

Trenzando tradiciones: la psicología humanista norteamericana y sus lazos con el psicoanálisis post-freudiano

Matías Méndez¹

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

La psicología humanista y el psicoanálisis suelen ser representados como dos corrientes teóricas contrapuestas e irreconciliables. Ambos enfoques se presentan en forma dicotómica, reproduciéndose un relato equivocado acerca de la relación que la segunda y la tercera fuerza han mantenido a lo largo de su historia. Este relato tiende a omitir los numerosos lazos genealógicos que emparentan a estas dos tradiciones a través del intercambio personal y académico entre los fundadores del movimiento humanista norteamericano (Maslow, Rogers, May, Perls, etc.) y algunos destacados representantes del psicoanálisis post-freudiano (Adler, Rank, Horney, Sullivan, etc.). En este artículo se presenta un breve repaso por los principales vínculos que conectan a la segunda y la tercera fuerza de la psicología, demostrando que las bases conceptuales y clínicas de la psicología humanista se forjaron, en gran medida, a partir de la recepción de un conjunto de ideas provenientes del campo del psicoanálisis post-clásico.

Palabras clave: Psicología Humanista, Psicoanálisis, Psicoanálisis Interpersonal, Carl Rogers, Harry Stack Sullivan, Sándor Ferenczi

Humanistic psychology and psychoanalysis are often portrayed as two opposing and irreconcilable theoretical currents. Both approaches are presented in a dichotomous manner, perpetuating a misleading narrative about the relationship between the second and third forces throughout their history. This narrative tends to overlook the numerous genealogical ties that connect these two traditions through the personal and academic exchanges between the founders of the North American humanistic movement (Maslow, Rogers, May, Perls, etc.) and prominent representatives of post-Freudian psychoanalysis (Adler, Rank, Horney, Sullivan, etc.). This article provides a brief overview of the main links connecting the second and third forces in psychology, demonstrating that the conceptual and clinical foundations of humanistic psychology were largely shaped by the reception of a set of ideas from the field of post-classical psychoanalysis.

Key Words: Humanistic Psychology, Psychoanalysis, Interpersonal Psychoanalysis, Carl Rogers, Harry Stack Sullivan, Sándor Ferenczi.

English Title: Braiding Traditions: North American Humanistic Psychology and Its Connections with Post-Freudian Psychoanalysis

Cita bibliográfica / Reference citation:

Méndez, M. (2024). Trezando tradiciones: la psicología humanista norteamericana y sus lazos con el psicoanálisis post-freudiano. *Clínica e Investigación Relacional*, 18 (2): 457-484. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.info] DOI: 10.21110/19882939.2024.180218

¹ Dirección de correo electrónico: ps.matiasmendez@gmail.com

Introducción.

La psicología humanista y el psicoanálisis suelen ser representados como dos tradiciones fundamentalmente contrapuestas e irreconciliables. Los textos introductorios y de historia de la psicología tienden a situar a estas dos corrientes en una relación de radical discontinuidad, subrayando sus diferencias y enfocándose en las críticas formuladas por los precursores del humanismo norteamericano al psicoanálisis freudiano y sus desarrollos posteriores. Según este relato, la psicología humanista habría surgido como una reacción ante los excesos y las limitaciones de la psicología experimental conductista y el psicoanálisis, definiendo su proyecto en abierta oposición a las propuestas avanzadas por estos dos enfoques. Este relato se reproduce incansablemente en las aulas universitarias, dando a entender –a mi juicio, erróneamente– que el movimiento humanista y el psicoanálisis se ubican en veredas diametralmente opuestas tanto en términos históricos como teórico-clínicos.

Si bien es cierto que el movimiento humanista surgió, al menos en parte, como un intento por superar las limitaciones percibidas tanto en el psicoanálisis como en el conductismo (Bugental, 1964; Evans y Hearn, 1977; Maslow, 2012), cabe señalar que la división que tradicionalmente se establece entre la “segunda” y la “tercera fuerza” de la psicología moderna dista de ser tan tajante y absoluta como generalmente se piensa (Hoffman, 2003; Portnoy, 1999). Aun con todas sus notables diferencias en los planos teórico y metodológico, existe un conjunto de “lazos genealógicos” que emparentan tanto histórica como teóricamente a estas dos tradiciones psicológicas –verdaderas “relaciones de parentesco” que, aun estando a la vista, suelen ser omitidas por quienes hoy se identifican con la perspectiva humanista.

Por un lado, sabemos que algunos de los fundadores del humanismo norteamericano iniciaron sus carreras en el campo del psicoanálisis (p. ej. Fritz Perls, Laura Perls, Rollo May, Andras Angyal), realizando importantes contribuciones al desarrollo y la expansión de este enfoque tanto en los Estados Unidos como en otras partes del mundo. Por otro lado, algunos de los precursores del movimiento humanista (p. ej. Carl Rogers, Abraham Maslow) fueron influidos directa o indirectamente por el pensamiento de destacados analistas post-freudianos, incluyendo a Sándor Ferenczi, Otto Rank, Alfred Adler, Wilhelm Reich, Carl Gustav Jung, Karen Horney y Erich Fromm. Sobre esta base, es preciso reconocer que muchas de las ideas desarrolladas por los primeros psicólogos humanistas ya se encontraban prefiguradas, o al menos insinuadas, en la obra de algunos notables representantes del psicoanálisis (Ansbacher, 1990; Hoffman, 2003). En este sentido, el movimiento humanista mantiene, hasta el día de hoy, una importante deuda intelectual con un nutrido grupo de analistas post-clásicos.

En general, los lazos que vinculan al psicoanálisis y el humanismo norteamericano comprometen a un conjunto de autores post-freudianos cuyas propuestas se sitúan por fuera de los márgenes del

discurso hegemónico del psicoanálisis ortodoxo (Hoffman, 2003). Se trata de analistas que plantearon alternativas al modelo pulsional y la técnica analítica clásica, dando cuenta de una sensibilidad diferente de la que ha primado históricamente en el seno de la tradición principal del psicoanálisis. Autores como Sándor Ferenczi, Otto Rank, Wilhelm Reich, Frieda Fromm-Reichmann, Erich Fromm o Harry Stack Sullivan encarnaron una aproximación a la clínica que, al tiempo que se distanció de la ortodoxia freudiana, se acercó bastante al espíritu que anima a las psicoterapias humanistas (Hoffman, 2003; Orange, 2012, 2013). Son precisamente estos autores y sus vínculos con el humanismo norteamericano los que tienden a ser omitidos por los adherentes de este enfoque, resultando en la instalación de una representación incompleta y sesgada sobre los orígenes y la identidad teórica de la psicología humanista.

Cabe recordar que algunos de estos analistas y sus ideas fueron activamente excluidos del discurso y la historia oficiales del psicoanálisis. Diversos autores han hecho notar que, a lo largo de su historia, el establishment psicoanalítico ha sido implacable a la hora de castigar y marginar la disidencia (Aron, 2013, 2016; Aron y Starr, 2012; Grosskurth, 1991; Hoffman, 2003; Orange, 2013; Sassenfeld, 2020). En diferentes episodios de la historia del psicoanálisis, la pureza de la teoría y del método psicoanalíticos ha sido cautelada a través de la segregación de quienes han planteado visiones divergentes, junto con la imposición de un discurso y una práctica unívocas, hegemónicas y excluyentes (Aron y Starr, 2012; Grosskurth, 1991; Sassenfeld, 2020). Se trata de una tendencia que ha calado profundamente en la definición identitaria del movimiento psicoanalítico, así como en el modo en que el psicoanálisis se ubica en relación a las demás perspectivas psicológicas y psicoterapéuticas (Aron, 2016; Aron y Starr, 2012).

Esta veta ortodoxa acabó por consolidarse como la posición dominante a mediados del siglo XX en los Estados Unidos, de la mano de un grupo de analistas europeos que arribaron a Norteamérica escapando de la Segunda Guerra Mundial (Aron y Starr, 2012; Safran, 2009). Durante las décadas de 1950 y 1960 –la misma época en que la psicología humanista se estableció como una corriente psicológica independiente–, el psicoanálisis norteamericano, en asociación con la medicina y la psiquiatría científicas, cerró filas en torno a un modelo marcadamente monolítico y elitista (Aron y Starr, 2012). Fue en este periodo que el psicoanálisis norteamericano se desmarcó tajantemente de la psicoterapia, trazando una línea divisoria y una jerarquía donde el psicoanálisis ocupaba una posición superior, en detrimento de los demás enfoques clínicos (incluyendo a la psicología humanista y a otras vertientes no-ortodoxas del psicoanálisis) (Aron, 2016; Aron y Starr, 2012; Safran, 2009). Aun cuando siempre hubo otras voces y propuestas paralelas al interior de la comunidad psicoanalítica estadounidense (p. ej. el “Psicoanálisis Interpersonal” de Harry Stack Sullivan en Nueva York o la “Terapia de la Relación” de Otto Rank en Filadelfia), estas escuelas representaron un contrapunto marginal, desprovistas de la autoridad, el poder, el prestigio, la influencia y el respaldo institucional con los que estaba investido el psicoanálisis ortodoxo (Lionells

et al., 1995; Orange, 2013). En gran medida, su estatuto marginal tuvo que ver con sus claras diferencias con el modelo oficial, así como con su afinidad con las propuestas de ciertos enfoques psicoterapéuticos no-psicoanalíticos (Orange, 2013).

Las críticas establecidas por los primeros humanistas al psicoanálisis apuntaban a las premisas filosóficas, metodológicas y teóricas sustentadas por esta vertiente ortodoxa estadounidense (Ramey y Leming, 2022). Los fundadores del movimiento humanista articularon sus propuestas en contraposición a este discurso psicoanalítico dominante (Maslow, 2012), reconociendo las diferencias que existían entre esta visión ortodoxa –más próxima los planteamientos originales de Sigmund Freud- y las ideas promovidas por los analistas disidentes. En este contexto, muchos de los cuestionamientos planteados por los psicólogos humanistas resultaban congruentes con las modificaciones introducidas por diversos analistas post-freudianos al modelo oficial, existiendo una clara afinidad entre las propuestas de dichos autores y algunos de los principios teórico-clínicos de la tercera fuerza. Como veremos, esta afinidad puede entenderse como el resultado de la transmisión de un conjunto de ideas, conceptos e intuiciones clínicas desde el ámbito del psicoanálisis post-clásico (no-ortodoxo) hacia el campo de la psicología humanista durante la prehistoria y las etapas formativas del movimiento humanista norteamericano.

En este trabajo me propongo dar cuenta de la importante influencia ejercida por el psicoanálisis post-freudiano sobre el surgimiento y el desarrollo del enfoque humanista estadounidense. Mi principal intención consiste en demostrar hasta qué punto el relato que contrapone al humanismo y el psicoanálisis se sustenta sobre una serie de malos entendidos y omisiones que limitan nuestra comprensión sobre los lazos que vinculan a estas dos perspectivas psicológicas. En primer lugar, propondré que dicho relato se basa en una interpretación equivocada del proyecto original de la tercera fuerza, así como en una representación errónea del psicoanálisis como una corriente unitaria y homogénea. En segundo lugar, haré un breve repaso por los “lazos genealógicos” que emparentan al psicoanálisis post-freudiano con el humanismo norteamericano, recapitulando algunas de sus conexiones personales y teóricas más relevantes. Finalmente, concluiré este ensayo resumiendo y complementando los principales puntos expuestos con algunas observaciones adicionales acerca de la relación histórica entre la segunda y la tercera fuerza.

Algunos malos entendidos.

Debemos a Abraham Maslow (2012) la ya clásica distinción de las “tres fuerzas” de la psicología moderna: psicología experimental/conductismo (primera fuerza), psicoanálisis (segunda fuerza) y psicología humanista (tercera fuerza). Se trata de una demarcación disciplinar que ha influido profundamente en la representación que hoy tenemos del movimiento humanista norteamericano, así como de la relación que este enfoque mantiene con las otras dos corrientes troncales de la

psicología. A partir de esta distinción se ha construido un relato erróneo que representa a la psicología humanista como un enfoque que no sólo se diferencia de, sino que se opone abiertamente a los aportes teóricos y clínicos del psicoanálisis. Este relato tiende a reproducirse en diversos espacios de formación profesional, resultando en la socialización de una imagen parcial y sesgada sobre la identidad del movimiento humanista y del psicoanálisis.

Cuando Maslow identificó al movimiento humanista como la “tercera fuerza” de la psicología moderna, su intención no era renegar del valor o la importancia de las contribuciones realizadas por los otros dos enfoques. Antes bien, su objetivo consistía en demostrar en qué medida los aportes de la psicología humanista podían corregir y complementar las ideas avanzadas por las otras dos corrientes, apuntando a “la construcción de una psicología y una filosofía generales, comprensivas, sistemáticas y de base empírica, que comprendan las cimas y las profundidades de la naturaleza humana” (Maslow, 2012, pp. 17-18). Maslow deseaba integrar los aportes de estas tres grandes fuerzas en un único modelo comprensivo, una estructura teórica supraordenada que pudiera hacer justicia a la enorme complejidad y la riqueza del fenómeno humano y que trascendiera toda clase de reduccionismo. En palabras del autor, su proyecto se orientaba a “levantar sobre las bases psicoanalítica y científico-positivista de la psicología experimental, la superestructura Eupsíquica, de la psicología del Ser y metamotivacional de que carecen estos sistemas, rebasando sus limitaciones” (Maslow, 2012, p. 18).

Maslow fue enfático a la hora de reconocer el valor de algunos de los aportes del psicoanálisis y la psicología experimental a la comprensión del ser humano. Paralelamente, lamentó que muchos de sus colegas humanistas optaran por descartar dichas contribuciones en favor de sus propias teorías y modelos (cf. Carpintero et al., 1990; Maslow, 2012). El proyecto de Maslow se encontraba animado por un claro espíritu de integración teórica, contrario a la actitud que tendió a prevalecer en ciertos círculos académicos a medida que la psicología humanista expandía su influencia tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo. El autor dio cuenta de su frustración en más de una ocasión:

“Aún entre los psicólogos humanistas hay algunos que se oponen al conductismo y al psicoanálisis en lugar de incluir estas dos psicologías en una estructura de rango superior y más amplia.” (cit. en Carpintero et al., 1990, p. 72)

“He descubierto que es muy difícil hacer comprender a los demás mi posición, que supone un respeto y a la vez una impaciencia frente a estas dos psicologías comprensivas. Son muchos los que insisten en el dilema de ser o bien pro-freudianos o bien anti-freudianos, de estar a favor de la psicología científica o en contra de ella, etc. En mi opinión, todos estos lealismos son estúpidos. Nuestro trabajo consiste en integrar estas diversas verdades en la verdad total, que debe ser nuestra única lealtad.” (Maslow, 2012, p. 18)

James Bugental, quien fuera uno de los principales artífices de la tercera fuerza, sostuvo una visión bastante similar a la de Maslow respecto del psicoanálisis, el conductismo y sus contribuciones a la psicología, así como sobre el papel que le tocaría desempeñar a la psicología humanista frente a los aportes de estas dos corrientes. En uno de los textos fundacionales del movimiento humanista, Bugental (1964) escribe:

“A veces denominada ‘la tercera fuerza’, la orientación humanista se esfuerza por ir más allá de los puntos de vista del conductismo y el psicoanálisis, las dos perspectivas más dominantes actualmente discernibles dentro del amplio campo de la psicología. *La psicología humanista generalmente no se percibe a sí misma como competitiva con las otras dos orientaciones; más bien, intenta complementar sus observaciones e introducir perspectivas e ideas adicionales.*” (p. 22, cursivas agregadas)

Un poco más abajo dentro del mismo texto, Bugental cita un reporte de Anthony Sutich (1962) donde se ofrece una breve definición del entonces naciente campo de la psicología humanista. En dicho documento, Sutich declara que el enfoque humanista puede ser caracterizado “por los escritos de Allport, Angyal, Asch, Bühler, Fromm, Goldstein, Horney, Maslow, May, Moustakas, Rogers, Wertheimer, etc., así como por ciertos aspectos de los escritos de Jung, Adler, los psicólogos psicoanalíticos del ego y los psicólogos existenciales y fenomenológicos” (cit. en Bugental, 1964, p. 22). Como puede apreciarse, el listado provisto por Sutich incluye a un conjunto de autores que provienen del ámbito del psicoanálisis post-freudiano: Andras Angyal, Erich Fromm, Karen Horney, Rollo May, Carl Gustav Jung y Alfred Adler. Los cuatro primeros desarrollaron una prolífica carrera en los Estados Unidos, vinculados con la tradición interpersonal inaugurada por Harry Stack Sullivan y Clara Thompson en Nueva York. Los otros dos restantes formaron parte de la primera camada de disidentes psicoanalíticos, expulsados tempranamente del círculo de confianza de Sigmund Freud (cf. Grosskurth, 1991; Sassenfeld, 2020). Como veremos en el próximo apartado, todos estos autores desempeñaron un papel en la creación de la psicología humanista estadounidense, contribuyendo directa o indirectamente con sus ideas a la articulación de las bases conceptuales de la tercera fuerza.

Sobre este trasfondo, llama profundamente la atención la reticencia y el recelo que hoy tienden a prevalecer entre muchos colegas humanistas respecto del psicoanálisis. Aun hoy es posible identificar la presencia de una veta “lealista” al interior del humanismo –una actitud que el propio Maslow no dudó en calificar como “estúpida”. Del mismo modo, resulta llamativo que el relato dominante pase por alto el reconocimiento que algunos de los fundadores del movimiento humanista –Maslow, Bugental y Sutich, pero también Rogers (1951), May (1950) y varios otros– hicieran de las fuentes psicoanalíticas de la tercera fuerza. Debemos tener en cuenta que los tres textos recién citados (Bugental, 1964; Maslow, 2012; Sutich, 1962) forman parte del núcleo

originario del canon humanista. Se trata de textos fundacionales que ayudaron a establecer las bases programáticas de la tercera fuerza estadounidense. En este contexto, resulta claro que el relato dominante que contrapone al humanismo y el psicoanálisis no representa en ningún caso la "posición oficial" de la psicología humanista ni tampoco se hace cargo de los hechos históricos. Antes bien, pareciera ser que se trata de un discurso sesgado que se funda en y que reproduce una serie de estereotipos y representaciones equívocas sobre la corriente humanista y el psicoanálisis.

Kaufman (Grigorian y Kaufman, 2007; Kaufman, 2006) se ha ocupado en estudiar y describir las dinámicas narrativas que participan en la construcción de los relatos identitarios en diversos grupos culturales y étnicos. El autor plantea que la configuración de la identidad colectiva al interior de estos grupos suele incluir la creación y la transmisión de "relatos mitologizados" que ubican a otros colectivos sociales en una posición antagónica. Estos relatos conllevan la creación de una alteridad cultural cuya principal función consiste en ayudar a delinear la propia identidad grupal a través de la diferenciación y la oposición. Por lo general, estos grupos foráneos son identificados como enemigos, victimarios o inferiores. Esta dinámica engendra en muchos casos sentimientos de enemistad, recelo y desconfianza, los cuales suelen derivar en actitudes violentas y discriminatorias dirigidas hacia dicha alteridad cultural y viceversa (Grigorian y Kaufman, 2007).

Algo similar parece ocurrir en nuestro propio campo profesional, particularmente en lo que respecta a la construcción del discurso identitario del movimiento humanista norteamericano. El relato que presenta al humanismo como un enfoque contrapuesto al psicoanálisis posee una estructura bastante parecida a la de los "relatos mitologizados" descritos por Kaufman (2006). En lugar de sustentarse sobre datos históricos bien establecidos, estas narrativas se nutren de una serie de prejuicios y sesgos –culturales, raciales, de clase, etc.–, los cuales alimentan una representación dicotómica y antagónica acerca del propio grupo cultural y su relación con otros colectivos sociales (Kaufman, 2006). En este contexto, la distinción introducida por Maslow en torno a las "tres fuerzas" de la psicología moderna parece operar como una especie de "mito fundante" que determina la auto-percepción de la "tercera fuerza" como un movimiento que nace como una reacción frente a los excesos y los peligros encarnados por las propuestas del psicoanálisis y el conductismo. Este mito –que, como vimos, se basa en una interpretación equivocada de la propuesta original de Abraham Maslow– convierte al psicoanálisis en una alteridad foránea sobre la cual se proyecta toda clase de prejuicios, sesgos y estereotipos. A medida que este mito se socializa entre los estudiantes y los psicólogos humanistas, quienes se identifican con este enfoque tienden a adoptar una disposición negativa hacia el psicoanálisis, devaluando y relegando a un estatuto inferior sus contribuciones a la psicología y la psicoterapia.

En el marco de este tipo de representaciones binarias, los polos culturales que componen la dicotomía suelen plantearse en términos absolutos, borrando toda clase de matices y diferencias

individuales. En otras palabras, cada grupo es reducido por su contraparte a una masa homogénea, dando por hecho que todos los miembros del otro colectivo piensan, sienten y se comportan de la misma manera (Goffman, 1970). En este caso, el mito de las “tres fuerzas” tiende a presentar al psicoanálisis como una disciplina compacta y unitaria, una corriente fundamentalmente unívoca tanto en términos teóricos como metodológicos. Desde esta perspectiva, la “segunda fuerza” se vuelve equivalente al psicoanálisis freudiano ortodoxo, con lo cual se hace caso omiso de las diversas orientaciones que siempre han convivido al interior del movimiento psicoanalítico.

Mitchell y Black (1995) escriben que esta representación reduccionista se asocia a otro mito, cuya prevalencia en diversos contextos académicos conlleva la reproducción de una imagen errónea acerca de la conformación disciplinar del psicoanálisis. Según este mito, el psicoanálisis sería la creación individual de un único hombre: Sigmund Freud. En base a esta idea, se tiende a pensar que el psicoanálisis surgió y se mantuvo como una disciplina unitaria, unívoca y compacta, donde toda innovación no sería otra cosa más que una elaboración posterior de las ideas formuladas seminalmente por Freud. De acuerdo con Sassenfeld (2020), esta representación errónea se explicaría, al menos en parte, por el hecho de que “muchos teóricos analíticos clásicos presentaron sus propias ideas, por originales que fueran, como ideas que al menos en germen ya se encuentran en la amplia obra freudiana” (p. 45). Sassenfeld vincula esta tendencia general con el modo en que se organizaron las relaciones de poder al interior de la temprana comunidad psicoanalítica:

“Esta ausencia de pensamiento crítico y diferencia no puede más que hacernos cuestionar la forma de relación que se instaló entre el ícono Freud y sus seguidores: dominación, sometimiento, acomodación y subyugación, términos que hoy en día ocupamos en particular para comprender la psicopatología.” (p. 45)

Lo cierto es que el psicoanálisis –así como también es el caso de la psicología humanista (cf. Totton, 2010)- nunca ha sido una perspectiva completamente unívoca (Mitchell y Black, 1995). Desde sus orígenes, la comunidad psicoanalítica ha sido el escenario de numerosos desacuerdos, conflictos y quiebres entre sus adherentes, tanto en el ámbito de la teoría como en el plano interpersonal (Grosskurth, 1991). A pesar de los esfuerzos realizados por Freud por mantener la unidad –y la obediencia- entre sus colaboradores más cercanos, siempre existieron voces disidentes que promovieron otras formas de entender y de practicar el psicoanálisis. Entre los apóstatas y disidentes más notables podemos contar a Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Sándor Ferenczi y Otto Rank, quienes habiendo sido parte de la primera generación del psicoanálisis no tardaron mucho tiempo en expresar su desacuerdo con la ortodoxia freudiana (Grosskurth, 1991; Hoffman, 2003; Mitchell y Black, 1995; Sassenfeld, 2020).

En el caso de Ferenczi, muchas de sus ideas implicaron un viraje hacia una práctica analítica que se asentaba sobre un conjunto de premisas teóricas y técnicas muy próximas a las ideas desarrolladas

posteriormente por los autores humanistas norteamericanos (Hoffman, 2003; Kahn, 2011). Y lo mismo puede decirse de Otto Rank, Erich Fromm, Karen Horney y varios otros analistas post-freudianos: todos ellos impulsaron nuevos métodos y teorías psicoanalíticas cuyos principios fundamentales resuenan con algunos de los planteamientos que dieron forma a la corriente humanista en los Estados Unidos (Ansbacher, 1990; Hoffman, 2003; Orange, 2012, 2013). Sobre esta base, debemos reconocer que el hecho de reducir la “segunda fuerza” al modelo pulsional y a las recomendaciones técnicas introducidas por Freud involucra una evidente sobre-simplificación que pasa por alto la diversidad de aproximaciones que, desde una época muy temprana, han convivido al interior del psicoanálisis y que, en algunos casos, presentan notables similitudes con las propuestas humanistas.

En conclusión, el relato general que contrapone al humanismo y el psicoanálisis da cuenta de la prevalencia y la reproducción de una serie de “malos entendidos” respecto de la conformación identitaria de estas dos tradiciones psicológicas. Estos malos entendidos se sustentan, a su vez, sobre un conjunto de “mitos” acerca de la psicología humanista y el psicoanálisis, cuya socialización en diversos contextos conlleva la perpetuación de una representación equivocada sobre la constitución disciplinar de ambos enfoques, así como sobre la relación que ambas tradiciones han mantenido a lo largo de su devenir histórico. En este contexto, y con el fin de enmendar los errores y omisiones recién descritos, resulta necesario cuestionar este relato y contrastarlo con las fuentes históricas disponibles.

Lazos genealógicos.

Como hemos visto, el relato dominante que contrapone al movimiento humanista y el psicoanálisis tiende a pasar por alto las numerosas relaciones de parentesco que vinculan histórica y teóricamente a estas dos perspectivas. Si atendemos con cuidado a los datos históricos, podemos encontrar con relativa facilidad un sinnúmero de “lazos genealógicos” que conectan estrechamente a ambas tradiciones a través del intercambio académico y personal que diversos representantes de estas dos corrientes mantuvieron a lo largo del siglo pasado. En esta sección presentaré tan solo algunos de estos enlaces, demostrando en qué medida el psicoanálisis y el humanismo forman parte de un mismo árbol familiar. En concreto, intentaré dar cuenta de cómo la conformación identitaria de la tercera fuerza norteamericana involucró la recepción y la incorporación de una serie de ideas provenientes del psicoanálisis post-freudiano.

En primer lugar, debemos recordar que algunos de los precursores del movimiento humanista iniciaron sus carreras en el campo del psicoanálisis, viéndose tempranamente expuestos a las ideas de importantes analistas post-freudianos. Fritz Perls se formó como psicoanalista primero en Berlín y posteriormente en Viena (Wulf, 1996). Durante su entrenamiento, Perls estudió y se analizó con

Karen Horney y Wilhelm Reich, dos autores cuyas propuestas fueron clave en la consolidación de su propio pensamiento (de Araújo y Holanda, 2018; Peñarrubia, 1998). Karen Horney desarrolló una aproximación al psicoanálisis que enfatizaba el papel desempeñado por las variables sociales y culturales en la conformación de la personalidad (Castaño y Ávila, 2013; de Araújo y Holanda, 2018; Horney, 1991). La autora sostuvo que “la neurosis no es tan sólo el resultado de la supresión de algún impulso instintivo, sino principalmente de dificultades relacionadas con las demandas [socioculturales] que se imponen sobre el individuo” (de Araújo y Holanda, 2018, p. 251). En este sentido, Horney planteó que “la angustia no resulta solo del temor del individuo a sus propios impulsos, sino más bien del temor al peligro que acarrea expresar impulsos reprimidos que pudieran ser peligrosos en una sociedad determinada” (Castaño y Ávila, 2013, p. 232). Horney (1991) pensaba que en todo individuo existe una tendencia natural hacia el desarrollo de su pleno potencial (auto-actualización), un impulso innato cuya expresión se vería obstaculizada por los mandatos y valores culturales que se imponen sobre la persona en desarrollo. Esta idea plantea una alternativa a la noción freudiana tradicional según la cual el desarrollo psicológico del individuo se encuentra determinado por el despliegue, la expresión y la gestión de un conjunto de impulsos endógenos de origen biológico. Horney criticó el esencialismo y el determinismo biologicista e intrapsíquico inscritos en la obra de Freud, adoptando una orientación que enfatizaba el rol formativo de los vínculos sociales en la organización del carácter (de Araújo y Holanda, 2018).

Este interés por los factores culturales y su relación con la psicopatología también se encuentra presente en la obra de Wilhelm Reich, para quien la conformación del carácter se funda en la acción de las restricciones sociales que se oponen a la libre expresión de la emocionalidad y la sexualidad humanas (Reich, 1957; 1989, 2023). Reich se apartó de la tradición troncal del psicoanálisis de su época al introducir una serie de revisiones a la teoría pulsional, además de innovar en el ámbito de la técnica al incluir activamente el trabajo sobre el cuerpo del paciente en el análisis. Consciente de la resistencia que sus planteamientos –y sus convicciones políticas marxistas- despertaban tanto en Freud como en el resto de sus colegas vieneses, Reich decidió trasladarse a Berlín con la esperanza de hallar un terreno más fértil para el desarrollo de sus ideas. Su contacto con Karen Horney, Erich Fromm y Otto Fenichel en el instituto de Berlín lo motivó a perseverar en su proyecto, percibiendo en estos jóvenes analistas una sensibilidad teórica, social y política similar a la suya (Frigola, 2015).

Perls se interesó en las ideas de Horney acerca de la influencia de los condicionamientos sociales sobre la conformación de la personalidad y la psicopatología. Para Perls, el carácter neurótico se organiza en gran medida a partir de la introyección de normas y criterios externos al individuo, los cuales interfieren en la libre expresión de la agresividad necesaria para satisfacer las necesidades del organismo (Perls, 1990). En la neurosis, el individuo encarna un conflicto entre la sabiduría de

su organismo y las demandas del mundo exterior, de tal suerte que “no nos permitimos –no se nos permite- ser enteramente nosotros” (Perls, 1990, p. 23):

“Todas las perturbaciones neuróticas surgen de la incapacidad del individuo por encontrar y mantener el balance adecuado entre él mismo y el resto del mundo... Su neurosis es una maniobra defensiva para protegerse a sí mismo de la amenaza de ser aplastado por un mundo avasallador. La neurosis es su técnica más efectiva para mantener su balance y su sentido de autorregulación en una situación en la cual siente que la suerte no le favorece.” (Perls cit. en Peñarrubia, 1998, p. 119)

Por otro lado, algunas de las innovaciones de Reich fueron acogidas por Perls durante su paso por Berlín, incorporándolas posteriormente a su propio enfoque, la Terapia Gestalt. Entre otros elementos reichianos, Perls rescató la importancia de abordar la dimensión corporal en el tratamiento, así como ciertos aspectos de su teoría caracterológica. Según sostiene Peñarrubia (1998), “la gestalt es una de las heredaras espirituales de las teorías de Reich por su acento en la sensación, la experiencia organísmica y la expresión inmediata y directa” (p. 47). La recepción de estos elementos ayudó a forjar el estilo terapéutico de Fritz Perls, infundiendo en la teoría de la Terapia Gestalt un claro énfasis organísmico/corporal. De acuerdo con de Araújo y Holanda (2018), “estos temas, y también la relación entre cultura e individuo como un elemento que determina la salud y la enfermedad, permea todo el camino teórico y práctico de Perls” (p. 215).

Durante su paso por Berlín y Viena, Perls mantuvo contacto con otras importantes figuras del psicoanálisis de su época, como fueron Otto Fenichel, Helene Deutsch y Anna Freud (de Araújo y Holanda, 2018). Peñarrubia (1998) también menciona a Alfred Adler como una influencia relevante en la trayectoria profesional del autor. En vista de esta marcada raigambre psicoanalítica, Peñarrubia afirma que “sería más certero considerar a Perls como un neofreudiano que como un seguidor de la Gestaltpsychologie” (p. 36); aun cuando la Psicología de la Gestalt (Wertheimer, Katz, etc.) desempeñó un papel preponderante en la creación de la teoría de la Terapia Gestalt (principalmente a través del intercambio de Laura Perls con Wertheimer y otros representantes de esta escuela), resulta claro que muchos de los conceptos y propuestas que conformaron el núcleo teórico y técnico de este enfoque provinieron del campo del psicoanálisis post-clásico.

Laura Perls también estudió psicoanálisis en los institutos de Berlín y Viena. Frieda Fromm-Reichmann –quien más tarde se convertiría en una de las figuras clave del Psicoanálisis Interpersonal en Norteamérica (Castaño y Ávila, 2013)- fue una de sus analistas didactas y una importante influencia en el desarrollo de su carrera profesional (de Araújo y Holanda, 2018). Fromm-Reichmann (1989) sostuvo que la salud mental depende del tipo de relaciones interpersonales que traba el individuo con su entorno humano, así como del grado en que la persona es capaz de ser consciente de dichos vínculos y de los efectos que éstos tienen sobre su experiencia y su conducta. Su estilo de trabajo se desvió notablemente de las recomendaciones técnicas de

Freud, desarrollando una aproximación al tratamiento que subrayaba la importancia de la cercanía, la espontaneidad y el compromiso emocional del terapeuta (Buechler, 2016; Orange, 2013). Todos estos elementos marcaron profundamente la trayectoria intelectual de Laura Perls, incidiendo en lo que más tarde sería el método de la Terapia Gestalt.

Una vez finalizado su entrenamiento psicoanalítico, el matrimonio Perls se trasladó a Sudáfrica donde fundaron el Instituto de Psicoanálisis de Johannesburgo, para luego radicarse definitivamente en los Estados Unidos hacia 1946. Según relata Peñarrubia (1998), las ideas de Fritz Perls no fueron bien recibidas por los psicoanalistas norteamericanos, a excepción de Karen Horney (ahora radicada en Nueva York), Harry Stack Sullivan y Clara Thompson del Instituto William Alanson White de Nueva York (la cuna del Psicoanálisis Interpersonal). Su cercanía con Horney – quien por aquel entonces se desempeñaba como docente en el instituto White- lo llevó a trabar lazos con la tradición interpersonal norteamericana, compartiendo con algunos de los principales representantes de dicha corriente psicoanalítica. Sin embargo, el rechazo de sus propuestas por parte del establishment psicoanalítico estadounidense lo motivó a frecuentar otros círculos intelectuales y a romper definitivamente con el psicoanálisis. En base a todo lo anterior, de Araújo y Holanda (2018) concluyen que “no sería una exageración decir que la Terapia Gestalt es ‘hija’ del psicoanálisis –si bien una hija rebelde” (p. 251).

Otro importante precursor de la psicología humanista que forjó una prolífica carrera en el campo del psicoanálisis fue el psicólogo estadounidense Rollo May. May participó activamente en la creación de la Asociación Americana de Psicología Humanista y del *Journal of Humanistic Psychology*, su principal medio de difusión académica. Si bien su obra tiende a asociarse con la perspectiva existencial, lo cierto es que su contribución al movimiento humanista fue fundamental a la hora de articular las bases filosóficas, teóricas e institucionales de la tercera fuerza norteamericana.

El primer contacto de May con el psicoanálisis ocurrió en 1932, año en que se inscribió en un seminario impartido por Alfred Adler en Viena (Ansbacher, 1990; Pitchford, 2009). En su primer libro publicado, *“The Art of Counseling”* (May, 1939), el autor reconoció abiertamente la influencia ejercida por las ideas de Adler sobre su propia aproximación a la psicología y la psicoterapia. Más adelante, de vuelta en los Estados Unidos, May completó su entrenamiento psicoanalítico en el instituto William Alanson White. En dicho lugar, el autor tuvo contacto con Harry Stack Sullivan y Clara Thompson, así como con los analistas culturalistas Karen Horney y Erich Fromm (Hoffman, 2003). May (1950) dio crédito a Horney y Sullivan por su influencia sobre su propia concepción acerca de la angustia, así como también reconoció públicamente la deuda contraída con Carl Gustav Jung y Otto Rank en lo relativo al papel de la empatía y la autenticidad del terapeuta en el tratamiento analítico (Hoffman, 2003).

Del mismo modo, la obra de May demuestra una gran afinidad con algunas de las ideas desarrolladas por Erich Fromm –también vinculado al instituto White. Por un lado, los rastros del humanismo existencial de Fromm, incluyendo la importancia que el autor atribuyó a la libertad y la auto-determinación del individuo (Fromm, 2016), se perciben claramente en las propuestas de May sobre la condición existencial del ser humano y los objetivos de la terapia (May, 1939, 1950). Por otro lado, May subrayó el papel desempeñado por la “comprensión” por sobre la “explicación” en el campo de la psicología y la psicoterapia, adoptando una postura filosófica y epistemológica muy próxima a la que encarnara Fromm (cf. De Castro y García, 2011). Finalmente, May compartió con Erich Fromm y Karen Horney una constante preocupación por los factores culturales que inciden en la formación de la personalidad y la psicopatología, dando cuenta de una sensibilidad social y política muy cercana a la de estos dos autores (cf. May, 1968). Luego de graduarse del instituto White, May pasó a formar parte de su equipo docente y en 1966 fue nombrado Presidente de la Sociedad Psicoanalítica de dicha institución.

Ligado también al Psicoanálisis Interpersonal, el psiquiatra húngaro Andras Angyal formó parte del grupo fundador de la Asociación Americana de Psicología Humanista, contribuyendo de manera contundente a consolidación de las bases teóricas de la tercera fuerza estadounidense. A lo largo de su carrera, Angyal mantuvo una relación muy estrecha con los analistas del instituto White, supervisándose y trabajando con Izette de Forest y colaborando activamente con Erich Fromm (Hoffman, 2003). A través de su contacto con de Forest, el autor se expuso a las ideas y los métodos de su compatriota Sándor Ferenczi, quien había analizado a de Forest y también a Clara Thompson, otra de las docentes del instituto (Hoffman, 2003).

A partir de la década de 1940, Angyal trabó una larga amistad con Abraham Maslow, demostrando un profundo interés en sus investigaciones sobre las “experiencias cumbre” (Stern, 1992). Maslow, a su vez, colaboró en la organización de un seminario a cargo de Angyal en la Universidad Brandies, el cual sirvió como una plataforma para la difusión de sus ideas en los Estados Unidos. Por medio de su asociación con Maslow, Angyal se vinculó personal y profesionalmente con varios de los pioneros del movimiento humanista, incluyendo a Carl Rogers, Rollo May, Kurt Goldstein, Anthony Sutich, Clark Moustakas y Lewis Mumford, entre varios otros. Producto de este intercambio, y en el marco de su participación en las reuniones que dieron origen al movimiento humanista durante la década de 1950, el autor se incorporó al primer equipo editorial del *Journal of Humanistic Psychology* (Aanstoos et al., 2000).

En su libro “*Client-Centered Therapy*” (Rogers, 1951), Carl Rogers cita extensamente el trabajo de Andras Angyal, recurriendo a las propuestas del psiquiatra húngaro para dar sustento a sus propios planteamientos. Rogers (1951) sostuvo que en el ser humano existe un impulso natural hacia la expansión y el crecimiento. Esta “tendencia actualizadora” sería una de las principales fuerzas que

animan el desarrollo integral del organismo, impulsándolo a desplegar sus potenciales innatos de manera creativa y constructiva (cf. Dartevelle, 2010). Angyal (1941) planteó una idea similar, afirmando que el organismo humano tiende naturalmente hacia la consecución de niveles cada vez mayores de complejidad e integración. En relación a este concepto, Rogers (1951) también cita el trabajo de Karen Horney y Harry Stack Sullivan (cf. Gondra, 1978), quienes identificaron como un importante atributo del ser humano su tendencia a expresar libremente sus afectos, experiencias y necesidades en el marco de sus relaciones interpersonales. Sumado a lo anterior, Angyal (1941) desarrolló una teoría sobre la personalidad que la presenta como una totalidad integrada, holística, en lugar de consistir en un mero agregado de partes diferenciadas y discretas (Lester, 1995; Stern, 1992). Esta concepción holística sobre la personalidad, cuyos fundamentos se encuentran ligados a los aportes de Jan Smuts y Kurt Goldstein, está presente en las teorías de prácticamente todos los principales precursores del humanismo norteamericano (Maslow, Rogers, Perls, Bugental, etc.).

Carl Rogers también tuvo contacto directo con otros dos connotados analistas post-freudianos: Alfred Adler y Otto Rank. El autor conoció personalmente a Adler a fines de 1927 durante una visita que el analista vienés realizó al instituto donde Rogers trabajaba como terapeuta de niños (Ansbacher, 1990). Según relata Ansbacher (1990), Rogers se sintió profundamente sorprendido por su forma de trabajar, acostumbrado como estaba al rigor freudiano que primaba en dicha institución. Recordando su breve encuentro con Adler, Rogers escribió varias décadas más tarde: “me tomó algún tiempo darme cuenta de cuánto había aprendido de él” (cit. en Ansbacher, 1990, p. 48).

Las ideas de Adler también ejercieron una importante influencia sobre Abraham Maslow, quien asistió regularmente a los seminarios que el analista impartía en la ciudad de Nueva York (Ansbacher, 1990). Maslow tomó de Adler una serie de ideas que luego fueron integradas a sus propias teorías, incluyendo la noción de que en el ser humano se percibe una tendencia pro-social que lo impulsa a desarrollar un interés positivo por sus semejantes (Ansbacher, 1990) –una tendencia que, según Maslow (2012), se expresaría especialmente en las personas “auto-realizadas”. En este contexto, resulta interesante constatar que al menos tres de los “padres” del humanismo norteamericano (Rogers, Maslow y May) fueron influidos de manera directa por uno de los pioneros del psicoanálisis, lo cual da clara cuenta del alcance y la profundidad de los lazos genealógicos que emparentan a ambas tradiciones.

Volviendo a Rogers, su vínculo más fuerte y significativo con el psicoanálisis post-freudiano consistió en su exposición a las ideas de Otto Rank (Gondra, 1978; Hoffman, 2003; Kramer, 2019). Rank fue durante muchos años uno de los colaboradores más cercanos de Sigmund Freud, desempeñándose como el Secretario del “Comité Secreto” establecido por el padre del psicoanálisis con el fin de defender la integridad de su modelo (Grosskurth, 1991; Wadlington,

2011). Si bien sus primeras ideas se hallaban estrechamente emparentadas con las teorías freudianas, con el tiempo su pensamiento se desvió de la ortodoxia encausándose en una dirección marcadamente diferente. En gran medida, la fría recepción que su libro *"El trauma del nacimiento"* (Rank, 2010) tuvo por parte de Freud y sus seguidores marcó el inicio de su alejamiento del establishment psicoanalítico. Rogers conoció personalmente a Rank en los Estados Unidos y admitió abiertamente la influencia que el analista ejerció sobre su propio pensamiento, especialmente durante las etapas iniciales de su obra (Gondra, 1978; Rogers, 1951). Algunos componentes de su Terapia No Directiva –que más tarde derivó en la Terapia Centrada en la Persona– son un eco directo de los fundamentos teóricos y técnicos de la Terapia de la Relación desarrollada por los seguidores norteamericanos de Otto Rank –conocidos como "el Grupo de Filadelfia" (Gondra, 1978). Según afirma Gondra (1978), "el paralelismo entre la 'terapia de la relación' y las ideas de Rogers relativas a la terapia es sorprendente" (p. 25).

Uno de los aspectos del pensamiento de Rogers que se encuentran prefigurados en la obra rankiana consiste en la idea de la "auto-determinación". Tanto Rank como Rogers sostuvieron que el ser humano es capaz de definir sus propias metas y objetivos, y que la psicoterapia debiese aportar a la libre expresión del potencial de crecimiento del individuo (Gondra, 1978; Kramer, 2019). En este contexto, Rank planteó que el terapeuta no debiese "guiar" activamente el tratamiento, sino entregar tanto el ritmo como el curso de la terapia a la propia auto-dirección quien consulta (Gondra, 1978). De igual modo, Rank y Rogers propusieron que la cualidad del vínculo terapéutico era el principal factor que contribuye a la promoción del cambio en el paciente (Kramer, 2019) –una idea que tiende a aparecer una y otra vez en los escritos humanistas. Ciertamente, muchas de estas ideas fueron planteadas en forma paralela por ambos autores. Sin embargo, el reconocimiento explícito que Rogers hace de la influencia de Rank sobre su propio pensamiento da clara cuenta del grado en que las contribuciones de Rank ayudaron a forjar su propio enfoque.

Previo a migrar a los Estados Unidos, Otto Rank colaboró estrechamente con su colega y amigo, Sándor Ferenczi. Ambos autores compartieron su interés por reformar la manera en que se practicaba el psicoanálisis en los inicios de la disciplina, introduciendo diversas modificaciones tanto a la teoría freudiana como a la técnica analítica estándar (cf. Ávila, 2013). El trabajo de Ferenczi es una pieza clave en la historia compartida del psicoanálisis y el humanismo norteamericano. Hoffman (2003) ha demostrado en forma convincente hasta qué punto la transmisión de las ideas de Ferenczi desempeñó un papel de central relevancia no solo en el desarrollo del Psicoanálisis Interpersonal en Norteamérica, sino también en la articulación de la tercera fuerza.

Ferenczi se mostró insatisfecho con el modo en que sus colegas concebían y estructuraban la situación analítica, criticando algunas de las premisas básicas del método analítico freudiano. Por un lado, tomó distancia de la orientación científicista que caracterizaba el trabajo de algunos de sus

colegas –Freud incluido-, quienes parecían estar más interesados en descubrir los misterios del inconsciente que en realmente curar a sus pacientes (Coderch, 2010; Orange, 2013). Por otro lado, cuestionó el valor terapéutico de la actitud analítica clásica, marcada por los ideales de neutralidad, abstinencia y anonimato, inclinándose por el cultivo de una disposición más cercana, transparente, espontánea y honesta hacia sus pacientes, tendiente a una mayor horizontalidad (Ávila, 2013; Aron, 2013; Hoffman, 2003; Méndez, 2021a, 2021b). Su trabajo se concentró en la exploración del potencial mutativo que encerraba la relación terapéutica, derivando en la convicción de que la cura analítica no se basaba tan solo, ni siquiera principalmente, en el *insight* facilitado por las interpretaciones del analista, sino que dependía de la cualidad del vínculo que se establece entre éste y su paciente y de las experiencias relacionales novedosas que dicho vínculo posibilita (Aron, 2013; Hoffman, 2003; Orange, 2013).

De acuerdo con Ávila (2013), la técnica ferencziana se caracterizó por “la creación de una intensa atmósfera emocional (en el tratamiento), necesaria para revivir los traumas de la infancia” (p. 92). Ferenczi pensaba que las raíces de la psicopatología del adulto se encontraban en las experiencias traumáticas ocurridas durante la infancia, y con el fin de elaborar terapéuticamente dichas vivencias, propuso que el analista debía promover en el paciente un estado regresivo que le permitiera contactar con las experiencias infantiles para así poder descargar los afectos traumáticos (Bromberg, 2001). Este estado de regresión sería facilitado por la actitud cálida, maternal y relativamente permisiva del analista, contrastando con la disposición rígida, emocionalmente distante y reservada promovida por el modelo clásico. A medida que Ferenczi avanzaba en el planteamiento de estas y otras ideas, sus lazos tanto con Freud como con la institucionalidad oficial del psicoanálisis comenzaron a sufrir una rápida erosión. Habiendo sido uno de los analistas más apreciados y respetados dentro del círculo más próximo a Freud, sus propuestas innovadoras lo llevaron a sufrir el mismo destino que les tocó a Jung y a Adler antes que él (Aron, 2013; Sassenfeld, 2020).

La gran mayoría de los autores citados en esta sección fueron influidos directa o indirectamente por los planteamientos de Ferenczi. Como acabamos de ver, Otto Rank trabajó codo a codo con Ferenczi en la articulación de nuevas formas de entender y practicar el psicoanálisis, propuestas que fueron plasmadas en su libro conjunto “*The Development of Psychoanalysis*” de 1924 (Ferenczi y Rank, 1956). Las ideas de Ferenczi acerca del poder curativo de la relación terapéutica y sobre la autenticidad y la honestidad del terapeuta reverberan en la Terapia de la Relación desarrollada por Rank en los Estados Unidos. En la medida que Carl Rogers incorporó los aportes de Rank en la formulación de su propio modelo de terapia, podemos asumir que el pensamiento de Ferenczi desempeñó un papel –si bien indirecto- en la creación de la Terapia Centrada en la Persona. Varias de las ideas rogerianas acerca del poder mutativo de la relación terapéutica resuenan profundamente con los planteamientos originales de Ferenczi (Kahn, 2011). Edwin Kahn (2011) se

ha referido a los interesantes paralelos que existen entre las propuestas de Ferenczi y las de Rogers, incluyendo la centralidad de la empatía en la promoción del cambio terapéutico y la importancia de proveer a quien consulta un clima relacional cálido, amable y amoroso que favorezca el despliegue de la experiencia del paciente. Sobre esta base, el autor llega incluso a identificar a Sándor Ferenczi como un verdadero “proto-rogeriano”.

Si bien Andras Angyal no conoció personalmente a Ferenczi, Hoffman (2003) lo identifica como uno de los principales difusores de sus ideas en los Estados Unidos –junto con Izette de Forest (cf. de Forest, 1984)-, sirviendo como un puente a través del cual se transmitieron las propuestas del analista húngaro hacia la primera generación del humanismo norteamericano. En palabras de Hoffman, “el linaje de estas ideas se vuelve cada vez más claro: Sándor Ferenczi analizó a Izette de Forest, quien luego colaboró estrechamente con Andras Angyal, quien se volvió muy cercano a Abraham Maslow, uno de los cofundadores de la psicología humanista” (p. 75). De igual modo, la recepción del pensamiento de Angyal por parte de Rogers también podría considerarse como una de las vías a través de las cuales el pensamiento de Ferenczi impactó sobre la conformación de la tercera fuerza (Hoffman, 2003).

El legado de Ferenczi también se encuentra presente en el campo del Psicoanálisis Interpersonal. Tal como mencioné anteriormente, Ferenczi analizó a Clara Thompson, una de las fundadoras del instituto William Alanson White. Harry Stack Sullivan había conocido a Ferenczi durante una conferencia en Nueva York, quedando gratamente sorprendido por su manera de pensar y por su afinidad con sus propias ideas. Fue entonces que Sullivan sugirió a Clara Thompson que iniciara un análisis con el psiquiatra húngaro, afirmando que se trataba del “único analista que le parecía confiable” (Ávila, 2013, p. 101). Una vez concluido su análisis, Thompson transmitió lo aprendido a Sullivan y al resto de los integrantes del instituto, incorporando las ideas de Ferenczi a la formación analítica ofrecida en dicho espacio. Fue así que las propuestas de Ferenczi llegaron a impactar sobre un grupo de analistas post-freudianos vinculados no solo a la escuela interpersonal de Sullivan, sino también al naciente campo de la psicología humanista: Karen Horney, Erich Fromm y Rollo May (Hoffman, 2003). Asimismo, considerando la cercanía de Fritz Perls con Karen Horney y su breve paso por el instituto White en Nueva York, podemos suponer que el creador de la Terapia Gestalt estuvo expuesto en algún grado a las propuestas de Ferenczi.

Sobre el trasfondo recién esbozado, Hoffman (2003) concluye que

“las ideas de Ferenczi sobre el estilo terapéutico, las técnicas de la psicoterapia, su actitud de aceptación amorosa, el reconocimiento de la sabiduría innata de sus pacientes y su meta hacia la psicoterapia colaborativa, se convirtieron en algunos de los principios básicos de la psicología humanista.” (p. 83)

Conclusiones.

Jonathan Shelder (2023) escribe que “el psicoanálisis tiene un problema de imagen. La narrativa dominante en las profesiones de salud mental y en la sociedad es que el psicoanálisis está obsoleto, desacreditado y desprestigiado” (p. 295). De acuerdo con Shelder, este problema tendría que ver con que “lo que la mayoría de las personas [muchos psicólogos incluidos] sabe de él son estereotipos peyorativos y caricaturas que datan de la era de los cochecitos a caballo” (p. 295). La prevalencia de estos estereotipos en diversos ámbitos culturales daría cuenta de un desconocimiento generalizado sobre los fundamentos teórico-clínicos del enfoque y de su historia como movimiento al interior de la psicología. Según explica el autor, esta imagen caricaturesca que no logra hacer justicia de la riqueza y la actualidad de los aportes del psicoanálisis proviene de fuentes muy diversas, “incluyendo a las compañías de seguros de salud y los defensores de otras terapias” (p. 295).

Los psicólogos humanistas hemos contribuido –muchas veces sin siquiera darnos cuenta- a la perpetuación de este problema. Por un lado, fascinados con los modelos teóricos y terapéuticos de la “tercera fuerza”, tendemos a subestimar las contribuciones realizadas por la “segunda”, descartando sus propuestas por considerarlas excesivamente miopes, reduccionistas y deshumanizantes. Solemos pensar que nuestra perspectiva provee una visión más completa y comprensiva acerca de la condición humana y que nuestros tratamientos proporcionan mejores y más rápidos resultados en comparación con lo que ofrece el psicoanálisis. Por otro lado, nos decimos que el psicoanálisis es una disciplina unívoca y homogénea, desatendiendo la inmensa variedad de enfoques que dan vida a esta tradición teórica. Olvidamos con demasiada facilidad que el movimiento psicoanalítico convoca a un sinnúmero de perspectivas y escuelas diferentes, muchas de ellas presentando una notable afinidad con las ideas que sustenta nuestro propio enfoque. Por último, olvidamos que los cimientos teóricos y clínicos del humanismo norteamericano se forjaron a partir de la recepción del pensamiento de un conjunto de autores psicoanalíticos post-freudianos, y que algunos de los fundadores del movimiento humanista fueron ellos mismos destacados psicoanalistas. De este modo, los psicólogos humanistas solemos quedarnos con una imagen parcial –una mala caricatura- del psicoanálisis, convencidos de que sus ideas nada tienen que aportar a nuestro entendimiento sobre la persona, los orígenes del sufrimiento humano y el abordaje terapéutico del malestar.

La instalación de esta caricatura entre los adherentes del humanismo bien puede interpretarse como el resultado de una reacción adaptativa y complementaria (Benjamin, 2004) frente a la devaluación que el psicoanálisis ortodoxo ha promovido en relación a los demás enfoques psicoterapéuticos. En la medida que el psicoanálisis ha subestimado las contribuciones de las otras

perspectivas, planteándose como un enfoque superior a los demás (Aron, 2016; Aron y Starr, 2012), los humanistas nos hemos visto en la necesidad de “defender” nuestro propio enfoque ante las críticas, denostaciones y caricaturas que provienen desde el ámbito del psicoanálisis oficial. Como yo lo veo, esta reacción defensiva ha promovido una actitud del tipo “ellos-o-nosotros” que empaña nuestra percepción general del psicoanálisis, quedando atrapados en una estructura dicotómica y complementaria que nos impide reconocer e integrar la riqueza, el valor y la vigencia del psicoanálisis tanto para la psicología en general como para nuestra propia perspectiva en particular.

Si bien es cierto que la psicología humanista surgió como un movimiento que intentaba superar las limitaciones del psicoanálisis ortodoxo, también es cierto que la articulación de la tercera fuerza involucró la participación de destacados analistas post-freudianos cuyas críticas y modificaciones al modelo clásico desempeñaron un papel central en la conformación de la identidad teórica del humanismo norteamericano. Andras Angyal, Karen Horney, Rollo May y Erich Fromm formaron parte del círculo intelectual que impulsó la creación de la psicología humanista, sin por ello renunciar a su compromiso con el avance del psicoanálisis. Sándor Ferenczi, Otto Rank, Alfred Adler, Wilhelm Reich, Harry Stack Sullivan y Clara Thompson, entre muchos otros, aportaron con sus ideas –si bien en forma más indirecta- a la construcción de las bases conceptuales y terapéuticas de la tercera fuerza. Todos estos analistas encarnaron una aproximación al psicoanálisis muy diferente de la que fuera promovida inicialmente por Sigmund Freud y más tarde por los analistas ortodoxos en Norteamérica. Sus diferencias con el modelo oficial condujeron a que sus respectivos proyectos fuesen marginados por la corriente ortodoxa que acabó por instalarse como el discurso dominante en los Estados Unidos (Aron, 2016; Aron y Starr, 2012).

Como vimos, en la “época dorada” del psicoanálisis norteamericano (1950-1960), los psicoanalistas optaron por desmarcarse radicalmente del campo de la psicoterapia. Por aquél entonces, el psicoanálisis comenzó a ser percibido por sus partidarios como un enfoque superior a los demás modelos clínicos existentes (Aron, 2016; Aron y Starr, 2012). La psicoterapia y los psicoterapeutas fueron degradados a un estatuto inferior al no contar con las credenciales científicas –ni los contactos y conexiones institucionales- del psicoanálisis ortodoxo y hegemónico (Aron y Starr, 2012). A partir de esta diferenciación, los analistas norteamericanos no sólo trazaron una línea divisoria y una jerarquía entre el psicoanálisis y la psicoterapia (incluyendo a los enfoques humanistas), sino que también escindieron su propia comunidad al separar al psicoanálisis “propriadamente tal” de las demás “psicoterapias psicoanalíticas”.

Este cisma al interior de la comunidad psicoanalítica –cuyos orígenes se remontan a la época de Freud (cf. Aron, 2016)- dio pie para la instalación de un discurso y una actitud abiertamente discriminatorios en relación a aquellos analistas que plantearon alternativas al modelo oficial (Aron y Starr, 2012; Orange, 2013) –los mismos analistas cuyo pensamiento influyó en la creación de la

psicología humanista en Norteamérica. Su claro distanciamiento respecto del canon ortodoxo los condenó a una especie de ostracismo intelectual, convertidos en parias y extranjeros, representantes de una alteridad psicoanalítica subalterna y devaluada. En palabras de Orange (2013),

“desde sus inicios, el psicoanálisis ha incluido una hebra, a veces oculta, con frecuencia violentamente silenciada, que ofrecía una alternativa a sus elementos ‘investigativos’, ‘científicos’ y más desapegados y protectores de la institución. Esta voz, el contrapunto terapéutico, a veces condenada como el *furor sanandi* (pasión del curar), quedó enterrada bajo el desprecio y la vergüenza.” (pp. xi-xii, cursivas en el original)

Lewis Aron (2016) plantea que la marginalización de estos autores y de sus ideas daría cuenta de una tendencia general –tanto en el psicoanálisis como en la cultura patriarcal de Occidente- a discriminar y denostar aquellos rasgos que tradicionalmente se han asociado con lo “femenino”: vulnerabilidad, dependencia, pasividad, irracionalidad, subjetividad, etc. El psicoanálisis se ha definido, desde sus inicios, en contraposición a estos atributos, identificándose con otra serie de valores típicamente “masculinos”: inviolabilidad, autonomía, agencia, racionalidad, objetividad, etc. De acuerdo con Aron (2016; Safran, 2009), estos rasgos “femeninos” fueron luego atribuidos (proyectados) a la psicoterapia, lo cual condujo a que ésta fuese prontamente percibida y tratada como una disciplina subalterna, inferior al psicoanálisis.

En términos generales, los modelos avanzados por los representantes del “contrapunto terapéutico” del psicoanálisis (Rank, Sullivan, Horney, Fromm, Fromm-Reichmann, May, etc.) se inclinaban hacia el polo “femenino” (relacional, vulnerable) de la ecuación, alejándose decididamente de la orientación “masculina”, científicista y falocéntrica de la ortodoxia norteamericana. Estos autores enfatizaron el papel desempeñado por los vínculos tempranos y actuales en la conformación de la personalidad (Coderch, 2010; Sassenfeld, 2022), subrayando además la dimensión relacional del tratamiento y la cura psicoanalíticas (Aron, 2013; Coderch, 2010; Sassenfeld, 2019, 2020). Sus propuestas supusieron una puesta en valor de la dependencia y el apego en el desarrollo humano, distanciándose de la primacía de la autonomía defendida por los analistas ortodoxos (Aron y Starr, 2012; cf. Mitchell, 2015). Sumado a lo anterior, estos autores propusieron que no era el *insight* cognitivo, sino la cualidad del vínculo terapeuta-paciente –los “elementos humanos de la psicoterapia” (Elkins, 2016)- el principal factor involucrado en la promoción del cambio terapéutico (Coderch, 2010; Sassenfeld, 2019, 2020).

Una orientación similar se percibe en las propuestas del humanismo norteamericano. El punto de vista holístico que prevalece en las teorías psicológicas de la tercera fuerza subraya la profunda interdependencia del ser humano con su ambiente material e interpersonal (Elkins, 2016; Schneider y Krug, 2010; Yontef, 1995). El desarrollo de la personalidad y el carácter es entendido como un

proceso que se despliega en el marco de las relaciones que mantiene el individuo con sus semejantes, destacando el papel formativo desempeñado por los primeros vínculos de cuidado (Mearns y Cooper, 2011; Rogers, 2007, 2011). En este contexto, la psicopatología se concibe como el resultado de un proceso de adaptación y supervivencia psicológica ante contextos interpersonales formativos (familiares, sociales, etc.) sub-óptimos, hostiles o traumatizantes (Elkins, 2016; Moreira, 2001). En el plano terapéutico, los modelos humanistas sustentan la idea de que el vínculo terapeuta-paciente constituye el principal vector de cambio, estableciendo como una condición para la transformación del paciente la provisión de un clima emocional y relacional de aceptación, respeto y seguridad psicológica (Elkins, 2016; Mearns y Cooper, 2011; Rogers, 2011). Finalmente, la psicología humanista propone que la salud psicológica involucra el desarrollo de la capacidad del individuo para establecer y mantener relaciones saludables con quienes lo rodean, sustentando que la persona sana es aquella que está habilitada para desplegar libre y responsablemente su capacidad para amar y depender de otros (Bolgeri, 2007; Martínez, 1982).

En definitiva, los analistas post-freudianos anteriormente aludidos y los precursores de la psicología humanista norteamericana compartieron una misma sensibilidad respecto de las variables relacionales del desarrollo humano, la psicopatogénesis y la cura. Asimismo, coincidieron en su aceptación e integración de la vulnerabilidad del psicoterapeuta en el tratamiento, proponiendo que la subjetividad del clínico es un factor irreductible de la ecuación terapéutica (Méndez, 2021a). Ambas tradiciones estimaron que el mundo interno del terapeuta y sus reacciones emocionales espontáneas no debían ser tratadas como obstáculos indeseables en el tratamiento, sino como una valiosa herramienta que puede ser puesta al servicio del proceso terapéutico (Méndez, 2021a). Frente a los ideales analíticos de la abstinencia, el anonimato y la neutralidad, estos autores abogaron por un enfoque donde la autenticidad y la espontaneidad del profesional son vistos como componentes esenciales de una actitud terapéutica facilitadora (Coderch, 2010; Méndez, 2021a). En la medida que estas dos tradiciones encarnaron un giro común hacia una clínica centrada en la relación, el apego, la mutualidad, la vulnerabilidad compartida y la intimidad en el encuentro terapéutico, sus proponentes tendieron a quedar del mismo lado de la trinchera instaurada por el psicoanálisis oficial estadounidense de mediados del siglo pasado.

A partir del repaso por los lazos genealógicos que conectan al psicoanálisis post-freudiano con la psicología humanista, podemos concluir que ambas corrientes forman parte de un mismo árbol familiar. La perspectiva humanista se nutrió de diversas fuentes psicoanalíticas no-ortodoxas, destacando el papel desempeñado por la tradición interpersonal inaugurada por Harry Stack Sullivan. El grupo del instituto William Alanson White de Nueva York operó como un punto nodal en la historia compartida de ambas tradiciones. La gran mayoría de los analistas disidentes que influyeron directa o indirectamente en la articulación de la psicología humanista norteamericana tuvieron un vínculo con el instituto White. Andras Angyal, Karen Horney, Erich Fromm y Rollo May

no sólo contribuyeron activamente al desarrollo y la transmisión del Psicoanálisis Interpersonal en los Estados Unidos, sino que también impactaron con sus ideas al grupo fundador de la tercera fuerza. Estos autores cumplieron un importante rol en la consolidación institucional del movimiento humanista, participando en la creación de la Asociación Americana de Psicología Humanista y en la construcción de los fundamentos conceptuales y clínicos del enfoque. Sándor Ferenczi, por su parte, legó una serie de ideas que fueron recibidas y transmitidas por los docentes del instituto White, influyendo indirectamente en el pensamiento de los padres fundadores del humanismo norteamericano (Hoffman, 2003).

Otros analistas post-freudianos (Otto Rank, Alfred Adler) también contribuyeron con sus ideas y sus métodos a forjar la sensibilidad clínica que caracteriza a las psicoterapias humanistas. La recepción de sus propuestas fue un elemento clave en el desarrollo del pensamiento de Carl Rogers, Abraham Maslow y Rollo May, llegando así a impactar a numerosas generaciones de psicoterapeutas humanistas en todo el mundo. Sobre este trasfondo, no cabe más que afirmar que la psicología humanista debe mucho al psicoanálisis; la teoría y la clínica humanistas no serían lo que han llegado a ser sin los aportes realizados por los analistas ya citados.

Al referirse al proyecto disciplinar de la psicología humanista, Maslow (2012) fue bastante cuidadoso al especificar que las limitaciones que la tercera fuerza pretendía superar provenían del campo del psicoanálisis "clásico" (el modelo pulsional freudiano defendido por los analistas ortodoxos). En sus palabras, la psicología humanista se planteó como una "reacción contra las limitaciones (como filosofías de la naturaleza humana) de las dos psicologías más comprensivas actualmente a nuestra disposición: el conductismo (o asociacionismo) y *el clásico psicoanálisis freudiano*" (p. 189, cursivas agregadas). Tanto Maslow como los demás fundadores del movimiento humanista estadounidense eran conscientes de las notables diferencias que existían entre el modelo oficial del psicoanálisis ortodoxo y aquellas perspectivas desarrolladas por los analistas disidentes, así como de las importantes coincidencias teóricas que éstas últimas presentaban con sus propios planteamientos.

Ahora bien, cabe señalar que algunos autores vinculados al movimiento humanista (p.ej. Moss, 2015; Yalom, 2009) han reconocido el valor de las aportaciones de Sigmund Freud, sin por ello desatender aquellos aspectos de su teoría que limitan nuestro acceso a una comprensión más profunda e integrada sobre el ser humano. De acuerdo con Moss (2015), Freud "estableció muchos de los fundamentos que hoy son dados por sentado por los psicólogos humanistas" (p. 11), incluyendo la noción de que los síntomas del paciente pueden interpretarse como fenómenos que portan un significado en el contexto de la vida de quien consulta y que una "cura por la palabra" puede ayudar a las personas a resolver los conflictos que subyacen a su malestar. Yalom (2009) establece una clara diferencia entre el pensamiento original de Sigmund Freud y las versiones

ortodoxas que más tarde se instauraron tanto en Europa como en los Estados Unidos. En sus palabras:

“No deberíamos evaluar las contribuciones de Freud sobre la base de las posiciones promovidas por distintas instituciones psicoanalíticas freudianas. Freud tenía muchos seguidores sedientos de una ortodoxia ritualizada y muchos institutos analíticos adoptaron una visión conservadora y estática de su obra, completamente en desacuerdo con su disposición siempre renovada, innovadora y creativa.” (pp. 233-234)

Repasando algunos de los aportes teóricos y clínicos del padre del psicoanálisis, Yalom concluye que “Freud no siempre estuvo equivocado” (p. 217).

Hoy en día existen numerosos autores humanistas interesados en entablar un diálogo entre su propia perspectiva y los aportes del psicoanálisis contemporáneo. Estos autores (p. ej. Hycner y Jacobs, 1995; Jacobs, 2005; Kahn, 1996; Mearns y Cooper, 2011; Méndez, 2021a, 2021b; Tobin, 1990, 1991) se han referido a las importantes coincidencias teóricas y clínicas que se perciben entre los modelos humanistas y existenciales y los desarrollos más actuales del psicoanálisis – particularmente la perspectiva intersubjetiva iniciada por la Psicología Psicoanalítica del Self de Heinz Kohut (1971) y profundizada por los analistas norteamericanos Robert Stolorow, George Atwood, Bernard Brandchaft y Donna Orange (Orange et al., 2012; Stolorow et al., 1995, 2004; Stolorow y Atwood, 2019;). El Psicoanálisis Relacional contemporáneo, representado por autores como Stephen Mitchell (2015), Lewis Aron (2013), Karen Maroda (2010) y Galit Atlas (2023), también exhibe una serie de coincidencias con algunas de las premisas centrales de la psicoterapia humanista (Méndez, 2021a; Portnoy, 1999). En la medida que la tradición relacional se nutre de las contribuciones de muchos de los analistas post-freudianos que impactaron en la creación de la tercera fuerza norteamericana (cf. Sassenfeld, 2019, 2020), esta corriente contemporánea del psicoanálisis bien podría considerarse como un enfoque “primo hermano” del movimiento humanista. En palabras de Portnoy (1999), “Mitchell y Aron han acercado aún más el psicoanálisis a la posición humanista-existencial” (p. 32).

En base a todo lo anterior, resulta claro que la “mala caricatura” del psicoanálisis que prevalece entre muchos psicólogos humanistas no tiene mayor asidero que un puñado de sesgos, estereotipos, omisiones y malos entendidos, cuya reproducción solamente contribuye a perpetuar un relato equivocado, claramente parcial, sobre la conformación identitaria de la tercera fuerza y su relación con la tradición psicoanalítica. Ya es tiempo de reconocer nuestra deuda con el psicoanálisis post-freudiano, a fin de restituir una parte importante de nuestra propia historia colectiva y trascender el cisma que divide y contrapone a la segunda y la tercera fuerza. En mi opinión, solamente de este modo podremos dejar atrás las disputas “estúpidas” (Maslow, 2012) que

erosionan y entorpecen el intercambio entre quienes nos identificamos con una u otra opción teórica.

REFERENCIAS

- Aanstoos, C., Serlin, I., & Greening, T. (2000). History of division 32 (humanistic psychology) of the American Psychological Association. In D. Dewsbury (Ed.), *Unification through division: histories of the divisions of the American Psychological Association, Vol I*. American Psychological Association.
- Angyal, A. (1941). *Foundations for a science of personality*. Commonwealth Fund.
- Ansbacher, H.L. (1990). Alfred Adler's influence on the three leading cofounders of humanistic psychology. *Journal of Humanistic Psychology, 30*(4), 45-53.
- Aron, L. (2013). *Un encuentro de mentes: mutualidad en el psicoanálisis*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Aron, L. (2016). Mutual vulnerability: an ethic of clinical practice. En D.M. Goodman & E.R. Severson (Eds.), *The ethical turn in psychoanalysis: otherness and subjectivity in contemporary psychoanalysis* (pp. 19-41). Routledge.
- Aron, L., & Starr, K. (2012). *A psychotherapy for the people: toward a progressive psychoanalysis*. Routledge.
- Atlas, G. (2023). *Herencia emocional: curar el legado del trauma*. Paidós.
- Ávila, A. (2013). Los orígenes de la perspectiva interpersonal y socio-cultural. En A. Ávila (Ed.), *La tradición interpersonal: perspectiva social y cultural en psicoanálisis* (pp. 57-113). Madrid: Ágora Relacional.
- Benjamin, J. (2004). Beyond doer and done to: an intersubjective view of thirdness. *Psychoanalytic Quarterly, 73*, 5-46.
- Bolgeri, P. (2007). *Técnicas de facilitación grupal*. Nueva Mirada.
- Bromberg, P.M. (2001). *Standing in the spaces: essays on clinical process, trauma, and dissociation*. Psychology Press.
- Buechler, S. (2016). *Valores de la clínica: emociones que guían el tratamiento psicoanalítico*. Ágora Relacional.
- Bugental, J.F.T. (1964). The third force in psychology. *Journal of Humanistic Psychology, 4*, 19-26.
- Carpintero, H., Mayor, L., & Zalbidea, M.A. (1990). Condiciones del surgimiento y desarrollo de la psicología humanista. *Revista de Filosofía, III*(3), 71-82.
- Castaño, R., & Ávila, A. (2013). Desarrollos de la perspectiva cultural-interpersonal: Frieda Fromm-Reichmann, Karen Horney y Harold Searles. En A. Ávila (Ed.), *La tradición interpersonal: perspectiva social y cultural en psicoanálisis* (pp. 207-255). Ágora Relacional.
- Coderch, J. (2010). *La práctica de la psicoterapia relacional: el modelo interactivo en el campo del psicoanálisis*. Ágora Relacional.

- Dartevelle, B. (2010). *La psicoterapia centrada en la persona según Carl Rogers*. Gaia.
- De Araújo, T.S., & Holanda, A.F. (2018). The origins of the concept of aggression in gestalt-therapy: Freud, Reich and others. *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, XXIV(2), 246-257.
- De Castro, A., & García, G. (2011). *Psicología clínica: fundamentos existenciales*. Editorial Universidad del Norte.
- De Forest, I. (1984). *The leaven of love*. Da Capo Press.
- Elkins, D.N. (2016). *The human elements of psychotherapy: a nonmedical model of emotional healing*. American Psychological Association.
- Evans, D.R., & Hearn, M.T. (1977). The growth of humanistic psychology: a review essay. *Journal of Educational Thought*, 11(1), 64-76.
- Ferenczi, S., & Rank, O. (1956). *The development of psychoanalysis*. Dover.
- Frigola, C. (2015). Wilhelm Reich: del Instituto Psicoanalítico de Berlín al congreso de Lucerna (1930-1934). *Temas de Psicoanálisis*, 9. Recuperado desde: <https://www.temasdepsicoanalisis.org/wp-content/uploads/2017/05/WILHELM-REICH.-DEL-INSTITUTO-PSICOANALITICO-DE-BERLIN-AL-CONGRESO-DE-LUCERNA.pdf>
- Fromm, E. (2016). *Ética y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm-Reichmann, F. (1989). *Principios de psicoterapia intensiva*. Hormé-Paidós.
- Goffman, E. (1970). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Gondra, J.M. (1978). *La psicoterapia de Carl R. Rogers*. Desclée de Brouwer.
- Grigorian, A., & Kaufman, S.J. (2007). Hate narratives and ethnic conflict. *International Security*, 31(4), 180-191.
- Grosskurth, P. (1991). *The secret ring: Freud's inner circle and the politics of psychoanalysis*. London: Cape.
- Hoffman, D. (2003). Sándor Ferenczi and the origins of humanistic psychology. *Journal of Humanistic Psychology*, 43(4), 59-86.
- Horney, K. (1991). *Neurosis and human growth*. WW Norton & Co.
- Hycner, R., & Jacobs, L. (1995). *The healing relationship in gestalt therapy*. Gestalt Journal Press.
- Jacobs, L. (2005). The inevitable intersubjectivity of selfhood. *International Gestalt Journal*, 28(1), 43-70.
- Kahn, E. (1996). The intersubjective perspective and the client-centered approach: are they one at their core? *Psychotherapy*, 33(1), 30-42.
- Kahn, E. (2011). Sándor Ferenczi, a proto-rogerian: a reply to Fred Redekop and Barry Grant. *The Person-Centered Journal*, 18(2), 98-110.
- Kaufman, S.J. (2006). Symbolic politics or rational choice? Testing theories of extreme ethnic violence. *International Security*, 30(4), 45-86.

- Kohut, H. (1971). *The analysis of the self*. International University Press.
- Kramer, R. (2019). *The birth of relationship: Carl Rogers meets Otto Rank*. Psychosozial-Verlag.
- Lester, D. (1995). *Theories of personality: a systems approach*. Routledge.
- Lionells, M., Fiscalini, J., Mann, C.H., & Stern, D.B. (1995). Introduction to interpersonal psychoanalysis. En M. Lionells, J. Fiscalini, C.H. Mann & D.B. Stern (Eds.), *Handbook of interpersonal psychoanalysis* (pp. 3-9). Routledge.
- Maroda, K.J. (2010). *Psychodynamic techniques: working with emotion in the therapeutic relationship*. Guilford Press.
- Martínez, M. (1982). *La psicología humanista: fundamentación epistemológica, estructura y método*. Trillas.
- Maslow, A. (2012). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairós.
- May, R. (1939). *The art of counseling*. Abingdon Press.
- May, R. (1950). *The meaning of anxiety*. Norton.
- May, R. (1968). *El dilema existencial del hombre moderno*. Paidós.
- Mearns, F., & Cooper, M. (2011). *Trabajando en profundidad relacional en counseling y psicoterapia*. Gran Aldea Editores.
- Méndez, M. (2021a). Contratrtransferencia, autenticidad y autodevelación del terapeuta: aproximaciones desde el psicoanálisis relacional y la psicoterapia humanista-existencial. *Miscelánea Comillas*, 79(155), 437-465.
- Méndez, M. (2021). Hacia una ética del respeto en psicoterapia: segunda parte. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 17(1), 80-106.
- Mitchell, S.A. (2015). *Influencia y autonomía en psicoanálisis*. Ágora Relacional.
- Mitchell, S.A., & Black, M.J. (1995). *Freud and beyond: a history of modern psychoanalytic thought*. Basic Books.
- Moreira, V. (2001). *Más allá de la persona: hacia una psicoterapia fenomenológica mundana*. Editorial Universidad de Santiago.
- Moss, D. (2015). The roots and genealogy of humanistic psychology. En K. Schneider, J.F. Pierson & J.F.T. Bugental (Eds.), *the handbook of humanistic psychology: theory, research, and practice* (pp. 3-18). Sage.
- Orange, D.M. (2012). *Pensar la práctica clínica: recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*. Cuatro Vientos.
- Orange, D.M. (2013). *El desconocido que sufre: hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*. Cuatro Vientos.
- Orange, D.M., Atwood, G.E., & Stolorow, R.D. (2012). *Trabajando intersubjetivamente: contextualismo en la práctica psicoanalítica*. Ágora Relacional.
- Peñarrubia, F. (1998). *Terapia gestalt: la vía del vacío fértil*. Alianza Editorial.

- Perls, F. (1990). *Sueños y existencia*. Cuatro Vientos.
- Pitchford, D.B. (2009). The existentialism of Rollo May: an influence on trauma treatment. *Journal of Humanistic Psychology*, 49, 441-461.
- Portnoy, D. (1999). Relatedness: where humanistic and psychoanalytic psychotherapy converge. *Journal of Humanistic Psychology*, 39(1), 19-34.
- Ramey, B., & Fleming, R. (2022). A response to humanistic psychology. *AWRY: Journal of Critical Psychology*, 3(1), 161-173.
- Rank, O. (2010). *The trauma of birth*. Martino Fine Books.
- Reich, W. (1957). *Análisis del carácter*. Paidós.
- Reich, W. (1989). *The function of orgasm*. Condor Books.
- Reich, W. (2023). *The sexual revolution: toward a self-regulating character structure*. Condor Books.
- Rogers, C.R. (1951). *Client-centered therapy*. Houghton Mifflin
- Rogers, C.R. (2007). *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*. Nueva Visión.
- Rogers, C.R. (2011). *El proceso de convertirse en persona: mi técnica terapéutica*. Paidós.
- Safran, J.D. (2009). Interview with Lewis Aron. *Psychoanalytic Psychology*, 26(2), 99-116.
- Sassenfeld, A. (2019). *Los giros del psicoanálisis contemporáneo: una introducción al psicoanálisis relacional*. RIL.
- Sassenfeld, A. (2020). *La mente intersubjetiva: notas psicoanalíticas relacionales*. CeTeRe.
- Sassenfeld, A. (2022). *El desarrollo intersubjetivo de la subjetividad: la hermenéutica psicoanalítica relacional del desarrollo temprano*. CeTeRe.
- Schneider, K.J., & Krug, O.T. (2010). *Existential-humanistic therapy*. American Psychological Association.
- Shelder, J. (2023). Eso era entonces, esto es ahora: psicoterapia psicoanalítica para el resto de nosotros. *Clínica e Investigación Relacional*, 17(2), 295-324.
- Stern, E.M. (1992). Andras Angyal, 1902-1960: Pioneer in humanistic psychotherapy. *The Humanistic Psychologist*, 20(2-3), 359-371.
- Stolorow, R.D., & Atwood, G.E. (2019). *The power of phenomenology: psychoanalytic and philosophical perspectives*. Routledge.
- Stolorow, R.D., Atwood, G.E., & Brandchaft, B. (Eds.) (2004). *The intersubjective perspective*. Jason Aronson.
- Stolorow, R.D., Brandchaft, B., & Atwood, G.E. (1995). *Psychoanalytic treatment: an intersubjective approach*. Routledge.
- Sutich, A. (1962). *American Association for Humanistic Psychology: Progress Report*. Manuscrito no publicado.
- Tobin, S. (1990). Self psychology as a bridge between existential-humanistic psychology and psychoanalysis. *Journal of Humanistic Psychology*, 30(1), 14-63.

- Tobin, S. (1991). A comparison of psychoanalytic self psychology and Carl roger's person-centered therapy. *Journal of Humanistic Psychology*, 31(1), 9-33.
- Totton, N. (2010). *The problem with the humanistic therapies*. Karnac.
- Wadlington, W. (2011). Otto Rank 1884-1939. En M.A. Runco & S.R. Pritzker (Eds.), *Encyclopedia of creativity* (pp. 279-285). Academic Press.
- Wulf, R. (1996). The historical roots of gestalt therapy theory. *Gestalt Dialogue: Newsletter for the Integrative Gestalt Centre*.
- Yalom, I.D. (2009). *The gift of therapy: an open letter to a new generation of therapists and their clients*. Harper Perennial.
- Yontef, G. (1995). *Proceso y diálogo en psicoterapia gestáltica*. Cuatro Vientos.

Original recibido con fecha: 16/9/2024

Revisado: 30/10/2024

Aceptado: 30/10/2024