio lenguaje el que les permite mirarse con otros ojos, expandir así sus horizontes iniciales y descubrirse finalmente y mutuamente transformados.

Sin embargo por momentos este dialogo se obtura y se pierde. Por ello Orange nos espolea para nos escatimar ningún esfuerzo con tal de recuperar el inestable equilibrio del dialogo. El dialogo requiere una voluntad mantenida y testaruda que busca activamente esclarecer los malos entendidos, estructurales y contingentes del encuentro humano. *"Un clínico de los sistemas intersubjetivos ... , da por hecho que ha participado en crear el problema, y que el paciente siempre tiene algo más que enseñarme. Por lo tanto empiezo la exploración con estas suposiciones de fondo. El paciente, no siendo culpado y aún menos avergonzado, tiene entonces más libertad para explorar con qué está contribuyendo (a su situación), y una nueva comprensión surge en la conversación"*⁹.

Para Gadamer el alma de la hermenéutica consiste en reconocer que quizás el otro está en lo correcto. Sospechar que lo que hasta ahora hemos creído saber, podría derrumbarse en cualquier momento. El diálogo se sostiene en una profunda humildad, en la apertura al misterio que es el otro y al misterio mismo del encuentro.

En Orange esta actitud se cristaliza en un ir ensayando, descartando y manteniendo provisoriamente nuestras intuiciones: *"toda experiencia es interpretativa y por lo tanto perspectiva. Esto significa que nadie ni ningún grupo de gente puede adoptar más que una visión parcial de cualquier cosa – ¡ni siquiera aquellos que defienden que todo está construido! Nuestros horizontes de posibilidad de experiencia están limitados, tanto espacial como temporalmente"*¹⁰.

Cuando un posible entendimiento deja de ser adecuado y nos impide seguir avanzando en la comprensión, simplemente lo dejamos ir. No aferrándonos a nuestras teorías y admitiendo la falibilidad y la impermanencia de nuestra comprensión. *"Nuestra única posibilidad es buscar juntos las comprensiones, siempre provisionales"*¹¹. La comprensión se desliga de la búsqueda de certeza y se convierte ante todo en un proyecto compartido y por siempre inacabado. Esto supone abandonar comportamientos obsesivos y reaseguradores con respecto a nuestra posesión de una verdad, que no cumple más que el papel de proveernos de una seguridad ilusoria: *"la actitud falibilista que sostiene ligeramente*

la teoría, y nos advierte de no estar nunca seguros, nos protege contra la rigidez teórica y clínica..., como actitud, nos puede mantener humildes, sin pretensiones y listos para aprender"²².

La práctica humanitaria de Orange sustituye los axiomas clásicos, de la ortodoxia analítica, de abstinencia y neutralidad por los de falibilismo y hermenéutica dialógica, apostillados por tres actitudes que caracterizan su singular estilo: "(1) una concentración en las convicciones emocionales (principios organizadores) que modelan el mundo experiencial de una persona, (2) el compromiso radical, esto es, una conciencia autorreflexiva de la participación constante e inevitable del clínico, y (3) una negación a discutir sobre la realidad, esto es, a asumir una actitud de "conocimiento" autoritaria"²³

La teoría de los sistemas intersubjetivos caracterizada por una sensibilidad que busca la comprensión dialógica, donde se reconoce y explora activamente la participación mutua en la conformación de la experiencia del paciente, es especialmente pertinente para aquellas personas que han sufrido profundas devastaciones que van mucho más si cabe, de la condición de finitud compartida. Todos somos dependientes, nada nos salva de lo incierto y frágil de la vida, pero para algunos las decepciones han tomado una condición que supera lo meramente frustrante y accidentado de la existencia. Por todos ellos, como le gusta exhortar a Donna Orange, "nosotros los intersubjetivistas hemos sido llamados a dar un giro ético"²⁴.

REFERENCIAS

- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y de la violencia*. Buenos Aires: Paidós
- GADAMER, H.G. (2012). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. y MUGUERZA, J. (2007). *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza
- LÉVINAS, E. (2013). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme
- LÉVINAS, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros
- LEÓN, S. y ORTÚZAR, B. (2020). *Diccionario introductorio de psicoanálisis relacional e intersubjetivo*. Santiago de Chile: Ril editores.
- MÉLICH, JOAN-CARLES (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder Editorial
- ORANGE, D.M. (2012). *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos editorial [Original de 2011]
- ORANGE, D.M. (2013). El extraño que sufre: Actitudes para la comprensión y la respuesta clínica cotidiana. *Clínica e Investigación Relacional*, 7(1).

- ORANGE, D.M. (2013). Hospitalidad Clínica: Acogiendo el Rostro del Otro Devastado. *Clínica e Investigación Relacional*, 7(1).
- ORANGE, D.M. (2016). Una actualización: De la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis. *Clínica e Investigación Relacional*, 10(1).
- ORANGE, D.M. (2016). Del Falibilismo Contrito a la Humildad: Personal, Clínica y Humanitaria. *Clínica e Investigación Relacional*, 10(1).
- ORANGE, D.M. (2016). El guardián de mi hermano. Recursos para un giro ético en Psicoanálisis. *Clínica e Investigación Relacional*, 10(1).
- ORANGE, D.M., ATWOOD, G.E., STOLOROW, R.D. (2012). *Trabajando intersubjetivamente: Contextualismo en la práctica psicoanalítica*. Madrid: Ágora Relacional - Colección Pensamiento Relacional nº 6; [Original de 1997].
- STOLOROW, R.D. (2012). De la Mente al Mundo, de la Pulsión al Afecto: Una Perspectiva Fenomenológico-contextual en Psicoanálisis. *Clínica e Investigación Relacional*, 6(3).
- STOLOROW, R.D., ORANGE, D.M., ATWOOD, G.E. (2012). Horizontes del Mundo Una alternativa Post-Cartesiana al Inconsciente Freudiano. *Clínica e Investigación Relacional*, 6(3).

Original recibido con fecha: 28/9/2022

Revisado: 30/9/2022

Aceptado: 30/09/2022

NOTAS:

¹ MÉLICH, JOAN-CARLES; *Ética de la compasión*. Herder Editorial; Barcelona 2010, p. 222.

² DONNA M. ORANGE, (2011); *El desconocido que sufre*. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana. Cuatro vientos editorial; Santiago de Chile 2012, p. 205.

³ ROBERT D. STOLOROW; *De la Mente al Mundo, de la Pulsión al Afecto: Una Perspectiva Fenomenológico-contextual en Psicoanálisis*. Ceir.

⁴ DONNA M. ORANGE; *De la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis*. Ceir.

⁵ DONNA M. ORANGE; *El extraño que sufre: Actitudes para la comprensión y la respuesta clínica cotidiana*. Ceir.

⁶ DONNA M. ORANGE; *De la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis*. Ceir.

⁷ DONNA M. ORANGE; *Hospitalidad Clínica: Acogiendo el Rostro del Otro Devastado*. Ceir.

⁸ DONNA M. ORANGE; *El extraño que sufre: Actitudes para la comprensión y la respuesta clínica cotidiana*. Ceir.

⁹ DONNA M. ORANGE; *De la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis*. Ceir.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ídem.

¹² Ídem.

¹³ Ídem.

¹⁴ Ídem.