

ENSAYO

# ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER Y SU RELACIÓN CON LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

(Rev GPU 2010; 6; 4: 427-448)

André Sassenfeld<sup>1</sup>

¿Qué relevancia puede tener el pensamiento filosófico para la práctica contemporánea de la psicoterapia? En el caso de la hermenéutica filosófica articulada por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, la importancia de sus contribuciones en el marco de la práctica clínica es considerada por algunos como primordial. Esto se debe, en gran medida, a que este destacado discípulo de Heidegger y auto-denominado discípulo de Platón y Sócrates, se dedicó durante su larga vida (1900-2002) a estudiar entre otras cosas varios procesos humanos que son centrales en la dinámica propia de la psicoterapia: por un lado, buscó esclarecer el proceso de *comprender* algo o alguien y, por otro lado, intentó caracterizar lo que llamó *conversación*. En efecto, sus influencias fenomenológicas y existenciales lo llevaron a desarrollar una filosofía del diálogo (Orange, 2010) y una fenomenología de la comprensión (Stern, 2010), que contempla la comprensión como fenómeno emergente en el contexto relacional de un diálogo. Plasmó sus ideas fundamentales en su obra capital *Verdad y método*, publicada originalmente en 1960, y las refinó y profundizó en conversación con varios de los filósofos más importantes del siglo pasado, incluyendo a Martin Heidegger, Jürgen Habermas y Jacques Derrida. En este trabajo revisaré diferentes aspectos de los planteamientos de Gadamer e intentaré establecer puntos de encuentro con la labor psicoterapéutica, en especial con la concepción relacional e intersubjetiva de ésta.

---

<sup>1</sup> Psicólogo clínico. Docente U. de Chile. Contacto: asjorquera@hotmail.com, www.sassenfeld.cl

## DE LA HERMENÉUTICA CLÁSICA A LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Gadamer tenía un interés especial en el arte, la historia, la filología y las humanidades en el sentido amplio y era crítico respecto de la aplicación del método de las ciencias naturales en estas áreas. De hecho, algunos han considerado que la gran tarea que Gadamer se planteó en su trabajo filosófico fue la fundamentación de un método propio de las ciencias humanas: la hermenéutica. En términos muy generales, la hermenéutica puede definirse como el arte de entender (Gadamer, 1986), como el arte “del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él [...]” (Gadamer, 1977a, p. 95). Antes de Gadamer, la hermenéutica había tenido un desarrollo especial en el marco de la interpretación teológica de las escrituras religiosas. Allí, la hermenéutica era una herramienta que posibilitaba hacer asequible a muchos significados complejos entendidos por pocos o comunicados en formas no inmediatamente entendibles. La figura mitológica de Hermes, cuyo nombre de acuerdo a algunos estudiosos guarda relación etimológica directa con la palabra hermenéutica, era el mensajero de los dioses que hacía llegar a los seres humanos las preferencias o indicaciones de éstos. En este sentido, Hermes simboliza una especie de proceso de comunicación, traducción y mediación de significados de modo que el ser humano pueda aprehenderlos.

Con posterioridad, la hermenéutica –influenciada por la aparición y el éxito del método científico empírico– se vuelca hacia una búsqueda de objetividad y de consiguiente minimización de los sesgos subjetivos que pudieran empañar sus esfuerzos. Schleiermacher, “el promotor de la nueva orientación de la hermenéutica hacia la metodología general de las ciencias del espíritu [...]” (Gadamer, 1978, p. 293), buscó sistematizar la hermenéutica como una metodología compacta que sustentara y fundamentara la práctica de la interpretación en las humanidades. Quiso reglamentar la interpretación con la finalidad de disminuir los malentendidos a la hora de centrarse en comprender la mente del autor de aquello que se intenta entender, en una especie de reconstrucción de los procesos internos que llevaron al autor a producir algo. Correspondió a Dilthey continuar las tentativas de Schleiermacher, diferenciar con claridad las ciencias naturales de las ciencias del espíritu y definir dos métodos básicos diferentes: explicar y entender respectivamente. También Dilthey enfatizó una concepción hermenéutica enfocada en la subjetividad y psicología del autor de aquello que se trata de en-

tender, además de colocar un acento en la contextualización histórica de lo que se busca entender. Frente a estos esfuerzos por tecnificar la hermenéutica, como veremos más adelante Gadamer intentó aclarar que la naturaleza del proceso de comprender no se presta con facilidad a una sistematización y a una concepción instrumental. Tampoco le satisfizo el acento subjetivista y psicologizante de las contribuciones de Schleiermacher y Dilthey. Su propia definición de la hermenéutica como el *arte* de la comprensión y su concepción de la comprensión como fenómeno emergente en un diálogo, ya son expresión clara de su crítica.

En las primeras décadas del siglo XX la analítica existencial esbozada por Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) dio un vuelco a la hermenéutica. Tal como describe Gadamer (1969), al formular lo que calificó de *hermenéutica de la facticidad*, Heidegger trasladó la hermenéutica “desde la problemática de los fundamentos de las ciencias del espíritu al centro de la filosofía misma” (p. 366). El planteamiento de Heidegger

formuló así, frente a la ontología fenomenológica de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la dimensión “inmemorial” (Schelling) de la “existencia” e incluso de interpretar la existencia misma como “comprensión” e “interpretación” o autoproyección en las posibilidades de uno mismo. Aquí se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. *Comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana (Gadamer, 1977a, p. 105, cursiva del original)

En otras palabras, Heidegger convirtió el proceso de comprender en una estructura pre-reflexiva basal de la existencia humana –ser humano significa existir comprendiendo. Así, interpretar-comprender corresponde a una modalidad ontológica del ser-en-el-mundo: “la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ‘ser-en-el-mundo’” (Gadamer, 1984, p. 328).

Frente a este trasfondo, Gadamer (1966) subraya la universalidad del problema hermenéutico, enfatizando con ello que la problemática de interpretar, comprender y hacer(se) comprensible no sólo es central en las humanidades sino que en realidad constituye una problemática humana universal por excelencia. No sólo es suscitada, por ejemplo, en el enfrentamiento de un

historiador a textos históricos que requieren interpretación para ser comprendidos, sino que surge también en todo intento del ser humano por comprender su mundo, por comprender a los demás y por comprenderse a sí mismo. Al mismo tiempo, la inserción del interpretar-comprender en la estructura basal del ser-en-el-mundo conlleva un alejamiento epistemológico respecto del cartesianismo, del objetivismo y del positivismo en virtud de “la consecuencia hermenéutica de que la realidad ‘dada’ es inseparable de la interpretación” (Gadamer, 1984, p. 327), de la fundamental “pertenencia del intérprete al *interpretandum* u objeto a interpretar” (Gadamer, 1978, p. 307, cursiva del original). Dicho de otro modo, la “relación entre el comprender y lo comprendido tiene la primacía sobre el comprender y lo comprendido [...]” (Gadamer, 1961, p. 125). Gadamer escapa al relativismo postmoderno radical al mantenerse fiel a su compromiso fenomenológico –la estructura ontológica de la experiencia es intencional o, en otras palabras, interpretar y comprender es siempre interpretar y comprender algo o alguien que existe y que forma parte del mundo.

Para Gadamer (1977a), la circunstancia de que “la experiencia del mundo supone siempre la dimensión hermenéutica [...]” (p. 115), de que el “conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre el momento de la comprensión [...]” (Gadamer, 1977b, p. 391), transforma la hermenéutica en una problemática filosófica fundamental –la transforma en una hermenéutica filosófica, que busca reflexionar sobre la competencia que permite al ser humano interpretar y comprender y también sobre el saber en el cual tal competencia descansa (Gadamer, 1971a). Así, para Gadamer

la hermenéutica no es simplemente aquella disciplina filosófica que se ocupa de analizar qué significa la comprensión y cuáles son los criterios para juzgar cuándo se ha interpretado correctamente un texto y cuándo no, sino que la hermenéutica es aquella disciplina que se interesa por cómo el hombre es capaz de enfrentarse al mundo y dialogar con él, escucharlo y, en consecuencia, darle una respuesta. La línea hermenéutica marcada por Gadamer no centrará sus esfuerzos en el análisis de la posibilidad de comprender un texto o no, sino que se ocupará de descubrir al hombre como un ser que dialoga con el mundo porque ya está inserto en él [...] (Ure, 2001, p. 21).

A su propia creación, el mismo Gadamer hace referencia de la siguiente manera: el término hermenéutica remite al “estar-en-movimiento básico del Dasein que

constituye su finitud e historicidad y, por tanto, abarca la totalidad de su experiencia del mundo” (1960, p. xxvii) y “la filosofía ‘hermenéutica’ se entiende, no como una posición ‘absoluta’ sino como un camino de experiencia. Consiste en que no se da un principio superior al de abrirse al diálogo” (1977b, p. 399). La hermenéutica es definida como “la habilidad para escuchar al otro con la creencia de que podría estar en lo correcto” (Gadamer, cit. en Orange, 2009, p. 117). En las próximas secciones entenderemos por qué.

## LA CONVERSACIÓN GENUINA: CONDICIONES Y CARACTERÍSTICAS

En la hermenéutica filosófica de Gadamer la conversación genuina –entendida como diálogo auténtico y colaborativo– ocupa un lugar central. Podría afirmarse que, a través de la conversación genuina, se pone en práctica la intención hermenéutica, que es la intención de comprender al otro. Representa, para Gadamer, la situación prototípica que posibilita la emergencia dialógica de comprensión y verdad. Dado el reconocimiento que Gadamer (1971b) hace de la universalidad del problema hermenéutico, es congruente que considere que la “capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano” (p. 203). Ahora bien, Gadamer se pregunta en el mismo contexto: “¿Qué es una conversación?” (p. 206). Su primera respuesta es que una conversación genuina es un proceso que se da entre dos personas y que, a pesar de que puede ser amplio e inconcluso, es un proceso humano que tiene su propia unidad y armonía. Asimismo, afirma que la conversación siempre deja una huella en quienes conversan. Lo que la define, en definitiva, “no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo” (p. 206). Una segunda respuesta general asevera:

nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se llama conversación (Gadamer, 1998, cit. en Ure, 2001, p. 24).

En esta sección intentaremos aproximarnos a una comprensión global de la concepción que Gadamer tiene del diálogo auténtico al revisar tanto las condiciones

como las características que él atribuye a la conversación genuina.

Por mucho que el diálogo se conciba como capacidad natural del ser humano, su ejercicio óptimo no es algo que ocurre necesariamente de forma automática. La conversación auténtica depende de ciertas condiciones básicas que tienen que estar dadas al menos en un grado mínimo. Requiere, por un lado, de la “disposición a lograr un entendimiento y de la voluntad de lograr un entendimiento [...]” (Gadamer, 2001, p. 68), y también de que “los interlocutores no hablen con fines contrapuestos” (Gadamer, 1960, p. 360). Por otro lado, requiere de una confianza basal en la buena voluntad del interlocutor (Orange, 2009) y de “asegurarse de que la otra persona esté con nosotros” (Gadamer, 1960, p. 360). Adicionalmente, la conversación genuina presupone el abandono de una actitud que actúa sobre la base de la imposición autoritaria de ideas y significados (Orange, 2010) o de la manipulación para lograr que algo específico ocurra o para obtener algo particular del otro (Stern, 2010):

La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha (Gadamer, 1970, pp. 184-185).

La conversación genuina implica, por el contrario, “que cada persona se abra a la otra [y] acepte verdaderamente su punto de vista como válido [...]” (Gadamer, 1960, p. 387), enfocándose en desarrollar un sentido propio de los significados que el otro intenta comunicar. “Requiere que uno no intente someter al otro con argumentos, sino que uno realmente considere el peso de la opinión del otro” (Gadamer, 1960, p. 361). Es decir, la

conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro. Él mismo se implica así en sus propios prejuicios. El consenso dialogal es imposible en principio si uno de los interlocutores no se libera realmente para la conversación (Gadamer, 1977a, p. 117).

De esta manera, cabe afirmar que

existe la distinción crítica entre el diálogo auténtico y el diálogo inauténtico. Para alguien que inicia

un diálogo sólo para mostrar que está en lo correcto y no para lograr comprensión, el hecho de hacer preguntas efectivamente parecerá más fácil que responderlas. No hay riesgo de que sea incapaz de responder una pregunta. De hecho, sin embargo, la falla continua del interlocutor muestra que las personas que piensan que saben todo mejor ni siquiera pueden hacer las preguntas correctas. Para ser capaz de preguntar uno tiene que querer saber, y eso significa saber que uno no sabe (Gadamer, 1960, pp. 356-357).

Así, “una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto”<sup>2</sup> (Gadamer, 1959, p. 66) que, en esencia, en un contexto humano es el otro: “Ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo” (Gadamer, 1985, p. 17). El hecho de “estar-en-conversación significa salir de uno mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro” (Gadamer, 1986, p. 356).

Puede percibirse aquí que Gadamer enfatizó con fuerza que un diálogo auténtico tiene necesariamente que ser una conversación recíproca, abierta y viva –esto es, una conversación en la que ambos participantes estén al mismo tiempo dispuestos a cambiar al otro y a ser cambiados por el otro, se trate de un otro de carne y hueso (como ocurre en la psicoterapia) o de un otro en el sentido de un texto o una obra (como ocurre en muchas disciplinas pertenecientes a las humanidades). De ahí que Gadamer (1977b) manifieste que a menudo la distancia histórica respecto de una obra o un texto es una forma de “asegurarnos frente al interlocutor y de cerrarnos a él. En el diálogo, en cambio, intentamos abrirnos a él, es decir, establecer el punto común de coincidencia” (p. 399). Así, la distancia histórica puede convertir un potencial diálogo en un monólogo efectivo. Más allá, Gadamer (1971b) hace hincapié en que el diálogo auténtico presupone otra cosa más de parte de los participantes: “para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce so-

<sup>2</sup> Para lo que resta de este trabajo, es importante tener presente lo siguiente: “La interpretación no se limita a los textos. [...] Todas las estructuras de sentido concebidas como textos, desde la naturaleza [...], pasando por el arte [...], hasta las motivaciones conscientes o inconscientes de la acción humana son susceptibles de interpretación” (Gadamer, 1969, p. 372). Por lo tanto, en el contexto de este artículo, puede reemplazarse de modo sistemático la palabra “texto” por la palabra “otro” o “paciente”.

bre la base de saber auto-limitarse [...]” (p. 208). Frente a este trasfondo de condiciones, en

la conversación nos trasladamos constantemente al mundo representativo del otro, nos confiamos en cierto modo al otro y él se confía a nosotros. Así alternamos unos con otros hasta que empieza el juego del dar y el tomar: la verdadera conversación (Gadamer, 1961, p. 130).

No es difícil establecer un paralelo con las diferentes actitudes que puede adoptar un psicoterapeuta en relación con su paciente y con la situación terapéutica y que se convierten en una condición significativa que determina el proceso psicoterapéutico. Desde una perspectiva histórica, la gran influencia de la concepción psicoanalítica tradicional de la actitud y papel del terapeuta –basada en los principios de neutralidad, abstinencia y anonimato, criticados desde hace varias décadas por teóricos relacionales e intersubjetivos (Greenberg, 1986; Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Ricci & Broucek, 1998)– no favoreció el establecimiento de una conversación genuina entre paciente y terapeuta. Más bien, la noción freudiana ideal del psicoterapeuta como “pantalla en blanco” (Hoffman, 1983) carente de psicología propia e interferencias personales, cargada de connotaciones de autoridad, objetividad y distancia afectiva, hizo dificultoso reconocer el fundamental involucramiento del terapeuta en el vínculo con su paciente, su participación sistemática en la relación con el otro. Tal como expone Mitchell (1997), los conceptos mencionados exigieron a la teoría psicoanalítica clínica obviar de sus concepciones la fundamental influencia mutua e interacción recíproca que sostiene cualquier tratamiento psicológico. Asimismo, el encuadre psicoanalítico clásico que adscribe al paciente el esfuerzo por asociar libremente y al analista el esfuerzo por interpretar las verbalizaciones del paciente no puede ser considerado favorecedor de un diálogo en el sentido de Gadamer. En efecto, el encuadre analítico tradicional ni promueve ni visualiza como algo necesario un diálogo entre paciente y analista.

La idea de entender la psicoterapia como una conversación genuina y un encuentro humano auténtico emergió con posterioridad en algunas de las psicoterapias de orientación existencial y humanista así como en el desarrollo del psicoanálisis interpersonal (sobre todo en el a menudo olvidado trabajo de Erich Fromm). Los psicoterapeutas existenciales y humanistas han estado, al igual que lo estuvo Gadamer, influenciados de modo importante por la filosofía del diálogo articulada por Martin Buber. Estas corrientes terapéuticas, suma-

das a otras influencias más recientes provenientes de la filosofía y otras disciplinas (incluyendo el postmodernismo, la teoría de sistemas, el constructivismo, la epistemología de la complejidad y otras), han ido desembocando en la aparición del psicoanálisis relacional e intersubjetivo en sus diversas variantes<sup>3</sup>. En éste, la actitud del psicoterapeuta es conceptualizada de forma plenamente compatible con las ideas de Gadamer mencionadas con anterioridad. Se trata, en especial, de un terapeuta con psicología propia, es decir, se trata de un terapeuta que participa de la relación con el paciente trayendo consigo –aparte de sus teorías, sus conocimientos y sus experiencias clínicas previas– toda su historia y sus experiencias personales. En efecto, es en esos desarrollos clínicos donde la hermenéutica filosófica ha tenido mayor impacto (Orange, 1994, 2009, 2010; Stern, 1997, 2010).

Desconozco cuán familiarizado estaba Gadamer con el mundo de la psicoterapia en general y con qué corrientes teóricas en particular, aunque resulta evidente que tenía al menos un conocimiento aproximado del psicoanálisis. En ese contexto, sus opiniones respecto de las similitudes entre la psicoterapia y su filosofía de la conversación parecen haber sido ambivalentes. Sin embargo, en sus comentarios más constructivos asevera que, en el diálogo psicoterapéutico, “la incapacidad para el diálogo es justamente la situación inicial desde la cual la recuperación del diálogo se presenta como el proceso mismo de curación” (Gadamer, 1971b, p. 208) y que lo “específico en la conversación terapéutica del psicoanálisis es que se intenta curar la incapacidad para el diálogo, que constituye aquí la verdadera enfermedad, mediante el diálogo” (pp. 208-209)<sup>4</sup>. Al mismo

<sup>3</sup> Orange (2010) ha manifestado recientemente su opinión de que, aunque no se auto-denominen como tales o incluso se muestren contrarios a tal denominación, los psicoanalistas relacionales e intersubjetivos pueden ser considerados humanistas. Esto se ve reflejado sobre todo en sus ideas teóricas y prácticas acerca de la actitud óptima del terapeuta en la relación con el paciente y, además, en las significativas influencias filosóficas fenomenológicas y existenciales. Evidencia que sustenta la opinión de Orange puede detectarse en el creciente contacto que se ha establecido en las últimas décadas entre terapeutas de orientación humanista-existencial y de orientación analítica relacional e intersubjetiva.

<sup>4</sup> Citas como ésta me hacen pensar que la exposición de Gadamer al psicoanálisis no parece haber sido en las corrientes más clásicas ya que, en éstas, difícilmente se encontrará la noción de que la cura pasa por el diálogo con el terapeuta.

tiempo, Gadamer subraya su concepción relacional del fenómeno de la incapacidad para el diálogo: insiste en que se trata de un

diagnóstico que hace alguien que no se presta al diálogo o no logra entrar en diálogo con el otro. La incapacidad del otro es a la vez incapacidad de uno mismo. [...] El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo [...] Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre (p. 209).

En total, la caracterización general del cambio en psicoterapia como paso de la incapacidad para el diálogo hacia la capacidad para el diálogo mediante el diálogo me parece plenamente congruente con la esencia conceptual y clínica de las aproximaciones relacionales e intersubjetivas a la psicoterapia. Entre otras posibles concepciones puede mencionarse en este sentido el trabajo intersubjetivo de Benjamin (1990) sobre el desarrollo de la capacidad de reconocimiento del otro en cuanto otro como meta terapéutica. Jung (1935) ya había ofrecido en la primera mitad del siglo XX una definición de la psicoterapia que podríamos calificar de gadameriana: “en cierto sentido es un procedimiento *dialéctico*, es decir, una conversación o una confrontación entre dos personas” (p. 7, cursiva del original).

Las ideas citadas de Gadamer acerca de la psicoterapia son interesantes porque, por un lado, vuelven a destacar la implicación del psicoterapeuta en la relación con el paciente y en todo cuanto ocurre en ésta –un principio básico de las corrientes terapéuticas relacionales e intersubjetivas (ver, entre otros, Aron, 1996; Mitchell, 1997; Orange, Atwood & Stolorow, 1997). Por otro lado, en el sentido clínico ponen al descubierto que los fracasos terapéuticos y las “reacciones terapéuticas negativas” no pueden entenderse de forma profunda y útil como resistencias atrincheradas del paciente, sino que son en última instancia siempre un resultado de los esfuerzos diádicos compartidos por llevar adelante un proceso psicoterapéutico (Safran & Muran, 2000; Stolorow & Atwood, 1992). Más allá, aunque en el marco del psicoanálisis relacional e intersubjetivo no parece existir una concepción unitaria acerca de la naturaleza específica de la actitud óptima del psicoterapeuta, estoy seguro de que ningún terapeuta que trabaje de acuerdo con los principios de tales enfoques clínicos estaría en desacuerdo con identificar como aspectos significativos

de tal actitud la disposición a buscar un entendimiento con el otro, la confianza en la buena voluntad del paciente, el intento de evitar la adopción de actitudes autoritarias y manipulativas, la apertura al paciente y el reconocimiento de la validez del punto de vista del otro (respecto de este último aspecto incluso en el caso de psicosis, ver Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987 y Stolorow, Atwood & Orange, 2002). Asimismo, muchos psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos abrazarían la idea gadameriana acerca de la disposición a cambiar al otro y a ser cambiado por él, de la cual se desprende una concepción del cambio terapéutico como fenómeno mutuo (Sassenfeld, 2007a; Slavin & Kriegman, 1998), planteada originalmente por Jung (1929, 1935). Si un elemento del sistema intersubjetivo terapéutico –el paciente– cambia, necesariamente transformará a los restantes elementos, incluyendo al psicoterapeuta<sup>5</sup>.

Más allá de las condiciones requeridas para el establecimiento de una conversación genuina, Gadamer describió adicionalmente varias de las características propias del despliegue de un diálogo auténtico. En primer lugar, dado que la conversación es un fenómeno relacional que depende de lo que ocurre *entre* dos personas, Gadamer establece que de modo invariable tiene un curso propio impredecible y no planificable. Afirma:

Decimos que “conducimos” una conversación pero mientras más genuina sea una conversación, menos se encuentra su conducción dentro de la voluntad de alguno de los participantes. Por ende, una conversación genuina nunca es aquella que deseábamos tener. Más bien, en general es más correcto decir que caemos en conversación o incluso que nos involucramos en ella. La forma en la que una palabra sigue a la otra, tomando la conversación sus propios giros y alcanzando su propia conclusión, puede estar efectivamente conducida de alguna manera, pero los participantes que conversan son mucho menos los conductores que los conducidos. Nadie sabe de antemano lo que “re-

<sup>5</sup> “La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro” (Gadamer, 1971b, p. 207).

sultará” de una conversación. La comprensión o su fracaso es como un evento que nos ocurre. [...] Todo esto muestra que la conversación tiene un espíritu propio y que el lenguaje en el cual ésta se mantiene contiene dentro de sí mismo su propia verdad –esto es, que permite que algo “emerja” que existe desde ese momento en adelante (Gadamer, 1960, p. 385).

En este sentido, la hermenéutica de Gadamer da cuenta de una cualidad esencial del proceso psicoterapéutico que ha sido enfatizada una y otra vez en la literatura relacional e intersubjetiva al haber abrazado una epistemología en alguna medida relativista, contextualista y contraria al objetivismo cartesiano del psicoanálisis tradicional<sup>6</sup> –esto es, que la construcción o creación de significado es un proceso inherentemente tentativo, incierto, de final abierto y abierto a la revisión de sus resultados (Orange, 1995; Stern, 1997, 2010) o también impredecible y desordenado (*sloppy*) (BCPSG, 2002, 2005). Parafraseando a Gadamer, una sesión terapéutica que implica una conversación genuina nunca es la sesión que esperábamos. En palabras del propio Gadamer (1984), “lo que es, nunca se puede comprender del todo” (p. 323), una constatación que implica “el carácter inconcluso de toda experiencia de sentido [...]” (p. 322).

Al mismo tiempo, lo expresado por Gadamer guarda relación con el actual reconocimiento de muchos psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos acerca de lo que Ogden (1994) y Benjamin (2009) han llamado el “tercero analítico”, que corresponde a algo así como una “tercera subjetividad” que es “un producto de una dialéctica única generada por (entre) las subjetividades separadas del analista y del analizado dentro del setting analítico” (Ogden, 1994, pp. 463-464). Al igual que para Ogden y Benjamin, para Gadamer ese “entre” co-creado por paciente y terapeuta tiene “espíritu propio”, esto es, tiene vida, ritmo y despliegue propio en una dinámica de interdependencia con la subjetividad del paciente y la subjetividad del psicoterapeuta. En la filosofía de Gadamer, esta situación se ve reflejada en

la segunda característica de la conversación genuina, que establece que dialogar “significa entenderse sobre algo” (Gadamer, 1957, p. 61), volviendo a explicitarse el compromiso fenomenológico de Gadamer con la noción de intencionalidad. Dicho de otro modo, la conversación genuina se enfoca siempre en el objeto del diálogo –la “cuestión”– y en lo que emerge *entre* dos interlocutores y no en lo que una persona (terapeuta) encuentra en el interior de otra (paciente), estando esta última concepción determinada por el cartesianismo subyacente a diversas corrientes teóricas del psicoanálisis (Stern, 2010; Stolorow, Atwood & Orange, 2002). En ese sentido, Gadamer considera que, en el transcurso del diálogo auténtico, tiende a producirse un temporal estado de auto-olvido, existiendo en el momento sólo el asunto en cuestión.

Frente a este trasfondo, Gadamer (1960) piensa que la conversación genuina involucra el hecho de que cada interlocutor

se traspone a sí mismo en tal medida, que comprende no al individuo particular sino lo que éste dice. Lo que es necesario aprehender es la corrección sustantiva de su opinión, de modo que podamos estar de acuerdo en torno al asunto. Por lo tanto, no relacionamos las opiniones del otro con él, sino con nuestras propias opiniones y perspectivas. Allí donde una persona está preocupada del otro en cuanto individualidad –p. ej., en una conversación terapéutica o en el interrogatorio de un hombre acusado de un crimen– no se trata de una situación en la cual dos personas están intentando llegar a un entendimiento (p. 387).

La experiencia del Tú también manifiesta la paradoja de que algo que se encuentra por encima y frente a mí afirma sus propios derechos y exige un reconocimiento absoluto; y en ese mismo proceso es “entendido”. Pero creo que he mostrado correctamente que lo que así se comprende no es el Tú sino la verdad de lo que el Tú nos comunica. Me refiero de modo específico a la verdad que se me hace visible solamente a través del Tú, y sólo cuando permito que éste me diga algo (p. xxxii).

En otras palabras, ocurre en la conversación que “nos movemos en una dimensión de sentido que es comprensible en sí y no motiva como tal un regreso a la subjetividad del otro” (Gadamer, 1959, p. 64).

A primera vista, esta idea parece extraña para los psicoterapeutas –¿no se trata la labor terapéutica acaso de comprender al paciente en términos de su propia

<sup>6</sup> En el psicoanálisis relacional e intersubjetivo conviven posturas epistemológicas heterogéneas, que varían desde un relativismo radical hasta un realismo perspectivista. Muchas de estas distinciones y las diferencias teóricas y clínicas que traen consigo son estudiadas en Stolorow, Atwood y Orange (2002), en la colección compilada por Mills (2005) y en el tomo editado por Frie y Orange (2009). Para una visión de conjunto de la epistemología del psicoanálisis relacional, véase Rodríguez (2007).

individualidad y de retrotraer lo que le ocurre a ciertos aspectos de su propia subjetividad? Stern (2010) responde que Gadamer está buscando destacar que una conversación significativa tiene que versar *sobre algo* y que “el diálogo es exitoso en la medida en la que los interlocutores encuentran su camino hacia un terreno común en torno al tema” (p. 26). Esta perspectiva ya suena más cercana al trabajo de los psicoterapeutas, en especial de aquellos cercanos a las aproximaciones relacionales e intersubjetivas. Al mismo tiempo, Stern aclara que Gadamer parece haber concebido el diálogo psicoterapéutico de modo distinto a cómo es conceptualizado en las aproximaciones relacionales e intersubjetivas. Por ejemplo, “no parece comprender que la individualidad puede en sí misma convertirse en el objeto de una conversación genuina” (p. 28), así como puede ocurrir con la relación terapéutica misma o con cualquier proceso que transcurre en el seno de ésta. Stern considera que la descripción que Gadamer hace del diálogo auténtico corresponde en esencia a lo que muchos terapeutas visualizarían como una exploración terapéutica que procede de forma fluida.

La tercera característica del diálogo auténtico guarda relación con lo que éste tiende a producir en términos del vínculo existente entre los interlocutores implicados. De acuerdo con Gadamer (1998), la conversación

es una forma de relacionarse-con, tanto a la hora de conservar lo antiguo como a la hora de renovar. Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común (cit. en Ure, 2001, p. 24).

En las relaciones humanas, lo importante es [...] experimentar al Tú verdaderamente como un Tú –esto es, no ignorar su afirmación sino permitirle realmente decirnos algo. Aquí es donde pertenece la apertura. Pero, en última instancia, esta apertura no sólo existe para la persona que habla; más bien, cualquiera que escucha se encuentra abierto de manera fundamental. Sin tal apertura de uno respecto del otro, no existe un lazo humano genuino. Pertenecer juntos también siempre significa ser capaz de escuchar el uno al otro. [...] Apertura al otro entonces involucra reconocer que yo mismo tengo que aceptar algunas cosas que están en mi

contra, aun cuando nadie más me obliga a hacerlo (Gadamer, 1960, p. 355).

En efecto, para Gadamer (1960), en el diálogo auténtico “algo emerge que no está contenido en ninguno de los interlocutores por sí mismos” (p. 458), lo que implica que el lenguaje en el cual ese “algo” comienza a manifestarse no es una posesión de uno o de ambos interlocutores. De hecho, ese lenguaje común nunca es algo dado definitivamente y, más allá, debe posibilitar el inicio de un entendimiento entre los interlocutores:

Cada conversación presupone un lenguaje común o, mejor, crea un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo se coloca en el centro, algo que los participantes en el diálogo comparten y respecto de lo cual pueden intercambiar ideas uno con el otro. Por ende, llegar a un entendimiento respecto del asunto en cuestión en la conversación necesariamente significa que primero tiene que elaborarse un lenguaje común en la conversación. Éste no es un asunto externo de ajustar simplemente nuestras herramientas; tampoco sería correcto afirmar que los interlocutores se adaptan el uno al otro sino, más bien, que en una conversación exitosa ambos caen bajo la influencia de la verdad del objeto y, en consecuencia, están unidos el uno con el otro en una nueva comunidad. Llegar a un entendimiento en un diálogo no es meramente un asunto de afirmarse a uno mismo y expresar con éxito el propio punto de vista, sino un ser transformado hacia una comunión en la cual no seguimos siendo lo que éramos (p. 371).

“Este es el verdadero proceso del diálogo: el contenido se articula haciéndose un bien común. La expresión individual se inserta, pues, siempre en un hecho comunicativo y no debe entenderse como hecho individual” (Gadamer, 1985, p. 25). Ese proceso de co-creación genera un acercamiento en el vínculo entre quienes conversan: el “distanciamiento entre las personas se advierte en que no hablan ya el mismo lenguaje (como se suele decir); y la aproximación, en el hallazgo de un lenguaje común” (Gadamer, 1971b, p. 210).

Considero que todo psicoterapeuta medianamente sensible puede reconocer en su propia experiencia situaciones y sesiones terapéuticas que corresponden con claridad a lo que Gadamer expresa aquí. La conversación psicoterapéutica lograda genera tanto una creciente cercanía e intimidad afectiva entre paciente y terapeuta como algo en común. La repetición sostenida del diálogo terapéutico fortalece de manera progresiva



el lazo emocional que une a ambos y, como el mismo Gadamer afirma, surge un lenguaje común. En términos explícitos, literalmente la historia de cada relación terapéutica se manifiesta en parte en palabras, conceptos, metáforas, imágenes y bromas que forman parte de un lenguaje común propio de cada diada producto de conversaciones previas, mientras que en términos implícitos el lenguaje común abarca en especial lo que el Boston Change Process Study Group (1998, 2002, 2005) denomina el desarrollo de formas-de-estar-con, que corresponden a patrones interactivos implícitos co-construidos a partir del conocimiento relacional implícito de paciente y psicoterapeuta (véase Sassenfeld, 2007a, 2008a). Tales patrones pueden entenderse como parte fundamental del desarrollo de un lenguaje implícito compartido que, cuando el diálogo no-verbal cumple con criterios constructivos como flexibilidad, apertura a las iniciativas no-verbales del otro y responsividad contingente (Lyons-Ruth, 1999), facilita la emergencia de formas más diferenciadas, complejas y coherentes de estar juntos que se manifiestan subjetiva e intersubjetivamente como “una sensación de mayor calce [fittedness] y especificidad en la diada, produciendo un sentimiento de mayor bienestar al estar juntos” (BCPSG, 2002, p. 1057). En efecto, la aparición de mayor “calce” en las interacciones implícitas—esto es, la gradual cristalización de un lenguaje implícito común—“conduce a cambios progresivos en el conocimiento relacional implícito, los cuales son experimentados como un ‘ir sintiéndose mejor’” (p. 1059).

La cuarta característica central de la conversación genuina de acuerdo a la perspectiva de Gadamer, que hará de puente hacia la próxima sección de este trabajo, es que ésta involucra inevitable y continuamente un proceso interpretativo de lo que el otro busca comunicar. El diálogo auténtico, con la motivación de ver el objeto del diálogo tal como lo ve el otro, implica necesariamente “realizar conjeturas interpretativas y volver a retirarlas. La auto-cancelación de la interpretación hace posible que la cosa misma—el significado del texto— se manifieste a sí mismo” (Gadamer, 1960, p. 461). Es “deber permanente de la comprensión elaborar los esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá que contrastar ‘con las cosas’” (Gadamer, 1959, p. 65), siendo relevante subrayar que la elaboración de esquemas interpretativos adecuados sólo puede ocurrir en el diálogo con el otro (Grondin, 1999). Si el interpretar-comprender es efectivamente una estructura ontológica del ser-en-el-mundo, es necesario deshacerse de la noción de que es posible dialogar con los demás al margen de nuestras interpretaciones de lo que el otro transmite. En este sentido, cuando “se en-

cuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan. No es la misma visión del mismo mundo [...]” (Gadamer, 1971b, p. 205). Este énfasis de Gadamer proviene de su concepción acerca del inevitable enraizamiento del individuo en la historicidad del presente—su inextricable arraigamiento en lo que Gadamer también llama *tradición*. Al dialogar, los interlocutores nunca pueden trascender la particular tradición histórica, cultural y lingüística que posibilita el mismo hecho de que dialoguen. De hecho, época y lugar de modo simultáneo definen el rango dentro del cual es factible crear posibilidades de significado y limitan el acceso a posibilidades de significado que se encuentran fuera de ese rango (Stern, 2010). Volveremos a este punto en la siguiente sección con mayor detalle.

Cabe destacar el acento tentativo y abierto que Gadamer atribuye a la creación de significado y que redundante en la relatividad e inagotable perfectibilidad de las interpretaciones que se realizan. En efecto, a lo largo de un diálogo auténtico, en la medida en la que ambos interlocutores modifican progresivamente sus propias interpretaciones en base a la conversación que se da entre ellos, puede surgir un acercamiento gradual entre sus interpretaciones. Este mismo acento relativista en relación con el proceso interpretativo puede encontrarse en la visión relacional e intersubjetiva de la interpretación psicoanalítica que, a diferencia del psicoanálisis clásico, la visualiza como tentativa, corregible e inevitablemente portadora de determinados aspectos de la subjetividad del psicoterapeuta (Aron, 1996). Aron, en cierta concordancia con las ideas de Gadamer que hemos revisado en esta sección, incluso considera que la interpretación corresponde a un proceso bi-personal y recíproco de comunicación, “un proceso mutuo de creación de significado” (p. 94).

Ahora bien, los procesos interpretativos constitutivos de la conversación genuina tienen en la perspectiva de la hermenéutica filosófica una finalidad definida: apuntan a posibilitar y facilitar el hecho de *comprender*. Y, para Gadamer (1985), “comprender es ya interpretar” (p. 26), una afirmación con la que vuelve a subrayar la imposibilidad de comprender sin interpretar lo que se intenta comprender—esto es, vuelve a hacer hincapié en la inevitabilidad de la participación de la constitución de quien comprende en el proceso de comprender. Tampoco esta idea es ajena al psicoanálisis relacional e intersubjetivo, manifestándose por ejemplo en el énfasis de diferentes teóricos de la intersubjetividad sobre la forma en la que los principios no conscientes de organización de la experiencia del terapeuta afectan

profundamente lo que es capaz de comprender y articular de modo consciente en la situación clínica (Buirski & Haglund, 2001; Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Stolorow & Atwood, 1992).

### EL PROCESO DE COMPRENDER: EVENTO, PREJUICIO Y FUSIÓN DE HORIZONTES

En el contexto de la conversación genuina, el fenómeno central para Gadamer (1960) es el proceso de comprender: “La conversación es un proceso de llegar a un entendimiento” (p. 387) y, más allá, “comprender significa llegar a un entendimiento uno con el otro” (p. 180). En el fondo, la comprensión puede entenderse como “una relación recíproca del mismo tipo que la conversación” (p. 370). Considera que es “tarea de la hermenéutica elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de almas sino una participación en el significado común” (Gadamer, 1959, p. 64). Gadamer (1959, 1960) agrega que el objetivo de toda comprensión es el acuerdo en el asunto en torno al cual gira el diálogo<sup>7</sup>. Dicho de otro modo, los interlocutores intentan hacerse entender con la finalidad de alcanzar un acuerdo. Al igual que la concepción gadameriana del diálogo auténtico, también el proceso de llegar a un entendimiento es, en esencia, siempre llegar a un entendimiento sobre algo: “Comprenderse el uno al otro es siempre comprenderse el uno al otro en relación con algo” (Gadamer, 1960, p. 180) y, además, del

lenguaje aprendemos que el asunto en cuestión no es meramente un objeto arbitrario de discusión, independiente del proceso de comprensión mutua, sino que es más bien la vía y la meta de la comprensión mutua misma. Y si dos personas se entienden con independencia de algún tema, entonces esto significa que se entienden el uno al otro no sólo a este o este otro respecto, sino en todas las cosas esenciales que unen a los seres humanos (p. 180).

Estos aspectos básicos de la definición de lo que Gadamer entiende por comprensión la retrata como fenómeno radicalmente relacional –comprender es participar con un otro en algo compartido y, además,

construido en conjunto entre los interlocutores. Así, “cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado sino de algo compartido, de algo común” (Gadamer, 1985, p. 26). En este sentido, su concepción del proceso de comprender lo visualiza al mismo tiempo como proceso y producto intersubjetivo y exige reconocer que “la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la situación dialógica [...]” (p. 14) en la cual tal comprensión emerge y no desde la subjetividad de un individuo. En consecuencia, Gadamer (1960) enfatiza que la “afirmación de comprender al otro de antemano actúa para mantener la afirmación del otro a distancia” (p. 354), un fenómeno que conocemos en el ámbito clínico a raíz de los malos usos del diagnóstico. En esa situación, el diagnóstico constituye una “comprensión del otro de antemano” que a menudo dificulta o incluso imposibilita el proceso de emergencia de una comprensión particularizada de la experiencia del paciente por medio de la conversación. De ahí que muchos teóricos relacionales e intersubjetivos sean más bien cuidadosos con las etiquetas diagnósticas simplificadas y se cuestionen su verdadera utilidad psicoterapéutica (Orange, 2009, 2010; Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987). En esto me parece que siguen (quizás sin saberlo) a Jung (1945), para quien el diagnóstico era un asunto muy relativo y quien consideraba que un diagnóstico fidedigno sólo puede realizarse hacia el final de un proceso terapéutico. Gadamer estuvo más bien interesado en desarrollar una fenomenología de la comprensión (Stern, 2010) que diera cuenta de la estructura de la experiencia (inter-)humana de la comprensión, tal como ocurre en un diálogo auténtico.

Al igual que aseveró respecto de la conversación genuina, Gadamer (1984) escribió que la “capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo” (p. 319). Lo que es más, para Gadamer el comprender no es tanto un “conocer” algo sino “una experiencia, que nos sustenta y de la que nosotros nos nutrimos. Constituye el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias” (Grondin, 1999, p. 42). El papel de la comprensión en los vínculos con los demás y con uno mismo ha sido enfatizado repetidamente en las últimas décadas a raíz de la aparición del concepto de mentalización en el discurso psicoterapéutico (Fonagy, Gergely, Jurist & Target, 2002), que en términos generales hace referencia a una capacidad simbólica que le permite al niño y después al adulto “formarse un concepto sobre las creencias, sentimientos, actitudes, deseos, esperanzas,

<sup>7</sup> Es relevante apuntar aquí que, cuando Gadamer refiere al “acuerdo”, no remite a que los interlocutores necesariamente piensan lo mismo sobre el asunto en cuestión, sino a que ambos comprenden lo que el otro está intentando comunicar (Stern, 2010).

conocimientos, imaginación, pretensiones, planes, etc., de los otros" (Fonagy, 2001, p. 175). Diversos estudios han puesto al descubierto que la capacidad de entender los estados mentales de los demás y los propios, que se desarrolla fundamentalmente en el seno de las relaciones tempranas de apego, es una habilidad que tiene una relación estrecha con la salud mental. En la psicopatología, el ejercicio de tal habilidad se encuentra obstaculizado de forma parcial o más global, lo que tal vez significa que la psicopatología puede dificultar más o menos el establecimiento de la conversación genuina concebida por Gadamer. Una de sus citas utilizada en la sección anterior acerca de la psicoterapia como esfuerzo por transformar la incapacidad para el diálogo a través del diálogo parece afín con el punto de vista descrito.

Por otro lado, también en campos de investigación adicionales, en especial en las neurociencias sociales y afectivas y la neurobiología interpersonal, los procesos de comprensión de los demás –en particular, de sus intenciones y estados afectivos– han ido adquiriendo un lugar central (Cozolino, 2006; Sassenfeld, 2008b, 2009a; Schore, 2003a, 2003b). Es decir, los hallazgos neurocientíficos han puesto al descubierto que la capacidad para reconocer, interpretar y responder implícita y explícitamente a los estados intencionales y emocionales que expresan los demás es una habilidad central e indispensable en los intercambios cotidianos con otros. Algo similar ha ocurrido a lo largo de las últimas décadas con el campo de la investigación de infantes, donde el concepto de procesos implícitos, no-verbales, de interacción que se basan en la "lectura corporal implícita" (Sassenfeld, 2008a, 2008c) de las expresiones somáticas y afectivas de los demás –esto es, la comprensión implícita de los demás– ha sido colocado en el centro de interés. Tales hallazgos, a su vez, han sido aplicados también en el contexto del trabajo psicoterapéutico con pacientes adultos (BCPSG, 1998, 2002, 2005; Beebe, Knoblauch, Rustin & Sorter, 2005; Beebe & Lachmann, 2002), un área donde en la actualidad una línea interesante de discusión gira en torno a la relación que tienen las modalidades implícita/no-consciente y explícita/consciente del intercambio y la comprensión entre paciente y psicoterapeuta (BCPSG, 2008). Frente a este trasfondo, queda en evidencia la significación que el trabajo de Gadamer tiene en la elaboración de fundamentos filosóficos congruentes con las ideas que han ido surgiendo en la investigación y en la práctica clínica contemporáneas. Una diferencia relativa con la hermenéutica gadameriana es, en cualquier caso, el acento que las aproximaciones mencionadas han colocado sobre aquellos procesos de

comprensión que caen fuera de "la vía del lenguaje y del diálogo" en su sentido verbal consciente, y transcurren de manera implícita y no-verbal<sup>8</sup> (Sassenfeld, 2008c, 2009b).

La conceptualización de la comprensión como fenómeno relacional emergente elaborada por Gadamer supone que el proceso de comprender en el marco de la conversación genuina no puede entenderse como un acto de la subjetividad o de la conciencia reflexiva. Concebirlo de ese modo equivale a retornar a los supuestos cartesianos implicados en el "mito de la mente aislada" (Stolorow & Atwood, 1992). Por lo tanto, Gadamer (1960) ofrece una concepción más fenomenológica:

comprender no es un método que la conciencia investigadora aplica a un objeto que escoge convirtiéndolo de ese modo en conocimiento objetivo; más bien, el hecho de estar situada en el seno de un evento de la tradición, un proceso de pasar de una generación a otra, es una condición previa de la comprensión. *La comprensión demuestra ser un evento [...]* (p. 308, cursiva del original)

En otras palabras, la comprensión es algo que nos ocurre más que algo que llevamos a cabo subjetivamente y, dada su cualidad de evento, resulta ser algo en lo que participamos. La comprensión no se puede "concebir como una simple actividad de la conciencia comprensiva, sino como un modo del acontecer mismo del ser" (Gadamer, 1961, p. 125). Así, un individuo "que comprende está siempre ya envuelto en un evento a través del cual el significado se expresa a sí mismo" (Gadamer, 1960, p. 484) o, también, en la comprensión "somos envueltos en un evento de verdad y llegamos,

<sup>8</sup> Con todo, aunque no explora el tema con mayor detalle, Gadamer (1969) asevera que el "proceso de entendimiento actúa a mayor profundidad, en la esfera de la comunión intersubjetiva, y abarca por ejemplo todas las formas en que se realiza el consenso tácito [...] y también los fenómenos extralingüísticos, mímicos, de comunicación, como la risa y el llanto [...]" (p. 369). Esto guarda relación con que concebía el proceso de llegar a un entendimiento como un "proceso vital en el cual una comunidad de la vida transcurre. En esa medida, llegar a un entendimiento por medio de una conversación humana no es distinto a la comprensión que ocurre entre animales. Pero el lenguaje humano tiene que pensarse como un proceso vital especial y único dado que, en la comunicación lingüística, el 'mundo' es develado" (Gadamer, 1960, p. 443).

por así decirlo, demasiado tarde [...]” (p. 484) –es decir, siempre ya estamos implicados en el evento de la comprensión, no podemos anticiparnos a él. Está, en alguna medida, fuera de nuestro control y tiene por ende un carácter engimático (Grondin, 1999). Grondin afirma que, por lo tanto, también podría hablarse de una “constelación” del entender. Algunos teóricos relacionales e intersubjetivos que han buscado dar cuenta de la comprensión analítica en su sentido clínico han ofrecido descripciones cercanas a la que proporciona Gadamer (Orange, 1995; Stern, 2010).

Ahora bien, ¿qué quiere decir Gadamer cuando afirma que la comprensión guarda relación directa con un evento de la tradición? Con anterioridad afirmamos que la noción de tradición está vinculada estrechamente con el reconocimiento que Gadamer hace del arraigamiento constitutivo del individuo en la historicidad del presente, esto es, en la sólo a veces visible presencia contextualizadora del pasado en el momento presente. Aquel “que entiende pertenece a una historia que actúa en él, y pertenece más de lo que él mismo puede ser consciente” (Grondin, 1999, p. 126). Aseveramos además que el enraizamiento inevitable del individuo en la tradición simultáneamente posibilita y restringe la construcción de significados. Lo que ahora es necesario abordar es, entonces, la problemática de cómo la tradición influencia el proceso de comprender ya que la “tradición no está explicitada del todo en ninguna parte. La tradición existe en los innumerables prejuicios no articulados con los cuales nos acercamos al mundo [y cada] persona es una encarnación de la tradición [...]” (Stern, 1997, p. 211). Para encarar esta problemática, Gadamer recurre en primer lugar a algunas de las ideas de Heidegger. Siguiendo a Gadamer (1959), en su discusión del interpretar-comprender como modalidad ontológica del ser-en-el-mundo, Heidegger reconoce que “la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión” (p. 67). “La precomprensión, la expectativa de sentido y circunstancias de todo género ajenas al texto influyen en la comprensión del texto” (Gadamer, 1984, p. 330). Así, la concepción basal de Gadamer supone que la comprensión “depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho” (p. 330) –esto es, la posibilidad de la comprensión descansa en un conjunto heterogéneo y en general inconsciente de elementos que forman parte de la tradición, incluyendo en especial el lenguaje que utilizamos para comprender. En esa misma medida, “estar situado dentro de una tradición no limita sino que posibilita la libertad de conocimiento” (Gadamer, 1960, p. 354).

En la hermenéutica filosófica, Gadamer hace referencia a lo que Heidegger denomina “precomprensión” con el concepto de *prejuicio*, expresando con esta palabra que siempre nos encontramos en algún lugar *vis-à-vis* aquello que buscamos comprender (Orange, 1994). En primer lugar, Gadamer percibe como algo necesario llevar a cabo una “rehabilitación hermenéutica” del concepto de prejuicio puesto que, en el marco del movimiento histórico de la Ilustración y la modernidad, el prejuicio es una noción que perdió su valor y que, más allá, comenzó a estar cargado de connotaciones negativas contrarias al ideal científico de objetividad. El prejuicio es, en ese contexto histórico, entendido como sesgo y distorsión que enturbia la percepción, interpretación y comprensión de las cosas y, por ende, resulta necesario deshacerse de este. Apoyándose en Heidegger, afirma que “no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser. Es una fórmula provocativa porque reivindicó con ella un concepto positivo del prejuicio [...]” (Gadamer, 1966, p. 217).

Cabe mostrar, en efecto, que el concepto de prejuicio no tiene originariamente el sentido exclusivo que nosotros le damos. Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo (p. 218).

De estas concepciones se desprende la idea de que el “que quiere entender algo trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender [...]” (Gadamer, 1978, p. 307). Por ejemplo, a nivel muy general, quien busca comprender anticipa que lo que intenta entender tiene un sentido y la comprensión en cierta medida equivale a la elaboración de esa anticipación (Gadamer, 1959). Por lo tanto, toda “comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos” (Gadamer, 1943, p. 40). Para Stern (1997), lo dicho involucra un compromiso con un prejuicio, esto es, la disposición a entregarse a una forma determinada de ver las cosas. De este modo, queda en evidencia que en la perspectiva de Gadamer (1969) el fenómeno de

la comprensión invariable e inevitablemente implica que “el sujeto cognoscente está indisolublemente unido a lo que ése le muestra y descubre como dotado de sentido” (p. 372) y este punto de vista involucra el reconocimiento de que el “aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión” (Gadamer, 1977a, p. 111). Gadamer (1969) quiere hacer justicia “al sentido productivo de la precomprensión, que es premisa de toda comprensión” (p. 371) y muestra que no hay otra objetividad que la de la elaboración de la opinión previa para contrastarla (Gadamer, 1959). En el psicoanálisis relacional e intersubjetivo, esto corresponde a la irreductible subjetividad del psicoterapeuta (Renik, 1993) que de modo inevitable afecta y da forma a su comprensión. De hecho, la mayor parte de las contribuciones relacionales e intersubjetivas comparten y subrayan un supuesto fundamental: el psicoterapeuta está de modo invariable implicado personalmente en la relación con el paciente a través de numerosos prejuicios –su historia de vida, su formación teórica, su experiencia clínica, etc. Las variaciones entre los teóricos relacionales e intersubjetivos surgen más bien en torno a los matices acerca del tema de cómo manejar y/o utilizar la implicación del terapeuta.

Con estas ideas, Gadamer contradice el mito de la posibilidad de una comprensión objetiva, en la cual el sujeto que busca entender no tiene lugar, una postura plenamente compartida por el psicoanálisis relacional e intersubjetivo. Comprender es siempre estar implicado en lo que se intenta comprender: “El grado en que el otro comprende lo que yo quiero decir aparece en su versión. Lo comprendido pasa así desde la indeterminación de su sentido a una nueva determinación, que permite comprender o malentender” (Gadamer, 1985, p. 25). Ahora bien, si como dice Gadamer comprendemos sólo lo que ya sabemos, ¿cómo es posible que el otro, ya sea un texto ya sea un paciente, efectivamente nos diga algo nuevo que no sabíamos? ¿Cómo es entonces posible llevar a cabo “la conservación, no la supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo” que el mismo Gadamer (1985, p. 13) destaca? ¿No nos encierra esta perspectiva de modo ineludible en los limitados confines de nuestro propio punto de vista? ¿No se trata, más que de una filosofía del diálogo, de una filosofía narcisista del monólogo basada en un insalvable abismo entre yo y el otro? Gadamer (1966) asevera con soltura: “Esto no significa, evidentemente, que estemos cercados por un muro de prejuicios y sólo dejemos pasar por la estrecha puerta aquello que pueda presentar el pasaporte donde figura la frase: aquí no se dice nada nuevo” (p. 218).

Estas interrogantes apuntan a la problemática metodológica<sup>9</sup> que el planteamiento de Gadamer trae consigo –esto es, qué podemos hacer con nuestros prejuicios en el proceso de comprender algo sabiendo que sólo comprendemos al dejarnos conducir por ciertas expectativas y prejuicios (Grondin, 1999). La dificultad básica está dada por la circunstancia de que “los prejuicios y pre-significados que ocupan la conciencia de quien interpreta no están a su libre disposición. No puede separar anticipadamente los prejuicios productivos que posibilitan la comprensión de los prejuicios que la obstaculizan y que llevan a malentendidos” (Gadamer, 1960, p. 295). Es más, una persona que cree estar libre de prejuicios, “apoyándose en la objetividad de sus procedimientos y negando que él mismo se encuentra condicionado por circunstancias históricas, experimenta el poder de los prejuicios que lo dominan de modo inconsciente [...]” (p. 354). Al mismo tiempo, antes de poder conocer un prejuicio propio, es indispensable estar comprometido con una forma particular de comprensión basada en prejuicios (Stern, 1997).

Gadamer (1959) supone que la separación entre prejuicios productivos e inductores de malentendidos sólo puede emerger en el mismo proceso de comprender, en el diálogo de quien intenta comprender con el otro que se da a entender:

Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez,

<sup>9</sup> Dicho sea de paso que Gadamer (1960) no concebía sus planteamientos como metodológicos o técnicos: el trabajo de la hermenéutica filosófica “no es desarrollar un procedimiento de comprensión, sino clarificar las condiciones bajo las cuales la comprensión tiene lugar. Pero esas condiciones no llegan a conformar un ‘procedimiento’ o método que quien interpreta tiene que aplicar al texto; más bien, tienen que estar dadas” (p. 295). Así, para Gadamer la hermenéutica era un proyecto humano y no técnico (Grondin, 1999; Orange, 2010), estando su énfasis en lo productivos y necesarios que son los prejuicios en el proceso de comprender ligado a destacar los límites de todo acercamiento metodológico. No obstante, asevera que una “comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas” (Gadamer, 1959, p. 66).

ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo repensamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas. Ahora vemos lo que ello requiere: una suspensión de juicios. (p. 69)

En efecto, el esfuerzo consciente e intencional por comprender se inicia recién cuando nuestros prejuicios y nuestras precomprensiones se ven de algún modo interpeladas y desafiadas, cuando no posibilitan la fluidez cotidiana y tácita de la comprensión, “cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador” (Gadamer, 1970, p. 182). Con todo, Grondin (1999) apunta que es importante tener en consideración que Gadamer nunca abandonó el ideal de dilucidar la participación de los prejuicios en la comprensión.

Dicho de otro modo,

Constituye una estructura fundamental de nuestro lenguaje el que seamos dirigidos por ciertos pre-conceptos y por una precomprensión en nuestro discurso, de suerte que esos pre-conceptos y esa precomprensión permanecen siempre encubiertos y se precisa una ruptura de lo que subyace en la orientación del discurso para hacer explícitos los prejuicios como tales. Eso suele generar una nueva experiencia. Ésta hace insostenible el prejuicio. Pero los prejuicios profundos son más fuertes y se aseguran reivindicando el carácter de evidencia o se presentan incluso como presunta liberación de todo prejuicio y refuerzan así su vigencia<sup>10</sup>. Conocemos esta figura lingüística de refuerzo de los prejuicios como repetición obstinada, propia de todo dogmatismo (Gadamer, 1968, pp. 177-178).

En base a estas consideraciones, para Gadamer (1943) la comprensión hermenéutica siempre implica un elemento de auto-conocimiento ya que el encuentro

con el otro me hace tomar conciencia de mis prejuicios, a partir del otro yo mismo me descubro (Ure, 2001). Al mismo tiempo, siguiendo a Orange (1995), al reconocer quiénes somos, podemos acceder a una experiencia más amplia y profunda de lo que buscamos comprender. “Comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, mas no al modo de una autoposesión previa o ya alcanzada” (Gadamer, 1961, p. 129). Gadamer aquí hace hincapié en que la auto-comprensión a la que se refiere surge a raíz de la comprensión del algo en torno al cual gira el diálogo –el asunto en cuestión– y no ofrece el carácter de una “autorrealización”<sup>11</sup>. Al mismo tiempo, puede afirmarse que la comprensión siempre “requiere la explicitación del componente inconsciente de una operación de conocimiento” (Gadamer, 1961, p. 122), que corresponde a los prejuicios. Esta última idea es interesante ya que parece poder aplicarse a la comprensión psicoterapéutica para conceptualizarla como basada en primer lugar en la toma de conciencia de algo inconsciente *por parte del terapeuta* y no por parte del paciente.

A diferencia de las directrices metodológicas de la fenomenología dadas por Husserl, Gadamer (1977a) aboga por concebir el proceso de “suspender” los propios prejuicios para comprender algo como una situación en la que “la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos” (p. 111). Esto implica estar dispuesto a que nuestras convicciones y puntos de vista previos sean perturbados y cuestionados (Orange, 2010), siendo necesario que quien busca comprender esté tan preparado como sea posible para advertir y sacrificar sus prejuicios (Stern, 1997). Esto no significa que cuando escuchamos a alguien “tenemos que olvidar todos nuestros pre-significados ligados al contenido y todas nuestras propias ideas. Todo lo que se nos pide es que permanezcamos abiertos al significado de la otra persona o texto” (Gadamer, 1960, p. 271), algo que sólo puede ocurrir en el transcurso del diálogo con el otro (Stern, 1997). Y, en ese contexto, la apertura descrita “incluye que situemos el otro significado en relación con la totalidad de nuestros propios significados o que nos situemos en relación a él” (Gadamer, 1960, p. 271). Es decir, “la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto

<sup>10</sup> “Pero eso supone que los prejuicios que guían mi pre-comprensión intervienen siempre... incluso en su abandono, que siempre puede llamarse también reajuste. La experiencia sabe extraer de todas las contingencias una nueva precomprensión” (Gadamer, 1967, p. 239).

<sup>11</sup> “La mismidad que somos no se posee a sí misma. Cabe afirmar que la mismidad se hace” (Gadamer, 1961, p. 129). En estas concepciones trasluce el compromiso de Gadamer con la noción del ser como evento formulada por Heidegger.

de las propias opiniones, o relacionarse con ellas" (Gadamer, 1959, p. 66).

En este sentido, en realidad los propios prejuicios no se *suspenden* en sentido estricto –si

un prejuicio se vuelve cuestionable a la luz de lo que otra persona o un texto nos dice, esto no significa que es simplemente hecho a un lado y el texto o la persona es aceptada como válida en su lugar. [...] En efecto, nuestro propio prejuicio es apropiadamente aplicado al ser arriesgado (Gadamer, 1960, pp. 298-299).

Relacionando lo dicho con la naturaleza del lenguaje tal como se muestra en el diálogo auténtico, considera que tan "lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y acreditación de nuestros prejuicios, que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro" (Gadamer, 1984, p. 324). Esta idea es reflejo del reconocimiento de Gadamer (1977a) de que la "experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera concienciación para neutralizar su fuerza" (p. 117). De hecho, desde el punto de vista de Gadamer (1968), la "plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad [...]" (p. 179). De esta manera, "sin lugar a dudas no existe una comprensión libre de todo prejuicio, con independencia de cuánto la voluntad de nuestro conocimiento tenga que estar dirigida a escapar a su esclavitud" (Gadamer, 1960, p. 484).

Así, para Gadamer (1959), "el intérprete no aborda el 'texto' desde su instalación en el prejuicio previo; más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez" (p. 66). Por lo tanto, "en toda comprensión de algo o alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia" (Gadamer, 1977a, p. 117). En resumen, podemos afirmar lo siguiente respecto del proceso de comprender en el marco de una conversación genuina:

Una persona que intenta comprender algo no se resignará desde el inicio a apoyarse en sus propios pre-significados accidentales, ignorando de forma tan consistente y obstinada como sea posible el significado efectivo del texto hasta que este último se vuelve tan persistentemente audible que irrumpe a través de lo que quien interpreta imagina que es. Más bien, una persona que busca entender un texto está preparada para que éste le diga algo. Es por eso que una conciencia hermenéuticamente

entrenada tiene que ser, desde el comienzo, sensible a la alteridad del texto. Pero ese tipo de sensibilidad no involucra ni "neutralidad" respecto del contenido ni la extinción del propio *self*, sino el colocar en un primer plano y apropiarse de los propios pre-significados y prejuicios. Lo importante es ser consciente del propio sesgo de modo que el texto pueda presentarse en toda su alteridad y, por ende, afirmar su propia verdad contra los propios pre-significados (Gadamer, 1960, pp. 271-272).

En consecuencia, comprender equivale a "asimilar lo que se dice hasta el punto de que se convierte en algo propio" (p. 400), a "convertir lo extraño en propio al no disolverlo críticamente ni reproducirlo acriticamente, al revalidarlo interpretándolo con sus propios conceptos en su propio horizonte [...] estableciendo el punto de verdad del otro frente a uno mismo" (Gadamer, 1968, p. 179). Al mismo tiempo, comprender significa que "el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido" (Gadamer, 1959, p. 68). Por lo tanto, la "asimilación no es una mera reproducción o repetición del texto de tradición; es una nueva creación de comprensión" (Gadamer, 1960, p. 468). En total, Gadamer prefiere sacrificar la (supuesta) seguridad que puede proporcionar el seguimiento de un método sistemático que guía la comprensión y subrayar la relevancia de mantenerse abierto a la verdad implicada en la experiencia de comprensión.

Con la finalidad de dar cuenta en una metáfora descriptiva de todo el complejo proceso que hemos estado intentando explicar, Gadamer (1960) introdujo la imagen del *horizonte*:

El horizonte es el rango de visión que incluye todo lo que puede ser visto desde un punto de vista en particular. Aplicando esto a la mente que piensa, hablamos de la estrechez del horizonte, de la posible expansión del horizonte, de la apertura a nuevos horizontes y así sucesivamente. Desde Nietzsche y Husserl, la palabra ha sido usada en la filosofía para caracterizar la forma en la que el pensamiento está ligado a su determinación finita y la forma en la que el propio rango de visión se expande de modo gradual. Una persona sin horizonte no ve suficientemente lejos y, por tanto, sobrevalora lo que le es más cercano. Por otro lado, "tener un horizonte" significa no estar limitado a lo cercano, sino poder ver más allá. Una persona que tiene un horizonte conoce la significación relativa de todo lo que se encuentra dentro de ese horizonte, sea

que esté lejos o cerca, o que sea pequeño o grande. De manera similar, elaborar la situación hermenéutica significa adquirir el horizonte correcto de indagación para las interrogantes evocadas por el encuentro con la tradición (pp. 301-302).

Entonces, aplicando la imagen del horizonte al proceso de comprender, Gadamer (1977a) manifiesta que se “puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio ‘horizonte’ y la comprensión supone una fusión de estos horizontes” (p. 111).

Así, comprender significa alcanzar el horizonte correcto en el que se encuentra aquello que se pretende comprender (Ure, 2001). El horizonte puede concebirse aquí como el contexto específico en el cual se logra comprender lo que se busca entender, lo que en la práctica psicoterapéutica relacional e intersubjetiva se manifiesta en el énfasis en conocer los múltiples contextos que hacen comprensible la experiencia del paciente (Orange, 2010). La fusión de horizontes corresponde al momento en el cual un prejuicio y su alternativa se diferencian:

Quando los horizontes se fusionan, se debe a que la visibilidad de las propias preconcepciones hace posible aprehender el contexto en el cual existe el significado del otro. [En ese momento,] uno se ha adentrado en la configuración de prejuicios que el otro ocupa, la misma distribución de luz y oscuridad, la misma relación de posibilidad articulada y ser sin formular (Stern, 1997, p. 222).

En la comprensión se produce una fusión de los horizontes de quien busca comprender y de quien se da a entender: los “horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que desaparece de ese modo” (Gadamer, 1984, p. 338), implicando que las aproximaciones interpretativas construidas por quien busca entender que preceden a la plena comprensión son superadas en esta última. En otras palabras, en la fusión de horizontes el esfuerzo por comprender desaparece como tal (Grondin, 1999). En cierto sentido, la fusión de horizontes en cuanto evento de comprensión hace superflua la interpretación<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Dicho de otro modo, para Gadamer “lo logrado de una interpretación se muestra en que ésta no se hace notar como interpretación. [La labor del entender] estará tanto más lograda cuanto más desaparezca como tal” (Grondin, 1999, pp. 101-102).

Esta imagen implica que, en el evento de la comprensión, como hemos visto el horizonte del intérprete es de especial importancia, “pero no como punto de vista personal que mantiene o impone, sino más como una opinión y una posibilidad que uno trae y arriesga y que le ayuda a uno a realmente apropiarse de lo que el texto dice” (Gadamer, 1960, p. 390). Es, en consecuencia, una fusión de horizontes la que tiene lugar en la comprensión que emerge en el seno de una conversación genuina. Tal como afirma Stern (2010), cada participante “*interpreta el significado* del otro, absorbe la reacción de respuesta y entonces vuelve a interpretar hasta que se produce una fusión de horizontes” (p. 30, cursiva del original). Esta imagen nos permite aprehender de otro modo lo que Gadamer quiere decir cuando afirma que la comprensión es la participación en algo común –se requieren dos horizontes diferentes en interacción para que pueda surgir entendimiento y esto ocurre cuando ambos horizontes logran, por un momento, superponerse. En tal superposición, ninguno de los dos interlocutores pierde ni por un instante su pertenencia a la tradición, que puede ser distinta a la tradición del otro, ni el conjunto de prejuicios que constituyen su posibilidad de comprensión –la fusión de horizontes no anula ni aniquila la identidad e individualidad de los participantes (Ure, 2001). Pero sin la disposición a arriesgar los propios prejuicios –es decir, sin la disposición a no encerrarse en el propio horizonte–, no puede generarse la fusión de horizontes (Orange, 2010).

Así es como logramos finalmente tender un puente entre quien intenta comprender y quien se da a entender, logrando cumplir la exigencia hermenéutica de, más allá de reconocer las limitaciones inherentes a la propia perspectiva, “ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico” (Gadamer, 1998, cit. en Ure, 2001, p. 20) que amplía mi propio horizonte. Debido a que hay un otro al que escuchar y comprender, salgo de mí, trasciendo en alguna medida las limitaciones impuestas por la tradición y me encuentro con el otro (Stern, 2010; Ure, 2001). En cierto sentido, la fusión de horizontes hace posible *unirse* al horizonte del otro y, en ese contexto, la persona que comprende “no conoce y enjuicia como alguien que se mantiene distante y sin verse afectado, sino más bien piensa junto al otro desde la perspectiva de un lazo específico de pertenencia, como si también se viera afectado” (Gadamer, cit. en Orange, 2010, p. 99). Los significados explícitos que surgen en este proceso son sólo una de las posibilidades que podrían haberse materializado ya que comprender implica seleccionar y formular una interpretación en particular por sobre las múltiples alternativas plausibles en una



situación dada. Stern (1997, 2010) señala, siguiendo la idea de la comprensión como evento, que esos nuevos significados no deben conceptualizarse como habiendo estado previamente en la mente de alguno de los interlocutores –al menos no de forma acabada–, sino más bien como algo que adopta una cierta forma en el mismo momento de la fusión de horizontes. Desde ese punto de vista, en el marco del psicoanálisis relacional Stern indica que la metáfora del psicoterapeuta como arqueólogo que descubre verdades existentes pero enterradas, introducida por Freud, ha dejado de ser útil. Más bien, en la actualidad puede asumirse que “la ‘verdad’ acerca del paciente es una construcción mutua, resultado de una interacción, siempre interpretativa y sólo parcialmente predeterminada” (Stern, 1997, pp. 205-206).

La concepción gadameriana de la comprensión contiene una crítica significativa al concepto tradicional de empatía como modalidad fundamental de comprensión del otro:

la comprensión no está basada en trasponerse uno mismo hacia otra persona, en la participación inmediata de una persona con otra. Comprender lo que una persona dice, como vimos, es llegar a un entendimiento acerca del asunto en cuestión, no entrar en otra persona y revivir sus experiencias. (Gadamer, 1960, p. 385)

Enfatizó que para empatizar necesitamos de antemano tener un horizonte determinado.

Porque, ¿qué queremos decir con “trasponernos a nosotros mismos”? Ciertamente no ignorarnos a nosotros mismos. Esto es necesario, por supuesto, en la medida en la que tenemos que imaginarnos la otra situación. Pero a esta otra situación tenemos que llevarnos, precisamente, a nosotros mismos. Sólo éste es el significado pleno de “trasponernos a nosotros mismos”. Si nos ponemos en el lugar del otro, por ejemplo, entonces lo comprenderemos –esto es, nos haremos conscientes de la alteridad, la indisoluble individualidad de la otra persona– al ponernos *a nosotros mismos* en su posición (Gadamer, 1960, p. 304, cursiva del original).

Para Gadamer es más exacto aseverar que no intentamos “trasponernos a la mente del autor, [...] intentamos trasponernos a la perspectiva dentro de la cual ha formado sus puntos de vista. Pero esto simplemente significa que intentamos entender cómo lo que dice podría ser correcto” (p. 292).

Gadamer buscó alejarse del concepto de empatía en cuanto posibilidad de ponerse en el lugar del otro y comprenderlo al margen del horizonte propio de quien intenta comprenderlo. Tal como indica Orange (1995), sólo “podemos entender al otro a través de nuestra subjetividad organizada en términos personales” (p. 31). En palabras de Stern (2010):

Comprendemos no al reconstruir la mente del otro, sino al hacer más y más por remover las diferencias entre su punto de vista y el propio. Desde el otro lado del diálogo, el interlocutor en la conversación está haciendo lo mismo. Existe un proceso de acomodación mutua. [...] Mientras que por empatía designemos que dos personas llegan a un entendimiento mutuo, no contradecemos la perspectiva hermenéutica. Pero una conversación genuina no puede tener lugar entre dos personas si sólo una de ellas está intentando entender a la otra; tampoco puede tener lugar si la comprensión que se busca se percibe como emanando directamente de la experiencia del otro [...], como si aquel que entiende de algún modo mira hacia el interior de la mente del otro y la absorbe a través de una identificación. La empatía es un proceso interpretativo, no una aprehensión directa de significado [...] y tiene que ser recíproca (pp. 29-31).

En este sentido, Gadamer hizo el intento de explicitar los supuestos cartesianos subyacentes a la noción de empatía y poner de relieve su perspectiva fenomenológica basada en la intencionalidad.

Para concluir esta sección, mencionaré algunos comentarios de Stern (2010) acerca de la experiencia vivida de la fusión de horizontes. Stern afirma que,

en la fusión, uno se encuentra con que uno puede percibir la adecuación del calce desde el interior de lo que uno está intentando comprender. La incertidumbre se desvanece, al menos por el momento; uno sabe que *esto es correcto*. Y sin embargo, con independencia de lo correcto que se puede sentir la nueva comprensión, lo que el próximo momento exige que comprendamos probablemente no sea menos ambiguo que lo que necesitábamos comprender en el momento anterior (p. 44, cursivas del original).

Con ello, Stern nos recuerda que, para Gadamer, comprender a un otro es un proceso siempre inacabado, de final abierto. En el marco de una conversación genuina, el flujo recíproco altamente dinámico en el cual se ven insertos quienes conversan exige de

los interlocutores un continuo desplazamiento hacia el próximo elemento que emerge en el diálogo. Por lo tanto, participar en una conversación tal como Gadamer la concibe involucra un importante grado de flexibilidad y apertura por parte de los interlocutores. En la psicoterapia, cualquier practicante de una aproximación psicoterapéutica que se abre al diálogo entre terapeuta y paciente en mi opinión no puede más que reconocer la realidad de lo que Stern re-afirma.

### **PALABRAS FINALES: CONVERSAR COMPRENDIENDO, COMPRENDER CONVERSANDO**

A mi parecer, la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer nos permite concebir la psicoterapia en términos generales como un proceso continuo de conversar comprendiendo y de comprender conversando que se produce entre (al menos) dos personas. En ese contexto, cabe agregar el supuesto del psicoanálisis relacional e intersubjetivo de que la experiencia de ser comprendido sana, con cierta independencia de cómo se conciba específicamente la forma en que la comprensión encausa la acción terapéutica (Orange, 1995). Como hemos mostrado, para Gadamer las dos personas involucradas en una conversación genuina están de modo inevitable personalmente implicadas en lo que hacen juntas y su implicación particular –sus prejuicios– le confiere de manera continua una forma particular al entendimiento al cual logran llegar. Más allá, participan siempre en algo que van construyendo en común, en algo que ocurre entre ellos. Clínicamente, esto significa que los problemas del paciente “de forma inmediata se convierten no sólo en tus problemas y mis problemas (nunca ausentes de los procesos de comprensión) sino también en *nuestros* problemas” (Orange, 2009, p. 131, cursiva del original). Considero que tal perspectiva acerca de la práctica psicoterapéutica es plenamente congruente con las aproximaciones clínicas relacionales e intersubjetivas contemporáneas. Pienso que la filosofía del diálogo y la fenomenología de la comprensión elaboradas por Gadamer contribuyen a proporcionar y sistematizar una fundamentación filosófica a acercamientos terapéuticos que colocan en su centro teórico y práctico el vínculo entre terapeuta y paciente y sus vicisitudes. A modo de conclusión, me gustaría todavía mencionar algunos aspectos puntuales en los cuales los planteamientos discutidos en este trabajo tienen una relación especial con el quehacer psicoterapéutico.

Gadamer fue filósofo y no psicoterapeuta. En consecuencia, su planteamiento en su totalidad no puede ser encajado sin más en la relación psicoterapéutica.

Por ejemplo, Gadamer no lidió de modo específico con conversaciones en las cuales, desde el inicio, “se reconoce que una persona tiene razones especiales para no comprender [...]” (Stern, 1997, p. 208) ciertas cosas y experiencias, tal como suponemos en las psicoterapias profundas. Además, la práctica psicoterapéutica muestra que la conversación terapéutica no puede concebirse simplemente como un diálogo colaborativo auténtico. Los psicoterapeutas sabemos que, más allá de la conversación explícita, surgen de manera inevitable formas particulares de estar-con-el-otro (Sassenfeld, 2007b) y se escenifican patrones interactivos entre paciente y terapeuta (Sassenfeld, 2010) que implican afectos, intenciones y motivaciones inconscientes a menudo divergentes de la colaboración. Para Stern (2010), las escenificaciones pueden efectivamente conceptualizarse como interrupciones al diálogo auténtico en cuanto dificultan la continuidad de la conversación genuina introduciendo motivaciones inconscientes disociadas contrarias a la comprensión del otro en la interacción. Stern opina que, en tales situaciones, la actitud del terapeuta debe ser seguir haciendo esfuerzos por comprender lo que está ocurriendo. Con todo, siguiendo a Stern, resulta factible definir el diálogo terapéutico a modo global como vinculación *relativamente* colaborativa en la cual predomina en general la intención primaria de comprender al otro. De hecho, los acercamientos clínicos relacionales e intersubjetivos parten del supuesto básico de que para poder comprender al paciente es indispensable su colaboración.

En ese contexto, es posible afirmar que la esencia de las psicoterapias relacionales e intersubjetivas guarda relación con “la exploración *mutua* de la subjetividad y de la intersubjetividad. En el estudio mutuo, estos fenómenos se convierten, de forma gadameriana, en los asuntos que importan; se convierten en el objeto de la conversación genuina” (Stern, 2010, p. 36, cursiva del original). El mismo Gadamer (1967) escribió:

El papel que la hermenéutica debe desempeñar en el marco de un psicoanálisis es en efecto fundamental, y dado que [...] el motivo inconsciente tampoco supone un límite para la teoría hermenéutica y que la psicoterapia se puede describir diciendo que ‘unos procesos interrumpidos se integran en una historia completa (que se puede narrar)’, aquí tienen su puesto la hermenéutica y el círculo del lenguaje que se cierra en el diálogo [...] (pp. 240-241).

Orange (1995) describe en este sentido la actitud general que corresponde al psicoterapeuta en el marco

de una psicoterapia relacional e intersubjetiva informada por la filosofía de Gadamer. Señala que ningún método, ninguna técnica y ningún procedimiento puede producir comprensión, tal como también hemos aseverado al examinar las ideas de Gadamer. Más bien, los terapeutas “tenemos que sentir suficiente valentía como para enfrentar al otro, para jugar con el otro, para lograr hacer surgir una comunicación entre nosotros” (p. 32). Es decir, se trata de una actitud humana de involucramiento, apertura y participación en la relación con el paciente, una actitud que –sin rechazarla o desconocer su importancia y utilidad– coloca en un lugar secundario la concepción metodologizada y técnica del trabajo psicoterapéutico (Orange, Atwood & Stolorow, 1997). Orange (2009) agrega que la actitud del terapeuta desde este punto de vista conlleva además

un concepto de acompañar al otro que me parece importante para rellenar un concepto hermenéutico o dialógico de la compasión psicoanalítica. [...] En años recientes, me he hecho más consciente de la importancia del simple acompañamiento que algunos contrastarían con el trabajo “analítico” como tal y pudieran menospreciar como psicoterapia “de apoyo”. [En ciertas situaciones,] simplemente tengo que mantenerme cerca de su experiencia [de los pacientes], apenándome y haciendo duelos y enojándome con mis pacientes [...] Incluso cuando –y siempre lo es– la historia es muy compleja, una disposición a caminar juntos por los círculos más profundos del infierno experiencial del paciente caracteriza la actitud de compasión y disponibilidad emocional (Orange, 1995) que el proceso de comprensión psicoanalítica requiere (pp. 135-136).

Una psicoterapia en alguna medida fundamentada por la hermenéutica filosófica de Gadamer tiene algunas características particulares que ya han hecho aparición en las secciones anteriores de este trabajo y que aquí intentaré resumir para concluir. En primer lugar, la naturaleza de la comprensión como evento relacional emergente y como abierta a revisión y de final incompleto, tiene dos implicancias fundamentales para la práctica clínica. Por un lado, al igual que la conversación genuina, el diálogo terapéutico es *impredecible* porque depende radicalmente del desarrollo autónomo del asunto en cuestión que tiene lugar *entre* paciente y terapeuta (BCPSG, 2002, 2005; Stern, 2010). Orange (1995) llama campo intersubjetivo a aquello que surge en el diálogo entre paciente y terapeuta, pudiendo el intercambio entre dos subjetividades generar algo nuevo que no era planificable o anticipable. Esta

impredecibilidad del proceso terapéutico requiere del psicoterapeuta la capacidad para adaptarse a lo inesperado y para sentirse relativamente cómodo con la falta de control sobre la conversación y la interacción que se despliegan. El terapeuta necesita ser capaz de dejarse llevar por la dirección que emerge en el diálogo vivo, necesita poder olvidarse temporalmente de sí mismo al estar sumergido en el asunto en cuestión (Stern, 2010).

Por otro lado, el hecho de que la construcción de significados y la búsqueda de sentido sean procesos relacionales inherentemente abiertos a revisión sin que nunca se consiga llegar a una “palabra final”; implica que es insoslayable tolerar una *incertidumbre* basal. En otras palabras, los psicoterapeutas

seremos lentos a la hora de cerrar posibilidades de comprensión; estaremos dispuestos a sostener nuestras propias percepciones y opiniones y nuestro lenguaje teórico de manera ligera; y estaremos preparados para dejar descansar la exploración cuando el paciente dice que el entendimiento es suficiente por el momento (Orange, 2009, p. 131).

Esto se debe a que, tal como indica Orange, los procesos de comprensión en la psicoterapia muchas veces nos llevan a cuestionarnos aspectos que siempre habíamos considerado como ciertos e inevitables. Una actitud hermenéutica entonces involucra reconocer que no sólo nuestras “convicciones de fondo sino también los significados que ‘descubrimos’ juntos, en principio pudieran ser de otra forma” (p. 133), implicando que una actitud terapéutica hermenéutica equivale a “tomar lo que mi paciente dice en serio (no necesariamente de forma literal) e intentar encontrarle sentido juntos” (Orange, 2010, p. 114) sin insistir en el propio punto de vista. Stern (2010) señala que el terapeuta tiene que ser capaz de tratar los prejuicios que lo apuntalaron en cierta comprensión como hipótesis. Tiene que mantener suficiente incertidumbre como para poder cuestionarse la validez de tales preconcepciones y supuestos. “El analista tiene que permitir que la experiencia del otro desconfirme supuestos que el analista ni siquiera sabía que tenía” (p. 47). En palabras de Gadamer (1977b): “Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y pre-significaciones que subyacen en los conceptos” (p. 389).

Lo dicho significa que, así como el hermeneuta gadameriano busca clarificar los prejuicios de la tradición a la que pertenece con la finalidad de ampliar su horizonte de comprensión, el psicoterapeuta se dedica a reconocer sus propios prejuicios con un fin similar. Orange (1995) iguala los prejuicios con lo que la teoría

psicoanalítica de los sistemas intersubjetivos denomina principios organizadores de la experiencia, principios afectivos no conscientes que limitan los horizontes de cada mundo de experiencia (Stolorow, Atwood & Orange, 2002). Equivalen a las conclusiones y convicciones emocionales que cada individuo saca a partir de sus experiencias relacionales pasadas y que determinan cómo las experiencias relacionales actuales son interpretadas y experimentadas y a su vez el tipo de experiencias relacionales que el individuo puede concebir como posibles. Así, se requiere del terapeuta una disposición y un esfuerzo constante por revisar sus propios principios organizadores y se espera que ayude al paciente a hacer lo mismo. En una perspectiva gadameriana, tal revisión no puede llevarse a cabo de acuerdo a criterios empíricos para descartar eventuales distorsiones, sino que sólo puede transcurrir en el marco del diálogo psicoterapéutico. “Evaluamos nuestras preconcepciones al intentar reconocer si calzan con horizontes ampliados. De modo similar, podemos revisar nuestros principios organizadores para posibilitar el surgimiento de nuevas experiencias [...] o podemos desarrollar principios organizadores nuevos [...] para tomar en consideración experiencias nuevas” (Orange, 1995, p. 96).

Siguiendo las ideas de Gadamer expuestas en la sección previa, ser capaz de mantener una actitud básica de relatividad respecto de sus propios prejuicios no significa que el terapeuta no se comprometa con sus perspectivas de comprensión del paciente, su problemática y la interacción entre ambos. En concordancia con el énfasis actual de gran parte del psicoanálisis y la psicoterapia en la significación y utilidad de la experiencia que el psicoterapeuta tiene del paciente y de la situación clínica, desde el punto de vista de Gadamer entendemos al otro al entendernos a nosotros mismos (Stern, 2010). Esto es, al explicitar los propios prejuicios, el otro puede aparecer más claramente en su alteridad. Dicho en términos clínicos, el terapeuta “no debe tener temor a comprometerse con una experiencia plena de la contratransferencia” (Stern, 1997, p. 222). De manera similar, Orange (1995) afirma que recurre a la hermenéutica filosófica con la finalidad de fundamentar su idea de que “la contratransferencia en su sentido amplio es imprescindible para la empatía y que constituye una condición necesaria para la empatía”<sup>13</sup> (pp. 99-100).

<sup>13</sup> En este contexto, el concepto de contratransferencia “incluye tanto la historicidad como los prejuicios/horizontes de la hermenéutica filosófica, que son aproximadamente equivalentes a la historia personal y los principios organizadores” (Orange, 1994, p. 183).

Ahora bien, tal como hemos mencionado con anterioridad, poder utilizar la contratransferencia de este modo tiene una condición:

Tenemos que reconocer los lentes a través de los cuales estamos leyendo el texto para llevar a cabo trabajo psicoanalítico genuino o para hablar de manera auténtica de nuestro trabajo. [...] Para comprender de forma psicoanalítica y para entender la comprensión psicoanalítica tenemos que reconocer nuestra propia historicidad y examinar nuestros prejuicios. Para trabajar de forma psicoanalítica debemos tener acceso a nuestra historicidad y prepararnos para criticar nuestros horizontes y revisar aquellos prejuicios que limitan nuestra capacidad para comprender la experiencia del otro (Orange, 1994, p. 183).

Es decir, conocer y reconocer nuestra contratransferencia en cuanto a sus contenidos y en cuanto a su inevitable presencia y continuidad es una condición necesaria para que ésta puede cumplir la función de facilitar la empatía con el paciente. En palabras de Gadamer, la “tarea de llevar a las personas a una auto-comprensión puede ayudarnos a ganar libertad en relación con todo lo que nos ha tenido prendidos sin cuestionamiento” (1982, cit. en Orange, 2010, p. 107) al traerlo a nuestra conciencia. En ese contexto, arriesgarnos “a poner a prueba nuestros principios organizadores en diálogo con un texto o una persona posibilita un nuevo significado, un principio organizador más complejo, una forma futura de experiencia que podía emerger solamente por medio del diálogo” (Orange, 1994, p. 184). Con ello, tal como indica Orange (2010), el trabajo terapéutico paciente y modesto en un espíritu hermenéutico puede eventualmente lograr transformar mundos devastados de experiencia en posibilidades de entendimiento mutuo.

Hemos llegado entonces al final de este recorrido por la hermenéutica filosófica formulada por Hans-Georg Gadamer y algunas de sus implicancias para la psicoterapia de orientación relacional e intersubjetiva. A lo largo de este trabajo, de modo intencional he hecho uso de numerosas citas directas de Gadamer con la finalidad de que, aparte de conocer mi propia interpretación y comprensión de algunos de sus planteamientos, el lector pudiera en alguna medida conversar y dialogar personalmente con Gadamer. En el mejor de los casos, ese diálogo entre el lector y Gadamer trajo consigo algo de la experiencia que Gadamer supone como característica de la conversación genuina y la comprensión que puede tener lugar en su seno. Me gustaría aclarar que he omitido muchas de las concepciones que forman

parte del complejo y profundo trabajo de este filósofo, como por ejemplo el énfasis que hace sobre el papel fundamental del lenguaje en la comprensión, sobre la dialéctica entre pregunta y respuesta en el diálogo auténtico o sobre lo que Gadamer llama la consciencia de la eficacia histórica. Esta elección arbitraria evidentemente es reflejo de mi interpretación y comprensión de su obra y, en ese sentido, de las limitaciones que me impone mi propia pertenencia a una tradición y los consiguientes prejuicios que siguen limitando mi horizonte. No obstante, espero haber podido transmitir el espíritu propio de la hermenéutica filosófica y algunas de las posibilidades de contacto entre Gadamer y la psicoterapia relacional e intersubjetiva. Percibo ese contacto como satisfactorio porque el planteamiento hermenéutico expuesto “preserva el énfasis psicoanalítico en la interpretación y el énfasis relacional en la comprensión comprometida” (Orange, 2009, p. 136).

Por último, cierro este trabajo con dos últimas citas sintéticas de Gadamer (1960):

Llegar a un entendimiento en una conversación presupone que ambos interlocutores están dispuestos para ello y están intentando reconocer el valor pleno de lo que les resulta ajeno y opuesto. Si esto ocurre mutuamente y cada uno de los participantes, mientras que al mismo tiempo se pega a sus argumentos, considera los contraargumentos, finalmente es posible alcanzar –en una traducción recíproca imperceptible pero no arbitraria de la postura del otro (llamamos a esto un intercambio de opiniones)– una dicción común y un dictamen común (p. 388).

Nadie puede negar que en esa conversación real hay algo de azar, de la gracia de la sorpresa y, en definitiva, de ligereza e incluso de elevación, que forman parte esencial del juego (Gadamer, 1961, p. 130).

## REFERENCIAS

1. Aron L. *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*, The Analytic Press, New Jersey, 1996
2. BCPSG (Boston Change Process Study Group) Non-interpretive mechanisms in psychoanalytic therapy: The “something more” than interpretation. *International Journal of Psychoanalysis* 1998; 79: 903-921
3. BCPSG (Boston Change Process Study Group) Explicating the implicit: The local level and the microprocess of change in the analytic situation. *International Journal of Psychoanalysis* 2002; 83: 1051-1062
4. BCPSG (Boston Change Process Study Group) The “something more” than interpretation revisited: Sloppiness and co-creativity in the psychoanalytic encounter. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 2005; 53 (3): 693-729
5. BCPSG (Boston Change Process Study Group) Forms of relational meaning: Issues in the relations between the implicit and reflective-verbal domains. *Psychoanalytic Dialogues* 2008; 18: 125-148
6. Beebe B, Knoblauch S, Rustin J, Sorter D. *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment*, Other Press, New York, 2005
7. Beebe B, Lachmann F. *Säuglingsforschung und die Psychotherapie Erwachsener*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002
8. Benjamin J. Recognition and destruction: An outline of intersubjectivity. *Psychoanalytic Psychology* 1990; 7: 33-47
9. Benjamin J. A relational psychoanalysis perspective on the necessity of acknowledging failure in order to restore the facilitating and containing features of the intersubjective relationship (the shared third). *International Journal of Psychoanalysis* 2009; 90: 441-450
10. Buirski P, Haglund P. *Making Sense Together: The Intersubjective Approach to Psychotherapy*, Jason Aronson, New Jersey, 2001
11. Cozolino L. *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain*, W. W. Norton, New York, 2006
12. Fonagy P. *Teoría del apego y psicoanálisis*, Espaxs, Barcelona, 2001
13. Fonagy P, Gergely G, Jurist E, Target M. *Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002
14. Frie R, Orange D. (Eds.) *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice*, Routledge, New York, 2009
15. Gadamer HG. El problema de la historia en la reciente filosofía alemana. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1943, pp. 33-42
16. Gadamer HG. ¿Qué es la verdad? En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1957, pp. 51-62
17. Gadamer HG. Sobre el círculo de la comprensión. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1959, pp. 63-70
18. Gadamer HG. *Truth and Method*, Continuum, New York, 1960
19. Gadamer HG. Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la “desmitologización”. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1961, pp. 121-131
20. Gadamer HG. La universalidad del problema hermenéutico. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1966, pp. 213-224
21. Gadamer HG. (1967). Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología: Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, pp. 225-241
22. Gadamer HG. Semántica y hermenéutica. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 171-179
23. Gadamer HG. (1969). Hermenéutica. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 363-373
24. Gadamer HG. Lenguaje y comprensión. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1970, pp. 181-194
25. Gadamer HG. Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1971a, pp. 243-265
26. Gadamer HG. La incapacidad para el diálogo. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1971b, pp. 203-210
27. Gadamer HG. Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977a, pp. 95-118

28. Gadamer HG. Autopresentación de Hans-Georg Gadamer. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977b, pp. 375-402
29. Gadamer HG. La hermenéutica como tarea teórica y práctica. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 293-308
30. Gadamer HG. Texto e interpretación. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 319-347
31. Gadamer HG. Entre fenomenología y dialéctica: Intento de una autocrítica. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 11-29
32. Gadamer HG. *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986a
33. Gadamer HG. Destrucción y deconstrucción. En Gadamer HG. *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986b, pp. 349-359
34. Gadamer HG. *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998
35. Gadamer HG. *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, Yale University Press, New Haven, 2001
36. Greenberg J. (1986). Theoretical models and the analyst's neutrality. En Mitchell S. & Aron L. *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. The Analytic Press, New Jersey, 1986, pp. 131-152
37. Grondin J. *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 1999
38. Hoffman I. The patient as interpreter of the analyst's experience. En Mitchell S, Aron L. *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. The Analytic Press, New Jersey, 1983, pp. 39-75
39. Jung CG. Los problemas de la psicoterapia moderna. En Jung CG. *La práctica de la psicoterapia* (OC 16). Trotta, Madrid, 1929, pp. 57-78
40. Jung CG. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica. En Jung CG. *La práctica de la psicoterapia* (OC 16). Trotta, Madrid, 1935, pp. 7-24
41. Jung CG. Medizin und Psychotherapie. En Jung CG. *Praxis der Psychotherapie: Gesammelte Werke, Band 16*. Walter, Düsseldorf, 1945, pp. 94-102
42. Lyons-Ruth K. The two-person unconscious: Intersubjective dialogue, enactive relational representation, and the emergence of new forms of relational organization. En Aron L, Harris A. *Relational Psychoanalysis: Innovation and Expansion* (Vol. II). The Analytic Press, New Jersey, 1999, pp. 311-349
43. Mills J. (Ed.) *Relational and Intersubjective Perspectives in Psychoanalysis: A Critique*, Jason Aronson, New Jersey, 2005
44. Mitchell S. *Psychoanalyse als Dialog: Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*, Psychosozial-Verlag, Giessen, 1997
45. Ogden T. The analytic third: Working with intersubjective clinical facts. En Mitchell S, Aron L. *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. The Analytic Press, New Jersey, 1994, pp. 459-492
46. Orange D. Countertransference, empathy, and the hermeneutical circle. En Stolorow R, Atwood G, Brandchaft B. *The Intersubjective Perspective*. Jason Aronson, New Jersey, 1994, pp. 177-186
47. Orange D. *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität: Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*, Brandes & Apsel, Frankfurt am Main, 1995
48. Orange D. Toward the art of the living dialogue: Between constructivism and hermeneutics in psychoanalytic thinking. En Frie R. & Orange D. *Beyond Postmodernism: New Dimensions in Clinical Theory and Practice*. Routledge, New York, 2009, pp. 117-142
49. Orange D. *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*, Routledge, New York, 2010
50. Orange D, Atwood G, Stolorow R. *Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*, Brandes & Apsel, Frankfurt am Main, 1997
51. Renik O. Analytic interaction: Conceptualizing technique in light of the analyst's irreducible subjectivity. En Mitchell S. & Aron L. *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. The Analytic Press, New York, 1993, pp. 407-424
52. Ricci W, Broucek F. Optimal responsiveness and neutrality, abstinence, and anonymity. En Bacal H. *Optimal Responsiveness: How Therapists Heal Their Patients*. Jason Aronson, New Jersey, 1998, pp. 35-57
53. Rodríguez C. Epistemología del psicoanálisis relacional. *Clinica e Investigación Relacional* 2007; 1 (1): 9-41
54. Safran J, Muran C. *La alianza terapéutica: Una guía para el tratamiento relacional*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000
55. Sassenfeld A. Del cuerpo individual a un cuerpo relacional: Dimensión somática, interacción y cambio en psicoterapia. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2007a; 3 (2): 177-188
56. Sassenfeld A. Dos patrones relacionales de la regulación afectiva en la interacción temprana y en la interacción psicoterapéutica. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2007b; 3 (3): 300-309
57. Sassenfeld A. Algunas posibilidades del trabajo psicoterapéutico relacional con el cuerpo y la corporalidad. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2008a; 4 (4): 440-453
58. Sassenfeld A. Reflexiones sobre el sistema de las neuronas espejo y algunas de sus implicancias psicoterapéuticas. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2008b; 4 (2): 193-198
59. Sassenfeld A. Lenguaje corporal e intencionalidad relacional. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2008c; 4 (1): 83-92
60. Sassenfeld A. Neurobiología de los procesos relacionales no-verbales. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2009a; 5 (3): 351-362
61. Sassenfeld A. Expresión no-verbal, afecto e intencionalidad: una contribución a una comprensión contemporánea de la dimensión no-verbal. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2009b; 5 (4): 481-488
62. Sassenfeld A. *Enactments: Una perspectiva relacional sobre vínculo, acción e inconsciente*. *Clinica e Investigación Relacional* 2010; 4 (1): 142-181
63. Schore A. *Affect Dysregulation and Disorders of the Self*, W. W. Norton, New York, 2003a
64. Schore A. *Affect Regulation and the Repair of the Self*, W. W. Norton, New York, 2003b
65. Slavin M, Kriegman D. Why the analyst needs to change: Toward a theory of conflict, negotiation, and mutual influence in the therapeutic process. En Aron L. & Harris A. *Relational Psychoanalysis: Innovation and Expansion* (Vol. II). The Analytic Press, New Jersey, 1998, pp. 75-119
66. Stern DB. *Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*, Routledge, New York, 1997
67. Stern DB. *Partners in Thought: Working with Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*, Routledge, New York, 2010
68. Stolorow R, Brandchaft B, Atwood G. *Psychoanalytische Behandlung: Ein intersubjektiver Ansatz*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1987
69. Stolorow R, Atwood G. *Los contextos del ser: Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*, Herder, Barcelona, 1992
70. Stolorow R, Atwood G, Orange D. *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 2002
71. Ure M. *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.