

RECONOCIMIENTO E
INTERSUBJETIVIDAD. APUNTES SOBRE
LA ALTERIDAD EN PSICOANÁLISIS
*RECOGNITION AND INTERSUBJECTIVITY. NOTES ON
ALTERITY IN PSYCHOANALYSIS*
*RECONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE. NOTAS
SOBRE A ALTERIDADE NA PSICANÁLISE*

Luis Correa Aydo

Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica
Montevideo, Uruguay

Correo electrónico: lcorreay@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4323-3723

Recibido: 29/7/2023

Aceptado: 16/8/2023

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

CORREA AYDO, L. (2023). Reconocimiento e intersubjetividad. Apuntes sobre la alteridad en psicoanálisis. *Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica*, 4(2), 37-55.

DOI: doi.org/10.53693/ERPPA/4.2.2

Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Resumen

El trabajo se propone indagar en las teorías filosóficas del reconocimiento, según las han estudiado Paul Ricoeur y Axel Honneth, al articularlas con la evolución de la concepción de la alteridad que ha manejado el psicoanálisis. Asimismo, se hace una breve incursión en los aportes del psicoanálisis feminista, particularmente de Nancy Chodorow y Jessica Benjamin, como otro polo de interpelación a la teoría psicoanalítica del sujeto. Finalmente, se presentan algunas líneas de la intersubjetividad en psicoanálisis o psicoanálisis relacional, teorización que vertebra una renovación de la teoría y la clínica y que recoge el desafío epistemológico de validar el psicoanálisis a la luz de los conocimientos actuales.

Palabras clave: reconocimiento, alteridad, género, intersubjetividad.

Abstract

This work aims to investigate the philosophical theories of recognition, as studied by Paul Ricoeur and Axel Honneth, by articulating them with the evolution of the concept of alterity handled by psychoanalysis. Additionally, there is a brief incursion into the contributions of feminist psychoanalysis, particularly Nancy Chodorow and Jessica Benjamin, as another pole of interpellation to the psychoanalytic theory of the subject. Finally, some lines of intersubjectivity in psychoanalysis or relational psychoanalysis are presented, a theorization that structures a renewal of theory and clinical practice and that takes up the epistemological challenge of validating psychoanalysis in light of current knowledge.

Keywords: recognition, alterity, gender, intersubjectivity.

Resumo

O objetivo deste trabalho é explorar as teorias filosóficas do reconhecimento, conforme estudadas por Paul Ricoeur e Axel Honneth, ao articulá-las com a evolução da concepção de alteridade própria da psicanálise. Além disso, revisamos brevemente as contribuições da psicanálise feminista, em particular as de Nancy Chodorow e Jessica Benjamin, como outra perspectiva de interpelação à teoria psicanalítica do sujeito. Por fim, são apresentadas algumas linhas da intersubjetividade na psicanálise ou psicanálise relacional, uma teorização que orienta uma renovação da teoria e da prática clínica, abraçando o desafio epistemológico de validar a psicanálise à luz dos conhecimentos atuais.

Palavras-chave: reconhecimento, alteridade, gênero, intersubjetividade.

INTRODUCCIÓN

«Hay otro delante de mí». En esta sencilla frase está contenida una de las problemáticas más trascendentes de las ciencias humanas, de las ciencias naturales y de la filosofía. ¿Quién la pronuncia o la piensa? ¿En qué contexto y circunstancia? ¿Quiénes son los aludidos en el enunciado? ¿Qué procesos psíquicos preceden a su enunciación? ¿Qué afectos quedan implicados al pronunciarla aquí y ahora? ¿Cómo se adquiere la capacidad mental para llegar a formularla? ¿Qué consecuencias se siguen, en el plano de las acciones, luego de arribada esa conclusión?

Las preguntas pueden multiplicarse y cada una de ellas podría remitirnos a un campo disciplinar diferente. Ahora bien, si tratáramos de encontrar un concepto suficientemente polisémico para abarcar todas las posibilidades desde las cuales abordar el enunciado y sus consecuencias, el término elegido, muy probablemente, sería *reconocimiento*. Casi no podemos pensar nada de lo humano donde no esté implicada alguna forma de reconocimiento. La certeza de que «hay alguien delante de mí» derrama una serie infinita de derivaciones sobre casi todo lo que hacemos y pensamos, incluida, por supuesto, la práctica psicoanalítica. Sin embargo, el mismo poder abarcativo de la palabra nos obliga a precisar los significados que nos resulten operativos según el uso que pretendamos darle.

Paul Ricoeur (2005), que ha dedicado uno de sus últimos ensayos a discernir el estatuto filosófico del reconocimiento,¹ encuentra en la lengua

1 Ricoeur falleció a los noventa y un años en mayo de 2005, pocos meses después de la edición de *Parcours de la reconnaissance*, de 2004.

francesa veintitrés acepciones diferentes. Más modesto, el diccionario de la Real Academia Española (2014) solamente indica doce acepciones, pero, como Ricoeur agrupa las veintitrés del francés en diez conjuntos según tengan significado parecido, la diferencia no parece tanta.

En esa labor de síntesis, de «polisemia regulada» (Ricoeur, 2005, p. 12), el filósofo distingue finalmente tres áreas a las que puede aplicarse la noción de reconocimiento: la de la identificación (de los objetos que se ofrecen a la percepción), la del reconocimiento de sí y la del reconocimiento mutuo. Es evidente que las tres guardan algún tipo de relación. La primera, que se juega sobre todo en la esfera cognitiva, es condición de las otras dos y la segunda lo es de la tercera. Por lo tanto, el reconocimiento mutuo sería la forma más compleja y, a la vez, por sus consecuencias, la más notable desde el ángulo antropológico.

Por supuesto, desde el punto de vista cognitivo, esta capacidad de mutuo reconocimiento no es exclusiva de nuestra especie, pero, en nuestro caso, al estar impregnada de significados que van más allá de lo concreto, que pueden tener carácter simbólico e incluir categorías a veces muy complejas, delimita un territorio propiamente humano, atravesado por el lenguaje y explorado por la ética. Lo paradójico es que esta complejidad puede llevar a que, contrariando la evidencia perceptiva, el ser humano pueda excluir activamente a otro de su especie, es decir, *desconocer* su semejanza. Cuando decimos que un proceso nos *deshumaniza*, usamos una terminología que en rigor no sería aplicable a ninguna otra especie. Por el contrario, hallar lo semejante en lo diverso, y viceversa, constituye un horizonte que quizás, como nunca antes, caracteriza a los movimientos sociales y filosóficos de nuestra época.

En definitiva, los desarrollos de Ricoeur son muy útiles para situar con rigor el tema del reconocimiento en toda su amplitud, pero, a nuestros efectos, lo que nos interesa es el interjuego planteado entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo. Dedicaremos lo que sigue a

tratar de profundizar las implicancias que esta dialéctica engendra en la teoría psicoanalítica del sujeto.

RECONOCIMIENTO

Ese *alguien* delante de mí, que mencionamos antes, puede nombrarse también como un *otro*. Esa palabra exige detenernos un poco en Lacan, quien la difundió como un concepto fundamental de su entendimiento del psicoanálisis. Sin embargo, para este trabajo no seguiremos exactamente su rumbo y, por lo mismo, dejaremos ya planteada la dirección elegida.

Discutir el estatuto del otro conlleva simultáneamente discernir la constitución del yo en el contexto de una teoría del sujeto. El sujeto para Lacan solo aparece en lo discontinuo del discurso del yo, el sujeto no es yo. Es más, el yo no es sino en el plano imaginario. «Que el sujeto acabe por creer en el yo es, como tal, una locura», dice Lacan (1955/1983, p. 23). De este planteo podemos compartir que oponer *yo* a *otro* implica desconocer *lo otro en el yo*, lo cual, por otra parte, engendra el equívoco de que el yo sería la parte racional del psiquismo, la que según algunas corrientes psicológicas —que Lacan fustigó— debería ser fortalecida para mejorar el grado de salud mental. Cuando Freud (1917/1988) dice que el «yo no es amo en su propia casa» (p. 135), no plantea simultáneamente un programa terapéutico de reapropiación, como quien vuelve al sitio de donde fue desalojado. En verdad, el yo nunca tuvo (ni tendrá) casa. Tampoco es un programa de conquista, una lucha por adquirir el dominio de una provincia extraña que será colonizada hasta volverse parte de una patria preexistente.

Pero sin debatir nada de todo lo precedente, en este trabajo hablamos de *yo* y *otro* en un sentido intersubjetivo, es decir no solo de la parte de *otro* que habla en el *yo*, sino también de la parte del *yo* que hay en *otro*,

y que solo a través de otro nos es accesible. Si el lenguaje atraviesa al sujeto y si la incidencia de lo inconsciente pone en entredicho la ilusión de capturar una identidad propia, clara y distinta, que se deje contener en la palabra *yo*, no es menos cierto que el lenguaje insiste en nombrarlo todo a partir de un *yo* que habla. Y es desde otros que le hablan al *yo* desde donde le llega la palabra y los afectos que ella porta. O, dicho en los términos de Ricoeur (2005): «de entrada la cuestión de la identidad aparece en escena en el discurso del reconocimiento, y permanecerá hasta el final» (p. 12).

Aceptamos por tanto que *yo* y *otro* no son términos que definan límites precisos, pero aceptemos también que *reconocer* implica un movimiento dialéctico de mutuo engendramiento, donde la diferencia se produce y se capta al mismo tiempo que la identidad. Y esto no ocurre como un mero acto cognitivo que se desprende de afectos. Todo lo contrario. Desde Freud, estos temas rondan al psicoanálisis, y la distinción tan problemática entre *libido narcisista* y *libido objetal* es ya una demostración de lo inestable que es cualquier frontera que se quiera trazar.

Demos un paso más en la conceptualización del reconocimiento en esa zona dialéctica donde *yo* y el *otro* son pensables. Para el filósofo contemporáneo alemán Axel Honneth —quien retoma algunos de los primeros desarrollos de la teoría social de Hegel—, la vida humana puede entenderse como una lucha por el reconocimiento. Es importante registrar el carácter agonístico contenido en el término *lucha*, cuyo empleo viene a contradecir, aludiéndola, la convicción de que la existencia se basa en la lucha por la supervivencia. Para este pensador, toda la experiencia humana de relación se mueve en un eje cuyos polos opuestos son la humillación —el desconocimiento deliberado de la semejanza en la alteridad— y el reconocimiento (Fascioli, 2011). De ese modo, para el ser humano llega a tener más jerarquía que la mera conservación de la vida física su inclusión en una trama significativa que trascienda sus límites individuales. A

esa trama le llama *intersubjetividad*. Honneth (1997) plantea tres patrones en los cuales es posible identificar el reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la solidaridad. Nos detendremos en el primero de ellos, no sin antes exponer brevemente en qué consisten los otros dos.

En cuanto a la esfera del derecho como fuente de reconocimiento, donde el afecto no juega un papel central, dice:

No podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Solo desde la perspectiva normativa de un «otro generalizado» podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho. (Honneth, 1997, p. 133)

En relación con la solidaridad, la entiende en el sentido hegeliano como «participación activa y recíproca en la realización del otro» (Fascioli, 2011, p. 68) y no como intercambio asimétrico movido por sentimientos tales como la compasión, e implica un presupuesto, un horizonte de valores compartidos en el seno de un colectivo. Al respecto dice:

El Ego y el Alter solo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros. (Honneth, 1997, p. 149)

Es decir que, mientras en el plano del derecho se reclama un reconocimiento genérico, en este otro nivel de valoración social entran en juego *cualidades* y *actitudes*. Es evidente que ambos modelos de reconocimiento —derecho y solidaridad— están determinados por circunstancias

sociales e históricas. En las sociedades democráticas modernas, la tendencia es a ampliar el rango de los derechos reconocidos. Por eso, se habla de *derechos de tercera generación*, relacionados con el ambiente y la convivencia pacífica, y aun de *cuarta generación*, vinculados al acceso a las tecnologías de la información y la comunicación. Huelga abundar en las dificultades que persisten para que estos derechos, e incluso los más elementales o de primera generación, se puedan ejercer efectivamente. No son menores los obstáculos en cuanto al reconocimiento en la esfera de la solidaridad o valoración social. En este plano, el ideal democrático plantea que el horizonte de convivencia en sociedades pluriculturales no es solo el de la tolerancia pasiva de formas de vida disímiles, sino el de una participación activa en el desarrollo de las diversidades. «Solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes» (Honneth, 1997, pp. 158-159).

Como intentaremos demostrar más adelante, el psicoanálisis no está fuera de estas tensiones, y su evolución (o involución) depende de la capacidad que tenga de dejarse interpelar por ellas y modificarse.

Pero volvamos ahora a la cuestión del amor, que tampoco está libre de tensiones entre polos, que en lenguaje psicoanalítico clásico conceptualizaríamos como *fusión narcisista* y *relaciones de objeto*. En primer lugar, hay que señalar que con la palabra *amor* Honneth (1997) no se refiere solo a las relaciones eróticas, sino a todas las que comportan fuertes lazos afectivos duraderos, como los vínculos filiales y de amistad.

Honneth (1997) se propone analizar la afirmación de que el amor es «un ser —sí— mismo en el otro» (p. 118), concepto introducido en las argumentaciones sobre eticidad en los escritos de juventud de Hegel. Toda la argumentación sobre el amor es tomada por Honneth del psicoanálisis posfreudiano, en especial de las ideas de Winnicott, con atención también a los desarrollos de Bowlby sobre apego. Esa opción se funda

en una crítica a la primera concepción de Freud, según la cual el otro aparece en consideración para el niño solamente en tanto sea objeto de interés libidinal. Para la teoría ortodoxa, la atención recibida por el bebé en relación con su supervivencia apuntala lo libidinal, pero no altera su primacía. Sin embargo, investigaciones posteriores —de las que Spitz fue pionero— muestran la relevancia del cuidado en el establecimiento del vínculo madre-bebé. Se comprende, entonces, que la experiencia de un contacto satisfactorio puede ser más determinante que la búsqueda de descarga pulsional. El conflicto psíquico deseo/prohibición, que modeliza el complejo de Edipo, es matizado por la tensión entre fusión y autonomía, que le preexiste, sin necesidad de suponer un Edipo temprano como hizo Klein. Al conceptualizar el estado de narcisismo primario freudiano como una fase de dependencia absoluta, Winnicott pone en juego no solo al bebé, sino también al proceso psíquico de la madre, quien inicialmente es parte del núcleo fusional. Piensa que la posibilidad de constituirse en objeto independiente para el bebé, al desprenderse del control omnipotente que este fantasea, está pautado por la capacidad materna de ir paulatinamente liberándose de la identificación corporal con el bebé. Para ello, además, deberá tolerar los ataques del pequeño desilusionado y favorecer los procesos transicionales a través de los cuales este va aprendiendo a «vivir sin fantasías de control narcisista» (Honneth, 1997, p. 125). Al cabo de un proceso exitoso, ambos se terminarán por reconocer mutuamente como sujetos autónomos, unidos por un lazo afectivo de ternura y gratitud.

Todo esto nos resulta, más o menos, conocido a quienes estamos dentro del campo psicoanalítico, pero lo interesante es que Honneth ve en este proceso el modelo de todos los vínculos humanos. Una y otra vez, a lo largo de la vida, nuestro psiquismo se ve enfrentado a la necesidad de poner en marcha este proceso de cocreación psíquica. Y si bien la naturaleza de aquel proceso inicial dice mucho del modo en que se enfrentarán

los que luego sobrevengan, también es cierto que el encuentro con otros abre posibilidades de reparar lo que inicialmente pudo resultar parcialmente fallido.

Esta es, nos parece, la base teórica de la intersubjetividad en psicoanálisis. Pero antes de ocuparnos de ello, hagamos una incursión por el modo como la problematización del género vino a movilizar otros aspectos de las hipótesis psicoanalíticas donde también estaba implícita una teoría de la alteridad.

EL GÉNERO Y LOS PROBLEMAS DE LA ALTERIDAD PARA EL PSICOANÁLISIS

La cuestión del género en relación al psicoanálisis es sin dudas el mayor desafío que en las últimas décadas ha afrontado el edificio teórico freudiano. La discusión sobre el carácter falocéntrico de algunos de sus conceptos fundamentales ha exigido plantearse la cuestión de la alteridad desde una perspectiva nueva. Es a partir de esa mirada en construcción que la dialéctica del reconocimiento mutuo adquiere nuevos significados y desde donde la potencialidad del psicoanálisis se renueva.

Gracias a los aportes de un psicoanálisis feminista, este ha venido a mostrarse como un soporte teórico consistente que permite abordar comprensivamente las inequidades de género y la estructura de dominación que conllevan. Pero para ello ha debido reformularse en aspectos que no son justamente menores. Si simplificáramos el problema a su expresión más elemental, desde los tiempos de la *Salpêtrière* hasta tiempos muy recientes, la mujer del psicoanálisis es una construcción de lo otro, que parte de un discurso científico, masculino y patriarcal (cuando no había otro), hasta la incipiente gestación de una nueva teorización que necesitó, para ser posible, voces de psicoanalistas mujeres. Inevitablemente,

esas voces debieron confrontar lo instituido. Tal vez, la primera polémica notoria la protagonizó Karen Horney en el congreso de Berlín en 1922, con el propio Freud, y nada menos que sobre el concepto de *envidia del pene*. A partir de entonces, se trata de que la teoría psicoanalítica reconozca a la mujer y se despoje de la idea de que es una suerte de varón castrado. En términos de Honneth (1997), se trata de una auténtica lucha por el reconocimiento.

Judith Butler (2019), una destacada teórica del feminismo y profunda conocedora del psicoanálisis, reflexiona sobre algunos elementos axiomáticos de la teoría tradicional e intenta descubrir la lógica implícita en ellos, que apuntaría a sustentar el poder explicativo del complejo de castración como parteaguas del binarismo genérico. Observa que las fantasías edípicas, supuestas por Freud, guardan relación con el mito de la horda primitiva que las complementa. De este modo, el deseo sexual, potenciado por la prohibición fundante y en tensión con las consecuencias terribles que tendría su consumación, se especifica como masculino y heterosexual. Tal vez por eso Freud no tenía claro qué quiere una mujer. Sin embargo, la crítica debe matizarse con las posibilidades que ofrecía el contexto. El complejo de castración, la envidia del pene y otros subtemas de la estructura edípica, con sus consecuencias para ambos géneros, encajan bien con el estado del conocimiento sobre sexualidad de la época. Daniel Gil (1997) dedicó un ensayo a mostrar la extensa lista de ideas sin fundamento, cuando no plenamente absurdas, que constituían no solo las creencias populares, sino el corpus científico previo al siglo xx sobre la anatomía, la función y el significado de la sexualidad femenina. Dentro de esta concepción cabía, por ejemplo, la creencia de que el aparato sexual femenino es la invaginación del masculino, que en las mujeres no llega a desarrollarse por cierta «imperfección constitucional».

Ese era el campo de referencia cuando el psicoanálisis entró en escena. Freud debió lidiar con un discurso consolidado y hegemónico que

en conjunto impresiona como una vastísima renegación. Al contrario de ese catálogo de ideas irracionales, el propósito de Freud fue construir teoría científica basada en hechos y separada de creencias influidas por una moral recalcitrante. Pero es verdad que dicho objetivo no se cumplió cabalmente en algunos temas, en los que la rémora ideológica siguió influyendo. Cabe preguntarse por qué no se llegó más lejos.

Convengamos que si en cierto momento del progreso científico se demuestra que una determinada teoría es falsa parcial o totalmente, eso no quiere decir que durante el tiempo en que fue aceptada no haya resultado útil para describir y explicar un cierto orden de fenómenos observables. El modelo astronómico de Ptolomeo,² con la Tierra en el centro y las esferas del Sol y los planetas girando en su torno, obviamente no es correcto, pero su lógica funcional se ajusta a lo observable desde la superficie del planeta. Como lo ha señalado Karl Popper (1980), la posibilidad de que una teoría pueda ser falsada —es decir, que se pueda superar por una explicación mejor— es un presupuesto necesario para que dicha teoría sea considerada científica y no una mera creencia, pero desdichadamente la distinción suele no ser muy clara.

El problema epistémico no radica en el inevitable error en los intentos explicativos de la ciencia; el problema surge cuando las creencias —esto es, aspectos ideológicos, no científicos y, las más de las veces, inconscientes— influyen en la generación de las teorizaciones. El asunto de fondo no es la posibilidad de errar, sino los motivos por los que se cae en una explicación errada. En el mencionado modelo ptolemaico las limitaciones instrumentales de la época para observar los fenómenos celestes se conjugan con las creencias religiosas, que ponían al hombre y, en consecuencia, a la Tierra en el centro de la creación divina. El modelo

2 Claudio Ptolomeo (siglo II d.C.) introdujo un sistema geocéntrico ampliamente aceptado hasta el siglo XVI, cuando fue remplazado por la teoría heliocéntrica de Copérnico.

resultaba convincente porque se ajustaba a lo aparente y porque se asentaba en creencias arraigadas.

¿Qué ocurre con la diferencia sexual en la teoría de Freud? Sustancialmente lo mismo. Hay una verdadera ceguera ideológica que nubla el acceso a un saber científico más consistente y un funcionamiento social que en apariencia responde a las explicaciones que inferiorizan a la mujer. Pero, mientras los astros permanecen mudos e indiferentes a lo que los seres humanos interpreten sobre sus movimientos en el cielo, no ocurre lo mismo con las ciencias humanas, donde el objeto de estudio puede tener voz e intereses propios. No siempre es fácil que esas voces —de los humillados, de los pospuestos de la historia— se oigan, pero puede pasar. «Donde hay poder hay resistencia», dice Ana María Fernández (1994, p. 131) al fundamentar que el psicoanálisis tiene también la potencialidad de dar voz al malestar de las mujeres, a condición de que se revise críticamente ante el poder de la hegemonía cultural, que siempre trata de asimilar lo diverso a su propia lógica. Ese es, a nuestro juicio, el formidable aporte del feminismo —primero— y de los estudios de género —después— a las ciencias sociales, en general, y al psicoanálisis, en particular. Y son aportes cuyos efectos distan mucho de haber agotado todo el potencial revulsivo que contienen. Detengámonos en un asunto que para esta exposición nos resulta del mayor interés.

Nancy Chodorow, pionera en tender puentes entre feminismo y psicoanálisis, plantea un verdadero giro copernicano en relación con la alteridad dentro de la teoría psicoanalítica del sujeto. Al contrario de la lectura freudiana clásica, en la que lo femenino se define por oposición a lo masculino, de forma que lo fálico se transforma en el símbolo que ordena los significados, Chodorow (1984) observa que lo masculino se define por lo que no es femenino, es decir, por todo lo que tiende a negar los afectos o, al menos, a relegarlos. El modelo de este proceso se halla en el momento en el que el varón entra en la pubertad y debe *huir* de los

afectos que lo ligan a la madre, so riesgo de feminizarse o de no llegar a ser un «verdadero hombre». Aunque posteriormente se recupere la ternura hacia la figura materna, el varón adulto, en su relación con las mujeres, puede asumir una tendencia a mantener cierta distancia de control. Dice la autora:

Los procesos de identificación masculina dan énfasis a la diferenciación de los otros, a la negación de la relación afectiva y a los elementos categóricamente universales del rol masculino. Los procesos de identificación femenina son relacionales, mientras que los masculinos propenden a negar las relaciones. (Chodorow, 1984, p. 261)

En trabajos posteriores, y sobre todo en *El poder de los sentimientos* (2003), escrito veinte años después de las afirmaciones precedentes, la autora matiza la preponderancia de la determinación cultural al señalar que los sentimientos individuales y las fantasías inconscientes se mezclan con los determinantes culturales en la constitución del género. No se trata solo de analizar cómo la cultura produce las psiquis individuales, sino también de ver de qué manera las psiquis producen formas sociales y culturales (Chodorow, 2003).

Una década después de los primeros trabajos de Chodorow, Jessica Benjamin (1996) constituye un nuevo hito del psicoanálisis feminista estadounidense. Esta autora también ha profundizado en las implicancias de la ausencia de una reflexión con perspectiva de género en el corpus teórico clásico del psicoanálisis, formulado bajo la hegemonía del modelo ideológico patriarcal. Pero, más que indagar sobre la producción psíquica de las diferencias de género, lo que a ella le interesa es superar la dicotomía forzada del género para poder reconstruir la concepción psicoanalítica del sujeto. Lo que ella llama la antítesis cultural entre el sujeto masculino y el objeto femenino (Benjamin, 2006) tiene muchas reverberaciones que

trascienden nuestro ámbito, pero sin dudas en todas ellas, desde la organización de la sociedad hasta el encuentro clínico con nuestros pacientes, surgen muchas dificultades de concebir al otro solamente como objeto pulsional. El esfuerzo de Benjamin (2006) se dirige a articular la teoría de las relaciones objetales, como la reformula Winnicott (1965/1999), con la filosofía del reconocimiento y con el psicoanálisis intersubjetivo.

La intersubjetividad ha sido formulada en un contraste deliberado con la lógica de sujeto y objeto que predomina en la filosofía y en la ciencia occidentales. Se refiere a esa zona de la experiencia o la teoría en la cual el otro no solo es objeto de la necesidad/pulsión del yo ni de la cognición/percepción, sino que tiene un centro personal, un sí mismo central separado y equivalente. (Benjamin, 2006, p. 62)

LA INTERSUBJETIVIDAD: UN NUEVO CAMINO PARA EL PSICOANÁLISIS

En la selección de contenidos que Freud hace del mito de Edipo fija ciertos énfasis dramáticos que son los que se ajustan mejor a la teorización que está elaborando. Pero los mitos que perduran lo hacen por su poder simbólico y por las múltiples lecturas a que dan lugar. Así es que los psicoanalistas que estudian la interacción temprana han reflexionado no ya sobre el Edipo incestuoso, sino sobre el del origen, el Edipo bebé repudiado y abandonado por sus padres. Y últimamente, como lo observa Felipe Muller (2009), el psicoanálisis ha dirigido la mirada hacia el final de la historia, hacia el castigo que Edipo cree merecer cuando ni la muerte ni la ceguera autoinfligida le son suficientes: el destierro, o sea, desistir del contacto y de la relación con los otros en un ámbito común. «Este

aspecto punitivo del destierro parece no tener centralidad en la obra freudiana. Es en los últimos años donde estos espacios “entre sujetos” comienzan a tener centralidad. En general, estas producciones tienen lugar bajo el rótulo de “intersubjetividad”» (Muller, 2009, p. 329).

A partir de esa observación, el autor realiza un recorrido por los diferentes sentidos que la intersubjetividad puede tener en psicoanálisis y describe cualidades de los procesos de subjetivación, de los vínculos concretos o de las teorías. Finalmente, distingue lo que denomina un uso específico del término que de algún modo engloba los otros aspectos. A su juicio, la necesidad de introducir este término responde a un cambio en la teoría psicoanalítica del sujeto que tome en cuenta la problemática de la alteridad y del acontecimiento. El psicoanálisis clásico, dice, se preocupó de la repetición a expensas de lo nuevo: «Lo nuevo de la experiencia con el otro es aquello de lo cual una intersubjetividad de la alteridad debe dar cuenta» (Muller, 2009, p. 345).

Este giro no solo es un asunto teórico, sino que tiene implicancias clínicas relevantes. El psicoanálisis como terapia, más allá de sus variedades técnicas, es siempre, en el fondo, un encuentro interpersonal y pone en escena una concepción de vínculo. Este nuevo enfoque obliga a repensar aspectos cruciales como la transferencia y la contratransferencia, así como modificar el valor relativo que asignamos a algunas herramientas como la interpretación, que en una clínica relacional quizás resulte menos potente que la construcción.

Las especificaciones técnicas que parten de Freud tienen una lógica interna y una motivación práctica indudable. Pero el encuadre psicoanalítico en su formulación clásica, al menos tal como se fue cristalizando en el siglo pasado, ya no es sostenible hoy. «Las reglas clínicas [clásicas] impresionan, por momentos, como una forma de disciplinamiento impuesta por el psicoterapeuta a la que el paciente se tiene que adaptar» (Pomeraniec, 2021, p. 105). Una clínica estructurada de ese modo

obstruye la necesidad de legítimo reconocimiento del paciente, factor que siempre será una parte sustantiva en el proceso. En cambio, un encuentro clínico en el que la asimetría de roles permita cierta espontaneidad de ambos participantes creará su propio encuadre.

Esta manera de pensar el trabajo terapéutico replantea no solo cómo se desarrolla el análisis, sino también —y fundamentalmente— su eficacia. Si lo intrapsíquico es creado como internalización de la experiencia interpersonal, el cambio psíquico tendrá lugar en una experiencia vital interactiva. Según Joan Coderch (2010), esto significa pensar la terapia como un intento por hallar palabras adecuadas para entender el sufrimiento y sus causas, no con base en un saber que se comunica, sino en el contexto de un trabajo cocreado que irá modificando el conocimiento relacional implícito del paciente. Son las nuevas experiencias de relación, y no el nuevo saber que pudieran aportar las interpretaciones, las que van a modificar los circuitos neuronales en los que se han plasmado las respuestas psíquicas que causan el sufrimiento por el que los pacientes inician un tratamiento.

PERSPECTIVAS Y DESAFÍOS

Como comentario final y como apertura a nuevos desarrollos de estos apuntes, debe notarse que la teoría de la técnica relacional está abierta a la comprensión de los fenómenos psíquicos apoyada por los descubrimientos de las neurociencias. Este camino, del que podemos considerar a los teóricos del apego como pioneros, está en pleno desarrollo y plantea, entre otros problemas, la necesidad de modificar la formación curricular de los futuros psicoterapeutas (García, 2022). En cierta medida, nos lleva al punto donde Freud abandonó su proyecto de psicología para neurólogos. En otras palabras, nos conduce a una verdadera refundación del

psicoanálisis, proceso en el cual deberemos ser muy cuidadosos y tomar en cuenta la prevención del antiguo aforismo alemán: «No tirar al bebé con el agua del baño».

§

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, J. (1996). *Lazos de amor: Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Paidós.
- BENJAMIN, J. (2006). *Sujetos iguales, objetos de amor: Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*. Paidós.
- BUTLER, J. (2019). *El género en disputa*. Paidós.
- CODERCH, J. (2010). *La práctica de la psicoterapia relacional*. Ágora Relacional.
- CHODOROW, N. (1984). *El ejercicio de la maternidad: Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Gedisa.
- CHODOROW, N. (2003). *El poder de los sentimientos: La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*. Paidós.
- FASCIOLI, A. C. (2011). *Humillación y reconocimiento: Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth*. Ediciones de la Banda Oriental.
- FERNÁNDEZ, A. M. (1994). *La mujer de la ilusión*. Paidós.
- FREUD, S. (1988). Una dificultad del psicoanálisis. En *Obras completas* (vol. xvii, pp. 125-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917).
- GARCÍA, V. (2022). Por qué las neurociencias en la formación del psicoterapeuta. *Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica*, 3(2), 33-50. <http://www.audepp.org/ojs/index.php/eqo/article/view/96>
- GIL, D. (1997). *Freud y el cinturón de castidad*. Trilce.

- HONNETH, A. (1997). Patrones de reconocimiento intersubjetivo: amor, derecho, solidaridad. En *La lucha por el reconocimiento* (pp. 114-119). Crítica.
- LACAN, J. (1983). Introducción del gran otro. En *El Seminario* (vol. II, pp. 353-370). Paidós. (Trabajo original publicado en 1955).
- MULLER, F. (2009). El concepto de intersubjetividad en psicoanálisis. *Revista de Psicoanálisis*, 66(2), 329-352.
- POMERANIEC, N. (2021). Por qué reconsiderar el encuadre psicoanalítico tradicional: Una mirada relacional. *Equinoccio. Revista de psicoterapia psicoanalítica*, 2(1), 95-114. <https://doi.org/10.53693/ERPPA/2.1.5>
- POPPER, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014). *Diccionario de la lengua española*. Planeta.
- RICOEUR, P. (2005). *Los caminos del reconocimiento*. Trotta.
- WINNICOTT, D. W. (1999). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1965).