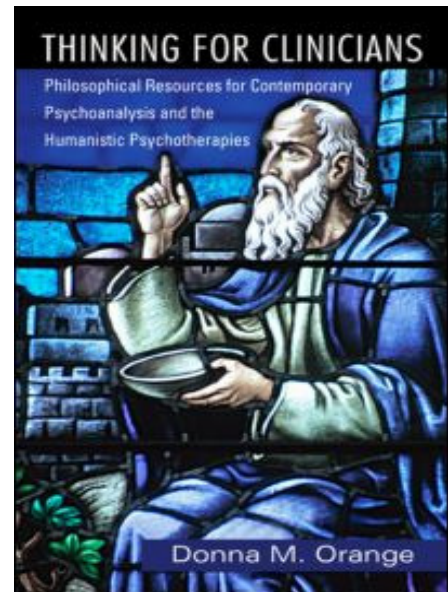


THINKING FOR CLINICIANS

Philosophical Resources for
Contemporary Psychoanalysis and the
Humanistic Psychotherapies.

Donna M. Orange

Nueva York: Routledge, 2010.



Reseña de Carlos Rodríguez Sutil

Me parece indicado comenzar haciendo referencia al postfacio de esta obra, donde Donna Orange reconoce su sorpresa (p. 119). Inicialmente pretendía tender un puente entre su vida filosófica y su vida clínica – tiene ambas formaciones y prácticas -, pero no esperaba activar tantos aspectos éticos en este empeño. Siempre ha considerado el psicoanálisis más una vocación que una profesión, actitud que se ha visto reforzada tras el estudio de estos filósofos que mostraron un profundo interés por la ética. Por mi parte, la lectura de este importante librito me ha resultado sumamente provechosa, aunque disienta de su interpretación en aspectos fundamentales, como se verá. Echo mucho de menos que se publiquen obras así en nuestro medio. Debo reconocer, no obstante, cierta incomodidad en mi intento de comentario, pues de los filósofos que Donna Orange revisa: Martín Buber, Ludwig Wittgenstein, Maurice Merleau-Ponty, Emanuel Levinas y Hans-Georg Gadamer, solo puedo decir que estoy familiarizado con Wittgenstein y, como mucho, que he leído algunos textos de Gadamer. Sin embargo, lo que dice Orange del primero me parece en general acertado, por lo que infiero que el resto debe ser igualmente correcto.

Se podría cuestionar la no inclusión de Heidegger en la lista pero ya volveremos a ello. Levinas no es un filósofo al uso – quizá no más que Buber o Wittgenstein – pues era un erudito del Talmud, que hizo gala de su tradición judía – como Buber, mientras que Wittgenstein llevó su ascendencia con discreción – y no es fácil trazar el límite entre su pensamiento filosófico y religioso; además fue el único de los tres que vivió de forma directa los campos de concentración, aunque como oficial francés, lo que posiblemente le libró de la muerte pero no de padecer múltiples penalidades. Los únicos que se ajustan más o menos al perfil del filósofo académico son Merleau-Ponty y Gadamer, los “gentiles”. Orange, como es habitual en el grupo de Robert Stolorow y el psicoanálisis intersubjetivo, al que pertenece, busca firmemente la relación entre la vida y la obra, aplicando la tesis de que la teoría psicológica y clínica que elabora cada autor esta condicionada por su propia personalidad que le lleva a percibir las cosas de una manera particular. Este principio, como muchos otros, me parece adecuado siempre que no se lleve al extremo, pues si nuestro pensamiento fuera una mera trasposición de nuestras

circunstancias vitales y personales, todo argumento razonado estaría de más.

Este libro es una aportación para construir una psicoterapia con espíritu socrático, dialogante y cuestionadora. Leemos el aforismo de Sócrates: Una vida sin examen no merece la pena ser vivida. Este examen supone cuestionar nuestros conocimientos, revisar los principios teóricos de nuestra práctica desde el nivel más abstracto, ético y metafísico, es decir, filosófico. Sin embargo, se encuentra con que los clínicos que le acuden solicitando supervisión se muestran intimidados por la teoría, aunque deseosos de aprender a leer los textos. Orange sugiere que al ocuparnos de la filosofía cotidianamente necesitamos pensar más en lo que hacemos de forma inconsciente. Acusa al psicoanálisis de haber blindado su práctica ante cualquier crítica filosófica, interna o externa. Ante la pregunta de ¿Por qué es importante el pensamiento? Responde:

En primer lugar, los colegas en formación a menudo me dicen “No soy un teórico o un filósofo. Sólo soy un clínico y eso es todo lo que me interesa”. Esto suena como una aceptación razonable de las propias virtudes y limitaciones, pero no estoy tan segura. Muchos, cuando pido aclaraciones, explican que se sienten avergonzados por su temor a la teoría y a la filosofía, a los conceptos y a la lógica. El estudio de estas áreas – normalmente desatendidas en la formación universitaria americana – amenaza con mostrar, ante uno mismo y ante los otros, un sentido de profunda inadecuación, personal y profesional. Parece mejor rechazar la filosofía como algo poco importante que sentir una carencia tan vergonzosa. Para algunos, el profesor que desafía a tales estudiantes a leer filosofía merece el mismo destino de Sócrates. (p. 4)ⁱ

La filosofía se presenta como un buen antídoto contra la intolerancia de algunos institutos de formación, sirve para cuestionar presupuestos y ampliar nuestra visión hacia otros enfoques. En definitiva, debemos reconocer la posibilidad de estar equivocados.

El capítulo sobre **Martin Buber**, lleva el subtítulo de “El Nosotros Dialógico”. Buber ha tenido influencia en psicoterapeutas de orientación humanista más que en el psicoanálisis, a excepción de Ludwig Binswanger. Mostró su desacuerdo con Freud, pues lo consideraba excesivamente mecanicista y reduccionista, con una actitud que deificaba al inconsciente y menospreciaba la experiencia religiosa. Opinaba que su visión de la culpa real, como mero síntoma neurótico, descartaba toda reconciliación real. Asimismo criticaba la concepción del amor como simple instinto y búsqueda de satisfacción ante una carencia, sin captar su riqueza y generosidad. La reducción de la religión a fenómeno exclusivamente psíquico es un movimiento ilegítimo en un psicólogo que no debe ir más allá de los límites y afirmar qué es lo que existe o no en la realidad. Su obra más citada lleva por título *Yo y Tú (Ich und Du)*. En él afirma que la otra persona no es un objeto, no es una parte de mí sino que habla dentro de mí como yo hablo dentro de ella, algo sorprendente aunque esté ahí desde el origen. Orange resume así parte de su pensamiento:

La palabra primaria *Yo-Tú* se escinde en *Yo* y *Tú*, pero no se origina como la suma de ambas sino que es anterior a cualquier *Yo*. Debido a esta primacía, afirma, el anhelo por la relación es primario, la mano acogedora en la que anida el ser con el que nos encontramos; y la relación con aquello que es una anticipación muda del decir *Tú*, viene después. (p. 19)

La relación encierra elementos de sorpresa porque esta otra persona no es parte

de mí.

Buber, en una reunión con psiquiatras, comentó que los terapeutas habitualmente se imponen sin tener conciencia de ello, cuando deberían intentar influir lo menos posible en la forma de pensar del paciente. Es más fácil imponerse que utilizar toda la energía anímica para dejar al otro a disposición de sí mismo. La actitud que debemos adoptar no es tanto la del “conocimiento” sino la de la apertura ante la sorpresa y el descubrimiento. Esta idea es semejante – y así lo advierte Orange - a los “momentos ahora” (*present moments*) postulados por Daniel Stern, con su cualidad de algo imprevisto y de una mutualidad plena. Seguramente Buber se habría sentido encantado por el juego de los garabatos de Winnicott.

La actitud natural no es la que reduce al otro a un mero objeto, la apertura ante el otro es lo que surge de un corazón sencillo, y para esto no se requiere nada de misticismo. Pero aunque adoptemos esta actitud ante el otro, puede ser que nos ofrezcamos en vano, pues la completa mutualidad pocas veces es algo dado. A veces la propia naturaleza de la relación supone la asimetría. Por ejemplo, la relación terapeuta-paciente, como la de maestro-alumno, determina que el primero se esfuerce por descubrir los efectos de su actividad en el otro.

El *Nosotros*, la comunidad viviente del pasado y el presente, depende del lenguaje; el lenguaje siempre está ontológicamente presente. Este *Nosotros* no es reductible a la tercera persona ni a un grupo o multitud objetivable, no es una colección de elementos. Se trata del Yo y del Tú personales integrados en el *Nosotros* de la tradición y del lenguaje. Buber acusa a la “solicitud” (*Sorge*, la “cura”) del *Dasein* – conceptos de Heidegger - de ser fonológica y cerrada, es decir, ha perdido su carácter de diálogo desde la época de Descartes y sus seguidores: “La propia persona humana desde su propia mente deja de ser impredecible para sí misma al igual que para cualquiera de sus compañeros: por lo tanto, no puede ser un genuino compañero de sí mismo, no se puede plantear auténticas preguntas y auténticas respuestas” (p. 23).

Un segundo concepto relevante en el pensamiento de Buber es el de *inclusión* o *abrazo* (*Umfassung*), que diferencia radicalmente del de *empatía*, pues considera que la empatía se identifica con un intuicionismo místico o estético, que excluye la realidad concreta del otro. El encuentro no está presidido por una vaga simpatía sino que es un acontecimiento en el que experimento el dolor del otro en toda su especificidad, no como una incomodidad genérica. En la empatía el sujeto se pone totalmente en el lugar del otro, olvidándose de sí mismo. La inclusión es una forma de *participación* (*Dabasein*). Si bien Platón había hablado del conocimiento como una participación en las Ideas, Buber entiende el conocimiento por inclusión como la participación en la situación humana del otro. Por otra parte, un alma no enferma aislada de los otros seres humanos, sino que es un estar entre los otros, aunque el individuo pueda sentirse solo.

Un concepto usado tanto por Buber como por la terapia gestáltica es el de *confirmación* (*Bestätigung*), que guarda cierta semejanza con el de *inclusión*, pero que significa ser aceptado como compañero en el diálogo, ya se produzca acuerdo o desacuerdo, pues no es lo mismo confirmación que aprobación. El hombre desea ser confirmado en su ser como hombre, y tener presencia en el ser del otro. Puede parecer un concepto estático, en el sentido de que acepto y confirmo al otro tal cual es ahora mismo, pero en realidad este no es más que el primer paso de un proceso dinámico. Orange considera que se corresponde con la *Anerkennung* de Hegel (que como sabemos Jessica Benjamin analizó con esmero). La confirmación es el reconocimiento del estatus particular de alguien, pero no como sujeto sino como interlocutor, dado que la relación es lo primario. Incluso el paciente que sufre una enfermedad terminal, cuyo futuro se achata, busca conectar con otros seres humanos para confirmar el valor y la

dignidad de una vida que se escurre.

Buber rechaza el diagnóstico. Si reduzco a al otro a través del diagnóstico o de cualquier forma de descripción distante, lo convierto en un objeto y desperdicio el encuentro; todos podemos percibidos como objetos pero la relación como compañeros permite percibirnos como totalidades vitales. Buber se declaraba un “humanista creyente” (*believing humanist*), y Orange se pregunta qué es lo que quería decir con eso. Acepta la interpretación de Atterton y otros sobre ese humanismo: “la conjunción de la propia humanidad con cierta ética y cierta fe, es decir, con un respeto por el Otro que está fuera de nuestro propio ámbito de conocimiento” (p. 32). Como se observará más adelante con respecto a Emmanuel Levinas, el ser humano es una relación ética que excede todo conocimiento y todo uso, así como toda racionalidad tecnológica. Kant sugería, en su segunda definición del imperativo categórico, que debemos tratar al otro como un fin en sí mismo, no como un medio. Por eso el diálogo, en el sentido de Buber, excluye toda explotación.

El siguiente capítulo, sobre **Ludwig Wittgenstein**, se subtitula “Nada está Oculto”, lema que conocíamos por haber guiado alguna exposición de su pensamiento al inglés (*Nothing is Hidden*) ya que lo utilizó uno de sus discípulos, Norman Malcolm, en 1986. Nada está oculto, pero puede haber estado delante de nosotros mucho tiempo sin que hayamos sido capaces de percibirlo.

Orange advierte que las contribuciones del filósofo vienen a la lógica y a la filosofía del “lenguaje ordinario” – quizá en castellano habría que decir “lenguaje corriente” – podría hacernos ver alejado del humanismo fenomenológico de los otros autores que componen esta exposición, pero que se trata de una diferencia más de forma que de fondo, cosa en la que no le falta razón, por el estilo dialógico o socrático que preside las *Investigaciones Filosóficas* así como la mayoría de sus obras de madurez. Wittgenstein intenta en esa época, a partir de los años treinta un monumental esfuerzo por fundar una terapia filosófica que nos libre de los hechizos del lenguaje. Así, cuando utiliza expresiones del estilo de “a uno le gustaría decir” o “se está tentado de decir” se está refiriendo normalmente a opiniones hacia las que siente cierta simpatía pero de cuya naturaleza errónea está convencido. El trabajo filosófico es en gran medida un trabajo sobre uno mismo, eliminando la confusión que se deriva de tomar las palabras como si siempre significaran lo mismo. El significado de cualquier expresión es su uso dentro de un determinado *juego de lenguaje* con una gramática particular; por ejemplo, sólo en el juego del ajedrez tiene sentido la pieza del “rey”, sin que haya una esencia de la “realeza”. Orange, de forma semejante, afirma que sólo en el interior de ciertos juegos de lenguaje de la psicoterapia, con sus reglas particulares, tienen significado expresiones como “objeto interno” (teoría de las relaciones objetales), “objeto del self” (psicología del self) o “contacto” (terapia gestalt). Un juego de lenguaje es un sistema de comunicación, simple o complejo, pero completo en sí mismo, con un vocabulario, un contexto y unas reglas gramaticales. Wittgenstein tiene una perspectiva pragmática de los juegos de lenguaje¹¹ que se producen dentro de una *forma de vida*. Dice en las *Investigaciones Filosóficas*:

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana?- ¿Y qué es lo que no puede?... ¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Solo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (p. 41)

A su vez, tampoco los juegos de lenguaje se relacionan entre sí por una esencia común que los una, sino por *parecidos de familia*, lo que supone un nuevo ataque al reduccionismo y al dualismo. Orange ofrece un ejemplo tomado de la clínica. Tal vez el término “respeto” tenga para mí un sentido positivo desde el punto de vista ético, pero provoque terror en mi paciente en cuya familia aparecía como preámbulo de una escena violenta. Entre el primer y el segundo uso puede haber cierto parecido de familia, pero hay que tener en cuenta los diferentes juegos de lenguaje en los que se insertan.

Wittgenstein consideraba que Freud confundía los motivos personales con causas mecánicas. Este es un ejemplo de reduccionismo, Como aclara Orange en nota al pie, las primeras se asemejan a la *causa final* de Aristóteles, mientras que las segundas tienen que ver con la *causa eficiente*. Los reduccionismos han sido los procedimientos tradicionales para superar el dualismo, problema creado por la separación cartesiana de sustancias. La gran aportación de Wittgenstein para la superación del dualismo es su *argumento del lenguaje privado*. Según la creencia extendida en el pensamiento occidental, todos disponemos de un lenguaje interno, privado y anterior a todo aprendizaje cultural, con el que registramos todos los eventos internos y externos. Las palabras de este supuesto lenguaje se refieren a aquello que sólo puede ser conocido por el hablante, sus sensaciones inmediatas, privadas. Por lo tanto, nadie más puede entender ese lenguaje. Opina Orange, acertadamente, que esta es una versión de la mente cartesiana. La respuesta del filósofo vienés es que no se puede dotar de significado a una palabra sin el contexto de la comunidad en que se usa. Las palabras de las sensaciones, por ejemplo, están conectadas con la expresión primitiva de las mismas – abierta y “externa” – y la reemplazan al menos, diría yo, en parte. La experiencia más personal y solitaria sólo toma forma en el campo intersubjetivo. Y esta es, sin duda, una muestra del pragmatismo wittgensteiniano: si no puedo hacer nada con lo que existe en el interior entonces las palabras que se usan para describirlo no tienen sentido.

Al igual que los fenomenólogos, añade Orange, Wittgenstein consideraba que tendemos a confundir el uso de la palabra Yo como objeto (el contenedor de las representaciones mentales) con su uso como sujeto, y en la práctica manifestaba hostilidad hacia la concepción de un self sustantivo. Pensemos – propone en las *Investigaciones Filosóficas* (I, 398 y 399) en un paisaje pintado en el que se ve una casa. Alguien pregunta “¿De quién es esa casa?” y respondemos “Del granjero que está sentado delante de ella”. Pero este granjero no puede entrar en su propia casa. Esto me recuerda el diagrama que Wittgenstein utilizara en el *Tractatus* para mostrar que nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo (T, 5.633, 5.6331). La subjetividad no es interioridad ni exterioridad sino vida en el mundo. La vergüenza, por ejemplo, no es una experiencia solitaria sino social, resultado de la humillación y el desprecio. Parece que Merleau-Ponty llegó también por su cuenta a la conclusión de que la emoción y el sentimiento están incorporados de forma inmediata en nuestro cuerpo y no requieren ninguna inferencia sobre lo que está “en la mente”. Su opinión de la psicología, en sentido amplio, no era mucho mejor: los conceptos psicológicos se relacionan con los de la ciencia exacta igual que los de la medicina se relacionan con las viejas que se ocupaban antiguamente de cuidar a los enfermosⁱⁱⁱ. El abuso de los términos técnicos nos puede hacer pensar que sabemos más de lo que en realidad sabemos. Pero los conceptos de diferentes juegos de lenguaje no son intercambiables.

Orange termina el capítulo enumerando sus conclusiones sobre la sensibilidad clínica que se deriva del pensamiento wittgensteiniano, alguno de cuyos puntos vamos a resumir. Si utilizamos etiquetas diagnósticas cedemos a la tentación del reduccionismo

esencialista que desatiende la complejidad de los parecidos de familia, debemos pues evitar esa y otras preconcepciones en nuestro trabajo clínico. Tener en cuenta que nuestra visión es producto de la perspectiva desde la que observamos puede facilitar nuestra actitud para aprender del paciente; de hecho la terapia avanza gracias a cambios en la perspectiva que surgen del diálogo. Debemos considerar nuestro trabajo como una tarea ética, la búsqueda de una vida decente para el paciente que sufre y para nuestro sufrimiento como acompañantes. Wittgenstein rechazaba la mente individual reificada desde una posición ética, influido por Tolstoi y por Schopenhauer. En el *Tractatus* había afirmado que el sujeto pensante es seguramente una mera ilusión, pero que el sujeto deseante existe y es el portador de la ética. Finalmente, consideró la filosofía como una forma de terapia; los problemas desaparecen gracias a cambios de perspectiva. Orange postula que la lectura de Wittgenstein puede ser una "disciplina espiritual" para el clínico.

Maurice Merleau-Ponty aparece bajo el lema *Intersubjetividad Encarnada* (*Embodied Intersubjectivity*) y comienza con una cita de Saint-Exupery, el creador de *El Principito*, digna de mención: "El hombre no es más que una red de relaciones, y esto es lo único importante para él" (p.55). Merleau-Ponty transforma el dualismo cartesiano en una fenomenología de la experiencia encarnada; una mente ya no aislada que él encuentra integrada en el mundo. Orange se centra en sus dos obras principales, la *Fenomenología de la Percepción* y *Lo Visible y lo Invisible*, que juzga de difícil lectura.

La filosofía de la percepción encarnada incluye cuatro propuestas principales: a) el holismo explica la conducta mejor que el dualismo; b) la percepción, como la conducta, tiene un carácter gestáltico; c) la encarnadura (*embodiment*)^{iv} puede convertirse en el concepto central de la psicología; y d) el interior y el exterior no pueden ser diferenciados (p. 58). El niño que toca una estufa no sólo aprende una respuesta aislada sino una gestalt completa de respuestas, la de las reacciones de protección. En lugar de centrarse en la mente como Descartes, estudiaba el sujeto corporal y encarnado en la intersubjetividad. Considera que la percepción es un fenómeno corporal, no algo mental que ocurre al final de una cadena de causas y acontecimientos físicos. Se trata de un cuerpo en movimiento hacia el mundo social circundante. Orange imagina que Merleau-Ponty habría simpatizado con las investigaciones neurológicas y cognitivas que desestiman la teoría representacional de la mente (¿conexionistas?), cuyo problema consiste en que no hay forma de diferenciar la representación interna de la externa, pero, más en general, le resultaría inaceptable el centramiento en la mente o el cerebro individual; y cita el siguiente fragmento:

La mente que percibe es una mente encarnada. Lo primero que he intentado ante todo es restablecer las raíces de la mente en su cuerpo y en su mundo, oponiéndome a doctrinas que tratan la percepción como el simple resultado de la acción de las cosas externas en nuestro cuerpo así como en contra de aquellos que insisten en la autonomía de la conciencia. Estas filosofías normalmente olvidan – a favor de una pura exterioridad o de una pura interioridad – la inserción de la mente en la corporalidad, la relación ambigua que mantenemos con nuestro cuerpo y, correlativamente, con las cosas que percibimos. (p. 62)

Como no podía ser menos, este pensamiento tiene consecuencias relevantes para la clínica. Tanto el paciente como el terapeuta describirán la realidad inevitablemente desde su percepción encarnada, sin tener acceso al tipo de conocimiento exterior y abstracto que da lugar a las categorías diagnósticas. Por otra parte, poner nuestra atención en la presencia y en la ausencia (disociación) encarnadas

puede proporcionar el medio para una conexión vívida dentro de la terapia.

Nuestra capacidad para enfrentarnos hábilmente a la realidad es el mejor argumento en contra de la teoría representacional de la mente. Percibir no equivale a poseer estados mentales internos sino, más bien, a encontrar nuestro camino en el entorno, nuestro estilo particular de estar en el mundo. Para desenvolverme en las situaciones, en lugar de “yo pienso” tiene mayor valor el “yo soy capaz de”. Esta habilidad es la que nos permitirá librarnos de la “*sedimentación*”, del peso de la cultura y la tradición que opera inconscientemente y estructura nuestra vida y relaciones en modos que parecen automáticos y, yo diría, “naturales”.

Frente al pensamiento de Merleau-Ponty, el concepto heideggeriano de *autenticidad* es, según Orange, demasiado individualista y la libertad absoluta de Sartre, una ilusión. Nada me determina desde fuera, pero no porque nada me afecte sino porque yo desde el principio soy afuera de mí mismo y abierto al mundo. El desarrollo no está cargado de pasado sino que apunta hacia adelante. No hay una mente acechando detrás del cuerpo sino que, más bien, el cuerpo es la mente encarnada en el mundo. El problema de la percepción de las otras personas y del mundo intersubjetivo solo es tal para los adultos. El niño vive en un mundo que es accesible a todos. El mundo intersubjetivo es la condición para la comunicación pero, simultáneamente, surge de ella. La agresividad de una persona enfadada no está detrás de sus gestos y expresiones sino que es esos mismos gestos y expresiones. Además, la intersubjetividad siempre supone la reversibilidad; aquello que toco inevitablemente me toca. Ahora bien, ¿es también la visión reversible? ¿el árbol que miro me mira a mí? Sin embargo, el otro me ve y me siente en un modo en que yo no puedo verme a mí mismo, y yo también me veo de un modo en que el otro no puede verme:

La mirada del otro me convierte en un objeto, y la mía a él sólo si ambos nos retraemos a nuestro propio pensamiento, si nos constituimos en una mirada inhumana, si cada uno de nosotros sentimos que nuestras acciones no son captadas y entendidas sino observadas como si pertenecieran a un insecto. Esto es lo que pasa, por ejemplo, cuando me mira un extranjero. Pero incluso entonces, la objetivación de cada uno por la mirada del otro se siente como algo insoportable sólo porque toma el lugar de una posible comunicación. La mirada de un perro directa hacia mí no me produce ningún embarazo. El rechazo de la comunicación es todavía, no obstante, una forma de comunicación. (pp. 70-1)

Merleau-Ponty criticaba la concepción freudiana del desarrollo, como fijación de fuerzas a objetos externos, en lugar de una estructuración progresiva y discontinua de la conducta. La sexualidad, por otra parte, no es un contenido del psiquismo, consciente o inconsciente, sino un modo de ser, una actitud que ocurre en el mundo. Reconocía a Freud una capacidad para observar los fenómenos y recomendaba cierta forma de leerlo, como un clásico, es decir, comprendiendo sus palabras y conceptos teóricos no según el significado común sino respecto a la experiencia que anuncian.

“Si se pudiese poseer, captar y conocer lo otro (o “al otro”), no sería lo otro. Poseer, conocer, captar son sinónimos del poder”. Esta es la cita de **Emanuel Levinas** con que comienza el quinto capítulo: *El Trauma y el Rostro del Otro*. Orange señala las razones que hacen de Levinas un autor difícil: a) No argumentaba como un filósofo sino que enunciaba como un profeta; b) su escritura es intencionadamente metafórica, intentando impresionar al lector con su hipérbole, desalojando nuestras certidumbres y complacencias previas; y c) el uso inusual que hace de palabras familiares hace necesaria la relectura (p. 80).

La conmoción moral ante el horror nazi permea su obra y, posiblemente, le lleva a una posición esencialmente ética, a una inspiración constante en Heidegger y una lucha contra su pensamiento. La ética es colocada en el lugar más elevado de la filosofía, entendida como una relación radicalmente asimétrica y de responsabilidad infinita ante la otra persona. La relación ética no se inserta en ninguna relación o conocimiento previo, es un fundamento y no una superestructura. Según Orange, para entender esta idea debemos recordar que Heidegger, para quien el estudio del Ser lo era todo “utilizó su filosofía para apoyar al régimen que encarceló y esclavizó a Levinas durante cinco años y asesinó a su familia” (p. 79). “Levinas llegó al convencimiento de que algo “diferente” del ser o del conocimiento debe ser fundamental” (p. 80). Frente a la actitud de totalizar o tratar al otro como algo que debe ser estudiado, Levinas plantea el valor del “rostro”, el modo en el que el otro se me presenta, cara a cara, desbordando la idea que existe en mí de ese otro. El otro se me presenta con una infinita demanda de protección y cuidado. Esa cara dice: “no matarás” y “no me dejarás morir solo”. La relación con el prójimo (*Autrui*) produce una “curvatura del espacio intersubjetivo”, porque la relación ética es asimétrica. Dentro de esta relación que mantenemos ahora mismo, colocas en mí una obligación que te coloca por encima de mí. Su concepto de *infinitud* radica en la responsabilidad sin límites que el rostro del otro pone en mí:

... esos ojos, carentes por completo de protección, la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen no obstante una resistencia absoluta a la posesión, una resistencia absoluta en la que se inscribe la tentación del asesinato: la tentación de la negación absoluta. (p. 82)

El rostro, según el filósofo de Nueva York Simon Critchley (p. 83), no es algo que yo vea sino algo a lo que yo hablo. No simplemente lo contemplo sino que respondo ante él. Lo que me recuerda la conocida soleá de Machado:

El ojo que ves no es
Ojo porque tú lo veas,
Es ojo porque te ve.

La meditación sobre el trauma ocupa un lugar relevante en la obra de Levinas. Orange vuelve a citar a Critchley:

El sujeto de Levinas es un self traumatizado, un sujeto construido a través de una relación consigo mismo experimentada como carencia, en la que el self es experimentado como la fuente inasumible de lo que está faltando en el yo – un sujeto de melancolía, pues. Pero es un *algo bueno*. Sólo gracias a que el sujeto se constituye inconscientemente a través del trauma del contacto con lo real que podemos tener la audacia de hablar de la bondad, la trascendencia, la compasión... Sin trauma no habría ética en el sentido particular que Levinas le da a la palabra. (p. 85)

Esta última cita, a su vez, me recuerda a Kohut con su concepto de la *frustración óptima*. La ética no es un deporte de sillón sino mi experiencia de una demanda que no puedo ni cumplir ni evitar por completo. Orange concluye que cuando un paciente nos llega después de haber sido maltratado por un terapeuta anterior debemos asumir la culpa como nuestra, si no queremos que se sienta abandonado. La subjetividad nunca es suficiente, la demanda ética alcanza el infinito (p. 86).

Frente a la subjetividad heideggeriana de la *Jemeinigkeit*, entendida como la posesión de mi propio self como propio, Levinas desposee al self de su soberanía^v. Desde el punto de vista ético – dice Levinas - como primacía de lo que es mío, es *odioso*. Si me defino como un yo es porque estoy expuesto a los otros, a los que debo responder. La ética me exige destronar a mi self a favor del otro vulnerable. Yo debo responder por el otro sin esperar ninguna reciprocidad, ajeno a toda dialéctica de amo-esclavo. Y así pasamos a un concepto heideggeriano esencial, el de la *autenticidad* (*Eigentlichkeit*). La autenticidad supone el despliegue de las propias posibilidades de ser, la subjetividad del *Dasein* separado de la multitud, de la masa, frente al *Uno*, que es el que se disuelve y protege en ella. Pero el problema es que este *Dasein* alcanza su autenticidad en aislamiento de los otros, no mediante el diálogo con el otro. Produce una ética ambigua en la que no entra siquiera el “no hagas daño”; desgraciadamente consistente con el ideario nazi como ha señalado Adorno, entre otros.

El terapeuta que siga los pasos de Levinas debe tener presentes tres conceptos fundamentales: irreductibilidad, proximidad y sustitución. El rostro que me demanda desde lo infinito, no es una fachada *reductible* a un sistema nervioso o a un centro de control. La *proximidad* es la cercanía o distancia en nuestra relación con el otro. Pero el otro es cercano porque no tengo espacio para eludir mi obligación ética. Por *sustitución* entiende mi obligación de aceptar sufrir la suerte del otro, incluso arriesgando la vida para salvar al otro. Orange escribe:

Con una adecuada sintonización con la vida emocional, nos unimos al paciente en la búsqueda de la comprensión, pero sin demasiado conocimiento. Nos autorrevelamos un poco cuando suponemos que esto puede servir de apoyo al diálogo reflexivo. Pretendemos un psicoanálisis “mínimamente teórico”, u otro enfoque, trabajando con conceptos cercanos a la experiencia, reteniendo lo máximo posible nuestros juicios e impulsos diagnósticos. Nos mantenemos cercanos a nuestros pacientes, descubriendo el camino juntos, aprendiendo lo que podemos de cada uno. (p. 94)

Termina la revisión de Levinas destacando su humanismo ético, frente al anti-humanismo moderno (de Heidegger) que niega la primacía del ser humano. Es un humanismo que nunca puede permanecer en la autosatisfacción, triunfante o comfortable sino que “conforta al afligido y aflige al comfortable”. Nunca puedo decir que he cumplido plenamente con mi responsabilidad.

Hans-Georg Gadamer (*Experimentar la Situación con el Otro*) tuvo que enfrentarse a dos poderosas influencias que marcaron su vida. Un padre que desdeñaba su interés por las humanidades y las artes y su maestro, Martin Heidegger que le consideraba poco dotado para realizar contribuciones a la filosofía. No obstante – y esto a mi entender quizá refleje aspectos profundos de su personalidad – se constituyó en figura destacada del pensamiento alemán de posguerra, en constante debate con Jürgen Habermas, a partir de la publicación de su famosa obra *Verdad y Método* (1960) cuando ya contaba sesenta años de edad, y aún tuvo una brillante y larga carrera como conferenciante que se prolongó más allá de los cien años^{vi}.

Gadamer es quizá – junto con el filósofo francés Paul Ricoeur – el máximo exponente de la hermenéutica filosófica. Dilthey, a finales del XIX y principios del XX, proponía que la hermenéutica no supone intentar leer la mente de un autor mediante la *empatía* (*Einfühlung*) sino situando todo lo que necesita ser comprendido en su contexto histórico, como parte de una totalidad más amplia. Gadamer, sin embargo, entiende la

hermenéutica como un proceso de comprensión mediante el diálogo con el autor, diálogo del que surge algo que es único e inesperado:

Acostumbramos a decir que “llevamos” una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de “llevarla” en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que “saldrá” de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es un suceso que tiene lugar en nosotros. (p. 104)

Orange subraya que aquí Gadamer se refiere a los interlocutores de la conversación como “compañeros” o como “nosotros”, nunca como individuos. En un diálogo genuino, cada participante intenta convencer al otro, pero también escucha con atención lo que el otro le puede enseñar.

La hermenéutica gadameriana es una puesta en cuestión radical de la ideología implícita en la teoría y la práctica del psicoanálisis tradicional. Rechaza toda forma de comunicación autoritaria, si bien reconoce la autoridad de la tradición; desenmascara toda pretensión de interpretación experta, así como la noción de empatía como la capacidad de leer la mente del autor o del paciente y es una teoría de la comprensión emergente y autocorrectiva. La *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*) se produce sólo si ambos interlocutores están dispuestos a arriesgar sus prejuicios, principios organizadores, convicciones emocionales o, en las propias palabras de Gadamer, “expectativas vinculantes”. Esta hermenéutica de la confianza, en oposición a la “hermenéutica de la sospecha” que Ricoeur atribuye a Marx y a Freud, requiere un psicoanálisis no autoritario ni ideológico que dé la bienvenida al otro en la conversación. La tarea de ayudar a que el otro se comprenda a sí mismo nos puede liberar de aquello que nos tiene prendidos sin haber sido nunca cuestionado. Debemos acercarnos a toda conversación esperando y deseando aprender algo de nuestro interlocutor. La comprensión se efectúa desde una perspectiva histórica o, para nosotros como clínicos, matiza Orange, evolutiva. La tradición es la condición para poder comprender o interpretar cualquier cosa, lo mismo que la historia personal es imprescindible en el trabajo psicoanalítico para lograr la recuperación y el progreso.

Gadamer insiste en que el concepto de “prejuicio” no tiene originalmente el sentido negativo que después se le ha dado. No es obligatorio que los prejuicios sean injustificados o erróneos, es decir, que supongan una distorsión de la realidad, sino que la historicidad de nuestra existencia coloca los prejuicios como guías iniciales de toda nuestra experiencia. Sin ellos cualquier cosa que nos encontráramos no significaría nada. Estamos embebidos en la historia, tenemos “una conciencia de la influencia histórica” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) en nuestra temporalidad y en nuestras relaciones, y no nos podemos librar completamente de dicha influencia.

Al tratar de Gadamer Orange incluye unas ilustraciones clínicas que me parecen más numerosas que con los autores anteriores. Tal vez este filósofo proporciona no un método, pero sí un sistema de pensamiento útil para lograr una adecuada actitud de escucha y conversación analítica, mientras que la aportación de los otros determinaría más nuestra actitud ética – Buber y Levinas – o metafísica – Wittgenstein y Merleau-

Ponty. En una viñeta cuenta cómo una terapeuta sensible a las pérdidas pudo ayudar a un paciente a descubrir el origen de su depresión actual por la pérdida de su pareja, dos años antes, con la pérdida de sus abuelos, supervivientes del Holocausto, experiencia de la que ninguno de ellos deseó en su momento hablar. Esto influyó en su reticencia a hablar de ningún malestar, la sensación de que cualquiera podía ser eliminado violentamente en cualquier momento, y la tendencia común a muchas familias que han sufrido pérdidas devastadoras de que los hijos tenían que ser más que perfectos para compensarlas.

Antes de decir que el paciente es límite, o manipulador, o sádico, o que utiliza la identificación proyectiva podemos preguntarnos por qué necesitamos utilizar esas etiquetas e intentar entender, junto con el paciente, cuál es la experiencia que está en juego, pasada, presente y futura. Pues como hermeneutas debemos reconocer que nuestra capacidad de comprensión está severamente limitada y no insistir en nuestro punto de vista, sino decir al paciente, que disiente de él, “de acuerdo” y pedirle que nos cuente su visión.

Me parece muy acertado el argumento de Orange contra una posición constructivista radical. No pretende afirmar que el mundo experiencial que analista y paciente intentan comprender sea una creación exclusiva de ambos, ni que sea tampoco una realidad preexistente a todo intento de comprensión. Tiene más bien la sensación de que lo que ocurre es el descubrimiento de lo inesperado (¡Ajá, este era el problema!), más un cambio de gestalt que el de la satisfacción obtenida tras una creación totalmente nueva. Gadamer proclama: “Toda experiencia que merezca ese nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa” (p. 112). El proceso de la comprensión crea, pero no *ex nihilo*. Además, todo lo que es construido puede ser deconstruido, es en cierta medida arbitrario, como nuestras interpretaciones psicoanalíticas. Pero si entendemos una interpretación es porque hay algo que debe ser entendido, algo que reclama nuestra comprensión. La perspectiva constructivista, opina Orange, tiende a distanciar al terapeuta de las atrocidades que han vivido nuestros pacientes, y nos protege de vivirlos con ellos. Nos convierte en una versión moderada de los padres invalidantes, y nuestra actitud distanciada puede retraumatizar a los pacientes. Debo tomar lo que dice mi paciente con seriedad, lo que no quiere decir de forma literal, y buscarle sentido. Con toda oportunidad el texto pasa a tratar de la *compasión*, actitud a menudo menospreciada desde el psicoanálisis. La “compasión” es, etimológicamente, un “sufrir con”, un “soportar juntos”. No es una técnica sino un proceso y una actitud y, como proceso, la compasión es equivalente a la comprensión emocional. Es una forma de hacer nuestro trabajo clínico que afirma el valor humano del paciente, su dignidad, atribución que puede ser que viva por primera vez en su historia personal. Muchas veces nuestra tarea central consiste simplemente en acompañar, en “ir con”, a despecho de que algunos consideren que esto no es auténtico psicoanálisis sino “psicoterapia de apoyo”.

No está hablando, por tanto de una técnica: recurre al concepto aristotélico de *frónesis*, también utilizado por Gadamer, un tipo de sabiduría práctica que necesita ser aprendida. La *frónesis*, en contraste con la *epistémé* (conocimiento teórico) o la *techné* (cómo hacer algo en la práctica según las especificaciones) es la capacidad para hacer lo correcto en una situación dada. Se trata de un conocimiento falible y abierto que para los clínicos, sugiere Orange, supone cierta humildad elegante.

Con esto doy por terminada la revisión más o menos sistemática del texto de Orange y paso a una parte más marcada por la crítica personal y el posible debate. Mi objetivo no es tanto criticar la selección de autores, algo siempre cuestionable hasta en las enciclopedias más minuciosas y completas, sino que me ocuparé brevemente del

rechazo hacia la figura de Heidegger. Mis preferencias personales se acercarían más a la elección de Richard Rorty: Heidegger, Wittgenstein y Dewey. Aunque en la tercera pata pragmatista de este banco yo, en la limitación de mis conocimientos, colocaría a Georges Mead. La mayor aportación de la filosofía contemporánea al pensamiento relacional es la crítica del cartesianismo y su distinción de las dos sustancias cartesianas, con el marco de interioridad que supone. Una vez logrado esto se puede dar el siguiente paso y completar la descripción de cómo se produce el diálogo o cómo se constituyen las personas en relación, pero no antes. Para descubrir la importancia de esta crítica señalaré que gracias a ella se disuelven problemas tradicionales tan destacados como el de la demostración de la realidad externa, la necesidad de demostrar la existencia de otras mentes, el problema mente-cuerpo.

En la introducción se había hecho constar que los autores estudiados pertenecen a la tradición humanista europea, y son autores que defienden un enfoque de diálogo más acorde a nuestra práctica clínica que el enfoque “postmoderno” (supongo que con eso apunta a los pensadores franceses Derrida, Foucault y Deleuze, entre otros). Orange no ha abandonado su interés por el pragmatismo de Peirce o de William James, pero ha cedido ante el interés para la clínica de otros autores. ¿Pero, Orange se pregunta, dónde está Heidegger? Por una parte, responde, está como antecedente en todos los autores tratados, a excepción de Wittgenstein. Además, Robert Stolorow, argumenta, ya se está ocupando adecuadamente de este autor. Esta justificación parece bastante pobre. Pero, más importante que todo parece el argumento final:

... encuentro que las acciones de Heidegger, y en especial su silencio posterior, una tremenda traición a todo lo que es querido por los filósofos, y aunque reconozco su grandeza y lo que ha influido en mi pensamiento, todo lo que tengo que decir sobre él aparece *en passant* en los capítulos siguientes. (p. 13)

Pero lo cierto es que Heidegger está presente, de forma inesperada, a lo largo de todo el texto pues es uno de los autores que más se cita, en ocasiones para decir que el autor tratado en ese momento lo rechazaba por tal o por cual, en otras es la propia autora la que marca las diferencias, por ejemplo cuando advierte que Merleau-Ponty tiene mucho más en cuenta el cuerpo que el maestro alemán. O, como he recogido, cuando afirma que el concepto heideggeriano de *autenticidad* es demasiado individualista. Por lo que he podido observar, Ni Buber ni Levinas, Gadamer o Wittgenstein hacen demasiada referencia al cuerpo, pero eso quizá no tiene importancia. En cuanto a la falta de presencia de la ética en los escritos del maestro de Friburgo, tal vez debamos pensar en una concepción semejante a la de Wittgenstein: la ética no es algo que se dice con palabras sino que se muestra con el ejemplo. Aunque luego el ejemplo deje que desear y se concrete en apoyar al tirano de Sicilia, como cuenta la historia de Platón. En segundo lugar, igual que el joven Wittgenstein no diferenciaba entre sus investigaciones lógicas y la angustia por sus pecados – en una conversación con Bertrand Russell – posiblemente la *pregunta por el Ser* (la ontología) ocupaba todo el espacio en el pensar de Heidegger porque no veía diferencia entre ontología y actuación. La autenticidad supone el despliegue de las propias posibilidades de ser, la subjetividad del *Dasein* separado de la multitud, de la masa, frente al *Uno*, que es el que se disuelve y protege en ella. Pero como la autenticidad se alcanza en aislamiento de los otros, no mediante el diálogo con el otro, el resultado es una ética ambigua en la que no entra siguiera el “no hagas daño”, consistente con el ideario nazi. Sin embargo, sospecho que el nazismo, y los otros fascismos, nunca han defendido abiertamente que hubiera que hacer el mal, bien al contrario. No me voy a extender aquí en una defensa del pensamiento heideggeriano ni de su independencia del ideario nazi – de hecho era demasiado complejo para una ideología tan simplista -, tampoco voy a desarrollar la idea

de por qué Marx no me parece responsable del gulag. Sin embargo los razonamientos de Orange al respecto – y de muchos otros – me parecen endebles en exceso. El *Dasein* es “ser-con”, no es un sujeto sin mundo, un sujeto aislado, de hecho no es un sujeto en absoluto – ese “humanismo” que da al sujeto por supuesto lo opone de entrada al objeto y le dota de interioridad -. Mi ser es esencialmente “ser-con-los-otros”.

Orange propone un enfoque humanista y este es un motivo de crítica hacia Heidegger, quien en 1947 (*Carta sobre el Humanismo*) rechazaba el humanismo como una forma de subjetivismo cartesiano, una filosofía de la mente aislada que extrae al ser humano fuera del mundo. En la disputa con Sartre opinaba que el humanismo exageraba la autonomía y libertad del ser humano. El humanismo es otra forma de “olvido del Ser”. Orange está de acuerdo con que el humanismo de Sartre exagera nuestra capacidad de libertad por encima de las circunstancias, pero que Heidegger se va al otro extremo. Heidegger al rechazar la metafísica tradicional occidental se negaba a hablar de la ética, del otro personal o del diálogo.

Le habría gustado incluir alguna mujer en la lista pero dice que no hay hasta la fecha muchas filósofas, y que ella era la única de su clase en la Universidad. Sin embargo, y siguiendo con los filósofos influidos por Heidegger, se le podía haber recomendado a Hannah Arendt, pienso en concreto en sus obras *La vida del Espíritu* y *La Condición Humana*. Con ocasión del 80º aniversario de Heidegger en 1969, Arendt leyó una conferencia en la radio pública bávara en la que afirmó: «Nosotros, que queremos homenajear a pensadores aunque nuestra vida esté situada en medio del mundo, no podemos evitar encontrar llamativo, incluso enojoso, que tanto Platón, como Heidegger, en el momento en que se mezclaron en los asuntos humanos, tomaran su refugio en tiranos y caudillos (*Führer*)». Para Arendt esta es quizá una deformación profesional de los grandes pensadores. Podemos incluir a Hegel y a Nietzsche en la lista. No es una anécdota muy conocida, pero se sospecha que Wittgenstein tuvo cierta simpatía hacia la Unión Soviética mientras que Sartre la manifestó abiertamente.

Orange reconoce que la filosofía de Levinas podría interpretarse como la obra de una persona traumatizada; trauma que originaría puntos ciegos en su visión política. Rehusó, por ejemplo, criticar a Israel por la masacre de Sabra y Chatila, de 1982, y apoyó también a la Unión Soviética. Parece que Heidegger no tuvo ningún trauma que disculpe su comportamiento. De Gadamer cuenta que, horrorizado por la implicación de Heidegger con el nazismo, sobrevivió al régimen hitleriano y al comienzo del comunismo en Leipzig, manteniéndose callado. Algunos le han tachado por ello de “cobarde”, en cualquier caso su postura sí parece haber sido ambigua. Este mal, por lo que yo sé, estuvo bastante extendido entre los intelectuales de su generación que no abrazaron abiertamente al Reich.

Finalmente quiero recordar a Medard Boss, un psiquiatra suizo, quien se puso en contacto epistolar con Heidegger para que le orientara sobre la aplicación de su fenomenología y ontología a la práctica en psicoterapia. Así tuvieron lugar los Seminarios de Zollikon – localidad suiza donde habitaba el psiquiatra -, entre 1959 a 1969. Heidegger realiza una crítica amplia del psicoanálisis freudiano y utiliza argumentos muy semejantes a los que ahora empleamos desde enfoques relacionales. Critica que Freud utilice para el estudio del hombre un esquema sacado de las ciencias naturales, con lo que se produce una objetivación inaceptable de la historicidad humana. La teoría de las tres instancias no supone más que otros nombres para los tres conceptos centrales de la subjetividad según Kant; sensibilidad, entendimiento y razón (o ley moral). Los hallazgos de Freud, que Heidegger reconoce, deben ser *reinterpretados a la luz de una analítica existencial y se corresponden con una ontología regional*. Para él el psicoanálisis tiene valor por mostrar que los seres humanos enferman debido a

relaciones traumáticas con otros seres humanos. Estos acontecimientos traumáticos deben ser tratados como casos del “ser con los otros” existencialmente interpretados, no como efectos en el sujeto de su modo de relacionarse con los objetos. También considera muy relevante el descubrimiento freudiano de que los trastornos psíquicos pueden ser curados a través de la relación de los pacientes con otros seres humanos – los terapeutas - pero como un modo particular de estar con los otros, no a partir de conceptos como el de “transferencia”. Se suele citar a Ludwig Binswanger y al propio Medard Boss como autores que han desarrollado el *daseinanálisis*.

Cita bibliográfica / Reference citation:

Rodriguez Sutil, C. (2010). Reseña de la obra de D. Orange: *Thinking for Clinicians*. *Clínica e Investigación Relacional*, 4 (3): 706-719. [ISSN 1988-2939]

ⁱ Cuando cito un texto de forma literal, ya sea de Orange o de un autor que ella cite a su vez, siempre indicaré la página donde aparece en el libro de esta autora, aunque utilice siempre que me es posible las traducciones ya existentes en castellano.

ⁱⁱ Sobre la influencia del pragmatismo norteamericano, sobre todo de William James, en Wittgenstein ya se ha insistido lo suficiente; véanse por ejemplo los trabajos de Richard Rorty.

ⁱⁱⁱ Esta cita procede del segundo tomo de las *Observaciones Sobre la Filosofía de la Psicología* (II, 62). Orange también podría haber citado alguno de los comentarios que aparecen en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*: “... en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*. (...) La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse (PI, II, 232, 525-6). Georges Politzer decía en la introducción a su *Crítica de los Fundamentos de la Psicología*: “... los psicólogos son científicos como los salvajes evangelizados son cristianos”.

^{iv} Merleau-Ponty utiliza en francés “incarnation” y “perception incarnée”.

^v José Gaos tradujo la *Jemeinigkeit* como “en cada caso mío” y me parece arriesgado sugerir que Heidegger atribuyera al self un carácter “soberano”.

^{vi} Al lector interesado le recomiendo la biografía que le dedicó Jean Grondin y que está publicada en Herder (2000).