

## PSICOTERAPIA

# LA ACTITUD HERMENÉUTICA COMO FUNDAMENTACIÓN Y DESCRIPCIÓN FILOSÓFICA DE LA ACTITUD CLÍNICA DE LOS PSICOTERAPEUTAS ANALÍTICOS INTERSUBJETIVOS

(Rev GPU 2017; 13; 3: 272-286)

André Sassenfeld<sup>1</sup>

**En este trabajo se describe la noción de la actitud hermenéutica, que es una forma de sistematizar los diversos puntos de vista y aspectos que el filósofo hermenéutico Hans-Georg Gadamer planteó a lo largo de su extensa obra respecto de las disposiciones que facilitan la emergencia de comprensión. Puesto que la concepción dialógica de la comprensión desarrollada por Gadamer se encuentra en plena sintonía con la manera en la que muchos psicoterapeutas analíticos intersubjetivos entienden la dimensión central del proceso psicoterapéutico, busco mostrar aquí que la actitud hermenéutica puede actuar como significativo modo de fundamentar y describir, desde una perspectiva filosófica, la actitud y sensibilidad clínicas que me pacen características de la psicoterapia intersubjetiva.**

## LA ACTITUD HERMENÉUTICA

La noción de una *actitud hermenéutica* es un intento de sintetizar los aspectos fundamentales de la actitud que el destacado filósofo alemán Hans-Georg Gadamer describe de manera dispersa en muchos de sus trabajos como actitud que facilita la emergencia

de comprensión. La hermenéutica filosófica de Gadamer –siendo la hermenéutica la disciplina que se dedica a estudiar los fenómenos de la interpretación y de la comprensión– concibe el proceso de emergencia de comprensión como fenómeno esencialmente dialógico que surge en el seno de un cierto tipo de conversación que el mismo Gadamer llama genuina

<sup>1</sup> Psicoterapeuta analítico relacional y jungiano de adultos y supervisor clínico en práctica privada. Actualmente es miembro del directorio internacional de IARPP (International Association for Relational Psychoanalysis and Psychotherapy) y del directorio de IARPP-Chile. Es autor de numerosas publicaciones nacionales e internacionales, incluyendo los libros *Principios clínicos de la psicoterapia relacional* (2012), que ha sido traducido al alemán, *Intersubjetividad y psicología jungiana: Recorridos entre psicología analítica y psicoanálisis relacional* (2015), y *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en psicoterapia analítica intersubjetiva* (2016).

o auténtica (Sassenfeld, 2010, 2012, 2016). Debido a que el psicoanálisis desde sus inicios se ha interesado profundamente por la experiencia de comprensión y su potencial psicoterapéutico, la hermenéutica debiera haber sido desde hace mucho tiempo merecedora de atención por parte de los psicoanalistas. Aunque en términos históricos esto no ha sido así, el surgimiento del movimiento relacional en el psicoanálisis contemporáneo modificó el escenario. Para un gran número de teóricos relacionales, los planteamientos hermenéuticos son de central significación para el psicoanálisis intersubjetivo, en el cual la búsqueda conjunta de comprensión emocional en el seno de un diálogo cooperativo se entiende como la base del proceso analítico (Buirski y Haglund, 2001; Orange, 1995, 2011; Stern, 1997, 2010).

La noción de una actitud hermenéutica, que articulé recientemente de forma sistemática (Sassenfeld, 2016), hace referencia a un conjunto definido de disposiciones que puede adoptar quien busca comprender con la finalidad de facilitar el acontecer de comprensión desde la perspectiva esbozada por Gadamer. Siendo más exacto, en realidad no se trata de disposiciones que se puedan simplemente adoptar o dejar de adoptar a voluntad; se trata, más bien, de disposiciones que se pueden cultivar y desarrollar, convirtiéndose en parte inherente a la subjetividad de quien busca comprender. Tal vez, podría afirmarse que el desarrollo de una práctica hermenéutica dialógica como aquella concebida por Gadamer –como lo es la práctica clínica intersubjetiva– las va convirtiendo en *hábitos* en el sentido que Maurice Merleau-Ponty (1945) atribuye a este término, esto es, familiaridades encarnadas con la forma óptima de enfrentar la tarea de la comprensión que comienzan a formar parte del sujeto como tal (véase Sassenfeld, 2013, 2014, 2015, 2016). En el ámbito clínico, quizás podría también entenderse como el surgimiento de un cierto tipo de conocimiento clínico implícito en analogía con el denominado conocimiento relacional implícito (BCPSG, 2010).

Puesto que la hermenéutica filosófica gadameriana visualiza la conversación genuina como condición de la experiencia de comprensión, muchas de estas disposiciones guardan relación con cómo plantearse frente al diálogo con un otro. Un elemento central a la hora de definir la actitud hermenéutica será el concepto de *phronesis*, que Gadamer adopta de Aristóteles. Aristóteles hace referencia a la *phronesis* como habilidad principal que se precisa a la hora de llevar a cabo una práctica en contraste con la teoría o la técnica. En otras palabras, quien pretende llevar a cabo la práctica hermenéutica de comprensión e interpretación de

forma oportuna y constructiva requiere de *phronesis* o inteligencia práctica (véase más adelante). Al tratarse de una práctica –disciplina que no se basa primariamente en el seguimiento de determinadas reglas o técnicas independientes del sujeto que la ejerce– todo hermeneuta en el sentido gadameriano necesita tomar decisiones propias frente a la situación particular que enfrenta en un momento dado. La *phronesis* es la capacidad contextual de tomar decisiones que encajen con la situación específica en la que uno se encuentra y, por ende, no puede apoyarse en procedimientos teóricos o técnicos estandarizados o preexistentes.

Antes de examinar con más detalle la noción de *phronesis* describiré algunos aspectos más generales de la actitud hermenéutica. Gadamer (1960) asevera que la condición hermenéutica más básica es que algo –un asunto, un fenómeno– nos hable, nos interpele, interrumpa el fluir prerreflexivo de nuestro vivir. A su parecer, esta experiencia primordial en términos hermenéuticos presupone que al menos por un instante “suspendamos” la actuación inconsciente de nuestros juicios y prejuicios, transparentando y visibilizando en la medida de lo factible nuestra propia situación hermenéutica, esto es, volviendo más reflexivo y consciente el posicionamiento subjetivo complejo a partir del cual buscamos comprender. Gadamer asume que esta suspensión temporal tiene siempre la estructura de la *pregunta*, lo que quiere decir que permite poner al descubierto y mantener abiertas determinadas posibilidades de significación. Lo que nos interpela nos plantea la pregunta acerca de su o sus significados y, con ello, nos coloca en un espacio abierto. En este sentido, la actitud hermenéutica se caracteriza por la disposición a no dejarnos arrastrar de manera irreflexiva y acrítica por nuestros juicios y prejuicios o, también, por la disposición a tomar conciencia de lo que está ocurriendo cuando ya nos hemos visto arrastrados por estos.

Es evidente que estas disposiciones requieren que el intérprete conozca de forma tan plena como sea posible su propia situación hermenéutica y que, además, esté dispuesto a escuchar y a dejar valer como algo potencialmente válido lo que un otro le puede señalar respecto de sus juicios y prejuicios. En el psicoanálisis relacional e intersubjetivo, en contraste con el psicoanálisis freudiano, este último aspecto es subrayado por medio del énfasis general en que las reacciones emocionales que un paciente tiene respecto del terapeuta están basadas, al menos en cierta medida, sobre percepciones razonables del comportamiento del terapeuta (véanse, por ejemplo, Aron, 1996; Kohut, 1977, 1984; Wachtel, 2008; y, respecto de los orígenes

psicoanalíticos de esta perspectiva, Ferenczi, 1994). En consecuencia, el psicoterapeuta necesita hacer un esfuerzo por estar abierto a aceptar que lo que un paciente dado le comunica reflejará en general –aunque, por cierto, en medidas variables– aspectos efectivos de su propia experiencia que le pueden ser difíciles de reconocer o que le son inconscientes.

Siguiendo a Gadamer (1959, 1960), para que pueda surgir la experiencia de que algo nos habla o interpela es necesaria una disposición basal de *receptividad* frente a un asunto o fenómeno. “Quien quiere comprender un texto está [...] dispuesto a que este le diga algo. En consecuencia, una conciencia formada en términos hermenéuticos será de antemano receptiva a la alteridad del texto” (1960, p. 273) en cuanto supone que se encuentra frente a algo o alguien que efectivamente es diferente de sí misma<sup>2</sup>. En otro lugar, Gadamer (1958a) afirma que resguardar la alteridad mencionada implica que “de manera continua tenemos que disponernos [...] a que el texto nos *enseñe* algo” (p. 48, cursiva del original). Tal como ya señalé, la concreción de esta receptividad involucra la apropiación reflexiva de los propios juicios y prejuicios ya que esta apropiación contribuye de modo importante a volver más visible el objeto de la comprensión en su otredad.

Además, involucra lo que Gadamer (1958b) describe como la aprehensión del uso que el autor de un texto o el interlocutor en una conversación hace del lenguaje, un uso al menos en parte distinto del nuestro. “Sin duda, la empresa tiene que partir con un esfuerzo por captar la forma siempre personal del autor de servirse de las palabras y los significados en su texto [...]” (p. 46). Este esfuerzo es fundamental porque la mera utilización de nuestro propio repertorio lingüístico y conceptual para comprender lo que dice el otro sofocaría la alteridad de lo que el otro dice. Para Gadamer, la conciencia que podemos tener del uso idiosincrásico que hace el otro del lenguaje muchas veces tiene su punto de partida en nuestra dificultad para comprenderlo o también en la contradicción que puede surgir a raíz del encuentro de nuestras propias expectativas de sentido y las aseveraciones del otro. Sea como sea, está implicada la receptividad de la cual hablábamos.

La receptividad descrita se manifiesta en especial a través de la *apertura* de quien busca comprender a la

<sup>2</sup> En la obra de Gadamer, el otro a veces es un texto y a veces es un otro de carne y hueso con el cual conversamos (véase Sassenfeld, 2010, 2012, 2016). Por ende, reemplácese para los fines de este trabajo el término *texto* por otro sujeto frente al cual nos encontramos.

tradición<sup>3</sup> en el sentido más amplio del término (Gadamer, 1958b, 1960). “Tengo que dejar valer la tradición en su pretensión de validez, no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado, sino de tal manera que tenga algo que decirme” (1960, p. 367). En otro escrito, Gadamer (1957) señala: “Comprender el pasado quiere decir [...] escucharlo en aquello que nos quiere decir como válido” (p. 55), una aseveración que resuena con la actitud que los psicoterapeutas analíticos han siempre manifestado respecto del pasado del paciente –se trata de una realidad o presencia que sigue interpelando al paciente de manera viva e inmediata a través de los múltiples efectos concretos que el pasado sigue generando en su forma actual de vivir.

En este sentido, Gadamer (1958b) indica:

En realidad, a partir de ahora abrirse al “decir ajeno”, a un texto, significa que este está *situado* en el sistema de mis opiniones o bien que yo mismo me coloco en relación con este. Dicho de otro modo: en efecto, el “decir ajeno” puede –tal como todo el mundo admite– tener “en sí mismo” un número indeterminado de significados diversos [...] (p. 47, cursiva del original)

Así, el “decir” del pasado nos interpela en general de forma directa. Gadamer advierte que esta circunstancia trae consigo que, cuando leemos un texto o escuchamos a alguien, la percepción de nuestra propia situación hermenéutica nos permite distinguir entre diferentes significados *posibles* de lo leído o escuchado. Esta percepción de nuestros horizontes de sentido y de comprensión determina qué significados consideramos posibles y qué significados nos parecen de antemano improbables o imposibles.

En el campo de la psicoterapia analítica, lo dicho es algo inevitable pero pocas veces asumido de forma explícita. Desde el punto de vista de cómo las teorías ana-

<sup>3</sup> Dado que la obra de Gadamer está ambientada en la filosofía y no en la psicología clínica, los objetos que nos hablan e interpelan necesitados de comprensión pertenecen para Gadamer a la *tradición*, esto es, al pasado cultural colectivo en el sentido más amplio del término (véase Sassenfeld, 2010, 2012, 2016). Debido a que el mismo Gadamer a menudo usa de forma intercambiable la experiencia de comprensión de algún aspecto de la tradición y de algo que nos manifiesta nuestro interlocutor, siento en este contexto la libertad de hacer uso de sus ideas como válidas para la conversación entre personas, aunque explícitamente aluda a la comprensión de la tradición en ciertos pasajes.

líticas a las que nos adscribimos contribuyen de manera significativa a perfilar nuestra situación hermenéutica, con base en lo detallado es evidente que nuestras concepciones conceptuales tienen un papel importante a la hora de determinar el rango de significaciones que nos parece posible en relación con los fenómenos psicológicos dados. Si, por ejemplo, me baso en el supuesto teórico de que bajo condiciones relacionales idóneas el ser humano tiende a desarrollarse y crecer (como Jung, Winnicott, Kohut y otros), el significado de ciertos comportamientos de mis pacientes puede adquirir interpretaciones muy específicas. Un conjunto de comportamientos aparentemente infantiles por parte de un paciente puede, en función de las teorías analíticas que manejo, entenderse como vestigio de fijaciones libidinales tempranas e inmaduras que deben ser abandonadas y superadas (sobre todo, Freud) o bien como expresión de una necesitada regresión a la dependencia o de una transferencia selfobjetal que permitirá al paciente retomar tareas irresueltas de su desarrollo socioemocional (véanse Mitchell, 1988; Sassenfeld, 2012; y Wachtel, 2008). (Existen, por supuesto, perspectivas adicionales que estoy omitiendo en este contexto, limitándome a una ilustración simplificada.) Y, tal como queda en evidencia para cualquier psicoterapeuta de orientación analítica, la adopción de estos divergentes puntos de vista no puede más que influenciar de modo profundo las intervenciones clínicas que escogeré —en el primer caso, un terapeuta podría tender a una actitud pedagógica y moralista encubierta (Kohut, 1977) y, en el segundo caso, a una actitud más paciente, tolerante y compasiva (Orange, 2011). En otras palabras, nuestra situación hermenéutica afecta de modo muy directo la forma en que comprendemos la significación de los fenómenos psicológicos que enfrentamos.

Frente a este trasfondo, no sorprende demasiado que Gadamer (1973) subraye adicionalmente que la apertura a la tradición requiere el desarrollo de sensibilidad respecto de las presignificaciones y predeterminaciones que subyacen de manera inevitable a los conceptos y términos que empleamos. La conciencia respecto de la historia de significación de los conceptos se convierte en una verdadera responsabilidad hermenéutica debido a que sin esta el asunto o fenómeno en cuestión no puede visibilizarse del todo. La inconsciencia respecto de la historia de significación de un concepto tiende a desdibujar el asunto o fenómeno como tal al hacernos enfocar más las palabras que las experiencias que dieron origen a la elaboración del concepto en cuestión.

Un ejemplo claro de esta situación en el psicoanálisis contemporáneo es la noción de la identificación

proyectiva. Este término es usado con cierta frecuencia en el discurso analítico, incluso entre los teóricos relacionales e intersubjetivos, omitiéndose por lo común su honda ligazón con la teoría psicoanalítica de las pulsiones y el modelo unipersonal (Stolorow, Atwood y Orange, 2002). Su redefinición poskleiniana como proceso de comunicación inconsciente en reemplazo de su definición kleiniana original como fantasía intrapsíquica que cumple funciones defensivas —dos hitos en su historia de significación— desde la perspectiva hermenéutica no hace simplemente desaparecer sus presignificaciones pulsionales y su concomitante vinculación con el concepto psicoanalítico clásico de la fantasía. Más allá, el uso habitual del término oscurece que este es empleado con posterioridad a las ideas de Melanie Klein con la finalidad de explicar un fenómeno específico que puede surgir en la situación analítica: la aparición de sensaciones o sentimientos en la subjetividad del analista que este *percibe* como ajenos o extraños (lo cual no necesariamente significa que *sean* ajenos o extraños a su subjetividad). La sensibilidad hermenéutica descrita por Gadamer busca remitirse en primer lugar a tal fenómeno y no a su explicación.

Estos puntos de la receptividad y la apertura son de gran relevancia en la teorización analítica y, en particular, en las discusiones entre teóricos analíticos pertenecientes a distintas tradiciones conceptuales. La frecuente ausencia de conciencia en relación con la historia de la significación de los conceptos utilizados, que involucra también y de forma central la conciencia reflexiva respecto de los múltiples supuestos que implica un concepto dado y las consecuencias de estos, a menudo impide entablar un diálogo genuino. Teóricos intersubjetivos como Robert Stolorow, George Atwood y Donna Orange (comenzando por Atwood y Stolorow, 1993 [1979] y llegando hasta Stolorow, Atwood y Orange, 2002) se encuentran entre quienes han realizado importantes y continuos esfuerzos por clarificar y visibilizar el enraizamiento de los conceptos psicoanalíticos en tradiciones conceptuales definidas y las implicancias tanto teóricas como clínicas que tal enraizamiento trae consigo de manera invariable. El mismo padre del psicoanálisis relacional Stephen Mitchell (1988, 1993, 1997, 2000; Greenberg y Mitchell, 1983), dada su impresionante habilidad para la comparación informada y templada entre conceptos psicoanalíticos provenientes de diferentes tradiciones conceptuales, puede ser considerado un verdadero maestro de la sensibilidad respecto de los bagajes de significación propios de todo concepto analítico.

Más allá de las discusiones entre las diversas tradiciones conceptuales de la psicología profunda, también

en la práctica clínica el uso irreflexivo de ciertos conceptos analíticos para comprender la experiencia de la situación psicoterapéutica puede tener implicaciones significativas. La literatura relacional e intersubjetiva ha hecho hincapié de forma crítica especialmente en los supuestos que subyacen a y en las consecuencias prácticas que tiene la aplicación del concepto de identificación proyectiva (véanse, por ejemplo, Aron, 1996; Mitchell, 1997; Stolorow, Atwood y Orange, 2002; y Wachtel, 2008). Estando basado como recién mencioné al menos en su origen en una psicología unipersonal con énfasis en la dimensión intrapsíquica, a menudo puede traer consigo una culpabilización del paciente y una evitación del psicoterapeuta respecto de su propia responsabilidad en relación con su propia experiencia. Algo similar puede afirmarse respecto del concepto analítico clásico de la reacción terapéutica negativa, que a menudo implica que la interrupción o el abandono terapéutico es atribuido a la psicopatología del paciente y no al desencaje de la diada terapéutica.

La apertura a la tradición siempre implica, para Gadamer (1960), simultánea *apertura a la experiencia del tú*. De hecho, en

el comportamiento interpersonal es esencial [...] experimentar realmente el tú como tú, es decir, no dejar pasar su pretensión que nos habla y dejarse decir algo de parte de este. Parte de esto es la apertura. Pero esta apertura al final no solo está presente para aquel del cual deseamos dejarnos decir algo. Más bien, quien en principio se deja decir algo se encuentra de un modo fundamental abierto. Sin una apertura de uno respecto del otro como esta no existe genuina vinculación humana. Pertenecer el uno al otro siempre también significa poder-escuchar-al-otro [...] Por ende, la apertura respecto del otro incluye el reconocimiento de que tengo que dejar valer algo en contra de mí mismo, aun cuando no existiera un otro que lo hiciera valer en contra de mí (p. 367).

Aunque la expresión “dejar valer algo en contra de mí mismo” que Gadamer emplea parece transmitir antagonismo, es necesario entender lo que Gadamer quiere decir con ella. En mi opinión, destaca que un momento central de la experiencia de la comprensión corresponde a la vivencia clara de la alteridad del otro o de lo que estamos intentando comprender –sin esta, nunca podría emerger una fusión de horizontes, la forma en la que Gadamer se refiere al momento de la comprensión de lo que un otro me comunica. El aparente antagonismo de la expresión escogida por Gadamer

está dado, a mi parecer, por la en ocasiones disruptiva o incluso perturbadora experiencia de que el objeto de comprensión desafía, cuestiona o incluso contradice nuestras creencias y prejuicios. Por así decir, lo que buscamos comprender muchas veces se nos *opone* y, con ello, revela y encarna la radicalidad de su alteridad. Más allá, la cita de Gadamer deja en evidencia que la teoría hermenéutica afirma la ligazón indisoluble entre la apertura y la posibilidad de vinculación entre las personas.

La apertura a la experiencia del tú, por su parte, se traduce en términos de la actitud hermenéutica en lo que Gadamer (1959, 1960, 1968) describe desde el punto de vista del diálogo como *apertura a la opinión del otro*. Esta, a su vez, siempre ya presupone la capacidad de percibir la disposición del otro para entablar una conversación (Gadamer, 1972) así como la “buena voluntad de entenderse el uno al otro” (1983, p. 343). Entonces, la experiencia hermenéutica siempre incluye “un encuentro con las opiniones del otro que, por su parte, hablan” (1968, p. 116) y nos dan a entender algo. Sin encuentro con las opiniones del otro como opiniones diferentes de las nuestras no puede nunca darse una conversación genuina porque, de otro modo, no existiría un auténtico interlocutor –una circunstancia que es fundamental en el tratamiento analítico de todos aquellos pacientes cada vez más frecuentes que han tenido significativas experiencias de sometimiento (Ghent, 1990) y que ponen de manifiesto estructuras patológicas de acomodación (Brandchaft, Doctors y Sorter, 2010; Orange, 2011).

Ya en su vejez, Gadamer (1973) aseveró de forma clara que en la hermenéutica filosófica “no existe principio superior a este, mantenerse abierto a la conversación. Pero esto siempre quiere decir reconocer de antemano la posible razón, incluso la superioridad, de nuestro compañero de conversación” (p. 505). Desde esta perspectiva, la actitud hermenéutica precisa un importante grado de humildad basado en la conciencia de la inevitable finitud y parcialidad de nuestra propia experiencia y opinión. No sabemos, en primer lugar, mejor que el otro; solo sabemos distinto. La actitud hermenéutica nunca implica un sometimiento a la opinión del otro como aquel descrito por teóricos relacionales como Bernard Brandchaft o Emmanuel Ghent, pero sí un reconocimiento reflexivo de las limitaciones inherentes a toda situación hermenéutica, incluyendo la nuestra. Sea como sea, lo dicho no pretende insinuar de ninguna manera que sostener este aspecto de la actitud hermenéutica sea por lo común una tarea fácil. Por el contrario, la experiencia tanto cotidiana como clínica muestra que conceder al otro legitimidad genuina

como interlocutor –legitimidad como contraparte a la que *no* nos estamos sometiendo– puede ser dificultoso involucrando un esfuerzo constante por restablecer nuestra experiencia de la validez de la opinión del otro.

Quiero ejemplificar lo descrito con una breve viñeta clínica, ya que considero que se trata de una situación sumamente frecuente en la práctica analítica. En una de las primeras sesiones del proceso terapéutico con un hombre de 37 años, el paciente comienza la sesión aseverando que la sesión previa percibió que yo estaba asustado con algunas de las cosas que me había relatado. Mientras prosigue explicando que mi temor lo complicaba e inhibía sus posibilidades de hablar con libertad, experimento un fuerte impulso a defenderme y contraaseverar que yo no había estado asustado. Sin detenerme aquí en dar cuenta de las variables personales que permiten entender mi reacción, solo quiero destacar que mi reacción al menos momentáneamente cuestiona la legitimidad de mi paciente como interlocutor –no estoy dispuesto a aceptar que pudiera tener razón y, por ende, el espacio de la conversación genuina colapsa de forma temporal. Al percatarme de mi impulso, su intensidad inicial disminuye y logro abrirme a la idea de que él pudiera estar en lo correcto –tal vez, algo de lo que dijo en la sesión anterior en efecto me atemorizó. En la medida en la que mi paciente continúa hablando del mismo tema, empiezo a sentir que es evidente que percibió mi estado emocional mucho mejor que yo mismo, con lo cual termina desapareciendo mi propia legitimidad como interlocutor, ya que por algunos instantes soy incapaz de apropiarme de mi creciente sensación de que, en realidad, no estoy del todo de acuerdo con su opinión. Recién cuando mi paciente detalla sus ideas acerca de por qué él piensa que yo estaba asustado, se restablece al menos en mi propia experiencia la legitimidad de ambos en el espacio hermenéutico (Sassenfeld, 2016): reconozco la validez de su opinión sin desconocer que me parece parcial. Este ejemplo no pretende insinuar de ningún modo que aceptar la opinión del otro equivale siempre a perder la propia legitimidad como interlocutor; por supuesto, en muchas ocasiones, encontrarle la razón al otro no significa someterse a su opinión porque a menudo podemos efectivamente estar de acuerdo con lo que dice. El ejemplo solo pretende ilustrar las complejas vicisitudes que puede tener el intento de sostener en el diálogo analítico la legitimidad de paciente y psicoterapeuta como interlocutores.

Dialogar en el sentido gadameriano es un fenómeno que solo puede tener lugar si estamos dispuestos a escuchar realmente lo que el otro intenta decir –una conversación es siempre un continuo interjuego entre

hablar y escuchar (Espineta, 2009) y, por lo tanto, la actitud hermenéutica incluye la *disposición a escuchar*. Gadamer (1972) hace referencia a lo que llama la *incapacidad para escuchar* en el marco de su indagación en la incapacidad para conversar. Piensa que la incapacidad para escuchar es algo que nos interfiere a todos en ciertos momentos y en alguna medida, por ejemplo cada vez que desoímos o escuchamos mal lo que el otro asevera, fenómenos que la psicología profunda entendería como determinados por lo inconsciente. En efecto, según Gadamer, se trata de una experiencia humana fundamental que, además, tiene una explicación clara:

Desoír y escuchar mal –ambas cosas resultan de la misma razón, que podemos encontrar en nosotros mismos. Solo aquel que de manera constante se escucha a sí mismo, cuyo oído en cierto modo está tan lleno de la validez que continuamente se concede a sí mismo al perseguir sus motivaciones e intereses sin ser capaz de escuchar al otro, desoye o escucha mal. Tal como enfatizo, este es un rasgo definitorio de todos nosotros en todos los matices imaginables. Volver a ser a pesar de ello siempre capaz de conversar, esto es, de escuchar al otro, me parece la verdadera elevación del ser humano a la humanidad (p. 214).

Demás está subrayar que lo descrito por Gadamer hace más de cuarenta años sigue teniendo plena vigencia en nuestro momento histórico actual. Asimismo, tiene significación inmediata para la práctica clínica analítica contemporánea: tanto en la experiencia cotidiana del paciente como en la relación analítica misma la incapacidad para escuchar va de la mano de la imposibilidad de la ya mencionada experiencia de apertura al tú. En parte, a esta circunstancia se debe el acento sistemático que diversos teóricos relacionales e intersubjetivos han colocado en aspectos como el reconocimiento del otro (por ejemplo, Benjamin 1990, 1995), la validación de la experiencia del otro (por ejemplo Orange, 1995 y Stolorow y Atwood, 1992) o la aceptación de la experiencia del otro (Bromberg, 1998; Wachtel, 2008, 2011).

En este contexto, cabe agregar algunos comentarios respecto de la escucha hermenéutica como aspecto importante de la actitud hermenéutica. Martin Heidegger (1927) mostró que el escuchar es de forma invariable un escuchar que comprende o, dicho de otro modo, en la experiencia vivida escuchar no es nunca desligable de la significatividad de lo escuchado –“Hablar y escuchar tienen su fundamento en la comprensión” (p. 218). En algunos de sus escritos sobre

Heráclito, Heidegger (1987 [1943-1944]) clarifica esta idea al afirmar que lo que está dado de modo primario no es nunca un “sonido puro” que es percibido en términos neutrales por parte de quien oye y al cual se atribuye significado con posterioridad. Más bien, en nuestra percepción acústica basal escuchamos siempre ya algo que tiene sentido y significado, como por ejemplo el tronar del cielo o el ruido de la ciudad. Incluso cuando escuchamos un sonido cuyo sentido y significado no podemos reconocer de inmediato, tal dificultad sigue remitiendo a que percibimos los sonidos de manera primaria como sonidos significativos.

Los análisis fenomenológicos de Heidegger ponen al descubierto que no existe, en primer lugar, algo así como un escuchar meramente acústico que carece de lo que la fenomenología visualiza como la significación inherente a lo escuchado; tal idea no es más que una abstracción ajena a la experiencia vivida. Frente a este trasfondo, en realidad es indispensable asumir que toda escucha es de naturaleza hermenéutica. David Espinet (2009) pone además de relieve que la escucha misma es apertura y, en esa medida, constituye siempre ya un espacio de posibilidades de significación. Desde esta perspectiva, el tipo de escucha característico de la actitud hermenéutica se encuentra en concordancia con la apertura a la tradición, a la experiencia del tú y a la opinión del otro que he revisado en lo que precede.

Tal como cabía esperar, Gadamer (1959, 1960, 1968) enfatiza que la apertura a la tradición, a la experiencia del tú y a la opinión del otro implica poner la opinión del otro en relación con la nuestra más que acoplarnos a ella de modo pasivo. Se trata, en efecto, de la tarea hermenéutica de “entrar-en-conversación con el texto [...]” (1960, p. 374) en el sentido de que persistan dos subjetividades diferenciadas y diferentes que enfrentan las inevitables dificultades propias de participar de un diálogo genuino (véase la viñeta clínica recién presentada). Desde este punto de vista, en toda comprensión tiene lugar la autocrítica: “Quien comprende no pretende ocupar una posición superior, sino que admite que la propia presunta verdad se pone a prueba” (1968, p. 116) y asume que al menos potencialmente pudiera estar equivocada o resultar ser incompleta.

Por otro lado, este énfasis hermenéutico en el mantenimiento de la alteridad de los interlocutores como condición necesaria para el despliegue de una conversación genuina tiene implicaciones de amplio alcance para el concepto de empatía, que muchas veces es visualizado como aspecto esencial de la actitud terapéutica óptima. Tanto dentro como fuera del psicoanálisis (por ejemplo, Heinz Kohut [1959, 1982] y Carl Rogers [1951] respectivamente), por lo común la

definición de empatía se centra en la posibilidad de colocarnos en el interior del marco psicológico de referencia del otro, algo que en términos coloquiales llamamos “ponernos en el lugar del otro”. Ahora bien, esta definición habitual de la empatía parece significar que, de manera temporal, somos capaces de dejar nuestra propia ubicación subjetiva con la finalidad de ocupar la ubicación subjetiva del otro. La teoría hermenéutica podría tal vez describir esto como el abandono temporal de la propia situación hermenéutica para ocupar la situación hermenéutica de nuestro interlocutor. Con esta especie de traslado hacia el otro, sin embargo, se anularía la condición del mantenimiento de la alteridad de los interlocutores que acabamos de plantear.

Consciente de esta problemática y de la relevancia de su dilucidación, Gadamer (1960) comentó en varios pasajes de *Verdad y método* diferentes aspectos de la noción de empatía. En primer lugar, indica que, cuando “intentamos comprender un texto, no nos trasladamos al estado psíquico del autor sino que, si ya se quiere hablar de trasladarse, nos trasladamos a la perspectiva bajo la cual el otro ha alcanzado su opinión” (p. 297). En otras palabras, primariamente buscamos comprender lo que el otro dice y el intento de comprender al otro como tal está motivado en general por las dificultades para entender lo que nos dice. Al no lograr comprender, nos retrotraemos a la pregunta por quién es la persona que afirma algo que no nos resulta comprensible. Para Gadamer, el “traslado” involucrado en la comprensión del otro “no es ni empatía de una individualidad con otra ni el sometimiento del otro a las propias normas [...]” (p. 310), sino que consiste más bien en una ampliación del propio horizonte. Tal ampliación nos permite, siguiendo a Gadamer, “trasladarnos” a la perspectiva bajo la cual el otro ha alcanzado su opinión –solo que no se trata en ningún caso de un traslado en el sentido de dejarse a uno mismo atrás con el fin de poder acercarse al otro. Por el contrario, se es capaz de comprender al otro y lo que asevera “precisamente al trasladarse *uno* a su situación” (p. 310, cursiva del original) sin abandonar en realidad nunca la propia situación. Se debe a esta circunstancia que la teoría hermenéutica concibe la comprensión como una fusión de dos horizontes que no se anulan a pesar de coincidir o superponerse en un momento determinado.

De acuerdo con el planteamiento dialógico de Gadamer (1960), comprender al otro en lo que nos dice quiere decir “comunicarse en el lenguaje y no trasladarse al otro y reproducir sus vivencias” (p. 387) o participar de modo directo e inmediato de su experiencia. Gadamer señala que una conversación en la cual nos limitamos solamente a buscar conocer al otro y a aprehender su

punto de vista sin generar un intercambio de opiniones –como pudiera ocurrir al hacer un uso constante de la empatía o también al utilizar la directriz psicoanalítica clásica de que el paciente solo asocia y el analista solo interpreta sin que se produzca un diálogo– no puede nunca ser una conversación genuina. En una conversación de tales características no se busca la comunicación en torno a un asunto, sino que los contenidos temáticos que el otro verbaliza “solo son un medio para conocer el horizonte del otro” (p. 308) con una determinada finalidad ulterior. Gadamer pone como ejemplos prototípicos las conversaciones involucradas en una evaluación académica o una consulta médica, en las cuales “quien comprende en cierto modo se ha retirado de la situación de comunicación. Él mismo no se encuentra por ninguna parte” (p. 308) y logra mantener su propio punto de vista en una inaccesibilidad segura –mantiene distancia y no pone en juego sus propios prejuicios y sus propias opiniones, con lo cual tampoco puede ampliar verdaderamente su propio horizonte. De acuerdo con Gadamer (1970), nuestro “hablar solo es hablar cuando asumimos el riesgo de afirmar algo y de seguir sus implicancias” (p. 206), lo cual se traduce en la clínica relacional e intersubjetiva en que el psicoterapeuta tiene que estar dispuesto a arriesgarse e implicarse con su paciente saliendo del tradicional anonimato protector.

Esta breve discusión de la noción de empatía en relación con la comprensión del otro y de lo que nos dice ha sido recogida y elaborada en función de la práctica analítica relacional e intersubjetiva, en especial por el teórico analítico relacional Donnel Stern (2010), quien destaca dos aspectos fundamentales. Por un lado, Stern describe las implicancias de la concepción gadameriana para las conceptualizaciones analíticas de la empatía:

Mientras con empatía queramos decir que dos personas llegan a un entendimiento mutuo no contradecimos la perspectiva hermenéutica. Pero una conversación genuina no puede tener lugar entre dos personas si solo una de ellas está intentando comprender al otro; ni puede tener lugar si se siente que la comprensión que se busca es aprehendida directamente a partir de la experiencia del otro [...] como si quien comprende de alguna manera mirara dentro de la mente del otro y la absorbiera mediante una identificación (p. 31).

Stern piensa que en términos hermenéuticos la empatía es siempre un proceso interpretativo mediado por el lenguaje y nunca una aprehensión directa de significado. Asimismo, considera que tiene que ser

un proceso recíproco para que se cumpla la condición de un diálogo auténtico. Esto no significa que en la situación analítica tal reciprocidad sea simétrica; evidentemente, el psicoterapeuta está más centrado en la experiencia del paciente y no al revés. No obstante, según Stern, la empatía tiene que ser recíproca al menos en el sentido de que paciente y terapeuta intentan comprender lo que el otro quiere decir con sus verbalizaciones, actitudes y comportamientos.

Por otro lado, Stern (2010) enfatiza un aspecto de central importancia a la hora de tomar conciencia de una potencial diferencia significativa entre la hermenéutica filosófica y la práctica clínica basada en la teoría hermenéutica. Tal aparente diferencia puede deberse a la relativa falta de familiaridad de Gadamer con la psicoterapia de orientación analítica, en particular con sus variantes contemporáneas (Sassenfeld, 2016). Gadamer hace hincapié de forma repetida en que la comprensión que emerge en el seno de una conversación genuina gira siempre en torno a un asunto y que, en consecuencia, recoge las opiniones de cada uno de los interlocutores en torno al asunto y no está enfocada en los interlocutores como tales. La psicoterapia analítica, en cambio, sí busca también comprender la subjetividad del paciente como tal y, en sus versiones relacionales e intersubjetivas, adicionalmente en alguna medida tanto la subjetividad del psicoterapeuta como la intersubjetividad analítica que resulta del entrecruzamiento de ambas subjetividades.

Desde este punto de vista, la práctica analítica pareciera encontrarse al menos en parte en contradicción con la hermenéutica filosófica; sin embargo, Stern (2010) asevera que Gadamer, dado su claro rechazo de la idea de que comprender equivale a aprehender la mente del otro, “parece no aprehender que la individualidad en sí misma puede convertirse en el objeto de la conversación genuina” (p. 28) así como puede ocurrir también con la subjetividad del terapeuta y la intersubjetividad emergente que caracteriza el sistema relacional que establecen paciente y terapeuta. Estos fenómenos pueden transformarse, “de manera gadameriana, en los asuntos que importan; se convierten en los objetos de la conversación genuina [...]” (p. 36) en determinados momentos del proceso psicoterapéutico. Con base en lo dicho, queda en evidencia que la actitud hermenéutica no incluye la empatía en el sentido tradicional del término como disposición fundamental de quien busca comprensión, aunque, como pudimos constatar, sí engloba la disposición a escuchar al otro.

Ahora bien, al margen de este punto, la característica principal de la actitud hermenéutica mencionada una y otra vez siempre fue para Gadamer la *phronesis*.

Puesto que la hermenéutica es una práctica, quien la desea llevar a cabo de forma óptima necesita contar con inteligencia práctica –la disposición requerida para manejar las vicisitudes inherentes a su desarrollo. Desde un punto de vista hermenéutico, no está demás realizar en primer lugar algunos comentarios sobre la manera en la que este término griego ha sido traducido, ya que esto contribuye de modo significativo a poner de relieve lo que pretende expresar al visibilizar aspectos relevantes de su historia de significaciones. Gadamer a menudo lo rinde como *saber o conocimiento práctico*, es decir, un tipo de saber del cual dispone quien sabe cómo llevar a cabo una práctica, pero por otro lado también lo llama *reflexión sensata o juiciosa, razonabilidad práctica, razonabilidad responsable o sabiduría práctica*. Orange (2011) lo traduce como *inteligencia práctica* o también como *sabiduría*. Su traducción histórica al latín como *prudencia* convierte la *phronesis* adicionalmente en *prudencia, sensatez o ecuanimidad*. Así, el enfrentamiento de una práctica precisa de quien la ejerce una compleja habilidad particular de la cual es muy difícil dar cuenta en el sentido conceptual –nada más y nada menos que inteligencia, sensatez y sabiduría. Tal vez pueda afirmarse que algo que estas traducciones del término griego *phronesis* tienen en común es la apertura a aprender de la experiencia y, a la vez, una actitud pragmática y realista más que teórica e idealista.

Es evidente que, desde una perspectiva clínica, adoptar la noción de *phronesis* como concepto que circunscribe la actitud y disposición del psicoterapeuta relacional e intersubjetivo resulta traer consigo importantes exigencias personales y profesionales que plantean a su vez dilemas complejos ligados a la formación de terapeutas (Sassenfeld, 2012; para una visión relacional de la formación analítica, véase Berman, 2004 y, más allá, véanse Kernberg, 1996 y Gabbard y Ogden, 2009). Por ejemplo, ¿es la *phronesis* una disposición que se puede transmitir y aprender? Y, de ser así, ¿cómo puede verse obstaculizado o bien facilitado su aprendizaje? Otto Kernberg (1996) ha hecho referencia a las numerosas maneras en las que la formación psicoanalítica tradicional puede destruir la creatividad de quienes se forman –y, por cierto, las traducciones mencionadas dejan en evidencia que la puesta en práctica de la *phronesis* requiere de creatividad.

Glenn Gabbard y Thomas Ogden (2009), por su parte, muestran que el desarrollo de un estilo analítico individual y maduro guarda relación con la elaboración crítica de todas aquellas influencias a las que un psicoterapeuta en formación se ha sometido o que ha adoptado irreflexivamente, dando lugar a la articulación de una perspectiva personal más auténtica. Así, un tera-

apeuta *phronético* quizás puede visualizarse como un terapeuta que ha hecho esfuerzos por convertirse cada vez más en quién es, una formulación paradójica que Carl Gustav Jung (1928, 1939, 1961) utiliza para definir lo que denomina *individuación* –la creciente cristalización genuina de la propia forma de ser. Frente a este trasfondo, el psicoanálisis relacional e intersubjetivo asume que, a diferencia de lo que puede ocurrir en modelos analíticos centrados en el concepto de técnica, quien es el psicoterapeuta en cuanto persona incide de manera determinante en el trabajo clínico que es capaz de llevar a cabo con sus pacientes (véanse Kuchuck, 2014 y Mitchell, 1997). Por lo tanto, la exigencia formativa de pasar por un proceso analítico personal profundo y de largo alcance, planteada originalmente por Jung (1913 [1912]), sigue siendo central en la psicoterapia relacional e intersubjetiva como en cualquier otra forma de psicoterapia analítica.

Entonces, frente a este trasfondo, ¿qué quiere, en el fondo, decir la noción de *phronesis*? ¿De qué tipo de disposición se trata? Gadamer hizo referencia a la *phronesis* en muchos de sus escritos revelando la profunda significación de esta noción en su pensamiento y, en consecuencia, contamos con descripciones de una multiplicidad de sus aspectos. En el contexto de las reflexiones filosóficas de Aristóteles, en las cuales tiene su origen la noción de *phronesis* que Gadamer (1960) recibe y elabora, este saber “moral”<sup>4</sup> (*sittlich*) y práctico es diferenciado con claridad del conocimiento teórico propio de la *episteme* y del conocimiento técnico propio de la *techne* (una discusión de las similitudes y diferencias entre saber práctico y técnico, en la cual no me detendré aquí con detención, puede encontrarse en *Verdad y método*, en particular en las páginas 320-328 de la edición alemana). Para Gadamer es relevante destacar especialmente la diferencia entre los saberes característicos de la práctica y de la *episteme* o ciencia: el conocimiento científico, siguiendo la concepción griega de la ciencia como disciplina que busca el conocimiento de aquello que no cambia porque está sujeto a regularidades y leyes conocibles, está modelado de acuerdo con la matemática, descansa sobre evidencias

<sup>4</sup> Gadamer (1960) emplea la expresión *sittliches Wissen*, que por lo común se traduce como *saber moral*. Dado que el adjetivo *moral* tiene múltiples connotaciones e implicancias, es importante aclarar que el sustantivo del cual deriva en alemán –*Sitte*– también puede traducirse como costumbre, ética, hábito y uso. A esto subyace el hecho de que Aristóteles visualizara una vinculación íntima entre *phronesis* y *ethos* (Gadamer, 1978, 1980).

y en principio puede ser aprendido por cualquiera. El saber práctico, en cambio, atañe en primer lugar al ser humano y a lo que este sabe respecto de sí mismo:

se sabe como alguien que actúa y el saber que de tal modo tiene de sí mismo no quiere constatar lo que es. Más bien, quien actúa tiene que lidiar con aquello que no siempre es como es, sino que también puede ser de otra manera. En ello descubre dónde tiene que intervenir actuando. Se supone que su saber tiene que guiar su *hacer*. (1960, pp. 319-320, cursiva del original)

De hecho, para Gadamer (1958c), el actuar humano solo puede intervenir en el ámbito de lo que no siempre es como es y de lo que también puede ser diferente de lo que es. En consecuencia, la *phronesis* atañe al ser humano en cuanto ser que actúa y gira siempre en torno a un saber que orienta su acción en una u otra dirección. Según Gadamer, en ese contexto no es factible rechazar una decisión moral prefiriendo o buscando escoger otra. Por el contrario, el ser humano en cuanto "sujeto de la *phronesis* [...] se encuentra siempre ya en 'situaciones de acción' y está siempre ya forzado a aplicar un saber moral de acuerdo con las demandas de la situación" (p. 37, cursiva del original). Estando inserto siempre ya en una situación dada, no puede obviar o evitar la circunstancia que enfrenta, sino que no puede más que tomar una decisión o un conjunto de decisiones. En este sentido, la hermenéutica filosófica se asemeja a la práctica analítica ya que, en esta última, nos encontramos siempre frente a un sufrimiento que en términos tanto prácticos como éticos requiere la búsqueda e implementación de acciones encaminadas a aliviarlo (Corbett, 2015; Holzhey-Kunz, 2001; Leffert, 2016; Orange, 2011). Allí donde el psicoanálisis clásico se autodefine como cura por la palabra dando por supuesta una dicotomía clara entre actuar y hablar (Renik, 1993), el psicoanálisis relacional e intersubjetivo se entiende como una cura por la comunicación (Lichtenberg, Lachmann y Fosshage, 2002) que concibe el hablar como acción y la acción como carga de significado (Aron, 1996; Greenberg, 1996; Ogden, 1994). En ese marco, los psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos se saben como sujetos que invariable y continuamente actúan, trascendiendo la idea psicoanalítica tradicional de que es posible abstenerse de actuar respecto del paciente haciendo uso de una actitud de neutralidad.

El hecho de que la *phronesis* sea concebida como saber moral, en el sentido de que está estrecha e indisolublemente ligada a las costumbres y los hábitos

que prevalecen entre quienes habitan junto a nosotros nuestro mundo de la vida, implica que quien ejerce una práctica está de antemano determinado por su origen, por su crianza y por su educación. No puede existir nunca una *phronesis* acontextual que sea independiente de la situación hermenéutica y los prejuicios de quien ejerce una práctica. En otras palabras, lo que resulta ser sensato, prudente y razonable será, al menos en cierto grado, diferente en distintos contextos históricos, sociales y culturales. A ello se debe que la *phronesis* no se puede estandarizar y, con ello, transmitir como conocimiento sistemático –siempre opera frente a un trasfondo más bien tácito de costumbres y hábitos característicos de un determinado grupo humano situado en términos históricos, sociales y culturales. Desde este punto de vista, en opinión de Gadamer (1960), las determinaciones mencionadas le confieren al "practicante" algo semejante a conocimientos generales respecto de lo que es legítimo, recto o correcto en una situación dada y, en esa medida, influyen de modo definido e inevitable en su toma de decisiones. No obstante, la "tarea de la decisión moral es precisamente esa de dar con lo justo en la situación concreta, es decir, de visualizar aquello que es legítimo concretamente en la situación y aprehenderlo en ella" (p. 322) superando con ello cualquier tipo de generalización. Esta tensión entre lo general y lo particular es inherente a la *phronesis* y constituye su campo de acción y de formulación de decisiones contextuales ajustadas a las circunstancias presentes. Enseguida retomo este aspecto.

En cuanto saber moral –y a diferencia del conocimiento técnico–, la *phronesis* no es un saber que se aprende tal como se aprenden otros tipos de conocimientos ni un saber que se puede desaprender o perder. "Uno no está posicionado respecto de este de tal manera, que uno se lo pudiera apropiarse o no tal como uno puede escoger o no una habilidad temática, una *techne*" (Gadamer, 1960, p. 322). De hecho, a diferencia de la capacidad para conversar, no puede asumirse que se trata de una razonabilidad dada por naturaleza (Gadamer, 1980). En toda práctica, más bien, uno se encuentra siempre ya en el lugar de quien tiene que actuar poseyendo y haciendo uso del saber moral, aunque este no cuente con la cualidad apriorística de un conocimiento transmisible y enseñable en el sentido habitual. En cualquier situación práctica particular, no se puede determinar de antemano lo que la situación requiere de quien la enfrenta; esto quedará claro solo en el seno de la situación misma. En buena medida, siguiendo a Gadamer (1960), esto se debe a que en el caso del saber práctico los medios y los fines no pueden distinguirse con nitidez: "la consideración de

los medios es en sí misma una consideración moral y recién concretiza, por su parte, la corrección moral del fin preponderante” (p. 327). A la hora de tomar decisiones “morales”, los medios importan tanto como los fines –existen formas incorrectas de proceder aunque el fin al cual apuntan puede ser considerado correcto. En el campo de la psicoterapia analítica, posiblemente un ejemplo que ilustra este punto es la consideración del momento oportuno para comunicar una cierta comprensión al paciente y también la manera de hacerlo; el hecho de que se perciba como necesario transmitirle al paciente un contenido específico puede ser un fin apropiado, pero el instante idóneo y el modo óptimo de llevar a cabo tal comunicación –los medios– tienen igual relevancia.

Parte de lo dicho queda al descubierto con claridad en una de las prácticas que Gadamer de modo habitual menciona como ejemplo hermenéutico prototípico: el ejercicio del derecho. Esta circunstancia no es casualidad en la medida en la que, para la filosofía aristotélica, un ámbito por excelencia del actuar de la *phronesis* es la política. Gobernar una ciudad o un estado exige, desde este punto de vista, de sabiduría e inteligencia práctica y no basta con recurrir a la aplicación de conocimientos técnicos y/o teóricos preexistentes. La complejidad inherente a la situación en la que se encuentra un estado en un momento determinado supera de modo radical la pretensión de predictibilidad y certidumbre de toda teoría y de toda técnica –la *phronesis* es una disposición que precisamente guarda relación con enfrentar la complejidad, incluyendo la complejidad psicoanalítica (Coburn, 2014; Sassenfeld, 2012).

Existiendo en todo grupo humano leyes implícitas y explícitas, Aristóteles reconoció que se observa siempre una tensión inevitable entre una ley que por definición no puede más que ser de naturaleza general y la insoslayable concreción del actuar porque ninguna ley es capaz de contener en sí misma la realidad de la práctica en toda su concretitud e infinita diversidad de situaciones puntuales. Aplicar una ley a un caso particular constituye uno de los arquetipos del ejercicio de la *phronesis*, algo que tal vez es parecido a la aplicación de una teoría o un concepto analítico a una situación dada con un paciente dado. Para Gadamer (1960), toda ley es “deficiente”, y no debido a que es deficiente en sí misma, sino porque frente al orden al que remiten las leyes “la realidad humana por necesidad permanece deficiente y, por ende, no permite una aplicación simple de las mismas” (p. 324). A esto se debe, al menos en parte, que, al referirnos a la práctica del derecho, también hablemos de *jurisprudencia* –la aplicación juiciosa de la ley requiere de prudencia y sensatez y no puede

concebirse sin más como uso de un conocimiento teórico o técnico. En principio, no cualquier persona puede transformarse en juez debido a que no toda persona puede ser considerada igualmente prudente.

Hemos dicho que, en cuanto saber moral, la *phronesis* es una especie de saber general y, por lo tanto, no un saber particular –por mucho que no entre en juego más que en situaciones específicas. De hecho, en opinión de Gadamer (1960), no puede concebirse como la aplicación de una habilidad a un objeto específico. Partiendo por Aristóteles, el saber de la *phronesis* no es un conocimiento objetivo; quien sabe en términos *phronéticos* no se encuentra simplemente frente a una cosa que tiene que constatar, “sino que él mismo está de antemano afectado e influenciado por su ‘objeto’, es decir, por aquello que tendrá que hacer” (1958c, p. 35). Está siempre ya implicado en la situación que enfrenta y con la cual tiene que lidiar. Así, más que métodos, la *phronesis* tiende a articular “reglas prácticas” flexibles y dependientes del contexto que no dejan de ser generalizaciones relativas y tentativas que son tratadas como reglas descartables frente a la unicidad propia de toda situación.

En primer lugar, la inteligencia práctica no escoge su tarea, sino que se ve planteada frente a la manera en la que la práctica de la vida se despliega y presenta. El conocimiento técnico, por el contrario, es un saber particular que sirve siempre a fines específicos. Por ende, allí donde podemos contar con conocimientos técnicos no tiene sentido deliberar respecto de la mejor forma de proceder porque la técnica existente resuelve tal problemática por nosotros; sin embargo, donde no disponemos de conocimientos técnicos comprobados, es indispensable “deliberar con uno mismo” (Gadamer, 1960, p. 326) puesto que “quien actúa no solo es capaz de decidirse a actuar, sino que también tiene que saber y comprender cómo debe actuar. Nunca podrá desprenderse de esta tarea” (1958c, p. 34) que solo puede resolverse de forma individual y personal.

Según Gadamer (1960), disponer de numerosos conocimientos técnicos nunca podrá significar un genuino reemplazo completo del saber moral. ¿Por qué? Porque decidir y actuar en el mundo práctico de la vida humana no involucra una relación entre medios y fines en la cual los medios adecuados pudieran volverse disponibles con anterioridad a una situación dada. Es más, en el ámbito de la práctica no contamos con una conciencia previa de los medios apropiados a la realización de una meta y porque, asimismo, las metas mismas nunca están determinadas con claridad (Gadamer, 1958c). Esta circunstancia se debe a que, en el mundo de la vida, conocer el medio adecuado para lograr un

cierto fin no es nunca el mero objeto de un conocimiento. “No existe una determinación apriorística de aquello a lo cual la vida recta apunta en su totalidad” (1960, p. 326) y que fuera válida para siempre y para todos.

En este sentido, la *phronesis* implica siempre reflexión crítica propia y, en función de esta, toma decisiones en torno a la manera oportuna de proceder en una situación dada. En palabras de Gadamer (1980), no se trata de una habilidad que se puede aprender ni tampoco de un conformismo ciego, sino fundamentalmente de una “autorresponsabilidad razonable” (p. 325) que se resiste a toda tentación propia del dogmatismo inherente a todo supuesto saber. Mitchell (1997) describió una modalidad de toma clínica de decisiones muy similar en el campo de la psicoterapia psicodinámica, dejando al descubierto que la práctica analítica de orientación relacional e intersubjetiva plantea requerimientos significativos a los psicoterapeutas que trascienden las exigencias dadas por una aproximación psicoterapéutica centrada en el concepto de técnica. De acuerdo con Mitchell, el manejo de múltiples teorías analíticas puede facilitar lo que podríamos denominar con Orange (2011) la *phronesis* analítica; no obstante, ni los conocimientos teóricos ni los conocimientos técnicos evitarán al terapeuta la toma de decisiones clínicas propias inherentes a la situación en la que se encuentra en un momento determinado, que nadie más puede tomar por él o ella.

Los psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos asumen que se ven envueltos de manera continua en situaciones en las que no existe claridad respecto de la forma correcta de actuar –están una y otra vez frente a lo que William Coburn (2014) denomina complejidad psicoanalítica. Tal incertidumbre se extiende desde situaciones clínicas cotidianas hasta situaciones clínicas complejas y más extraordinarias. Por ejemplo, cada vez que tengo que decidir, en cualquier sesión analítica, si intervenir o mantener silencio me encuentro en el dilema de estar forzado a tomar una decisión que las reglas técnicas no pueden tomar por mí –con completa independencia de que yo justifique y racionalice, a menudo *a posteriori*, mi decisión inexorablemente personal mediante una regla técnica impersonal. Por el otro lado, cuando un paciente me hace una pregunta de índole personal, cuando me trae un regalo, cuando me pide ofrecerle un consejo concreto, cuando me encuentro con él o ella en la calle, cuando me pide que esté presente en el entierro de un familiar cercano, cuando me solicita acompañarlo a retirar un examen médico importante –algunas entre innumerables posibilidades– desde la perspectiva relacional e intersubjetiva no cuento con reglas técnicas inequívocas

que prescriban un modo apropiado estandarizado de proceder. Tales momentos cargados en términos afectivos nos retrotraen a la inmediatez vivida del espacio analítico y tienen un significativo potencial de cambio que puede aprovecharse o no dependiendo justamente de la manera en la que son vivenciados y enfrentados entre paciente y terapeuta (BCPSG, 2010; Stern, 2004). Tampoco dispongo de reglas técnicas claras en las situaciones de escenificación que surgen de manera constante en la situación analítica y sus bordes (Aron, 1996; Bromberg, 2006, 2011; Katz, 2014; Sassenfeld, 2012; Stern, 2010).

Desde el punto de vista de la *phronesis* analítica, en el caso óptimo mi decisión respecto de cómo actuar tendrá que estar basada en la consideración de una multiplicidad de variables que tendrá que ser calibrada implícita y explícitamente en el momento en que se presente una circunstancia particular cuya forma específica no era anticipable. Entre otras cosas, influirán en mi decisión final mis conocimientos personales y profesionales, mi evaluación de la etapa del proceso psicoterapéutico en la que nos encontramos, mi apreciación de la constelación psicodinámica del paciente y sus necesidades, mi percepción de mis propias necesidades y límites, mis experiencias clínicas, supervisorias e intervisorias previas, mis experiencias terapéuticas personales y muchos otros factores adicionales. Así, toda decisión *phronética* que tome como psicoterapeuta está siempre ya determinada por mi situación hermenéutica y mis prejuicios, porque está siempre ya basada en la diversidad, en las posibilidades y en las limitaciones inherentes a mi propia experiencia.

La mayor parte de nuestras decisiones clínicas cotidianas son asuntos que, definiendo el ejercicio de la psicoterapia relacional e intersubjetiva como práctica, solo la *phronesis* analítica podrá abordar con potencial éxito. En términos clínicos, la *phronesis* analítica asume que dos situaciones que parecen ser idénticas nunca lo son –que un paciente con padres reservados y retraídos me pregunte respecto de dónde vacacionaré es una situación muy distinta de aquella de un paciente que se muestra competitivo y me plantea la misma pregunta. La pregunta no varía y, sin embargo, me siento más cómodo respondiéndolo al primer paciente que al segundo paciente. Con lo cual, en todo caso, no estoy de ninguna manera afirmando que a un paciente como el primero siempre habría que responderle –no puede perderse de vista la radical contextualidad de una decisión *phronética*. En una cierta situación terapéutica imaginable, también puedo tener la impresión de que es sensato no responderle al primer paciente o sí contestarle al segundo paciente.

En el campo de la psicoterapia relacional e intersubjetiva, Daniel Stern (2004) parece capturar con elocuencia y claridad la vivencia del tiempo involucrada en la *phronesis* analítica. Describe en su propio trabajo y en aquel articulado en conjunto con el Boston Change Process Study Group (BCPSG, 2010) momentos particulares en la relación entre paciente y psicoterapeuta que, trayendo a ambos a la inmediatez del aquí-y-ahora, modifican momentáneamente la experiencia que ambos tienen de la temporalidad. Recurriendo al pensamiento griego antiguo, Stern asevera que tales momentos están marcados no por *cronos* (χρόνος), el tiempo lineal y cronológico, sino por *kairos* (καιρός), que puede traducirse como el *momento oportuno* –un momento que, se reaccione como se reaccione frente a él, según los griegos cambiará de una u otra manera el destino de quienes participan de él. De acuerdo con Stern, un momento kairótico de este tipo emplaza al terapeuta para que convierta o no el momento presente en un *momento de encuentro* con su paciente, un tipo de momento que está vinculado de modo estrecho con el cambio terapéutico.

Entrar en un momento de encuentro precisa una respuesta de parte del psicoterapeuta que encaje con la situación presente siendo oportuna, lo cual, siguiendo a Stern (2004), siempre implica una respuesta del terapeuta en cuanto persona que trascienda el rol terapéutico y las intervenciones técnicas asociadas. Requiere de autenticidad e individualidad y, en esa medida, nunca es una respuesta planificable o predecible –para ser oportuna tiene que calzar con la cualidad única e irrepetible del momento presente que se está desplegando y tiene que develar al psicoterapeuta como individuo particular. A mi parecer, por mucho que se pueda considerar que lo detallado por Stern emerge por lo común a partir de lo que Allan Schore (2011, 2012) llama *intuición clínica*, desde la perspectiva hermenéutica tal intuición tendría que ser visualizada en el contexto de la noción de *phronesis*. Con ello, Stern enriquece esta noción: responder y actuar en términos *phronéticos* no solo está ligado a actuar en términos prudentes y sensatos, sino que además está vinculado con actuar de modo oportuno reconociendo las oportunidades que una situación ofrece.

Orange (2011) ha sido una de las teóricas intersubjetivas que con más insistencia ha abogado por la noción de *phronesis* como modelo para comprender el tipo de reflexión y toma de decisión que orienta el quehacer psicoterapéutico. Considera que la experticia de los psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos consiste en la inteligencia práctica ligada a la vida emocional de los seres humanos. “Esta sabiduría no es un

cuerpo de conocimientos, sino una capacidad para la comprensión aplicada de seres humanos individuales en contextos relacionales” (p. 24). En esta apreciación coincide con Gadamer (1958c) en cuanto este último señala que el saber moral en torno al cual gira la *phronesis* no puede concebirse como una posesión de conocimientos. No es “nuestra posesión en el sentido en el cual uno posee algo que uno usa o no” (p. 37). Desde ese punto de vista, es incorrecto entender la *phronesis* como vinculada con un saber preexistente que con posterioridad se aplica a una situación determinada.

Gadamer (1958c) reitera que el saber moral es de naturaleza distinta al saber técnico y del saber teórico:

Lo que es “recto” depende por completo de la situación moral dada en la que nos encontramos. Uno no puede saber en términos generales y de manera abstracta qué acciones son rectas y cuáles no: no existen acciones “en sí”, independientes de la situación que esas acciones exigen (p. 38).

Indica que el ámbito del saber moral y del actuar de la *phronesis* es el ámbito en el cual el conocimiento técnico es reemplazado por “deliberación y reflexión” (p. 39) y, a la vez, el saber moral “se realiza solo en un ‘saber’ de aquello que está dado en el presente” (p. 39) –lo cual vincula la *phronesis* en alguna medida con la percepción fenomenológica. En base a las constataciones descritas, Gadamer señala que en términos hermenéuticos deja de tener sentido diferenciar saber y experiencia; el saber moral es, en sí mismo, siempre ya experiencia. El énfasis en la deliberación y en la reflexión, sin que estos términos, tal como hemos subrayado con anterioridad, puedan entenderse en una acepción meramente cognitiva o intelectual, acerca una vez más la hermenéutica filosófica a la psicoterapia de orientación analítica.

## REFLEXIONES FINALES

Como he mostrado en otras partes (Sassenfeld, 2012, 2016), la influencia de la filosofía jugó un papel fundamental respecto del surgimiento del movimiento relacional en el psicoanálisis contemporáneo (véase, además, Safran, 2012). En ese contexto general, este breve trabajo no ha pretendido más que mostrar más específicamente cómo muchas de las aportaciones de la hermenéutica filosófica de Gadamer, que con tanta profundidad han influenciado a teóricos relacionales centrales como Donnel Stern, Donna Orange y otros, permiten fundamentar y describir aspectos centrales de la actitud analítica de los psicoterapeutas de

orientación intersubjetiva. Me parece que la sensibilidad hermenéutica gadameriana respecto del diálogo y la alteridad en el proceso de comprensión encaja muy bien con la sensibilidad analítica intersubjetiva que he intentado retratar en trabajos previos (Sassenfeld, 2012, 2016).

## REFERENCIAS

- Aron L (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press
- Atwood G, Stolorow R (1993 [1979]). *Faces in a Cloud: Intersubjectivity in Personality Theory* (2. Ed.). New Jersey: Jason Aronson
- Benjamin J (1990). Recognition and destruction: An outline of intersubjectivity. *Psychoanalytic Psychology*, 7, 33-47
- Benjamin J (1995). *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press
- Berman E (2004). *Impossible Training: A Relational View of Psychoanalytic Education*. New Jersey: The Analytic Press
- Boston Change Process Study Group (BCPSG) (2010). *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York: W. W. Norton
- Brandchaft B, Doctors S & Sorter D (2010). *Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft's Intersubjective Vision*. New York: Routledge
- Bromberg P (1998). *Standing in the Spaces: Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. New York: Psychology Press
- Bromberg P (2006). *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. New Jersey: The Analytic Press
- Bromberg P (2011). *The Shadow of the Tsunami and the Growth of the Relational Mind*. New York: Routledge
- Buirski P & Haglund P (2001). *Making Sense Together: The Intersubjective Approach to Psychotherapy*. New Jersey: Jason Aronson
- Coburn W (2014). *Psychoanalytic Complexity: Clinical Attitudes for Therapeutic Change*. New York: Routledge
- Corbett L (2015). *The Soul in Anguish: Psychotherapeutic Approaches to Suffering*. Asheville: Chiron Publications
- Espinete D (2009). *Phänomenologie des Hörens: Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Ferenczi S (1994). *Problemas y métodos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Hormé
- Gabbard G & Ogden T (2009). On becoming a psychoanalyst. En L. Aron & A. Harris (Eds.), *Relational Psychoanalysis: Evolution of Process* (Vol. 5) (pp. 407-425). New York: Routledge
- Gadamer H-G (1957). Was ist Wahrheit? En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 44-56). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1958a). Skizze der Grundlagen einer Hermeneutik. En H-G Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins* (pp. 42-55). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1958b). Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik. En H-G Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins* (pp. 33-41). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1958c). Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik. En H-G Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins* (pp. 33-41). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1959). Vom Zirkel des Verstehens. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 57-65). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1968). Klassische und philosophische Hermeneutik. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 92-117). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1970). Wie weit schreibt Sprache das Denken vor? En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 199-206). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1972). Die Unfähigkeit zum Gespräch. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 207-215). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1973). Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 479-508). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1978). Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 301-318). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1980). Probleme der praktischen Vernunft. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 319-329). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1983). Text and Interpretation. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 330-360). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Ghent E (1990). Masochism, submission, surrender -Masochism as a perversion of surrender. *Contemporary Psychoanalysis*, 26, 108-136
- Greenberg J (1996). Psychoanalytic words and psychoanalytic acts: A brief history. *Contemporary Psychoanalysis*, 32, 195-214
- Greenberg J & Mitchell S (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Harvard University Press
- Heidegger M (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger M (1987 [1943-1944]). *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Holzhey-Kunz A (2001). *Leiden am Dasein: Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene* (2. Ed.). Viena: Passagen Verlag
- Jung CG (1913 [1912]). Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. En CG Jung, *Freud und die Psychoanalyse* (Gesammelte Werke 4) (pp. 107-255). Ostfildern: Patmos Verlag
- Jung CG (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. En CG Jung, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie* (Gesammelte Werke 7) (pp. 127-247). Düsseldorf: Walter Verlag
- Jung CG (1939). *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*. En CG Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* (Gesammelte Werke 9/1) (pp. 291-307). Düsseldorf: Walter
- Jung CG (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Ed. A. Jaffé). Düsseldorf: Walter Verlag
- Katz G (2014). *The Play Within the Play: The Enacted Dimension of Psychoanalytic Process*. New York: Routledge
- Kernberg O (1996). Thirty methods to destroy the creativity of psychoanalytic candidates. *International Journal of Psychoanalysis*, 77 (5), 1031-1040
- Kohut H (1959). Introspection, empathy, and psychoanalysis: An examination of the relationship between mode of observation

- and theory. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7, 459-483
43. Kohut H (1982). Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental. En H. Kohut, *Los dos análisis del Sr. Z* (pp. 149-186). Barcelona: Herder
  44. Kohut H (1977). *The Restoration of the Self*. Chicago: The University of Chicago Press
  45. Kohut H (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: Chicago University Press
  46. Kuchuck S (Ed.) (2014). *Clinical Implications of the Psychoanalyst's Life Experience: When the Personal Becomes Professional*. New York: Routledge
  47. Leffert M (2016). *Phenomenology, Uncertainty, and Care in the Therapeutic Encounter*. New York: Routledge
  48. Lichtenberg J, Lachmann F & Fosshage J (2002). *A Spirit of Inquiry: Communication in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press
  49. Merleau-Ponty M (1945). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter
  50. Mitchell S (1988). *Conceptos relacionales en psicoanálisis*. México: Siglo XXI Editores
  51. Mitchell S (1993). *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books
  52. Mitchell S (1997). *Psychoanalyse als Dialog: Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*. Giessen: Psychosozial Verlag
  53. Mitchell S (2000). *Bindung und Beziehung: Auf dem Weg zu einer relationalen Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial Verlag
  54. Ogden T (1994). *Subjects of Analysis*. Maryland: Jason Aronson
  55. Orange D (1995). *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität: Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
  56. Orange D (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge
  57. Renik O (1993). Analytic interaction: Conceptualizing technique in light of the analyst's irreducible subjectivity. En S. Mitchell & L. Aron (Eds.), *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition* (pp. 407-424). New Jersey: Analytic Press
  58. Rogers C (1951). *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*. London: Constable
  59. Safran J (2012). *Psychoanalysis and Psychoanalytic Therapies*. Washington: American Psychological Association
  60. Sassenfeld A (2010). Algunas reflexiones sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su relación con la práctica de la psicoterapia. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 6 (4), 427-448
  61. Sassenfeld A (2012). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago de Chile: SODEPSI Ediciones
  62. Sassenfeld A (2013). Verkörperte Intersubjektivität und sensorische Aspekte von Organisationsprinzipien der Subjektivität. *Psychoanalyse und Körper*, 22 (1), 11-42
  63. Sassenfeld A (2014). La intersubjetividad corporizada y aspectos sensoriomotrices de los principios organizadores de la subjetividad. *Clínica e Investigación Relacional*, 8 (2), 425-457
  64. Sassenfeld A (2015). Relational analytical psychotherapy as hermeneutic space. Presentación en XVII International Conference on Philosophy, Psychiatry, and Psychology, "Why do humans become mentally ill? Anthropological, biological, and cultural vulnerabilities of mental illness", Frutillar, Chile
  65. Sassenfeld A (2016). El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en psicoterapia analítica intersubjetiva. Santiago de Chile: SODEPSI Ediciones
  66. Schore A (2011). The right brain implicit self lies at the core of psychoanalysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 21, 75-100
  67. Schore A (2012). *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W. W. Norton
  68. Stern DB (2010). *Partners in Thought: Working with Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*. New York: Routledge
  69. Stern DN (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton
  70. Stolorow R & Atwood G (1992). *Contextos del ser: Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder
  71. Stolorow R, Atwood G & Orange D (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books
  72. Wachtel P (2008). *Relational Theory and the Practice of Psychotherapy*. New York: Guilford Press
  73. Wachtel P (2011). *Therapeutic Communication: Knowing What to Say When* (2. Ed.). New York: Guilford Press