

## Una actualización: De la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis<sup>1</sup>

Donna M. Orange, Ph.D., Psy.D.<sup>2</sup>  
Claremont, CA, USA

Los años 80 fueron un periodo fascinante para unirse al mundo psicoanalítico, especialmente para aquellos de nosotros con formación en filosofía. No es sorprendente que nos interesáramos por las intersubjetividades, ya fuera en su forma más hegeliana desarrollada y articulada por Jessica Benjamin y otros colegas relaciones de Estados Unidos, o por la forma que tendía más hacia la fenomenología que encontramos en el trabajo de Stolorow, Atwood y Brandchaft, y mejor desarrollado justo ahora por Chris Jaenicke. En estos primeros años del siglo veintiuno, se desencadenaron enérgicos debates – quizás debido a las diferentes sensibilidades de algunos relacionales y psicólogos del self – sobre los méritos relativos de estas formas de intersubjetividad en psicoanálisis. Mientras tanto, la obra impresionantemente creativa de Thomas Ogden, intersubjetivista a su manera, siguió desarrollándose a partir de una forma de ejercicio profesional muy tradicional. Habiendo participado en muchas de estas conversaciones, es un gran honor para mí considerar dos de las tres ideas más importantes de la intersubjetividad de finales del siglo veinte en psicoanálisis.

**Palabras clave:** Giro Ético, Psicoanálisis, Teoría de los Sistemas Intersubjetivos

The 1980's were a fascinating time to be joining the psychoanalytic world, especially for those of us trained in philosophy. Not surprisingly, we turned to the intersubjectivities, whether the more Hegelian form developed and articulated by Jessica Benjamin and other USA relationalist colleagues, or to the more phenomenologically inclined form found in the work of Stolorow, Atwood and Brandchaft, and best developed just now by Chris Jaenicke. In the first years of the twenty-first century, lively debates—perhaps owing something to the different sensibilities of some relationalists and self psychologists—raged about the relative merits of these forms of intersubjectivity in psychoanalysis. Meanwhile, the tremendously creative work of Thomas Ogden, an intersubjectivist in his own way, continued to develop from a very traditional form of practice. Having participated in much of this conversation, it is a great honor to consider two of the three great intersubjectivity ideas in late twentieth-century psychoanalysis.

**Key Words:** Ethical Turn, Psychoanalysis, Intersubjective Systems Theory

**English Title:** An Update: From Intersubjective Systems Theory to the Ethical Turn in Psychoanalysis

### **Cita bibliográfica / Reference citation:**

Orange, D.M. (2016). Una actualización: De la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos al Giro Ético en Psicoanálisis. *Clínica e Investigación Relacional*, 10 (1): 27-48. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de [www.ceir.info](http://www.ceir.info)] DOI: 10.21110/19882939.2016.100102

<sup>1</sup> Traducción castellana de Sandra Toribio Caballero. Texto leído en Ágora Relacional/Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid, el 16 de Enero de 2016. Agradecemos la cuidada revisión efectuada de este texto por Rosa Domínguez Rodríguez.

<sup>2</sup> **Donna M. Orange** es Doctora en Filosofía y Psicología, Analista Supervisora del *Instituto para el Estudio Psicoanalítico de la Subjetividad* (NYC, USA) y profesora del Programa Postdoctoral de la NYU, ISIPSe (Roma) y muchas otras instituciones. Miembro de Honor IPR. Sus obras: *Comprensión Emocional. Estudios en Epistemología Psicoanalítica* (Guilford, 1995); *Mundos de Experiencia: Entretejiendo las Dimensiones Filosófica y Clínica en Psicoanálisis* (con Stolorow y Atwood, Basic Books, 2002); *Pensar la práctica clínica: Recursos Filosóficos para el Psicoanálisis Contemporáneo y las Psicoterapias Humanistas* (2010; Cuatro Vientos, 2012); *El Extraño que Sufre: Hermenéutica para la Práctica Clínica Cotidiana* (2011); *Nourishing the Inner Life of Clinicians and Humanitarians; The ethical turn in Psychoanalysis* (Routledge, 2016) y muchos otras; Dirección de contacto: 570 Mayflower Road - Claremont, CA 91711 [Donna.orange@gmail.com](mailto:Donna.orange@gmail.com) [www.donnamorange.net](http://www.donnamorange.net)

Los años 80 fueron un periodo fascinante para unirse al mundo psicoanalítico, especialmente para aquellos de nosotros con formación en filosofía. No es sorprendente que nos interesáramos por las intersubjetividades, ya fuera en su forma más hegeliana desarrollada y articulada por Jessica Benjamin y otros colegas relaciones de Estados Unidos, o por la forma que tendía más hacia la fenomenología que encontramos en el trabajo de Stolorow, Atwood y Brandchaft, y mejor desarrollado justo ahora por Chris Jaenicke. En estos primeros años del siglo veintiuno, se desencadenaron enérgicos debates – quizás debido a las diferentes sensibilidades de algunos relacionales y psicólogos del self – sobre los méritos relativos de estas formas de intersubjetividad en psicoanálisis. Mientras tanto, el impresionantemente creativo de Thomas Ogden, intersubjetivista a su manera, siguió desarrollándose a partir de una forma de ejercicio profesional muy tradicional. Habiendo participado en muchas de estas conversaciones, es un gran honor para mí encontrarme de nuevo con vosotros aquí para considerar dos de las tres ideas más importantes de la intersubjetividad de finales del siglo veinte en psicoanálisis.

Pero parece que gran parte de la energía ha desaparecido de estos debates. ¿Por qué? En primer lugar hemos intentado escucharnos, dialógicamente, los unos a los otros, escuchar las preocupaciones de cada uno, darnos los unos a los otros el beneficio de la duda para ver qué es lo que el otro está intentado decir y puede que falte en nuestra propia perspectiva. Desde luego, cierto en relación a la peor herencia de nuestra historia psicoanalítica, los analistas están listos para darse la espalda los unos a los otros, para negarse a hablar con aquellos con los que no están de acuerdo, para describir a aquellos con los que no están de acuerdo como dañinos para sus pacientes. No somos santos, y nuestras debilidades humanas limitan nuestras perspectivas en este sentido. No obstante, aún más, nuestro pensamiento psicoanalítico, ya sea relacionando la consulta con un contexto más amplio o sintiendo la intrusión del mundo “exterior” dentro del trabajo clínico, ha ido cambiando de foco. Escuchamos hablar del “giro ético” en psicoanálisis. El grupo de discusión de mayor crecimiento – un encuentro interdisciplinario de filósofos, analistas, teólogos, y muchos otros – a nuestro lado del océano se llama “Psicología y el Otro”. De repente la relacionalidad supone más de dos personas: evoca la pobreza en el mundo, el racismo, la desigualdad económica, la crisis climática, y mucho más. Encontraréis a Jessica Benjamin profundamente implicada con las injusticias a los palestinos; yo he estado escribiendo acerca de los “extraños que sufren”, no sólo en la consulta, sino también de aquellos que están siendo destruidos por la crisis climática y la extrema pobreza. Nosotros los intersubjetivistas hemos sido llamados a dar un giro ético.

Pero, ¿por qué nosotros? Permitidme retroceder y contaros con algo de detalle porqué he trabajado a lo largo de toda mi vida clínica como una teórica de los sistemas intersubjetivos, con dos salvedades. La primera viene de la observación irónica de Emmanuel Ghent de que

"honramos nuestras creencias llamándolas teorías", apuntando hacia el origen personal de nuestras creencias, y a la forma en la que escondemos estos orígenes y al férreo control que ejercemos sobre ellas y ellas sobre nosotros. La segunda, como si se tratara de una respuesta, el filósofo pragmatista Charles Sanders Peirce nos recordaba que sostuviéramos nuestras teorías con ligereza, debiendo estar preparados a cada momento para revisar o abandonar nuestras adoradas ideas, para escuchar y aprender de la experiencia y los unos de los otros: no importa cuánto avance la ciencia, esas interferencias, predominantes en la mente del investigador, son muy inciertas. Están en periodo de prueba. Deben tener un juicio justo y no ser condenadas hasta que sea pruebe que son falsas más allá de cualquier duda razonable; y cuando se consigan las pruebas, el investigador debe estar preparado para abandonarlas sin la menor sensibilidad para con ellas. Por lo tanto, el investigador científico debe estar siempre preparado en un determinado momento para abandonar sumariamente todas las teorías de estudio a las que posiblemente habrá estado dedicando muchos años. MS 595. "*Of Reasoning in General.*" (EP2, p. 25).

¿Por qué la teoría de los sistemas intersubjetivos, incluso sostenida falibilísticamente según el espíritu peirceniano, ha sido tan convincente para mí? Esta teoría, por empezar de forma abstracta y formal, examina el campo – dos mundos personales de experiencia en el sistema que crean y del cual emergen – tanto en el desarrollo humano como en cualquier forma de tratamiento psicoanalítico. Debido a este foco, la teoría intersubjetiva también conlleva una visión contextualista compleja del desarrollo y de la patogénesis, describiendo la emergencia y modificación de la subjetividad (los fenomenólogos a menudo llaman a esto el mundo experiencial), y definiendo todos estos procesos como irreduciblemente relacionales. Como observadores y participantes, nos centramos en el campo psicológico en evolución, formado por el interjuego entre mundos experienciales, organizados de formas diferentes, de niño y cuidadores, paciente y analista, etc. organizados de formas diferentes. Informalmente, esto significa que estoy tratando siempre no sólo de describir la experiencia (tuya, mía, y nuestra) en este contexto relacional-temporal, sino también de comprender en qué contextos relacionales nos convertimos en las personas que participan y experiencias tal y como lo hacemos. Este uso de los términos intersubjetivo e intersubjetividad se diferencia de algunas ideas relacionadas. En nuestro uso (Atwood & Stolorow, 2014; Orange, 1995; Orange, Atwood, & Stolorow, 1997; Stolorow & Atwood, 1992; Stolorow, Atwood, & Brandchaft, 1987; Stolorow, Atwood, & Orange, 2002) 'intersubjetivo', describiendo la relación entre dos o más personas, no se refiere principalmente a un logro del desarrollo. En los primeros trabajos de Daniel Stern (Stern, 1985), por ejemplo, se nombra el "self intersubjetivo" como una etapa y como un proceso de reconocimiento de la subjetividad del otro en cuanto conectado y responsivo a la propia (subjetividad). Este reconocimiento mutuo, que también ocupa un lugar central en el trabajo de Benjamin (Jessica Benjamin, 1995), puede ser un logro

tardío en el campo intersubjetivo de un análisis, especialmente en pacientes, como en los descritos por Ferenczi, Guntrip (1969) y Kohut (1971). Aunque ambos tienen valor, la intersubjetividad del reconocimiento mutuo se diferencia de nuestra concepción contextualista de un campo intersubjetivo. En vez de eso, esta intersubjetividad de reconocimiento mutuo puede tener lugar siempre dentro de un mundo intersubjetivo ya existente (Orange, 2008). Entiendo la teoría de los sistemas intersubjetivos como una forma de la teoría relacional americana – una variante, más enraizada en las filosofías continentales de fenomenología y hermenéutica. Transformó mis creencias personales en teoría. La historia personal, por supuesto, puede llevarle a uno en varias direcciones teóricas y no proporciona bases lógicas para el desarrollo o el sostenimiento de una teoría, si no que más bien contribuye a inclinaciones o tendencias. Os contaré algo de mi historia personal, porque mi historia me ha hecho difícil aceptar teorías de agresión innata. Tales teorías me parecen demasiado simples como para dar cuenta de la generosidad y la compasión y también me parece que dejan de lado la frustración resultante de la verdadera privación, maltrato, incluyendo la humillación y la crueldad. Por lo tanto, primeramente me sentí atraída por la psicología del self, que explícitamente rechaza las teorías del instinto, y más tarde por la teoría de los sistemas intersubjetivos, esta última por su fenomenología de la experiencia personal, su contextualismo relacional concienzudo y su resistencia a todas las formas de reduccionismo.

Creo que nuestras más profundas convicciones sobre nosotros mismos nacen principalmente de la forma en que somos tratados como niños y posteriormente, y no de que haya nada inherentemente malo en nosotros. La idea más antigua habría confirmado mis principios organizadores más profundos y me habría llevado a la desesperación, tanto personalmente como en mi trabajo clínico.

Nací en una familia con problemas que se convirtió en una (familia) muy numerosa. Siendo la mayor de diez hermanos, fui responsable del cuidado de niños desde muy pequeña, y de mantener el frágil sistema familiar en marcha de diversas maneras prácticas: cocinando, lavando la ropa, ordeñando vacas, haciendo fuego, etc. Envidiaba a los niños de familias más pequeñas; durmiendo tres, cuatro o cinco en la misma habitación, no podía imaginar la soledad que permitió a Descartes desarrollar su filosofía de la mente aislada. Además, me sentía responsable de la protección de mis hermanos más pequeños, tanto como me fuera posible, de la negligencia y violencia parental. Cada uno de nosotros tenía apodos; los míos eran “sin-valor” e “inútil”, “vaga” y “egoísta”, los cuales se transformaron, a edad temprana, en mis “principios organizadores” tempranos, o en las convicciones arrastradas por la vergüenza acerca de quién era yo y sobre cómo debería esperar que los otros me consideraran y trataran. Para sobrevivir a esta situación, me convertí en un ratón de biblioteca e iglesia. De la biblioteca, me escapaba al convento, un sistema todavía más rígido, autoritario y moralista

que mi familia (Armstrong, 1981). Sin embargo, allí conocí a algunas mujeres excepcionales y encontré una educación razonablemente buena. Como estudiante de universidad, mi amor iba destinado a los idiomas y la literatura, pero se me asignó a dar clase en primaria. Después, afortunadamente, me mandaron a estudiar filosofía, un camino difícil para las mujeres en los años 70, que sigue siendo a día de hoy mi pasión de toda la vida. He recorrido mi camino desde los pragmatistas americanos, a los fenomenólogos y hermeneutas europeos. Después de abandonar la patriarcal e infalibilista Iglesia Católica, encontré mi camino en la psicología y el psicoanálisis. A lo largo del camino, he vuelto a mi amor por los idiomas, una influencia importante en mi visión dialógica del entendimiento.

Por lo tanto, mis "sentidos de las cosas", mis convicciones personales y filosóficas, las creencias que honro llamándolas teorías, han emergido de un diálogo a lo largo de toda la vida entre y dentro de los anhelos y tendencias a los que mi historia emocional y relacional ha ido dando forma, de mis lecturas y conversaciones con filósofos y psicoanalistas, y de mi trabajo clínico. No podría haber habido ninguna influencia unidireccional en este sistema. Ciertamente he buscado mis influencias intelectuales, a pesar de que las vivo como si hubieran llegado a mí como regalos increíbles e inesperados.

Como posición intelectual, este punto de vista nació de forma natural de convicciones más básicas que encuentro razonable sostener. Algunas de estas convicciones toman la forma de negaciones a aceptar lo que se me ha instado a hacer, pero intentaré darle una forma positiva a estas ideas. Una precaución en lo referente a la interdependencia de estas ideas – forman una "red de creencia" (Quine, 1978) – y por lo tanto pueden sonar circulares.

(1) Me parece axiomático, como a todos los teóricos relacionales que conozco, que la experiencia personal tome su forma, se mantenga y se transforme a sí misma en los contextos relacionales. Me parece imposible que aquello a lo que llamamos experiencia pudiera ser experiencia sin su interpretación de la comunidad explícita o implícita. Yo me convierto en yo – con mis formas particulares de pensar, sentir, creer y vivir con los otros – sólo dentro de los sistemas complejos anidados y que se superponen: cuidador infantil, familia, cultura, religión, mundos de vida occidentales (Husserl, 1970; Merleau-Ponty, 1962), etcétera. El cómo yo me experiencio a mí misma y a la alteridad del otro, depende de estos sistemas. Me parece que cuando traigo mi organización de la experiencia a una situación relacional, lo que traigo es un rango de expectativas, convicciones emocionales, y las formas en las que estoy preparada para responder o reaccionar. Este rango puede verse estrechado o ampliado, dependiendo de mi historia de vida global en los diferentes contextos relacionales y de las posibilidades de transformación terapéutica que me haya tenido disponibles hasta ahora. Entonces, esta situación específica evoca de nuevo aspectos particulares de mi experiencia organizada con mayor o menor intensidad, creando nuevas posibilidades hermenéuticas. Esta visión de la experiencia no tiene porqué excluir numerosas formas de autoconciencia pre-reflexiva o de

autofamiliaridad (Zahavi, 2005). Lo que traigo es sólo un conjunto duradero de posibilidades y tendencias, nada real hasta que no me encuentro contigo. Cualquier experiencia en la situación contigo no es algo dentro de mí sino es más bien mi participación en el mundo que habitamos juntos. Levinas (1969) habría dicho que yo solo llego a ser yo en respuesta al rostro del otro, la viuda, el huérfano, el extraño, en una palabra, al indigente. Pero aquí me estoy adelantando a mi historia.

(2) Siempre he pensado que toda experiencia es interpretativa y por lo tanto perspectiva. Esto significa que nadie ni ningún grupo de gente puede adoptar más que una visión parcial de cualquier cosa – ¡ni siquiera aquellos que defienden que todo está construido! Nuestros horizontes de posibilidad de experiencia están limitados, tanto espacial como temporalmente. Esto quiere decir que tengo la autoridad del ojo de Dios para decir que el paciente está proyectando o que sé que está teniendo lugar un *enactment* por aquí. Incluso la visión de una comunidad, ya sea la freudiana clásica, la de la psicología del yo, kohutiana, kleiniana, sulliviana o cualquier otra, puede tan sólo proporcionar acceso parcial a las complejas y plurales verdades. Nuestra única posibilidad es buscar juntos las comprensiones, siempre provisionales.

(3) Es más, creo que la inherente temporalidad de la experiencia, significa que el desarrollo y el cambio – a pesar de nuestros anhelos de estabilidad, confiabilidad y seguridad – son tan importantes como lo que perdura. En la situación psicoanalítica, por ejemplo, las experiencias mutuamente reguladas conforman sistemas inestables, aunque cargados con pasado. Éstos son siempre organizadores y reorganizadores en sí mismos, ambos continuamente y a trompicones. Estoy en deuda no sólo con mis estudios filosóficos y con mis comienzos en la psicología del self, sino también a los trabajos pioneros de los investigadores en el desarrollo temprano (Beebe & Lachmann, 2001; Sander, 1995; Thelen & Smith, 1994) por esta comprensión. Al mismo tiempo, esta convicción me diferencia en algo de aquellos relacionales que tienden a restarle importancia al énfasis en el desarrollo en psicoanálisis. Pensar desde el punto de vista del desarrollo no requiere una teoría lineal de etapas, ni tampoco infantiliza necesariamente. Simplemente rechaza el atomismo de un único momento. En vez de eso, el pensamiento del punto de vista del desarrollo, incluyendo la versión de Daniel Stern en el momento actual (2004), puede albergar la situación temporal – la deformación del espacio-tiempo personal – como significados que emergen en el terreno y se transforman a sí mismos.

(4) Entiendo al ser humano como un espíritu encarnado (Merleau-Ponty, 1945/1962). Para mí sólo hay uno. Mi mente cartesiana no saca mi cuerpo material a montar mi bicicleta; más bien, yo salgo a montar en bici. Tampoco mis mecanismos cerebrales me llevan a hacer eso, aun cuando los neurocientíficos (no sólo sus cerebros) puedan, en parte, ser capaces de explicar por qué soy capaz de hacerlo. (Por cierto, esto no es una reivindicación de la primacía

de la agencia personal. Como fenomenóloga, creo que la agencia es una forma importante de experiencia personal y relacional pero que la receptividad y la responsividad son aún más básicas). El ser humano es describable mediante un lenguaje más mentalista o fisicalista, pero la teoría de sistemas fomenta la inclusividad de la descripción y se resiste al reduccionismo en todas sus formas.

(5) Debido a mi realismo perspectivista (Orange, 1995) entiendo la conciencia y lo inconsciente como cualidades de experiencia personal y relacional, principalmente dependientes de las condiciones de relacionalidad para las personas y comunidades (Stolorow et al., 2002). Por lo tanto, la conciencia y lo inconsciente no son ubicaciones; tampoco dividen bruscamente la experiencia. Normalmente es cuestión de más o menos. A veces, dependiendo de muchas formas de contexto, podré contarte cosas sobre mí misma, sobre mis pacientes, sobre las personas más cercanas a mí, que parece no conozco en otros momentos. Incluso el inconsciente dinámico de Freud era accesible dentro de la conversación psicoanalítica y su concepto del “translaboración” es uno de muchos que apunta al carácter incompleto de la dicotomía consciente-inconsciente. Lo que la teoría relacional y la de sistemas sugieren es, no obstante, que ambos son propiedades cambiantes de los procesos relacionales, no de mentes aisladas, ni siquiera de “mentalizaciones” (Fonagy & Target, 1998).

(6) Creo en la unicidad e irrepetibilidad de cada ser humano y en distinguir esto cuidadosamente de la concepción asocial que mis colaboradores y yo hemos llamado la “mente cartesiana aislada”. En cada vida hay una combinación indefinidamente amplia de los micro y macro eventos relacionales e implícitamente relacionales. Desde esta miríada, cada persona se auto-organiza continuamente en una personalidad que nunca puede ser reducida a una fórmula o categoría. Como he dicho anteriormente (Orange, 2001), vivo en mi mundo experiencial tanto cómo él vive en mí. La mayor parte de lo que es maravilloso, y extraño, y difícil, en la vida y el arte, es siempre resultante de esta individualidad siempre emergente – mismidad cuando es mío y alteridad cuando es tuyo. Reivindicar que las personas son únicas y pueden conocerse a sí misma mediante un tipo de familiaridad íntima o *Selbstvertrautheit* (Frank, 1991) es no volver al monismo sin ventanas (Leibnitz & Latta, 1948) de la mente cartesiana.

(7) Finalmente, una vez más, creo que la actitud falibilista que sostiene ligeramente la teoría, y nos advierte de no estar nunca seguros, nos protege contra la rigidez teórica y clínica. Como el dogma, el falibilismo es, como George Atwood con frecuencia me advierte, imposible de sostener de forma consistente “hasta el final” porque en sí mismo debería ser cuestionado. Sin embargo, como actitud, nos puede mantener humildes, sin pretensiones y listos para aprender. Me parece que está claro que la teoría de los sistemas intersubjetivos – especialmente entendida como una sensibilidad intelectual y clínica – no sólo se adapta sino

que también expresa psicoanalíticamente mis creencias filosóficas esbozadas aquí. Se centra en el campo relacional formado por dos o más mundos de experiencia subjetivos, únicos e irrepetibles. Padre/madre y niño/a, paciente y analista, trabajador y jefe, amantes o enemigos, todos constituyen sistemas psicológicos orgánicos y el individuo nunca podrá ser comprendido separado de estos sistemas. Finalmente, los sistemas intersubjetivos en psicoanálisis me sirven porque parecen incluir lo que más valoro de otras teorías psicoanalíticas sin obligarme a aceptar los aspectos que considero inaceptables. Aquí va un breve resumen.

Del psicoanálisis freudiano valoro la búsqueda de significado como una forma de curar las vidas turbulentas. A las teorías de las relaciones objetales les debo la prioridad respecto a la relación en la formación de la experiencia personal y respecto a conceptos como el entorno de sostén (*holding*) y la experiencia transicional. A la psicología del self le estoy agradecida por la sensibilidad clínica que coloca a la comprensión y al pensamiento del desarrollo en el centro de su proceso y a su teoría de la eficacia curativa. De las teorías americanas relacionales he aprendido como de absolutamente inevitable es la participación mutua en el proceso psicoanalítico, y cómo valorar y abrazar esta mutualidad mientras que al mismo tiempo siempre se vive en una asimetría ética (Levinas, 1981; Aron, 1996). Para mí, todos estos regalos, e indudablemente muchos más, pueden ser adoptados por cualquier sensibilidad de sistemas intersubjetivos.

Al mismo tiempo, mi pensamiento sistémico me permite eliminar los aspectos de varias teorías y prácticas psicoanalíticas que encuentro verdaderamente problemáticas. Por ejemplo, puedo rechazar el reduccionismo en todas sus formas: las teorías excesivamente simplistas o concretas de la motivación humana, como las teorías del instinto, el neuropsicoanálisis y todas las formas autoritarias de tratamiento basadas en reduccionismos. Puedo desestimar las reificaciones, como “el self”, “el yo”, “representación”, “la mente del otro”, o “el objeto malo”, e intentar describir las experiencias que estas ideas concretan en exceso. Está claro que a veces puede parecer que la teoría de los sistemas intersubjetivos comete el error opuesto – el de ser excesivamente abstracta y filosófica. Entonces recuerdo las palabras atribuidas a William James, John Dewey, Kurt Lewin, James Clerk Maxwell y a otros: “No hay nada más práctico que una buena teoría”. Me parece que nuestra teoría de los sistemas intersubjetivos me permite buscar implacablemente la comprensión dialógica con el paciente, reconocer y explorar nuestra participación mutua en el terreno psicológico que desarrollamos juntos, y por lo tanto crear lo que he llamado “la segunda oportunidad del desarrollo” para personas cuyas vidas anteriores y recientes les han machacado y aterrorizado en formas agresivas y/o pasivas de autoprotección. Se me permite ser testigo de sus miedos y luchas y apoyar su esperanza emergente. Este pensamiento me lleva a los motivos pragmáticos y éticos de ser intersubjetivista.

Por encima de todas las cosas, la teoría de los sistemas intersubjetivos informa y es el resultado de mi experiencia diaria de trabajo clínico y supervisión. Este aspecto, sin embargo, es más difícil de articular sin parecer que desacredita a los clínicos que piensan y ejercen de forma diferente. Probablemente, los analistas y otros psicoterapeutas de cada escuela diferente pueden contar historias de pacientes no tratados o que han sido maltratados por otras formas de trabajo y quienes parecen estar mucho mejor al ser tratados de acuerdo a otro enfoque. Intento recordar que las narrativas sobre tratamientos anteriores llegan formadas por la intersección de al menos tres mundos subjetivos – el del paciente, el del terapeuta anterior, y el mío – pero sé que tales historias me han influenciado. Lo que es más, leyendo y escuchando a los psicoanalistas describir su trabajo, me imagino a mí misma como su paciente y creando así otro sistema intersubjetivo virtual. Reconociendo que el estilo clínico varía con cada profesional, he intentado desarrollar una teoría de la sensibilidad que, con la sabiduría de la regla de oro, querría como paciente para mí misma.

Con este prólogo, aquí muestro una breve historia clínica para ilustrar la formación por contraste a mi espíritu clínico. Lucía ha sido tratada en la mejor tradición, en diván, varios días por semana. Su madre había fallecido de cáncer cuando ella tenía 11 años, y nadie se lo había dicho. No tuvo ocasión de despedirse y tan sólo se enteró de que su madre había muerto cuando escuchó por casualidad discutir a los miembros de su familia sobre la organización del entierro. Experiencias relacionales traumáticas anteriores y subsecuentes la habían dejado ansiosa y cauta. Después de algunos meses de análisis, esta paciente empezó a preguntarse cómo de intensamente podría su analista comprender su experiencia, y le preguntó si ella había perdido a su padre o a su madre en la infancia. La analista se negó rotundamente a responder y sólo se involucró en el análisis de la pregunta. Se negó a que consideraran juntas la posibilidad de que la pregunta de su paciente pudiera ser razonable y mereciera una respuesta. La paciente, sintiéndose ella misma tratada como ejemplo de una regla, se estuvo esforzando durante varios meses, pero finalmente abandonó el análisis, desesperada. Siendo entonces una estudiante graduada y más tarde buscando empleo, se reconoce a sí misma como siendo extremadamente cauta e incapaz de confiar en sus propias percepciones. Lucía y muchos otros me han entrenado para pensar y ejercer como psicoanalista de los sistemas intersubjetivos. Cada fracaso, incluyendo algunos propios, reduce al paciente a un caso de algo o a un ejemplo de una teoría o regla. Tal terapia es inadecuada en una forma en particular – fracasa al reconocer la unicidad del mundo experiencial del paciente y la complejidad de la influencia de la llamada participación del observador en el sistema psicológico. Ningún cuerpo distintivo de teoría clínica o de recomendaciones “técnicas” deriva de la teoría de la intersubjetividad. Más bien, una perspectiva intersubjetiva introduce una caracterización más general de todo el trabajo psicoanalítico desde dentro de cualquier teoría clínica específica. Debido a que cada tratamiento incluye un analista con un punto de vista,

diferentes tipos de campos intersubjetivos se desarrollan en tratamientos clásicos, interpersonales o de la psicología del self así como en cada para pareja psicoanalítica. Desde un punto de vista clínico, la intersubjetividad no es tanto una teoría como una sensibilidad. Es una actitud de susceptibilidad continua al inevitable interjuego de observador y observado. Asume que en vez de entrar y sumergirnos en la experiencia del otro, nos unimos al otro en el espacio-tiempo intersubjetivo. Cada participante en el diálogo psicoanalítico trae al proceso una historia emocional. Esto significa que aunque el análisis sea siempre para el paciente, la historia emocional y la organización psicológica de paciente y analista son igualmente importantes para la comprensión de cualquier intercambio clínico. Aquello sobre lo que preguntamos, o interpretamos, o dejamos en paz depende de quiénes seamos. El proceso analítico, como el teórico relacional Lewis Aron (1996) ha explicado, está constituido mutuamente pero es asimétrico. Formado por un participante, pero asimétrico. Un participante está ahí principalmente como el que ayuda, el que cura, el que investiga. El otro busca principalmente alivio a su sufrimiento emocional. (La raíz latina de "paciente" significa sufrir, padecer o soportar. La palabra también podría relacionarse con la griega 'pathos'). En el proceso de desarrollo al que llamamos psicoanálisis, uno es principalmente el que responde y guía mientras que el otro busca organizar y reorganizar la experiencia de formas menos dolorosas y más creativas. A pesar de eso, cada uno es un participante completo y contribuidor al proceso que emerge.

Ahora bien, hay principalmente tres actitudes que caracterizan nuestro trabajo clínico: (1) una concentración en las convicciones emocionales (principios organizadores) que modelan el mundo experiencial de una persona, (2) el compromiso radical, esto es, una conciencia autorreflexiva de la participación constante e inevitable del clínico, y (3) una negación a discutir sobre la realidad, esto es, a asumir una actitud de "conocimiento" autoritaria. Los componentes principales de la subjetividad son ante todo principios organizadores, ya sean automáticos y rígidos o reflexivos y flexibles. Estos principios, normalmente inconscientes, son las conclusiones emocionales que una persona ha sacado de su experiencia a lo largo de toda su vida del entorno emocional, especialmente de las conexiones complejas mutuas con los cuidadores tempranos. Hasta que estos principios llegan a estar disponibles para la reflexión consciente, esto es, hasta que emergen en el diálogo, y hasta que nueva experiencia emocional lleva a la persona a prever y esperar nuevas formas de conexión emocional, estas interferencias antiguas tematizarán el sentido del self. Este sentido del self incluye convicciones acerca de las consecuencias relacionales de posibles formas de ser. Puede que una persona sienta, por ejemplo, que cualquier forma de autoarticulación o diferenciación será una invitación para el ridículo, el sarcasmo, la exclusión o la pérdida. La identificación y el trabajar a través de estos principios emocionales organizadores son el pan nuestro del trabajo clínico ordinario. Aunque puede que se recuerde fácilmente mucho de la experiencia

de la infancia, el poder máximo de la vergonzosa convicción de que uno es defectuoso (“el tonto del pueblo”), o degradado, llega a la consciencia consciente en diálogo con un analista o terapeuta que puede escuchar y responder. Este verdadero interés del terapeuta en los orígenes relacionales de tales convicciones emocionales los pone en tela de juicio e intenta abrir la posibilidad de experimentarse a uno mismo de formas diferentes.

En segundo lugar, con compromiso radical nos referimos a la conciencia autorreflexiva de nuestra propia implicación en lo que llegamos a comprender con el paciente. Nuestra propia historia emocional, las teorías clínicas, el género, la raza o la etnicidad, la clase social, la orientación sexual, las diferentes formas de arraigo en contextos culturales más amplios, y las actitudes hacia la diferencia estarán presentes e influirán a través del sistema intersubjetivo que formamos con el paciente. Además, nuestra propia elección de la teoría psicoanalítica tomará forma de estos mismos factores.

Sin embargo, comprometernos radicalmente con el otro, requiere un terapeuta o un analista deseoso de conocer y reconocer los prejuicios profundamente arraigados, un aspecto indispensable de la actitud falibilista. El concepto hermenéutico de Hans-Georg Gadamer del entendimiento dialógico subyace de forma significativa mi sentido del proceso del día a día y momento a momento en psicoanálisis. Para él, cualquier verdad surge del interjuego de perspectivas, cada una llevando su carga de tradición y preconcepciones:

Al leer un texto, en el deseo de comprenderlo, lo que siempre esperamos es que nos informe de algo. Una consciencia formada por la actitud auténticamente hermenéutica será receptiva a los orígenes y a los rasgos completamente extraños de lo que viene de fuera de sus propios horizontes. Aun así, esta receptividad no se consigue mediante una “neutralidad” objetivista: no es posible, no es necesario y no es deseable que nos pongamos a nosotros mismos entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone sólo que conscientemente señalemos nuestras opiniones y prejuicios y los calificuemos como tal, y al hacerlo les despojamos de su carácter extremo. Al mantener esta actitud le concedemos al texto la oportunidad de aparecer como un ser diferente auténticamente y de manifestar su propia verdad, por encima y en contra de nuestras propias nociones preconcebidas (Gadamer, 1979) p. 152.

Aquí vemos numerosos aspectos de una actitud hermenéutica que contribuye al realismo perspectivista (Orange, 1995) como una epistemología psicoanalítica. En primer lugar, asumimos que hay algo que debatir. Donde pone “texto” podríamos sustituirlo por la historia del paciente, por el sufrimiento del paciente, por un malentendido entre paciente y analista, o por el sistema de calefacción o de aire acondicionado en la consulta del analista. Este algo hace sus propias demandas en la discusión, requiriéndonos identificar y reconocer nuestras propias preconcepciones y por lo tanto “despojarlas de su carácter extremo”. Una vez hayamos reconocido nuestra propia visión como una perspectiva, el asunto en sí mismo (die Sache selbst) puede aparecer como otro. Además, por supuesto, puede que podamos

escuchar a nuestros pacientes y colegas como teniendo acceso a las realidades que se esconden de nosotros por nuestra propia perspectiva – el otro, el “ser auténticamente diferente”. Por encima de todo, la comprensión de que cada uno de nosotros tiene tan sólo una perspectiva limitada, dándonos sólo acceso parcial a la verdad, requiere que nos comprometamos con el paciente en la búsqueda de lo que me gusta llamar “comprensión emocional”. En palabras de Gadamer,

La persona con comprensión no sabe y no juzga como (lo hace) uno que se mantiene apartado e inafectado; más bien como uno unido con un vínculo específico con el otro, él piensa con el otro y padece la situación con él (1975/1991: 323). WM, 306.

Con la conversación y el diálogo intentamos darle sentido juntos a este mundo experiencial del paciente – ya se trate de trauma, exclusión, discriminación o cualquier otra experiencia relacional – y encontrar cómo la experiencia continúa organizando las expectativas de experiencia futura. Un analista falibilista, poniendo en suspense el interés en “los hechos”, sin negar la perspectiva del paciente, y atendiendo a los significados emocionales, puede crear con el paciente un mundo que apoye la comprensión, la dignidad y el desarrollo personal adicional. Poniendo en suspense el apego a nuestras propias perspectivas, personales y teóricas, como superiores y privilegiadas, puede que encontremos el tipo de escucha que puede que “nos informe de algo”. Esta es una disciplina falibilista y hermenéutica, al menos igual de rigurosa y demandante que la abstinencia y neutralidad de años precedentes. No siendo antirealística o constructivista en el sentido más radical, requiere de nosotros que reconozcamos la realidad de los mundos de experiencia que difieren de los nuestros. La teoría intersubjetiva simplemente nos recuerda que no tenemos un acceso privilegiado a la realidad. Abandona la búsqueda de la certidumbre (incluyendo el diagnóstico y otras categorías atemporalmente demarcadas) en favor de la búsqueda de la comprensión.

Volviendo a la paciente que mencionaba brevemente arriba, ¿qué conjeturas podría hacer yo sobre por qué este tratamiento de sistemas intersubjetivos y sensibilidad parece haber ido bien? Lucía y yo trabajamos juntas durante catorce años, tres veces por semana y posteriormente dos. Viniendo de una familia a la que podríamos informalmente describir como seriamente trastornada, ella, como muchos de mis pacientes, había sufrido dificultades dolorosas y debilitantes psicológicamente. Lo que cada uno me dice de diferentes maneras es que “esto funciona porque me tratas como una persona y no como un caso de algo, porque no haces como que SABES, y porque no te escondes detrás de tu rol profesional conmigo. Pareces realmente estar conmigo”. Desde luego que todo esto podría describirse como una idealización. No soy ninguna clínica “santa”, y con todos mis pacientes ha habido también malos entendidos y conflictos, creo, en tratamientos conducidos de acuerdo con otras teorías. Un clínico de los sistemas intersubjetivos, no obstante, da por hecho que ha participado en crear el problema, y que el paciente siempre tiene algo más que enseñarme.

Por lo tanto empiezo la exploración con estas suposiciones de fondo. El paciente, no siendo culpado y aún menos avergonzado, tiene entonces más libertad para explorar con qué está contribuyendo (a su situación), y una nueva comprensión surge en la conversación.

### ***El giro ético.***

Dado el énfasis de los intersubjetivistas en lo irrepetible e irremplazable del otro, que nunca debe ser violado por reduccionismos generalistas sino que debe ser recibido y tratado dialógicamente, me resultó fácil pasar a la ética fenomenológica de la responsabilidad y solidaridad. Anteriormente había estudiado la ética de la virtud de Aristóteles, la ética del deber de Kant, la ética del coste/beneficio de los utilitarios, y la mezcla de contrato social neokantiana y la ética social de John Rawls y Jürgen Habermas. Estas dos enfatizan la inclusión y el reconocimiento, sin excepción o preferencia, como fundacional a la ética social.

La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel forma el fondo de todo discurso de reconocimiento, desde sus propios tiempos hasta la temprana escuela de Frankfurt, a través de los "años oscuros" del siglo veinte y el renacimiento de la escuela con Jürgen Habermas y ahora con Axel Honneth. Podemos ver cómo iba dando forma expresamente a un complejo discurso en psicoanálisis en el trabajo de Jessica Benjamin, quien escribe:

Mi versión de la teoría intersubjetiva sugeriría (y este es especialmente el caso de la diada analítica) que cada sujeto necesita al otro con el fin de crear un diálogo de reconocimiento – una tercera cosa (Benjamin, 1998). El diálogo no se utiliza sólo para construir el self si no para conseguir la conexión, el placer que surge cuando los dos generan una tercera cosa juntos. Crear el espacio para la "terceridad", el diálogo del reconocimiento mutuo, puede ser entendido como una "meta" mayor de la interacción, como he intentado mostrar al introducir este concepto en relación a su interacción temprana, el juego entre padre/madre e hijo/a (ver Benjamin, 1988. 1995). Este proceso de crear la terceridad a través del diálogo se puede ver en la reacción del niño a los diferentes intentos de la madre. En parte, este diálogo puede tener lugar porque se entiende que la diferencia (por ejemplo, en capacidades y necesidades) tiene parámetros objetivos, como en el caso de padre e hijo; no es simplemente el reflejo de un deseo arbitrario de una de las partes. Esta aceptación de legalidad en el diálogo marca el abandono de la relación amo-esclavo en la que uno debe someterse y el otro dominar (J. Benjamin, 1998), p. 592.

Aunque Hegel había sido el primero en comprender que amo y esclavo se crean el uno al otro – así como lector y escritor se crean el uno al otro, etcétera – Benjamin nos ayuda a entender que el reconocimiento y la mutualidad pueden superar la situación hegeliana de dominación y sumisión, o como ella dice con frecuencia, el que hace y al que le hacen, en "complementariedad escindida" (J. Benjamin, 2004). "Los antecedentes de mi perspectiva

sobre la intersubjetividad”, escribe, “están por un lado en Hegel (Hegel, 1807; Kojève & Queneau, 1969), y por otro con los pensadores orientados al desarrollo como Winnicott (Winnicott, 1971) y Stern (Stern, 1985) – muy diferentes a su manera – quienes intentan especificar el proceso por el cual llegamos a ser capaces de comprender al otro como alguien con una mente separada pero aun así parecida” (p. 5).

Probablemente el filósofo continental más importante que escribe en la tradición hegeliana hoy en día, Axel Honneth (Honneth & NetLibrary Inc., 1996), escribe acerca de la lucha para conseguir reconocimiento:

En la experiencia recíproca de cuidado amoroso, ambos sujetos saben que ellos mismos están unidos a sus necesidades y a su dependencia en el otro. Puesto que, por otra parte, las necesidades y emociones pueden, hasta cierto punto, obtener “confirmación” sólo al ser directamente satisfechas o correspondidas, el reconocimiento en sí mismo debe tener carácter de aprobación afectiva o de estímulo. Esta relación de reconocimiento está por lo tanto también necesariamente unida a la existencia física de otros concretos que se muestran los unos a los otros sentimientos de especial aprecio. La llave para traducir este tema a un contexto de investigación científica está representado por la formulación de Hegel, según la cual el amor debe ser entendido como ‘ser uno mismo en otro’’. (p. 95-96).

Así que el reconocimiento debe ser recíproco, afectivo, especialmente apreciado, y concreto. Honneth dice en muchos lugares que él cree que mientras que el reconocimiento debe empezar en casa, sus mayores preocupaciones tienen que ver con lo cultural, lo legal y lo político. Ávido estudiante de la lucha americana por los derechos civiles, prefiere ahora el discurso de respeto mutuo. Al mismo tiempo, para seguir siendo hegeliano, el reconocimiento y el respeto deben ser siempre entendidos universalmente como una lucha (¿evolucionaria?) en la que finalmente uno se encuentra a sí mismo en un otro. Una muy conocida canción alemana de hace unos años proclamaba “*Du bist en Teil von mir.*”, “Tú eres parte de mí”. Ser uno mismo con un otro. ¿Una tentación? Si te doy suficiente reconocimiento y respeto, o si tú me lo das a mí, ¿entonces no nos llevaríamos todos bien? ¿No podemos ser simplemente una familia todos juntos, parte de un todo racional? Recientemente cuando un colega más joven preguntó en relación a esto en un congreso de ciencias humanas, el ponente – mucho mayor – cuyos padres habían recibido un homenaje entre los ‘gentiles justos’ del Yad Vashem por proteger a los judíos en Holanda, respondió, ‘cuando escucho esto, escucho en mi infancia a Hitler gritando por la radio’. Continuó explicando que cada ser humano es infinitamente precioso, y que dos no pueden formar un tercero, o ningún tipo de todo. Puede que haya un tercero, pero no estará formado de uno y uno. Quizás el anhelo de reconocimiento – e incluso de respeto – ha engullido el discurso de la responsabilidad, de mi infinitamente preciada singularidad. Pero me estoy adelantando de nuevo.

Me he preguntado con frecuencia porqué los psicoanalistas se han sentido tan atraídos por el discurso del reconocimiento. Tiendo a pensar que nuestra teoría oficial y práctica nos silenció durante mucho tiempo, distanciándonos de nuestros pacientes y de nosotros mismos. Se nos enseñó a esconder nuestras idiosincrasias, nuestro afecto por nuestros pacientes, nuestras fragilidades, nuestras preguntas, nuestras vulnerabilidades, nuestros miedos. Freud reconocía que el encuadre clásico, con el analista sentado detrás del paciente, surgió de su aversión a ser mirado por sus pacientes. Cuando nuestros pacientes se esconden de forma parecida de nosotros les llamamos resistentes. Pero les enseñamos a esconderse siguiendo nuestro propio ejemplo. Las acciones, me decían mis padres y profesores, hablan más que las palabras. Quizás esta era otra forma de intersubjetividad en la que tanto analistas como pacientes se sentían con frecuencia perdidos e invisibles, silenciados sus gritos de angustia. De repente, en los años ochenta, con la psicología del self y la publicación del asombroso *Object Relations in Psychoanalytic Theory* (Greenberg & Mitchell, 1983) de Greenberg y Mitchell, algo empezó a cambiar. Cuando escuchábamos de Ferenczi y Winnicott y Kohut y Loewald que el amor del médico curaba al paciente, de Ogden (Ogden, 1994) que los “reveries” de los analistas sonaban muy parecidas a nuestras propias distracciones, y de muchos psicólogos del self contemporáneos a Freud y de analistas relacionales que las rupturas y enactments eran el pan nuestro de cada día, empezamos a sentir nuestros anhelos de reconocimiento más validados. Habíamos estado en el desierto demasiado tiempo, y habíamos sido liberados. Un compromiso más íntimo con nuestros compañeros humanos que sufren – de nuevo, la raíz latina de “paciente” es “padecer” – ahora parecía posible e incluso legítimo. El discurso de reconocimiento de Benjamin, junto con la teorización de la relacionalidad fundamental de Mitchell, parecía llenar el hueco dejado por la teoría del impulso y de la psicología del yo, y lo que es peor por la distancia experiencial que dejaban al clínico y al paciente aislados el uno del otro en la situación clínica. De repente se podían reorganizar el uno al otro como “más humanos que cualquier otra cosa” (Buechler, 2002; Sullivan, 1953).

Pero el reconocimiento, desafortunadamente basado en una cognición, puede ser adictivo. ¿Cuánto es suficiente? ¿Cuánto dinero es suficiente? Cuando nos damos cuenta de que el dinero o el placer no son a la larga satisfactorios, nos preguntamos – junto con Aristóteles y Fairbairn – si realmente constituye un propósito humano final, o simplemente un efecto colateral de algo bueno en sí mismo. Puede que nos tengamos que hacer las mismas preguntas sobre el reconocimiento. Quizás el reconocimiento y el respeto, incluso cuando son mutuos, no son fines en sí mismos, si no efectos de justicia y vida ética. Judith Butler, escribiendo sobre la “vida precaria” (J. Butler, 2000; Judith Butler, 2004), al menos da indicios de que es posible que para lo ético se necesite otro tipo de alteridad más allá de la ofrecida por el discurso hegeliano de reconocimiento. Escribe:

Se debe percibir y reconocer una vulnerabilidad con el fin de que entre en juego en un encuentro ético, y no hay garantía de que esto llegue a pasar... la vulnerabilidad adopta otro significado en el momento en el que es reconocida, y el reconocimiento ejerce el poder de reconstituir la vulnerabilidad... las normas de reconocimiento son esenciales para la constitución de la vulnerabilidad como precondition de lo "humano" (2004, p. 43).

Continúa advirtiéndome que quizás esté ofreciendo una "versión de Hegel" (p. 44), una que espera, ofrezca la esperanza de que las luchas para conseguir reconocimiento tengan resultados no violentos, porque están enraizados en algo más primario que el reconocimiento del "yo" o del "tú". Termina: "Por lo tanto, la cuestión del apoyo primario para la vulnerabilidad primaria es una cuestión ética para el bebé y para el niño. Pero hay consecuencias éticas más amplias en esta situación, consecuencias que pertenecen no sólo al mundo adulto si no a la esfera de lo político y de su dimensión ética implícita (pp. 45-46).

Antes de volver a las cuestiones sobre la responsabilidad y a la constitución ética de la subjetividad o individualidad, permitidme dar cuenta de la posibilidad de que puede que, en términos de Wittgenstein, estemos intercambiando juegos de lenguaje. Debido a que algunos de los mismos teóricos están contribuyendo tanto al psicoanálisis contemporáneo (me refiero a esto en un sentido inclusivo para incluir a los psicólogos del self contemporáneos y a los teóricos de los sistemas intersubjetivos, a los psicoanalistas relacionales de cada escuela, a los freudianos contemporáneos, a académicos de diferentes disciplinas y a muchos clínicos humanistas) como al giro ético, muchas veces es difícil saber a qué nos referimos todos nosotros con las palabras que utilizamos. Algunos podrían decir que los niveles del discurso – los del día a día, los clínicos, los teóricos, los filosóficos – están en peligro. Yo prefiero los juegos de lenguaje de Wittgenstein. Cada juego tiene la misma dignidad, con su gramática, integridad y reglas, y posibilidades de desarrollo, así como su resistencia a una traducción fácil. Por ejemplo, lo más probable es que la gramática del juego de la regulación mutua persista. Al mismo tiempo, lo ético como un juego de justicia (Rawls, 1999) tiene su papel que jugar, pero "lo ético más allá de lo ético" es otro juego de lenguaje, al que pasamos ahora. Como señala Lisa Baraitser (Baraitser, 2008), estamos ahora en "otro registro":

El autoreconocimiento que se basa en el reconocimiento de otro sujeto posiblemente siempre se encontrará con dificultades en relación a cómo prevenir el colapso de la alteridad debida al impulso colonizador que es inherente no sólo al "conocer" a otro si no al reconocerlo también. En cambio, describir la relación con el Otro como una relación ética anterior al self, una relación que establece el sujeto como un sujeto responsable antes siquiera de ser sujeto... (p.102).

Escuchamos en Baraister ecos de Emmanuel Levinas, filósofo/profeta de responsabilidad asimétrica. Para mí, Levinas abordaba mis propios pecados dominantes: evasión e indiferencia, esto es, mantenerse al margen. Al escuchar, en su lectura de Dostoievsky y las

escrituras hebreas, la respuesta correcta a la pregunta insolente de Caín, “¿Soy yo el guardián de mi hermano?”, nos impugnó la filosofía occidental a través de toda forma de egoísmo. Reivindicando que lo ético es una óptica, nos desafió a mirar el sufrimiento humano sin darnos media vuelta. Superviviente de un campo de trabajo nazi en el que estuvo cinco años y tras perder a toda su familia lituana, escribió:

... esa cara mirándome, en su expresión – en su mortalidad - me llama, me demanda, me requiere como si la muerte invisible enfrentada por el rostro del otro – pura alteridad, separado, de alguna forma, de un todo – fuera “asunto mío”. [Como si yo fuera, siempre, el guardián de mi hermano y mi hermana]. Como si, desconocido por el otro a quien ya le preocupa, en la desnudez de su rostro, me “mirara” antes de su confrontación conmigo, antes de ser la muerte que me mira, a mí mismo, a la cara. La muerte de otro hombre me pone en el punto de mira, hace que me cuestione, como si yo, con mi posible indiferencia, me convirtiera en el cómplice de esa muerte, invisible al otro al que queda expuesto; y como si, antes incluso de ser condenado a ella yo mismo, tuviera que dar cuenta de esa muerte de un otro, y no dejar al otro sólo en su soledad mortal. Es precisamente ese recuerdo de mí y de mi propia responsabilidad del rostro que me llama, que me demanda, que me requiere – es en ese cuestionamiento – que el otro es mi prójimo. (Lévinas, 1999), pp. 24-25.

El otro miserable me interpela (me llama), traumatizándome, tomándome como rehén, llamándome a la sujeción, a la sustitución (Levinas, 1981), el único tipo de sufrimiento significativo, el tomado por el bien del otro. Levinas usaba “interpelar” en su significado filosófico preciso de “traer a la existencia o dar identidad a”, así como “ordenar”. Precisamente al responder a la orden que el sufrimiento del otro impone sobre mí soy llevado a la subjetividad, constituido como sujeto, en su visión. No hay masoquismo aquí, no hay placer en este sufrimiento. Pero por supuesto nadie puede vivir con arreglo a la demanda infinita, a la responsabilidad sin fin, así que como Dostoevsky, seré para siempre culpable por todo, ante todo. Diariamente el extraño inesperado se presenta delante de mí, siendo bienvenido en la fila delante de mí, ayudado por los escalones del metro de los miles de neoyorkinos inesperadamente atentos, al que se le deja pasar en el carril de la autopista. No necesita mostrar su carnet de identidad si necesita ayuda. Entonces, cuando su rostro aparezca como receptor de ayuda pública, sabré cómo acudir. Cuando alguien la llama “sucía judía”, sabré decir que yo soy judía también, o protegerla de los pogromos. Aunque la ética de la responsabilidad – enmarcada en la respuesta a situaciones extremas y de la memoria traumática total – suena normalmente extrema, se basa en la proximidad del día a día de aquellas interpelaciones inesperadas, situaciones que éticamente nos reclaman.

Simon Critchley (2007) comenta que la responsabilidad infinita del otro crea aquello a lo que Levinas le gustaba llamar “la curvatura del espacio intersubjetivo” en la que el otro siempre

ocupa el lugar más alto. Todas las teorías de la intersubjetividad que enfatizan la mutualidad y la reciprocidad y la dialéctica – especialmente las de “*les trois H*”—Hegel, Husserl y Heidegger — no tienen esta asimetría radical. “Cuando estoy dentro de la relación, entonces otro no es mi igual, y mi responsabilidad hacia [el otro] es infinita”. (Critchley, 2007), p. 60. Levinas hace la reivindicación extrema de que mi relación con el otro no es benevolencia benigna, cuidado compasivo o respeto por la autonomía del otro, sino que es la obsesiva experiencia de responsabilidad que me persigue con todo su peso. Soy el rehén del otro, tomada por ellos y preparada para sustituirme por cualquier sufrimiento y humillación por el que deban de pasar. Soy responsable de la persecución que padezco e incluso de mi perseguidor; una reivindicación que, dada la experiencia de la familia y la gente de Levinas durante la Segunda Guerra Mundial, es nada menos que algo extraordinario (pp. 60-61). Critchley continúa reivindicando, como lo hizo Derrida (Derrida, 1999), que esta subjetividad ética debe ser una escindida.

Mientras, el discurso de la responsabilidad – con frecuencia desechado por las feministas por el uso ciertamente poco acertado de las categorías de género que hace Levinas, y porque, quizás, las mujeres ya se han encargado durante el tiempo suficiente del cuidado de los otros – vuelve en la voz de Judith Butler. Ella escucha la llamada ética en la afirmación del precario, del vulnerable y del traumatizado.

... si ellos [las vidas inenarrables y aquellas por las que no se puede hacer el duelo] no aparecieran en su precariedad y en su destrucción, no serían movidas. No volveremos a un sentido del escándalo ético que es diferente por un Otro, en el nombre de Un Otro. No podemos, en las condiciones actuales de representación, escuchar el grito agonizante o ser obligados o dirigidos por el rostro... (Judith Butler, 2004) p. 150.

A ella le preocupa que nuestra subjetividad ética se vea sistemáticamente obstruida por la manipulación de los medios de comunicación.

### ***La constitución ética de la subjetividad.***

Supongamos que les concedemos a los psicoanalistas del desarrollo y a los psicoanalistas intersubjetivos el que la subjetividad, o el sentido de mismidad, emerja originalmente - estando ausente el trauma significativo en el desarrollo- de la mezcla armónica interpenetrante (Balint, 1979); del cuidado materno (Winnicott, 1965); de la relación Self-objeto del Self (Kohut, 1977); de la densidad primordial (Loewald, 1980); del campo intersubjetivo (Stolorow, Brandchaft, & Atwood, 1987); o de la relacionalidad (Mitchell, 2000). El trabajo diario de los psicoterapeutas conlleva la comprensión y respuesta a las numerosas personas de nuestro mundo a quienes traen a nuestra puerta el trauma temprano y tardío y otros problemas.

¿Pero que constituye nuestra propia subjetividad, nuestro centro moral o *hegimonikon*, como lo hubieran llamado los griegos y romanos de la antigüedad? ¿Dónde escuchamos la voz del *daimon*, de la consciencia, de la responsabilidad? Judith Butler, en una ponencia fácilmente accesible en Youtube en el Museo Nobel en Suecia (Museum, 2011), sugiere que la cara precaria del otro que sufre es algo con lo que nos enfrentamos diariamente en la televisión, en nuestros periódicos y en los dispositivos que tenemos al alcance de la mano, infinitamente cercanos e infinitamente distantes.

¿Cómo respondemos? Algunos se unen a *Médicos sin fronteras*, desde luego una vida sin reconocimiento. En 1939, el teólogo Dietrich Bonhoeffer volvió a Alemania para reunirse con otros cristianos alemanes en la trama contra la vida de Hitler – su hermana gemela se había casado con un judío, así que conocía bien lo que estaba pasando – en vez de quedarse en Nueva York, como sus colegas le aconsejaron. Pasó gran parte de la guerra en la cárcel, y fue ahorcado antes de que ésta terminara. Witold Pilecki, tal y como sabemos a través de su informe recientemente disponible (Pilecki, 2012), se ofreció como voluntario para ser prisionero en Auschwitz, donde estuvo tres años, intentando organizar allí una resistencia y comunicarse con el mundo exterior informando acerca de la naturaleza del lugar. Intentó mantener su nombre en secreto para proteger a otros. Fue torturado, juzgado y ejecutado por el gobierno comunista de Polonia en marzo de 1948. Igual que otros muchos periodistas que han muerto en su esfuerzo reciente de contar historias de opresión y violencia.

Pero muchos sirven humildemente, y apenas saben ellos mismos que simplemente hacen lo que deben hacer. Por ejemplo, una apreciada colega se opone a pensar en sí misma como ética o levinasiana cuando acompaña y se preocupa fielmente por sus amigos que se están muriendo, mientras que continúa sacando adelante todo su propio trabajo. Pero yo expongo que su misma subjetividad – sea lo que eso sea - emerge en esta respuesta al otro. Estoy agradecida por las siguientes palabras del teórico francés Gilles Deleuze:

Decir algo en nombre propio es muy raro, porque no es en absoluto que hablamos en nombre propio cuando nos consideramos a nosotros mismos como nosotros, o sujetos. Por el contrario, un individuo adquiere verdadero nombre propio como resultado de las operaciones más severas de despersonalización, cuando se abre a sí mismo a las multiplicidades que le impregnan y a las intensidades que corren por todo su ser. (P. 114, “No tengo nada que admitir” trans. *Semiotext(e)* 19772:3111-116, citado en Baraitser, 2008, p. 86).

Por lo tanto, para empezar, nunca debemos esperar ser reconocidos en nuestro propio nombre. Las multiplicidades corren por todo mi ser. Además, como Dostoievsky comprendió una vez que hubo estado en Siberia, la moralidad no es una abstracción. El otro – posiblemente feo, desagradable, exigente, y grotesco, al menos cuando necesita de mi

cuidado – es mi hermana o mi hermano. El bebé con cólicos que nada puede darme requiere de mí que responda. La responsabilidad sustituye al reconocimiento en el mundo de lo ético. El reconocimiento, buscado como un fin en sí mismo, puede colapsar en el contrato social en el mundo que el filósofo Thomas Hobbes creía era natural para los humanos: solitario, pobre, repugnante, bruto y corto. Cuando el reconocimiento llega por casualidad, me parece un regalo que debe recibirse con humildad y ser pasado a otros.

La subjetividad constituida en respuesta al otro parecerá bastante modesta. Hace años, como joven estudiante universitaria de filosofía y siendo una extraña en Nueva York, estuve como invitada en un convento durante algunas semanas, mientras que buscaba un lugar donde quedarme cerca de la universidad en la que iba a estudiar. Extraordinariamente, me llevó dos semanas descubrir cuál de las hermanas era la superiora. Su actitud de servicio a las otras hacía que no pudiera distinguirla del resto. Hoy en día jubilada, trabajó también durante muchos años como psicoanalista freudiana contemporánea, y fue una influencia importante en mi decisión de estudiar psicología y psicoanálisis. No resulta sorprendente que hayamos sido amigas cercanas durante treinta y cinco años.

Servir al otro, sin demasiado reconocimiento, sin autopromoción, es permitirnos a nosotros mismos ser interpelados (dirigidos, y por lo tanto ser traídos a la existencia) diariamente – tanto en casa como lejos de ella. Muchos dirán que esta vida es una vida imposible, y desde luego que para muchos de nosotros tendrá sus limitaciones, algún día en particular. De acuerdo, pero vemos sencilla y extraordinaria bondad a nuestro alrededor. ¿Vamos a conformarnos con menos?

## REFERENCIAS

- Atwood, G. E., & Stolorow, R. D. (2014). *Structures of subjectivity: explorations in psychoanalytic phenomenology and contextualism* (Second edition. ed.). London New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Balint, M. (1979). *The basic fault: therapeutic aspects of regression*. New York: Brunner/Mazel.
- Baraitser, L. (2008). Mum's the Word: Intersubjectivity, Alterity, and the Maternal Subject. *Studies in Gender and Sexuality*, 9, 86-110.
- Beebe, B., & Lachmann, F. M. (2001). *Infant research and adult treatment: a dyadic systems approach*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Benjamin, J. (1995). *Like subjects, love objects: essays on recognition and sexual difference*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Benjamin, J. (1998). Finding the Way Out: Commentary on Papers by Malcolm Owen Slavin and Daniel Kriegman and by Philip A. Ringstrom. *Psychoanal. Dial.*, 8(4), 589-598.

- Benjamin, J. (2004). Beyond Doer and Done to: An Intersubjective View of Thirdness. *Psychoanalytic Quarterly*, 73, 5-46.
- Buechler, S. (2002). More Simply Human than Otherwise. *Contemp. Psychoanal.*, 38(3), 485-497.
- Butler, J. (2000). Longing for Recognition. *Studies Gender & Sexual.*, 1(3), 271-290.
- Butler, J. (2004). *Precarious life : the powers of mourning and violence*. London; New York: Verso.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely demanding : ethics of commitment, politics of resistance*. London & New York: Verso.
- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Fonagy, P., & Target, M. (1998). Mentalization and the Changing Aims of Child Psychoanalysis. *Psychoanal. Dial.*, 8(1), 87-114.
- Gadamer, H.-G. (1979). The problem of historical consciousness. In P. Rabinow & W. Sullivan (Eds.), *Interpretive Social Science: a Reader* (pp. 103-163). Berkeley: University of California Press.
- Greenberg, J. R., & Mitchell, S. A. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (1807). *System der Wissenschaft : erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Bey Joseph Anton Goebhardt.
- Honneth, A., & NetLibrary Inc. (1996). *The struggle for recognition the moral grammar of social conflicts Studies in contemporary German social thought* (pp. xxi, 215 p.). Retrieved from <http://www.columbia.edu/cgi-bin/cul/resolve?clio4243368>
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology; an introduction to phenomenological philosophy*. Evanston,: Northwestern University Press.
- Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.
- Kojève, A., & Queneau, R. (1969). *Introduction to the reading of Hegel*. New York,: Basic Books.
- Leibniz, G. W., & Latta, R. (1948). *The monadology and other philosophical writings*. London,: Oxford University Press.
- Lévinas, E. (1999). *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press.
- Loewald, H. W. (1980). *Papers on psychoanalysis*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. London ; New York: Routledge.
- Mitchell, S. A. (2000). *Relationality: from attachment to intersubjectivity*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Museum, N. (Producer). (2011). Judith Butler: Precarious Life: The obligations of proximity. Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=KJT69AQtdtg>
- Ogden, T. H. (1994). The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts. *Int. J. Psycho-Anal.*, 75, 3-19.
- Orange, D. M. (1995). *Emotional understanding: studies in psychoanalytic epistemology*. New York: Guilford Press.
- Orange, D. M., Atwood, G. E., & Stolorow, R. D. (1997). *Working intersubjectively: contextualism in psychoanalytic practice*. Hillsdale, NJ: Analytic Press. (Versión castellana: Madrid, Ágora Relacional, 2012)

- Pilecki, W. (2012). *The Auschwitz volunteer : beyond bravery* (1st ed.). Los Angeles, CA: Aquila Polonica Pub.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice* (Rev. ed.). Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sander, L. W. (1995). Identity and the Experience of Specificity in a Process of Recognition: Commentary on Seligman and Shanok. *Psychoanal. Dial.*, 5(4), 579-593.
- Stern, D. N. (1985). *The interpersonal world of the infant: a view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.
- Stolorow, R. D., & Atwood, G. E. (1992). *Contexts of being: the intersubjective foundations of psychological life*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Orange, D. M. (2002). *Worlds of experience: interweaving philosophical and clinical dimensions in psychoanalysis*. New York, N.Y.: Basic Books.
- Stolorow, R. D., Brandchaft, B., & Atwood, G. E. (1987). *Psychoanalytic treatment: an intersubjective approach*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Sullivan, H. S. (1953). *The interpersonal theory of psychiatry* ([1st ed.]). New York,: Norton.
- Thelen, E., & Smith, L. B. (1994). *A Dynamic systems approach to the development of cognition and action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Winnicott, D. W. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (Vol. 64).
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. New York: Basic Books.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Original recibido con fecha: 29/11/2015    Revisado: 16/01/2016    Aceptado: 28/02/2016