

## ÉTICA PSICOTERAPIA

# LA CURVATURA DEL ESPACIO INTERSUBJETIVO: SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL ESPACIO HERMENÉUTICO

(Rev GPU 2019; 15; 1: 37-48)

André Sassenfeld<sup>1</sup>

**Este trabajo, continuación de mi anterior “La psicoterapia analítica intersubjetiva como espacio hermenéutico”, enfoca específicamente la dimensión ética de lo que he llamado el espacio hermenéutico. Recurriendo en particular a las ideas fenomenológicas acerca de la ética articuladas por el filósofo francés Emmanuel Lévinas, hago uso de su imagen de una curvatura en el espacio intersubjetivo con la finalidad de subrayar la radical asimetría que caracteriza desde el punto de vista levinasiano la experiencia ética. Incluyo reflexiones respecto de cómo estas ideas acerca de la ética pueden relacionarse con la práctica de la psicoterapia analítica de orientación intersubjetiva.**

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo, deseo centrarme en describir la dimensión ética de lo que hace algunos años vengo llamando el *espacio hermenéutico* en mis presentaciones y publicaciones (Sassenfeld, 2015, 2016a, 2016b, 2017a, 2018a, 2018b). Esta noción es, en primer lugar, una concepción filosófica fenomenológica y hermenéutica amplia y abarcadora articulada por el fenomenólogo alemán contemporáneo Günter Figal (2006) (para un antecedente filosófico adicional, véase Galt, 2001). Para Figal, frente al trasfondo del denominado *giro hacia el espacio* en la filosofía contemporánea (Sassenfeld, 2016a; Waldenfels, 2009; véase, además,

Günzel, 2013), se enmarca en un pensamiento que coloca la espacialidad en un primer plano y que reúne en particular aspectos centrales del pensamiento de los filósofos alemanes Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La noción del espacio hermenéutico es, en el contexto filosófico, definitoria de una mirada hermenéutica a la fenomenología que tiene sus orígenes en las lecciones universitarias tempranas de Heidegger sobre la hermenéutica de la facticidad (1982 [1923]) y su comprensión hermenéutica del método fenomenológico (Sassenfeld, 2016a; Von Herrmann, 2000) así como en la formulación de una hermenéutica filosófica fenomenológica en la extensa obra de Gadamer. Sin poder entrar aquí en mayores detalles, lo que el mismo Figal

<sup>1</sup> Psicólogo clínico. asjorquera@gmail.com

llama “lo hermenéutico” está vinculado con el ámbito de la experiencia humana del sentido, de los significados, de la interpretación y de la comprensión.

## EL ESPACIO HERMENÉUTICO

La noción del espacio hermenéutico es una concepción que he adoptado, desarrollado y empleado a lo largo de los últimos años de modo sistemático para definir la psicoterapia analítica de orientación intersubjetiva en términos teóricos y clínicos, tal como indica resumidamente el título de mi libro reciente *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en la psicoterapia analítica intersubjetiva* (2016a). He descrito en diversos contextos anteriores varias de las razones teóricas y clínicas por las cuales a mi parecer esta noción puede resultar tan fructífera y útil a la hora de conceptualizar el quehacer psicoterapéutico, incluso más allá de las aproximaciones de orientación analítica. En ese contexto, y dado el reciente *giro ético* en el psicoanálisis contemporáneo (Goodman, Severson, 2016; Krycka, Kunz, Sayre, 2015; Orange, 2011, 2016; Sassenfeld, 2017b, 2017c, 2018a, 2018b) –profundamente influenciado por la fenomenología ética del filósofo francés Emmanuel Lévinas–, considero pertinente y significativa una revisión de la dimensión ética del espacio hermenéutico y, con ello, de la dimensión ética de la experiencia analítica de este. En efecto, la idea de una *curvatura del espacio intersubjetivo*, que titula este trabajo, que explicaré con mayor detención más adelante y que es usada en especial por Donna Orange (2011, 2016), proviene de la importante obra de Lévinas (1961) sobre *Totalidad e infinito*.

En síntesis, la noción del espacio hermenéutico debe visualizarse como una manera de formular en términos propiamente hermenéuticos lo que Heidegger (1927) denominó de modo muy condensado *ser-en-el-mundo*. Heidegger advirtió que el ser humano existe siempre ya en un mundo y que ese mundo, en el plano de la experiencia vivida, es una dimensión que comprendemos. Sin que sea necesaria la reflexión consciente, sabemos movernos en el mundo y esto significa, para él, que el ser humano es un ser que pertenece a la dimensión hermenéutica. La idea del espacio hermenéutico da cuenta de la forma característica que el ser humano tiene de experimentar el mundo que habita: como un espacio en el cual materialidad y significación son inseparables, es decir, el mundo humano y no el mundo retratado en la cosmovisión científica tradicional. Por colocar un ejemplo, Heidegger cuestionó la concepción científica de que el ser humano es un objeto material que se encuentra ubicado en un espacio

tridimensional afectivamente neutro y, manteniéndose fiel a la cercanía fenomenológica a la experiencia vivida, afirmó que la vivencia humana es más bien aquella de encontrarse siempre ya en algún *lugar*. La experiencia de la espacialidad está compuesta de lugares, no de coordenadas espaciales; nos encontramos siempre ya en una calle, en una tienda, en una casa, en nuestra consulta. Cuando suena el timbre en mi consulta, en términos fenomenológicos no se trata de una onda vibratoria recibida por mi aparato auditivo biológico que debo procesar e interpretar en mi cerebro para comprender su significado; más bien, en mi experiencia vivida sonó el timbre de mi consulta anunciando la llegada de alguien. Eso es lo que quiere decir que la noción del espacio hermenéutico expresa la inseparabilidad de materialidad y significación.

Nuestra experiencia cotidiana del espacio hermenéutico tiende a ser prerreflexiva; a no ser que algo nos perturbe y nos haga detenernos y deliberar de modo más consciente, simplemente vivimos nuestra vida y no reflexionamos acerca de que somos sujetos que organizan activamente su propia experiencia del mundo (Orange, 1995; Sassenfeld, 2016a). En nuestra experiencia vivida, nuestro mundo –esto es, nuestro espacio hermenéutico prerreflexivo habitual– es como *se nos dan* las cosas, los demás y nosotros mismos. Ahora bien, no se puede decir del plano prerreflexivo de nuestra experiencia que es simplemente inconsciente; tal como muestra convincentemente Daniel Stern (2004) en su fenomenología psicoanalítica del momento presente, cuando nos enfocamos en retrospectiva en nuestra experiencia prerreflexiva somos con frecuencia capaces de recordar muchos de sus aspectos originales. En otras palabras, no fue del todo inconsciente sino que transcurrió más bien fuera del foco de nuestra atención focal. En este sentido, a mi parecer la comprensión más profunda de nuestra experiencia prerreflexiva implica tomar en consideración una fenomenología de la atención (Waldenfels, 2004) que nos permita ir más allá de la noción de un *inconsciente prerreflexivo* (Stolorow, Atwood, 1992). Ello con la finalidad de dejar en evidencia la complejidad de la experiencia vivida y la radical relatividad de la línea divisoria entre lo consciente y lo inconsciente subrayada por importantes teóricos en el psicoanálisis contemporáneo a través del uso sistemático del concepto de disociación (Bromberg, 1998, 2006, 2011; Howell, 2005; Howell, Itzkowitz, 2016; Sassenfeld, 2012a, 2016a; Stern, 1997, 2010, 2015; Stolorow, Atwood, Orange, 2002).

Frente a este trasfondo, antes de adentrarnos en lo que con Lévinas (1961) estoy llamando la curvatura del espacio intersubjetivo como definición de la di-

mensión ética del espacio hermenéutico solo quiero detenerme brevemente en diferenciar nuestra experiencia prerreflexiva común del espacio hermenéutico de aquella experiencia del espacio hermenéutico que puede surgir en la situación analítica y que este, de hecho, de modo activo busca generar. Resulta interesante que muchos pacientes y también muchos psicoterapeutas experimenten el espacio hermenéutico analítico como algo que pareciera encontrarse fuera de la experiencia cotidiana. A muchos pacientes les parece una especie de paréntesis de su vida cotidiana a la cual vuelven cuando termina la sesión terapéutica. Es más, en términos fenomenológicos, no deja de ser significativo que el trayecto hacia la consulta terapéutica y un tiempo después de haber salido de esta tienden a ser percibidos como momentos que sobresalen de la semana cotidiana. Preguntas como “¿Qué le cuento a mi terapeuta?” o “¿Qué ha pasado de importante esta semana?” ocupan la mente de muchos pacientes cuando se encuentran en camino a su sesión. Se trata de momentos que parecen estar caracterizados por un incremento de autoconciencia y reflexividad. Al salir de una sesión muchos pacientes se mantienen durante algún tiempo en un estado mental y afectivo de una autoconciencia mayor a aquella que tendemos a experimentar en general. La psicología analítica jungiana considera que tales circunstancias guardan relación con que, en la sedimentación de la historia humana que constituye el plano arquetípico de nuestro inconsciente y nuestra subjetividad, los lugares asociados a la sanación y transformación han sido siempre lugares que invitan al recogimiento y el aumento de autoconciencia, tal como puede ocurrir en un templo o una iglesia.

### ESPACIO HERMENÉUTICO- ESPACIO INTERSUBJETIVO

El espacio hermenéutico es por definición un espacio intersubjetivo. Lo es siempre ya porque su característica principal –ser un espacio de significación– remite invariablemente a la co-existencia de otros individuos. Desde el punto de vista hermenéutico, significado y sentido son fenómenos dialógicos que se dan en la dimensión del lenguaje y, en cuanto tales, implican por necesidad a otros seres humanos que han vivido y hablado en el pasado y que viven y hablan en el presente –con plena independencia de cuanta interacción alguien tenga con los demás concretamente. Por cierto, sentido y significado pueden ser experiencias tanto individuales como compartidas; no obstante, el psicoanálisis relacional ha dejado en evidencia que una matriz relacional, intersubjetiva o interactiva, dada

tanto por lo que Gadamer (1960) llama *tradición* como por la presencia concreta de otros individuos, es la necesaria condición de cualquier experiencia individual (Mitchell, 1988; Sassenfeld, 2012a; Stern, 2004). Una de las dimensiones centrales del espacio hermenéutico –el lenguaje (Figal, 2006)– siempre involucra ya a los demás y, en esencia, los presupone. Aquí no puede perderse de vista que en la teoría hermenéutica la noción de lenguaje trasciende las palabras como tales y remite más bien a la significatividad que caracteriza la existencia humana.

Frente a este trasfondo emerge la pregunta por las formas particulares en las cuales la intersubjetividad inherente al espacio hermenéutico puede manifestarse. Así como he afirmado que el espacio hermenéutico analítico es una forma específica de experimentar el espacio hermenéutico (Sassenfeld, 2016a, 2018b), la vinculación analítica –que siempre es una vinculación afectiva (Sassenfeld, 2010, 2017a)– es una forma específica de vivenciar la intersubjetividad que co-constituye el espacio hermenéutico. Siendo el vínculo analítico por una parte una relación humana como cualquier otra, cabe esperar que todo aquello que puede ocurrir en las relaciones humanas en general puede también ocurrir en él. Esta complejidad fue reconocida tempranamente por Freud, quien dio cuenta de esta mediante el concepto de transferencia y, con posterioridad, de contratransferencia. Sin embargo, por otra parte, el vínculo analítico no es como cualquier otra relación humana y no cualquier cosa puede ocurrir en él porque no solo cuenta con, sino que solo existe gracias a aquello que los psicoterapeutas denominamos encuadre. Esto es, un vínculo es un vínculo analítico solamente si es vivenciado basado en las restricciones intrínsecas que lo definen y delimitan, restricciones que en términos amplios excluyen en especial la sexualidad y el abuso de poder entre paciente y terapeuta (para discusiones relacionales e intersubjetivas sobre el encuadre analítico, véanse Bass, 2007 y Sassenfeld, 2012a).

El encuadre analítico no solo estipula limitaciones a las maneras de vinculación entre paciente y terapeuta. Plantea, asimismo, responsabilidades y roles diferenciados para quienes participan del vínculo terapéutico. Se esperan diferentes actitudes y contribuciones al trabajo psicoterapéutico por parte de los participantes. He descrito en trabajos previos que, desde este punto de vista, la relación analítica puede caracterizarse de modo útil recurriendo al concepto de *mutualidad asimétrica* formulado inicialmente por Lewis Aron (1996). Mientras que ciertos aspectos de la relación son mutuos e igualitarios, otros son estrictamente asimétricos y desiguales dando lugar a una combinación y simultaneidad de

horizontalidad y verticalidad (Aron, 1996; Hoffman, 1998; Mitchell, 1997; Sassenfeld, 2012a). Por ejemplo, tal como han subrayado Stephen Mitchell (1997) y otros teóricos relacionales e intersubjetivos, es exclusiva responsabilidad del psicoterapeuta mantener el vínculo analítico como vínculo analítico. La realidad de la asimetría descrita también queda en evidencia al concebir al paciente como un *desconocido que sufre* y al terapeuta como alguien que intenta acogerlo (Orange, 2011; Sassenfeld, 2016a, 2018a), una concepción introducida por Donna Orange basada en sus elaboraciones teóricas y clínicas en torno a las obras de Gadamer y Lévinas. Al tratarse así de una perspectiva que asume el alivio del sufrimiento del paciente como prioridad, la mutualidad asimétrica de la relación psicoterapéutica no puede más que visibilizar la problemática ética. Se debe a ello que, en la actualidad, estemos siendo testigos del ya mencionado giro ético en el psicoanálisis (Buechler, 2004; DeYoung, 2015 [2003]; Goodman, Sevenson, 2016; Orange, 2011, 2016).

¿Qué postura deben adoptar los psicoterapeutas analíticos respecto del sufrimiento de sus pacientes? ¿Una actitud basada en la neutralidad, la abstinencia y el anonimato como parece recomendar el psicoanálisis clásico? ¿O debiera importarnos personalmente el sufrimiento de nuestros pacientes y debiéramos en consecuencia implicarnos afectivamente con estos como se desprende del trabajo de numerosos teóricos relacionales? No existen respuestas simples para estas preguntas. Al ser los psicoterapeutas, a su vez, personas que también cargan con sufrimientos históricos y actuales, ¿qué actitud ética no solo es deseable sino además posible de ser implementada? Esta temática toca de cerca, entre muchas otras cosas, por ejemplo, las necesidades económicas de los terapeutas (véase Hirsch, 2008). En la historia del psicoanálisis, muy pronto surge en este contexto el reconocimiento de la importancia de la psicoterapia personal del terapeuta. Ahora bien, al encontrarse en una posición de al menos relativa menor vulnerabilidad que sus pacientes cuando llevan a cabo las sesiones terapéuticas, ¿qué sensibilidad ética debiera guiar su quehacer cotidiano? Estas y numerosas otras interrogantes adicionales surgen a la hora de concientizar la dimensión ética de la relación psicoterapéutica y, con ello, del espacio hermenéutico. En este trabajo, abordaré esta dimensión desde el punto de vista filosófico y fenomenológico desarrollado por Gadamer y por Lévinas. Para Lévinas (1961), la ética y la concomitante asimetría en nuestras relaciones con los demás ocupa un lugar tan importante, que hace referencia a ella como curvatura en el espacio intersubjetivo.

## HERMENÉUTICA Y ÉTICA

Antes de pasar a discutir las contribuciones de Lévinas, cabe preguntar brevemente acerca la relación existente entre la hermenéutica filosófica y la ética. ¿Puede asumirse que existe y que es posible una ética hermenéutica? Para cualquier lector de Gadamer resulta evidente que su sensibilidad hermenéutica es, al mismo tiempo, una sensibilidad ética. Así, puede considerarse que a lo que he llamado con anterioridad la *actitud hermenéutica* (Sassenfeld, 2016a, 2017d) subyace, en efecto, una ética en el sentido de una cierta forma de considerar a todo interlocutor basada en un reconocimiento ético del otro en el diálogo como un igual –la hermenéutica adopta “el imperativo ético” de respetar al otro de tal manera, que sus pretensiones vis-à-vis de un asunto son tomadas con seriedad” (Kögler, 2015, p. 316). Siguiendo a Hans-Herbert Kögler, incluso puede argumentarse que el paso de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad hacia la hermenéutica filosófica está representado por una reformulación ética del trabajo de Heidegger a manos de Gadamer. Además, en cuanto la teoría hermenéutica concede al otro un lugar central en la emergencia de comprensión y lo concibe como alguien que al menos potencialmente puede tener razón, una ética hermenéutica tendría que estar

orientada en términos intersubjetivos hacia el otro. [...] Por lo tanto, esta ética apunta a realizar el lazo moral entre [personas] a través de la comprensión mutua una de la otra como sujetos humanos, como co-sujetos que comparten las características esenciales de la humanidad. Se piensa, por ende, que la fuente de tal comprensión ética se encuentra en modalidades de comprensión que expresan de manera única tal lazo humano, que exhiben una forma o proceso de comprensión que existe específicamente cuando los seres humanos se comprenden los unos a los otros (p. 310).

En otras palabras, la comprensión misma abarca una dimensión ética, aunque Gadamer –sin dejar de mencionarla en repetidas ocasiones– no la exploró de modo sistemático en sus escritos (Errázuriz, 2011). En cierto sentido, esto no debiera sorprender; por ejemplo, para muchos es claro –y para el psicoanálisis en especial– que mayor comprensión trae consigo mayor libertad pero, a la vez, mayor responsabilidad ética, al menos sobre uno mismo, el propio comportamiento y el propio bienestar. Es más: puede asumirse que mayor autoconciencia implica por necesidad mayores conflictos éticos al conocer con mayor profundidad las propias

motivaciones y percibir que estas a menudo son ambivalentes y conflictivas. En síntesis, la ética hermenéutica puede resumirse en términos generales de forma condensada, como sigue:

Nunca acercarse al otro meramente como algo a ser comprendido, como un objeto en términos de las propias creencias y supuestos interpretativos, sino siempre como un sujeto que él mismo es una fuente de creencias y supuestos –tal es la orientación ética que se desprende del pensamiento hermenéutico. El reconocimiento dialógico de la presencia del otro como fuente interpretativa equivale al reconocimiento del otro como un co-sujeto humano y, en consecuencia, cumple con la exigencia moral de respeto por la humanidad del otro (Kögler, 2015, p. 316).

Aunque Gadamer efectivamente no fue sistemático en sus reflexiones en torno a una ética hermenéutica, existe al menos un texto importante de su autoría que trata esta temática y que merece algunos comentarios antes de pasar a revisar las contribuciones de Lévinas. Gadamer (1963) considera que, siguiendo las ideas originales de Aristóteles, la ética tiene que ser concebida en sí misma como un saber *práctico* más que teórico o técnico porque en su ámbito no estamos frente a la mera aplicación de un conocimiento especializado y preexistente a situaciones particulares. La ética no se relaciona primariamente con aplicar una teoría a una situación dada o con el uso de un procedimiento técnico para producir un objeto. El campo de la práctica es, más bien, el campo de la complejidad de situaciones humanas e interhumanas específicas e irrepetibles en las cuales no está claro de antemano qué decisión y acción encajarán, qué decisión y acción resultarán ser oportunas y buenas. En este sentido, es el ámbito en el cual entra en juego lo que Aristóteles, y después de él Gadamer, llaman *phronesis*, esto es, en diferentes intentos de traducción, inteligencia práctica, prudencia, sensatez, sabiduría (para una discusión detallada del concepto véase Sassenfeld, 2016a, 2017d). El saber ético encarnado en la *phronesis* “reconoce lo que viene al caso, aquello que una situación exige, y lo reconoce basado en una reflexión que vincula la situación concreta con aquello que uno visualiza como recto y correcto en general” (Gadamer, 1963, p. 94).

Es decir, en el campo de la ética entendido como campo de la práctica la *phronesis* no actúa a partir de leyes o reglas universales independientes del contexto en el cual uno se encuentra, sino que es capaz de buscar un equilibrio entre las leyes o reglas generales y

las circunstancias puntuales que desafían la puesta en práctica de la reflexión *phronética*. A ello se debe que el terreno de la ética sea distinto del terreno de la moral; la reflexión ética no puede darse de modo óptimo sin espacio para una relativa flexibilidad y una relatividad que no se convierte en relativismo. En ese contexto, Gadamer (1963) entiende la *phronesis* como aquella virtud “gracias a la cual logramos ese punto medio y esa concretización que recién pone en evidencia algo como aquello que viene al caso [...]” (p. 95) en la situación que despertó la necesidad de una reflexión *phronética*. Lo dicho liga de manera explícita el campo de la ética con la noción de práctica que he examinado en diversos otros trabajos y utilizado como definición de la naturaleza de la psicoterapia analítica intersubjetiva y con aquella capacidad que, tal como he enfatizado en repetidas ocasiones, permite al ser humano ajustarse a las demandas propias de la práctica del vivir (Sassenfeld, 2012a, 2016a, 2017a, 2018a, 2018b; véase, asimismo, Orange, Atwood, Stolorow, 1997). A continuación, frente a este inicial trasfondo, prestaremos atención a la dimensión ética del espacio hermenéutico apoyándonos en la filosofía de Lévinas.

Puesto que la filosofía levinasiana es en buena medida una fenomenología ética, es indispensable comenzar nuestra discusión haciendo alusión a lo que Lévinas define y entiende como ética. En opinión de él (1986a), la ética es la primera filosofía y no hay nada que sobrepase la ética en términos de prioridad. Añade: «Cuando hablo de primera filosofía, estoy haciendo referencia a una filosofía del diálogo que no puede *no* ser una ética” (1986b, p. 211, cursiva del original), con lo cual se pone de relieve que Lévinas se inscribe entre los filósofos que colocan la intersubjetividad en primer plano –aunque de maneras distintas–, como Martin Buber, Gadamer o una buena parte del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty (sobre Merleau-Ponty, véase Sassenfeld, 2012b, 2012c, 2013, 2014, 2016a, 2017a). Lo que llega de una u otra manera a sobrepasar la ética marca para Lévinas el inicio de toda violencia, lo cual implica que la ética guarda relación con aquello que contribuye a regular el trato que los seres humanos tienen los unos con los otros. Siguiendo a Lévinas, en el pensamiento occidental el otro habitualmente ha sido retratado como una limitación o un impedimento para mí. Debido a que existe el otro, tengo que refrenarme en un conjunto importante de deseos, necesidades, etc., un punto de vista que en la psicología profunda podemos reconocer con claridad en las ideas freudianas en torno a la cultura (Freud, 1930).

El punto de partida del acercamiento levinasiano es distinto en cuanto, tal como veremos, coloca al

otro por encima de mis propios deseos y necesidades no como una limitación impuesta a estos, sino mucho más fundamental y originariamente como experiencia que los precede. “El único valor absoluto es la posibilidad humana de concederle al otro prioridad por sobre uno mismo” (Lévinas, 1983, p. 170); esto implica que la “‘resistencia’ del otro no me violenta, no tiene un efecto negativo; tiene una estructura positiva: una estructura ética” (1961, p. 283), que está dada por lo que Lévinas (1983) denomina la *asimetría* de la intersubjetividad. En palabras de Orange (2016), Lévinas invierte la noción fenomenológica básica de la *intencionalidad* de la conciencia planteada por Edmund Husserl como estructura básica de la experiencia humana al revertir la direccionalidad habitual desde quien percibe hacia lo percibido y entenderla desde el otro hacia mí. Así, en términos generales, la ética gira en torno a mi responsabilidad respecto del otro y, por lo tanto, el intento de adscribir o delegar mi responsabilidad a alguien más me hace dejar de encontrarme en el campo de la ética propiamente tal (Lévinas, 1989a). Desde el punto de vista levinasiano, la ética “no es un simple moralismo de reglas que decretan lo que es virtuoso. Es el despertar original de un yo responsable por el otro; la adhesión de mi persona a la unicidad del yo llamado y elegido a la responsabilidad por el otro” (1992, p. 182).

Lévinas (1989b) señala que la ética surge en la relación con el otro y no de modo directo por referencia a la universalidad de una ley (p. 114), lo cual tal vez es el criterio principal que diferencia ética y moral. La moralidad está ligada de manera clara y directa a ciertas leyes o creencias de valor universal que tienden a omitir o a colocar en un segundo plano la singularidad característica de las circunstancias particulares, tal como comenté al discutir la noción de *phronesis*. En este contexto, la relación con el otro no remite a la experiencia de otro ser humano en cuanto representante o ejemplo de una generalidad, sino en esencia a la experiencia del otro como ser humano único y específico que no es comparable con ningún otro ser humano y que se encuentra frente a nosotros. Se trata de un otro de carne y hueso que por su mera presencia me interpela de una u otra manera. Dicho de otro modo, en la experiencia ética –recuérdese que se trata de una aproximación fenomenológica a la dimensión ética– la dualidad dada por la presencia de dos individuos tiene que estar viva para ser tal. Con ello, la experiencia ética está invariablemente inserta en nuestra vida cotidiana que involucra el contacto con otros individuos.

Ahora bien, Lévinas (1986a) es consciente de que su planteamiento funcionaría a la perfección si en el mundo solo existieran dos personas; pero esto no es así

porque en el mundo siempre nos termina saliendo al paso un tercero, al cual también “tengo que mirar en el rostro” (p. 133), y por ende resulta “imposible establecer con la multiplicidad de la humanidad una relación de único a único, de rostro a rostro” (1990, p. 194). En ese momento, abandonamos el terreno de la ética propiamente tal y nos adentramos en el territorio de la *justicia*, en el cual es inevitable decidir acerca de quién es aquel que merece un determinado trato en primer lugar. La pregunta ética por lo que será oportuno y bueno en una determinada situación es reemplazada por la pregunta respecto de lo que resultará ser justo. La presencia de un tercero implica que “la justicia asume precedencia sobre el yo cargar con el destino del otro. Tengo que juzgar antes de asumir responsabilidad” (1983, p. 166). Es decir, el territorio de la justicia trae consigo la necesidad de comparar a dos (o más) individuos y sus necesidades y, con ello, estamos ya frente a lo que Lévinas concibe como *violencia*, entendida como el juicio de la justicia. Para él, la existencia de un tercero es el origen de la preocupación por, y al mismo tiempo de, la necesidad de la justicia y su puesta en práctica.

Esta distinción entre ética y justicia no es ajena a la práctica clínica. En la psicoterapia individual nos encontramos en una situación basal que es entre dos individuos, paciente y terapeuta. Por lo tanto, en ella la dimensión ética del espacio hermenéutico no solo está siempre presente sino que adquiere una visibilidad especial. Al psicoterapeuta le importa, en primer lugar, el bienestar de su paciente –siempre y cuando se mantengan en pie las condiciones que posibilitan la existencia y continuidad de la situación analítica, condiciones dadas por el marco terapéutico que engloba *setting* y encuadre. No obstante, en cuanto un paciente menciona, por ejemplo, que ejerce violencia física sobre sus hijos o sobre su pareja el espacio analítico se ve inundado por interrogantes relacionadas con lo que Lévinas denomina justicia. Otros contextos clínicos plantean la pregunta por la justicia de manera directa y explícita, como es el caso de la terapia de pareja, de la terapia de grupo o de la terapia diádica entre una madre y su bebé. En tales circunstancias, recurriendo a la expresión de Lévinas, el psicoterapeuta no puede evitar mirar en el rostro al menos a dos personas y, con ello, su posicionamiento respecto de la dimensión ética del espacio hermenéutico analítico no puede ser idéntico al que puede adoptar en una psicoterapia individual en la cual no surgen con claridad interrogantes ligadas a la justicia. A mi parecer, por mucho que Lévinas exhibe una cierta tendencia a considerar que ética y justicia son mutuamente excluyentes, es legítimo asumir que tanto ética como justicia en la acepción que Lévinas las

entiende forman parte de la dimensión ética del espacio hermenéutico. En términos clínicos, las preguntas vinculadas con la justicia también involucran dilemas éticos y, por ende, opino que se trata de dos experiencias distintas y complementarias de la curvatura y asimetría del espacio intersubjetivo.

De acuerdo con Lévinas (1961), la vinculación social es “la experiencia por antonomasia” (p. 151) en el sentido de que la vinculación con otros es una dimensión irreductible de la experiencia o de lo que los fenomenólogos llaman una estructura prerreflexiva de la experiencia (Mensch, 2015; Sassenfeld, 2016a, 2017a). Esto significa, en otras palabras, que es “partiendo por la existencia del otro que mi existencia puede ser planteada como humana” (Lévinas, 1982, p. 129), una idea que resulta cercana a todo planteamiento analítico relacional e intersubjetivo. Ahora bien, respecto de la vinculación con otros, Lévinas destaca la radical *alteridad* u otredad del otro. “Incluso cuando me he vinculado con el otro mediante la conjunción ‘y’, el otro sigue encontrándose frente a mí [...]” (1961, p. 111) sin que sea posible asimilar o disminuir su alteridad del todo –el otro “se mantiene infinitamente trascendente, infinitamente extraño [...]” (p. 278), incluso cuando lo conozco hace mucho tiempo. En otras palabras, aunque yo pueda sentir y decir, “Tú y yo” o incluso “Nosotros”, la otredad del otro nunca desaparecerá y el otro estará frente a mí como un otro –para Lévinas, estamos frente a un fenómeno que no es reducible. En una entrevista hacia el final de su vida asevera: “Pero antes de cualquier atributo, tú eres distinto a mí, distinto de otro modo, ¡absolutamente otro! Y es esa alteridad, distinta de aquella ligada a atributos, la que es tu alteridad” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 49).

Así, antes de que yo pueda empezar a definirte por medio de atributos y características, tú eres siempre ya de manera primordial un otro –“No es la diferencia la que genera la alteridad: la alteridad genera la diferencia” (Lévinas, 1988a, p. 106). De hecho, “cuando soy capaz de percibir tu alteridad a través de atributos que te confieren diferencia, justamente he comenzado a alejarme de la radicalidad originaria de mi experiencia de ti como un otro. Cuando para mí un paciente ya es descriptible por ejemplo como dependiente o narcisista o con cualquier otra adjetivación, su alteridad comienza a pasar a un segundo plano porque puedo disminuirla asimilando al otro a categorías teóricas o clínicas de las que dispongo”. Lévinas es claro cuando afirma que, si la relación con el otro tuviera que ser establecida, la existencia comenzaría en una soledad carente del otro en cuanto realidad primigenia. “Por el contrario, el primer shock del psiquismo, su primera pulsación, es preci-

samente una búsqueda de alteridad” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 57), afirmación que resuena de manera profunda con los supuestos del psicoanálisis relacional e intersubjetivo –comenzando por la idea psicoanalítica de Ronald Fairbairn (1941) acerca de que la libido busca antes que nada un objeto, es decir, un otro.

El planteamiento fenomenológico de Lévinas argumenta que allí donde hay dos personas, de inmediato e inevitablemente surge la interrogante ética. “Desde el mismo inicio, no eres indiferente al otro. Desde el mismo inicio, ¡no estás solo! Incluso si adoptas una actitud de indiferencia, ¡estás obligado a adoptarla! El otro cuenta para ti [...]” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 50), muchas veces a pesar de nuestra propia voluntad. Por supuesto, el otro puede contar para mí en términos narcisistas, esto es, me puede importar por la opinión que el otro puede tener de mí o por los propósitos para los cuales deseo utilizarlo. Pero Lévinas tiene en mente al otro en otro sentido:

El otro me preocupa en toda su miseria material. Eventualmente, es un asunto de alimentarlo, de vestirlo. Es, de manera exacta, la aseveración bíblica: alimenta al hambriento, viste al desnudo, da qué beber al sediento, ofrece cobijo a quien no lo tiene. El lado material del hombre, la vida material del otro, me preocupa y, en el otro, adopta para mí una significación elevada [...] (p. 52)

Este es, tal vez, el punto principal de por qué la filosofía ética de Lévinas tiene relevancia inmediata para la psicoterapia analítica en general y para la psicoterapia relacional e intersubjetiva en especial: por mucho que Lévinas, de manera comprensible a raíz de sus experiencias personales de brutal pérdida durante la Segunda Guerra Mundial y el holocausto (Orange, 2010), tiende a hacer alusión a los aspectos materiales del sufrimiento del otro, sus ideas tienen la misma significación en términos de los aspectos emocionales y psicológicos de su sufrimiento. Su filosofía gira en torno a la experiencia de “ver” al otro en su vulnerabilidad y necesidad y en torno a la forma en la que reaccionamos y respondemos a tal percepción.

En la fenomenología ética de Lévinas, “ver” al otro en su vulnerabilidad y necesidad desnudas significa “ver” lo que Lévinas denomina el *rostro* (*le visage*) del otro. “Llamo a esta desnudez, que es un llamado para mí –una súplica, pero también un imperativo–, el *rostro*” (Lévinas, 1989b, p. 115, cursiva del original), que “es pura alteridad, pura extrañeza, el otro liberado de cualquier diferencia particular y, así, obligación inmediata” (1986a, p. 134, cursiva del original) para mí.

Llamo *rostro* a aquello que, en el otro, mira al yo –me mira– recordándose, desde detrás del semblante que exhibe en su retrato, su abandono, su indefensión y su mortalidad y su súplica a mi antigua responsabilidad [...] Un llamado del rostro de mi vecino que, en su urgencia ética, pospone o cancela las obligaciones que el yo interpelado tiene consigo mismo [...] (1988b, p. 204, cursiva del original).

La experiencia del rostro es, en la fenomenología levinasiana, la experiencia ética. Lévinas (1963) puntualiza: “El rostro es necesidad. La desnudez del rostro es necesidad y, en la cualidad directa de lo que apunta a mí, ya es suplicar que ruega. Pero este suplicar demanda” (p. 222) constituyendo la situación ética originaria.

Con base en lo descrito, Lévinas (1986b) subraya que al rostro es inherente a una cualidad contradictoria. Por un lado, el rostro es completa vulnerabilidad que me interpela pero, por otro lado, es completa autoridad que implica la imposibilidad de negar una respuesta. Al mismo tiempo, me conmueve y me comanda. Es probable que muchos psicoterapeutas puedan reconocer momentos en su trabajo clínico en los cuales han atravesado este tipo de experiencia. Un paciente acaba de sufrir una pérdida devastadora, un paciente tiene ideas de muerte, un paciente está gravemente enfermo –en estas y una multiplicidad de otras circunstancias, muchos terapeutas están dispuestos a estar disponibles más allá de los requerimientos más circunscritos de las sesiones analíticas. Percibimos el rostro del paciente y esa percepción nos impele a responder de maneras que tal vez ordinariamente no contamos en nuestro espectro habitual de intervenciones clínicas.

Y entonces, ¿cómo reaccionamos y respondemos frente a la vulnerabilidad y necesidad del otro? ¿Cómo reaccionamos y respondemos frente a la percepción de su rostro? Para comenzar, Lévinas (1986a) afirma que la significatividad del rostro es su mandato de responsabilidad, su “presencia es una exhortación a responder” (1963, p. 224). “Como si, en relación al otro, yo tuviera responsabilidades comenzando por alimentarlo y darle de beber” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 52) debido a que, frente al rostro del otro, “escucho mi responsabilidad por él. En el encuentro, estoy preocupado. No me es indiferente. La falta de indiferencia –ya es responsabilidad” (p. 55). Para Lévinas (1982), una característica fundamental del rostro del otro es precisamente que coloca una demanda sobre mí:

El rostro me mira y me llama. Me reclama. ¿Qué pide? Que no lo deje solo. Una respuesta: aquí estoy. Mi mera presencia, quizás, un movimiento

gratuito de presencia y responsabilidad por otra persona. Responder ‘aquí estoy’ ya es un encuentro con el rostro (p. 127).

Lévinas (1986a) continúa:

Soy rehén del otro. Soy el rehén de mi otro. Uno reconoce al otro en la medida en la que uno mismo es un rehén. Lo importante aquí es que yo soy el rehén. En relación con esto, es importante [...] que el yo carece de reciprocidad. [...] Y, en consecuencia, yo soy responsable y puedo no estar preocupado de si acaso el otro es responsable por mí (p. 133, cursivas del original).

Lévinas (1989a) también llama a nuestra reacción en el encuentro con el rostro *miser cordia*, que surge cuando uno asume responsabilidad sobre el sufrimiento del otro.

Pero, ¿no es una realidad que el otro me ve o al menos me pudiera ver también a mí en mi propia vulnerabilidad? ¿Por qué debiera yo ceder algo si me encuentro, en algún sentido, en la misma situación que el otro? Siguiendo a Lévinas, la ética “consiste en no pensar esa reciprocidad” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 49) porque la responsabilidad por el otro que él tiene en mente no espera reciprocidad. Implica asumir que “es como si la presencia del rostro [...] cuestionara mi libertad” (Lévinas, 1957, p. 202). Es más, Lévinas (1963) enfatiza que la relación con el otro “me cuestiona, me vacía de mí mismo; me vacía sin cesar al descubrirme de ese modo sin cesar nuevas fuentes” (p. 219). Con ello está describiendo una forma muy particular en la que podemos experimentar nuestra propia subjetividad y que, a él, le parece la forma originaria de esta, una forma de experimentar nuestra propia subjetividad que Orange (2011) llama *subjetividad mínima*. En vez de estar dado por la referencia a uno mismo, en vez de “tener un escondite de interioridad en el cual uno vuelve en uno” (p. 226), “ser yo significa no poder rehuir la responsabilidad” (p. 224) yaciendo la unicidad del yo en el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. Ahora bien, desde el punto de vista clínico, no pensar la reciprocidad en la experiencia ética no significa que en ciertas situaciones y momentos puede ser el paciente quien experimenta el rostro del psicoterapeuta. Imagínese, por ejemplo, una importante enfermedad del terapeuta o una experiencia significativa de pérdida de la cual el paciente se entera.

En efecto, en la responsabilidad “existe elección, la constitución original del yo y la revelación de su significado ético” (Lévinas, 1990, p. 192). “Es en el encuentro



cara-a-cara que intento capturar lo humano, el yo como un «para-el-otro» [...] El yo no es únicamente aquello que vuelve a sí mismo. Es aquel que está implicado con el otro” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 54).

Es en esta unicidad de la indeclinable responsabilidad que reside mi propia unicidad en última instancia. Soy responsable de modo inmediato, yo y no otro, y este “yo y no otro” es el mundo en el cual soy único, en el cual el otro hombre por el cual soy responsable es único. Me veo sustituido por él en esta responsabilidad, soy su rehén, responsable sin haber perpetrado algo en contra de él, y responsable aunque él no es nada mío o porque no significa nada para mí (p. 65).

Según Lévinas (1988a), el verdadero yo es el yo que se descubre a sí mismo precisamente en la urgencia de responder a la llamada del rostro del otro. Es en esa circunstancia que uno se experimenta a uno mismo como irremplazable, como no intercambiable, como interpelado en nuestra particularidad por este otro ser humano particular en su vulnerabilidad. “El yo se concreta en el ‘Aquí estoy’ prerreflexivo de su respuesta” (1989b, p. 115) frente al rostro del otro, es “esta ‘no-intercambiabilidad’ la que es la subjetivación originaria” (p. 118). Con ello, tal como ya mencioné, la experiencia ética significa una auténtica inversión de la intencionalidad que en el pensamiento fenomenológico caracteriza la subjetividad.

¿Cómo es posible que emerja la forma particular de subjetividad que hemos estado describiendo? ¿Cómo puede surgir un sujeto que es un sujeto para-el-otro? En numerosos escritos Lévinas busca dar cuenta de ello visibilizando un supuesto fundamental de la filosofía occidental que recorre el pensamiento de muchos filósofos hasta llegar a Heidegger, quien marcó a Lévinas de modo profundo y duradero. Heidegger (1927) señaló que el *Dasein* es un ente al cual le va en su ser ese mismo ser. En otras palabras, la forma de ser del *Dasein* se caracteriza por girar en torno al hecho de que es y la posibilidad de dejar de ser, esto es, la muerte. Para Lévinas, esto significa que la forma de ser del ser humano está dada por una esencial tendencia a la persistencia en el propio ser o también por una preocupación con el propio ser que, en ocasiones, designó como una complacencia-en-ser. Su reflexión lo llevó a considerar la existencia de *otra forma que ser*, parte del título de una de sus obras tardías relevantes (1974), “que significa que el hombre es capaz de colocar la existencia del otro antes que la suya” (1988c, p. 231).

Afirma que la responsabilidad por el otro o “la epifanía del rostro humano constituye algo así como un atravesar la costra del ‘ser que persevera en su ser’ [...]” (Lévinas, 1985, p. 220) abriendo la posibilidad de ser-para-el-otro. En el ser-para-el-otro, por así decir, “cedo” mi ser y soy en la medida en la que estoy para que el otro sea. Lévinas también se refirió a esta idea con la expresión *humanismo del otro hombre* (1972), que des-centra la idea del humanismo en vez de cuestionarla con la radicalidad característica de la famosa carta sobre el humanismo de Heidegger (1947 [1945]). Uno de los ejemplos quizás más simples que Lévinas ofreció de esta otra forma de ser, quizás con la finalidad de aclarar que la experiencia que describe no solo guarda relación con situaciones dramáticas o extremas, es el cotidiano “Pase usted primero” cuando cedemos a alguien nuestro ingreso a algún lugar. Cuando tenemos esa experiencia sin que nos esté impuesta por la moral sino de modo espontáneo, estamos siendo otra forma de ser. Lo mismo a menudo ocurre cuando vemos a alguien tropezar y caerse en la calle o cuando advertimos que hay un niño pequeño perdido en un supermercado sin saber cómo encontrar a la persona con la que fue a comprar.

Lévinas reconoció que su planteamiento era criticado por parecer masoquista (Lévinas, Poirié, 1986; véase, también, Orange, 2016). Para él, sin embargo, era central “la noción de una responsabilidad que precede a la noción de una iniciativa culpable” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 52) y que emerge de forma espontánea, sin lo cual su planteamiento no sería ético, sino moral:

Culpa sin falta, como si yo tuviera que ver con el otro antes de conocerlo, en un pasado que nunca ha existido. Muy importante, esta responsabilidad sin culpa. Como si el otro siempre significara algo para mí, como si precisamente su condición de ser un desconocido me preocupara. En términos éticos, no puedo decir que el otro no me preocupa (pp. 52-53).

Orange (2016) considera que lo descrito por Lévinas no puede ser visualizado como masoquista porque mi respuesta frente al rostro del otro, tal como mencionamos recién, me constituye como sujeto y así estamos, por ende, frente a un fenómeno mucho más primario que el masoquismo. Orange señala que también muchos psicoterapeutas reciben el planteamiento ético de Lévinas con la aprensión de que se trata de la adopción de una actitud masoquista. Y, por cierto, es posible racionalizar una actitud masoquista por parte del terapeuta haciendo uso de las ideas levinasianas.

No obstante, Lévinas tenía en mente una experiencia vivida que se esforzó por describir y no un imperativo moral de comportamiento. La experiencia del rostro no es una prescripción, sino una descripción fenomenológica. Y es evidente que ningún psicoterapeuta puede imponerse esta experiencia de forma continua, tal como ya enfatice cuando discutimos la noción de justicia en contraste con lo que Lévinas llama la experiencia ética –solo puede estar abierto a permitir que esta se despliegue cuando comienza a surgir, similar a lo que puede ocurrir en la situación terapéutica con los denominados momentos de encuentro (BCPSG, 2010; Stern, 2004). La pregunta por lo que es factible hacer con la finalidad de, por así decir, cultivar la capacidad para percibir y entrar en la experiencia ética quedará sin contestación en este contexto. En suma, siguiendo a Orange, la mayoría de los terapeutas desarrolla con el paso de los años una manera de trabajar –un *estilo analítico individual* (Gabbard, Ogden, 2009)– en la cual está en primer lugar el servicio al otro sin que ello implique una merma de la vida personal del psicoterapeuta. Asimismo, indica que trabajar psicoterapéuticamente en aproximaciones clínicas como los acercamientos analíticos relacionales e intersubjetivos requiere, mucho más allá de la actitud ética examinada en este trabajo, un cuidado constante por todo aquello que nos alimenta como terapeutas y como personas en términos físicos, emocionales, intelectuales y relacionales.

Para concluir este trabajo, cabe agregar que Lévinas (1951) hizo algunos comentarios específicos respecto de la comprensión del otro, atinentes a mi proyecto más general formulado en *El espacio hermenéutico* (2016a). Afirma: “Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión” (p. 17). Es decir, al parecer Lévinas supone, en contraste con Heidegger y Gadamer, que el otro es una estructura prerreflexiva de la experiencia más originaria que la comprensión. Es posible que le haya resultado dificultoso concebir la comprensión como experiencia que no implica en primer lugar evitar implicarse con el otro en términos de responsabilidad y entender al otro por medio de conceptos –“en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal” (p. 17)–, tal vez al menos en parte debido a su fundamental preocupación por la reducción del ser humano a categorías o ideas que tuvo relación con su experiencia y reflexión acerca del holocausto (véase Orange, 2010, 2011, 2016). Así, hizo hincapié en que el otro “no es primero objeto de comprensión y después interlocutor [sino que] la invocación del otro es inseparable de

su comprensión” (p. 18). En suma, para Lévinas, el otro es posiblemente la estructura prerreflexiva central de la experiencia y sus contribuciones buscaron describir, con mucha especificidad, la experiencia asimétrica del otro que constituye la ética. Espero que los contenidos de este trabajo hayan permitido visualizar una aproximación a la dimensión ética del espacio hermenéutico que, además, tiene importantes implicaciones para el espacio hermenéutico analítico.

## REFERENCIAS

1. Aron L (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press
2. Bass A (2007). When the frame doesn't fit the picture. *Psychoanalytic Dialogues* 17, 1-27
3. Boston Change Process Study Group (BCPSG) (2010). *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York: W. W. Norton
4. Bromberg P (1998). *Standing in the Spaces: Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. New York: Psychology Press
5. Bromberg P (2006). *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. New Jersey: The Analytic Press
6. Bromberg P (2011). *The Shadow of the Tsunami and the Growth of the Relational Mind*. New York: Routledge
7. Buechler S (2004). *Clinical Values: Emotions That Guide Psychoanalytic Treatment*. New York: Routledge
8. DeYoung P (2015 [2003]). *Relational Psychotherapy: A Primer* (2. Ed.). New York: Routledge
9. Errázuriz J (2011). *Warum erfordert Gadamer's Hermeneutik eine ethische Wende?* Nordhausen: Traugott Bautz
10. Fairbairn R (1941). A revised psychopathology of the psychoses and psychoneuroses. *International Journal of Psychoanalysis* 22, 250-279
11. Figal G (2006). *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck
12. Freud S (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart: Reclam
13. Gabbard G, Ogden T (2009). On becoming a psychoanalyst. En L. Aron & A. Harris (Eds.), *Relational Psychoanalysis: Evolution of Process* (Vol. 5) (pp. 407-425). New York: Routledge
14. Gadamer HG (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I). Tübingen: Mohr Siebeck
15. Gadamer HG (1963). Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. En J. Grondin (Ed.), *Gadamer Lesebuch* (pp- 86-99). Tübingen: Mohr Siebeck
16. Galt S (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press
17. Goodman D, Severson E (Eds.) (2016). *The Ethical Turn: Otherness and Subjectivity in Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge
18. Günzel S (Ed.) (2013). *Texte zur Theorie des Raums*. Stuttgart: Reclam
19. Heidegger M (1982 [1923]). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
20. Heidegger M (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
21. Heidegger M (1947 [1945]). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
22. Hirsch I (2008). *Coasting in The Countertransference: Conflicts of Self Interest Between Analyst and Patient*. New York: The Analytic Press

23. Hoffman I (1998). *Ritual and Spontaneity in the Psychoanalytic Process: A Dialectical-Constructivist View*. New York: The Analytic Press
24. Howell E (2005). *The Dissociative Mind*. New York: Routledge
25. Howell E, Itzkowitz S (Eds.) (2016). *The Dissociative Mind in Psychoanalysis: Understanding and Working With Trauma*. New York: Routledge
26. Kögler HH (2015). Ethics and community. En J. Malpas & H.-H. Gander (Eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics* (pp. 310-32). New York: Routledge
27. Krycka K, Kunz G, Sayre G (Eds.) (2015). *Psychotherapy for the Other: Lévinas and the Face-to-Face Relationship*. Pennsylvania: Duquesne University Press
28. Lévinas E (1951). ¿Es fundamental la ontología? En E. Lévinas, *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 11-23). Valencia: Pre-Textos
29. Lévinas E (1957). Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. En E. Lévinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (pp. 185-208). Freiburg/München: Verlag Karl Alber
30. Lévinas E (1961). Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München: Verlag Karl Alber
31. Lévinas E (1963). Die Spur des Anderen. En E. Lévinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (pp. 209-235). Freiburg/München: Verlag Karl Alber
32. Lévinas E (1972). Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Felix Meiner Verlag
33. Lévinas E (1974). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber
34. Lévinas E (1982). The philosopher and death. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 121-129). Stanford: Stanford University Press
35. Lévinas E (1983). Philosophy, justice, and love. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 165-181). Stanford: Stanford University Press
36. Lévinas E (1985). Who shall not prophesy? En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 219-227). Stanford: Stanford University Press
37. Lévinas E (1986a). Being-toward-death and "Thou shalt not kill!" En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 130-139). Stanford: Stanford University Press
38. Lévinas E (1986b). The proximity of the other. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 211-218). Stanford: Stanford University Press
39. Lévinas E (1988a). The vocation of the other. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 105-113). Stanford: Stanford University Press
40. Lévinas E (1988b). The other, utopia, and justice. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 200-210). Stanford: Stanford University Press
41. Lévinas E (1988c). Responsibility and substitution. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 228-233). Stanford: Stanford University Press
42. Lévinas E (1989a). Intention, event, and the other. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 140-157). Stanford: Stanford University Press
43. Lévinas E (1989b). Being-for-the-other. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 114-120). Stanford: Stanford University Press
44. Lévinas E (1990). In the name of the other. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 188-199). Stanford: Stanford University Press
45. Lévinas E (1992). The awakening of the I. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 182-187). Stanford: Stanford University Press
46. Lévinas E, Poirié F (1986). Interview with François Poirié. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 23-83). Stanford: Stanford University Press
47. Mensch J (2015). *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Illinois: Northwestern University Press
48. Mitchell S (1988). *Conceptos relacionales en psicoanálisis*. México: Siglo XXI Editores
49. Mitchell S (1997). *Psychoanalyse als Dialog: Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*. Giessen: Psychosozial Verlag
50. Orange D (1995). *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität: Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
51. Orange D (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge
52. Orange D (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge
53. Orange D (2016). *Nourishing the Inner Life of Clinicians and Humanitarians: The Ethical Turn in Psychoanalysis*. New York: Routledge
54. Orange D, Atwood G, Stolorow R (1997). *Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
55. Sassenfeld A (2010). *Fundamentos de la relación psicoterapéutica en la psicoterapia corporal relacional*. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 6 (1), 51-62
56. Sassenfeld A (2012a). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago de Chile: SODEPSI Ediciones
57. Sassenfeld A (2012b). *Sistemas intersubjetivos encarnados: De la sugestión a la influencia mutua*. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 8 (3), 310-321
58. Sassenfeld A (2012c). *Gegenseitige Beeinflussung und Suggestion aus der Sicht einer verkörperten Intersubjektivitätstheorie*. *Psychoanalyse und Körper* 11 (2), 9-30
59. Sassenfeld A (2013). *Verkörperte Intersubjektivität und sensorische Aspekte von Organisationsprinzipien der Subjektivität*. *Psychoanalyse und Körper* 22 (1), 11-42
60. Sassenfeld A (2014). *La intersubjetividad corporizada y aspectos sensoriomotrices de los principios organizadores de la subjetividad*. *Clínica e Investigación Relacional* 8 (2), 425-457
61. Sassenfeld A (2015). *Relational analytical psychotherapy as hermeneutic space*. Presentación en XVII International Conference on Philosophy, Psychiatry, and Psychology, "Why do humans become mentally ill? Anthropological, biological, and cultural vulnerabilities of mental illness", Frutillar, Chile
62. Sassenfeld A (2016a). *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en psicoterapia analítica intersubjetiva*. Santiago de Chile: Ediciones SODEPSI
63. Sassenfeld A (2016b). *Verkörperte Intersubjektivität und Hermeneutik: Analytische Psychotherapie als hermeneutischer Raum*. Conferencia en X Wiener Symposium Psychoanalyse und Körper, "Der Körper in der Individualpsychologie: Von der Organminderwertigkeit zur Körperpsychotherapie, Viena, Austria
64. Sassenfeld A (2017a). *Contribuciones de la filosofía fenomenológica y hermenéutica a una concepción intersubjetiva del vínculo analítico*. *Clínica e Investigación Relacional* 11 (3), 554-580
65. Sassenfeld A (2017b). *La mirada psicoanalítica relacional: ¿Desde qué lugar escuchamos hoy a nuestros pacientes? Presentación en jornada "De conceptos relacionales, teoría del apego y neurociencias en la sexualidad"*, Centro de Estudios de la Sexualidad Chile, Santiago, Chile
66. Sassenfeld A (2017c). *¿Con qué/quién nos relacionamos los psicoterapeutas relacionales? ¿Y desde qué lugar? Los giros del psicoanálisis contemporáneo*. Presentación en Seminario de Investigación: Fenomenología y ciencias cognitivas "Self,

- persona, psicoterapia”, Centro de Estudios de Fenomenología y Psiquiatría, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
67. Sassenfeld A (2017d). La actitud hermenéutica como fundamentación y descripción filosófica de la actitud clínica de los psicoterapeutas analíticos intersubjetivos. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 13 (3), 272-286
  68. Sassenfeld A (2018a). Los giros del psicoanálisis contemporáneo. *Clínica e Investigación Relacional*, en prensa
  69. Sassenfeld A (2018b). La psicoterapia analítica intersubjetiva como espacio hermenéutico. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, en prensa
  70. Stern DB (1997). *Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*. New York: Psychology Press
  71. Stern DB (2010). *Partners in Thought: Working with Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*. New York: Routledge
  72. Stern DB (2015). *Relational Freedom: Emergent Properties of the Interpersonal Field*. New York: Routledge
  73. Stern DN (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton
  74. Stolorow R, Atwood G (1992). *Contextos del ser: Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder
  75. Stolorow R, Atwood G, Orange D (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books
  76. Von Herrmann FW (2000). *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
  77. Waldenfels B (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
  78. Waldenfels B (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp