

## **El encuentro con el otro en la práctica clínica. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia<sup>1</sup>**

(Rev APSAN 2021,1(1): 55-69)

Alberto Botto<sup>2</sup>

Para todos es evidente que en nuestra vida cotidiana nos pasan cosas, es decir, tenemos experiencias. Una característica de dichas experiencias es que invariablemente las sentimos como propias, lo cual significa que me ocurren a «mí». A pesar de lo anterior, de pronto, en medio del mundo en que vivimos, también nos encontramos con cosas que son distintas a mí, que no son «mí», que son otras. Más aún, dentro de estas cosas que se nos aparecen en el mundo hay un tipo especial de cosas que son «otros mí», que igualmente tienen experiencias y, por lo tanto, que también se sienten «mí». Ahora bien, ¿cómo es que algo así puede ocurrir? ¿De qué manera se da ese encuentro con el otro? ¿Y qué interés puede tener para la psiquiatría y la psicoterapia?

Palabras Clave: Psicoterapia, experiencia, subjetividad, sí mismo, otro.

---

<sup>1</sup> Agradezco especialmente al Dr. César Ojeda y al Prof. Jorge Acevedo Guerra. Sus valiosos comentarios y observaciones contribuyeron a esclarecer y profundizar algunos conceptos desarrollados en este trabajo. De más está decir que las ideas aquí expuestas son de exclusiva responsabilidad del autor.

<sup>2</sup> Psiquiatra. Psicoterapeuta. Doctor en Psicoterapia. Departamento de Psiquiatría Oriente, Facultad de Medicina, Universidad de Chile. Instituto Milenio para la Investigación en Depresión y Personalidad (MIDAP). abottov@gmail.com

## La «actitud natural»

En nuestra vida cotidiana nos encontramos de manera inmediata e intuitiva ante un mundo que se extiende en el espacio y que deviene en el tiempo. Somos conscientes –sostiene Husserl (2013)– de cosas que están «ahí delante», entre las cuales distinguimos objetos, animales y otros seres humanos a quienes reconocemos y comprendemos también inmediatamente. Asimismo, junto con los objetos percibidos, nos encontramos con una serie de otros objetos que, aunque no figuren en el campo de la percepción, sabemos que están aquí o allí, en el entorno circundante. Bajo la forma de una «copresencia», estos objetos son parte constitutiva del mundo que sigue estando «ahí delante». Sin embargo, además de lo percibido y lo actualmente copresente, nuestra experiencia se encuentra atravesada por un «horizonte oscuramente conciente de realidad indeterminada» (Husserl, 2013, p. 136), es decir, por un ámbito incierto, nebuloso e infinito, poblado de conjeturas e imaginaciones nunca plenamente delineadas. Algo similar ocurre en el orden del tiempo. Este mundo que tenemos delante tiene un horizonte temporal infinito, un pasado conocido y un futuro desconocido donde es posible cambiar de posición y dirigir la mirada hacia adelante o hacia atrás, evocando recuerdos, percibiendo el entorno o anticipando lo venidero. A pesar de todo, este mundo del cual nos sentimos parte no es un mero mundo de cosas sino, con la misma inmediatez, es un mundo de valores, de bienes, un mundo práctico. Tanto las cosas como los otros seres humanos que están ahí delante, poseen valores, atributos y cualidades. Así, tal persona no es un mero «ser humano» sino que es «mi amigo», «mi jefe», «mi pariente». Desde luego, la experiencia espaciotemporal a la que nos hemos referido, compuesta por lo percibido, lo copresente, el horizonte de realidad indeterminada y el significado que adquiere en cada uno de nosotros, se encuentra enriquecida por múltiples actos de conciencia tales como el pensar, el desear, el imaginar y el emocionarse, entre otros, y que pueden ser reducidos al concepto de «cogito» cartesiano<sup>3</sup>. Pues bien, a este vivir la realidad aceptándola tal como se da en el mundo corriente en el que nos encontramos de manera primaria e inmediata es lo que Husserl llama «actitud natural».

---

<sup>3</sup> El «cogito» cartesiano se entiende aquí como el «ego cogito», es decir, como la experiencia, en la actitud natural, de ser yo el que piensa, percibe, siente, etc.

## La experiencia

Para todos es evidente que en ese vivir la realidad de manera inmediata y natural nos pasan cosas, es decir, tenemos experiencias. Una característica de dichas experiencias es que las sentimos como propias, lo que, en otras palabras, significa que me ocurren a «mí»<sup>4</sup>. A pesar de lo anterior, de pronto, en medio del mundo en que vivimos, también nos encontramos con cosas que son distintas a mí, que no son «mí», que no son yo, que son otras. Más aún, dentro de estas cosas que se nos aparecen en el mundo hay un tipo especial de cosas que son «otros mí», que igualmente tienen experiencias y, por lo tanto, que también se sienten «mí». Ahora bien, ¿cómo es que algo así puede ocurrir? ¿De qué manera se da ese encuentro con el otro? ¿Y qué interés puede tener para la psiquiatría y la psicoterapia?

Con frecuencia utilizamos el término «experiencia» para referirnos a algún acontecimiento, algo que nos pasa pero que no es cualquier cosa, sino que tiene el carácter de un evento extraordinario, especial. Así, por ejemplo, decimos de aquella película que nos conmovió o de la visita a la última exposición de nuestro pintor favorito, que fueron «toda una experiencia». Sin embargo, en nuestra vida diaria, también calificamos como «experiencia» al hecho de sentir frío durante el invierno, observar a un paseante solitario o escuchar la conversación del vecino, situaciones que nada tienen de insólito; o bien decimos de alguien que tiene «experiencia» cuando le atribuimos un conocimiento superior acerca de alguna técnica u oficio. Asimismo, actos como recordar o imaginar son también cosas que nos pasan y de las que somos conscientes y, por lo tanto, formas que puede tomar la experiencia. Con todo, más allá de los diversos sentidos que sea posible atribuirle, la experiencia es un modo de conocer algo, de aprehender la realidad.

El vocablo «experiencia» es una palabra –aclara Ortega (2009)– que tanto en griego (*empeiría*) como en latín (*experientia*) comparten la raíz *per* (de ahí proviene «perito», persona experta en una determinada materia, y también *periculum*, peligro, riesgo), pero además se relaciona con la expresión más antigua *peíro*, de donde proceden «puerto» y «puerta» (paso o salida). De esta manera, prosigue

---

<sup>4</sup> En lo que sigue es necesario distinguir dos acepciones del término mí (con tilde), que se utiliza como pronombre personal que designa a la persona que habla o escribe («el mar está delante de mí»), y mi (sin tilde), que se utiliza como adjetivo posesivo («esta es mi casa»). También existe el mi como sustantivo cuando nos referimos a la tercera nota musical.

Ortega, el sentido de la raíz *per* trata originariamente del viaje, «de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso» (Ortega y Gasset, 2009, p. 1031). La experiencia, por lo tanto, consiste en un ir a ver directamente las cosas, poniéndose en camino (*hodós*<sup>5</sup>) y enfrentando durante el viaje por tierras desconocidas una serie de «peligros» ante los que deberemos buscar «puertos» y «salidas». Es por eso que la experiencia no consiste solo en algo que nos pasa y que «tenemos» como ocurre en el caso de la percepción mediante los órganos de los sentidos; por el contrario, la experiencia es algo que también «hacemos» y en lo que nos involucramos, participando íntimamente en ello. «Hacer una experiencia con algo, afirma Heidegger –sea una cosa, un ser humano, un dios– significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de “hacer” una experiencia esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer, hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar» (Heidegger, 2002, p. 119). Entendida así, la experiencia consiste en un acto que excede el simple tomar conocimiento sobre un objeto, así como también a la percepción sensible en la que se sustenta el «empirismo». Para el pensador alemán, hacer una experiencia significa –y nótese la coincidencia con Ortega– «alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*), nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo» (Heidegger, 2002, p. 132). Sin embargo, es preciso subrayar aquí que Heidegger, reconociendo el alcance que el «método» (entendido como el camino) tiene para la ciencia moderna, advierte también sobre la manera en que este ha tomado a las ciencias a su servicio (y no a la inversa, como cabría esperar); de tal modo que en la ciencia moderna a menudo el tema de investigación no solo está propuesto por el método sino que, además, se encuentra incluido y subordinado a él. Pensada ampliamente, la experiencia se comprende así no como el resultado de un pensar técnico-empírico sino más bien como eso que se hace, que se va haciendo –podríamos agregar parafraseando a Machado– mientras vamos caminando: haciendo camino al andar.

---

<sup>5</sup> De allí proviene la palabra método (del griego *meta* y *hodós*), es decir, el camino o procedimiento que se debe seguir para alcanzar algo.

“

*A pesar de que el término pueda resultar vago e impreciso, un aspecto fundamental de toda experiencia, cualquiera sea su origen, es que invariablemente me ocurre a «mí». Por esta razón referirse a una «experiencia subjetiva» resulta innecesario y redundante. Ciertamente, toda experiencia es, de suyo, subjetiva. Ahora bien, ¿en qué consiste esta experiencia de «sí»? ¿Cuál es el fundamento de la subjetividad?*

A pesar de que el término pueda resultar vago e impreciso, un aspecto fundamental de toda experiencia, cualquiera sea su origen, es que invariablemente me ocurre a «mí». Por esta razón referirse a una «experiencia subjetiva» resulta innecesario y redundante. Ciertamente, toda experiencia es, de suyo, subjetiva. Ahora bien, ¿en qué consiste esta experiencia de «sí»? ¿Cuál es el fundamento de la subjetividad?

### **La experiencia de «sí»: la subjetividad**

Durante la primera mitad del siglo XVII, con la firme intención de conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, René Descartes se propuso encontrar algún fundamento sólido acerca del cual le fuera imposible dudar. Es así como, siguiendo dicho precepto, hizo su genial descubrimiento: al pensar que todo podía ser falso (considerando las opiniones inciertas, el engaño de los sentidos, los errores del razonamiento o la ilusión de los sueños) llegó a la conclusión de que precisamente él, quien lo pensaba, por fuerza tenía que ser alguna cosa. De ahí su conocida frase «yo pienso, luego yo soy» (Descartes, 2018, p. 83). Desde ese momento, para la filosofía moderna en occidente, el punto de partida, el hecho básico en el que deberá fundarse el conocimiento, será la conciencia de sí, el ego cogito, la subjetividad.

Tal como mencionamos en lo que precede, una experiencia fundamental para todos es la experiencia que cada uno tiene acerca de «sí». Lo que siento, aquello que pienso, las cosas que hago, lo que me pasa, todo eso, invariablemente, me ocurre a «mí». Podemos encontrar registros extraordinarios sobre la experiencia del ser humano de considerarse *sí mismo* ya desde la antigüedad clásica. Según sostiene Foucault (2002), el hecho de preocuparse de sí, es decir, la «inquietud de

sí mismo» (*epimeleia heautou*) aparece en la reflexión filosófica con Platón en el diálogo llamado *Alcibíades*<sup>6</sup>. Debido a la profundidad de sus reflexiones conviene detenerse en algunos pasajes fundamentales.

Como se sabe, el diálogo trata sobre el significado de la prescripción del oráculo de Delfos acerca de «conocerse a sí mismo». En él, Sócrates pregunta qué significa tener cuidado de sí mismo y parte efectuando una distinción entre ocuparse de sí mismo y ocuparse de las cosas de sí mismo; pero para esto, plantea a continuación, es necesario antes que nada saber qué somos en realidad nosotros mismos. «¿De qué manera –pregunta entonces Sócrates a Alcibíades– se podría descubrir lo sí-mismo mismo?» (Platón, 2013, p. 191). Dicho con otras palabras: ¿de qué manera lo que es sí-mismo puede conocer lo sí-mismo? Para responder esta pregunta debemos saber, en primer lugar, qué es el hombre. El hombre –argumenta

Sócrates– no puede ser sino tres cosas: un alma, un cuerpo o la totalidad de ambos. Sin embargo, un cuerpo no se gobierna solo y, por lo tanto, con menos razón al conjunto. En consecuencia, «...puesto que ni el cuerpo ni el conjunto son un hombre, queda, creo, o que no es nada, o si es realmente algo, se sigue que el hombre no es otra cosa que alma» (Platón, 2013, p. 199). De este modo, si restamos el cuerpo, la voluntad y todo lo que es accesorio al conjunto, nos queda al alma, como fundamento de lo que el hombre es. Luego, conocerse a sí mismo consiste en conocer un alma. Ahora bien, ¿de qué manera podríamos ocuparnos de nosotros mismos? Y entonces responde Sócrates –utilizando una bella metáfora– que, así como el ojo no puede mirarse a sí mismo, sino que necesita mirar hacia aquello que, al mirarlo, le permita verse a sí, el hombre también precisa «mirar» a otro para «verse» a sí mismo. De modo que «lo mismo» no puede conocer a «lo mismo» sino a través de «otro», es decir: para conocerse a sí mismo es necesario conocer a otro que a su vez sea también un sí mismo. «Un ojo entonces contemplando a un ojo, y dirigiendo la mirada hacia lo que es óptimo de él y con lo que ve: así se conocería a sí mismo” (Platón, 2013, p. 213).

Hasta aquí dejaremos, por el momento, a Platón y su *Alcibíades*. Ahora bien, la evidencia inmediata acerca de nuestra propia existencia (a la que accedemos en primera persona) y que consiste en sentirme siempre yo *mismo* y no *otro* se

---

<sup>6</sup> La autenticidad de la autoría platónica de este diálogo aún no está completamente establecida.

encuentra en la base del principio de *identidad*. ¿Pero, en qué consiste exactamente eso que llamamos identidad?

Lo idéntico en griego se expresa con el término το αὐτο (en latín *ídem*, en alemán *das selbe*) que en nuestra lengua quiere decir *lo mismo*. Ahora bien, cuando decimos de algo que es lo mismo, lo que indicamos sobre esta su *mismidad*, es que cada ente es, consigo mismo, lo mismo (Heidegger, 2013). De ahí que Heidegger (1997) en *Ser y tiempo* se refiera al Dasein como el ente cuyo ser es *cada-vez-mío* (*Jemeinigkei*t), esto es: el ente que soy cada vez yo mismo. Por eso el Dasein no puede equipararse simplemente con los conceptos de «ser humano», o «persona», que resultan indiferentes a los modos concretos de existencia; por el contrario, en cuanto es en cada caso mío, su referencia es siempre hacia alguien concreto: cada cual (sea «yo», «tú», «él», «ella» o «nosotros») se preocupa de algún modo por su ser, aunque sea bajo la forma de la despreocupación. Así, pues, la pregunta por el quién del Dasein encontrará su respuesta en aquello que permanece idéntico a través de los cambios y que subyace (como *subiectum*) siendo *el mismo* en medio de la multiplicidad de las diferencias. En otras palabras, el ente que somos, lo somos en cada caso nosotros mismos y aquello que está en el fondo de todas las vivencias, el sujeto, tiene siempre el carácter de la *mismidad*.

“

***El término latino subiectum proviene del griego hypokeímenon, que significa «lo que está puesto» (keímenon) «por debajo de» (hypo), es decir, aquello que es su-puesto y que subyace como fundamento o sostén. Asimismo, los prefijos hypo y sub significan «lo que falta» aludiendo a la carencia, la ausencia y la escasez.***

El término latino *subiectum* proviene del griego *hypokeímenon*, que significa «lo que está puesto» (*keímenon*) «por debajo de» (*hypo*), es decir, aquello que es su-puesto y que subyace como fundamento o sostén. Asimismo, los prefijos *hypo* y *sub* significan «lo que falta» aludiendo a la carencia, la ausencia y la escasez.

De tal modo encontramos, en la raíz de la noción de *sujeto*, no solo aquella *mismidad* que permanece como fundamento a pesar de la multiplicidad de cambios, sino que también –y paradójicamente– aquello que falta y que se constituye como una carencia.

Y lo que falta es el otro.

## **La experiencia del otro**

Vivimos en un mundo donde nos pasan cosas, es decir, tenemos experiencias. Un aspecto fundamental de dichas experiencias es que invariablemente las sentimos como propias, lo cual significa que me suceden a mí. Puedo observar cómo el sol se esconde tras el horizonte, percibir la arena y sentir el sonido de las olas rompiendo a mis pies, pero en todos los casos hay algo que no cambia: la sensación de que el hecho de observar, el hecho de percibir, es algo que me ocurre a mí.

Ahora bien, en ese mundo que experimentamos, como decíamos al comienzo, nos encontramos con otras cosas, es decir, con cosas que son otras, que no son «mí». Por lo pronto, nos encontramos con objetos que están ahí, ante nosotros, pero también con un tipo particular de entes que, siendo otros, también se sienten «mí».

Es así como de pronto, y de manera inmediata, tenemos la experiencia del otro. Sin embargo, ¿en qué consiste y de qué manera se da esa experiencia del otro? ¿Cómo es posible reconocer que ahí hay una persona y no, por ejemplo, un autómatas? Esta es la pregunta que se plantea Descartes en la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*: «Pero por casualidad miro por una ventana y veo unos hombres que pasan por la calle, a la vista de los cuales no dejo de decir que veo unos hombres de la misma forma que digo que veo la cera y, sin embargo, ¿qué veo yo por esa ventana más que sombreros y capas que muy bien podrían ocultar fantasmas u hombres falsos movidos por resortes? Sin embargo, juzgo que son verdaderos hombres, y así comprendo por la sola facultad de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos» (Descartes, 2005, pp. 74-75). Esta comprensión espontánea, previa a cualquier reflexión sobre el propio ser o la propia consciencia, es el modo primario en que el hombre se encuentra consigo mismo y con los otros (Acevedo, 2016).

## **El encuentro con el otro**

Encontrarse significa coincidir en algún punto una o más cosas; sin embargo, el término también puede ser usado como sinónimo de oponerse o de chocar, de



salir al en-cuentro, es decir, de ir en-contra. Pero para que dos cosas se reúnan ante todo es necesario que ellas sean cosas diferentes, que no sean lo mismo. Si miramos un conjunto de árboles, podemos darnos cuenta de que, siendo todos árboles, y aun perteneciendo a la misma variedad, cada uno es distinto al otro; por lo tanto, entre ellos, son cosas diferentes, es decir, no son lo mismo. Cuando el encuentro se da entre dos personas la experiencia inmediata que todos tenemos es que en ese momento aparece ante nosotros alguien distinto a mí, que no es lo mismo que yo, que es otro. «Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Veo a aquel hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre. ¿Qué significa esto? –pregunta Sartre en *El ser y la nada* (2008, p. 356)–. ¿Qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que es un hombre<sup>7</sup>?». El otro, según Sartre, no establece una relación puramente aditiva con los demás objetos, pudiendo desaparecer sin que las relaciones entre ellos sufran modificación alguna. Por el contrario, percibir a otro significa captar una relación no aditiva entre él y las cosas, un nuevo tipo de centro en torno al cual las cosas se organizan. En esta relación dada de golpe se despliega una espacialidad donde los objetos no se agrupan en torno mío (ya no es «mí» espacialidad) sino que se trata, dirá Sartre, de una orientación *que me huye*. Y continúa, intentando elaborar una respuesta: «Así, la aparición, entre los objetos de *mi* universo, de un elemento de desintegración de ese universo, es lo que llamo la aparición de *un* hombre en mi universo. El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias». «La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento fijo de todo el universo, una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo» (Sartre, 2008, pp. 357-358).

Con todo, resulta evidente que el otro no es un objeto de conocimiento para un sujeto que, por decirlo de alguna manera, puede acceder a él. «Los otros –sostiene Heidegger en *Ser y Tiempo* (1997, p. 143)– no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son más bien aquellos de

---

<sup>7</sup> En cursivas en el original.

quienes uno mismo generalmente *no se distingue, entre los cuales también se está*». Los otros están siempre copresentes en el mundo circundante, que es un mundo compartido; el Dasein está siempre con los otros, entendiendo este «estar con los otros» como un modo de ser del Dasein. El estar-en es un co-estar (MIT-SEIN) con otros. Por lo mismo resulta cuestionable la noción de «inter-subjetividad, entendida como el encuentro entre dos entes que, estando separados, en algún momento se reúnen para luego volver a separarse. A eso alude Ojeda (2012, p. 147) al afirmar que: «La “intersubjetividad” es la presencia del otro y de nuestro inevitable estar “con” él desde siempre y para siempre, en presencia o en ausencia». De lo cual se desprende que al otro no se accede –como quien ingresa a una habitación desconocida–: con el otro simplemente estamos<sup>8</sup>.

El otro –dirá Ortega (2010)— también tiene su aquí, pero ese aquí del otro no es el mío, se excluyen mutuamente. Cada cual está en su propio aquí; por lo tanto, la perspectiva que cada uno tiene del mundo es siempre distinta. Al encontrarse de pronto en el mundo, previo a cualquier noción de sí mismo, el hombre tiene la experiencia del otro (alter), es decir de todos los que no son yo, de manera que, desde su nacimiento, el hombre se encuentra, primaria y constitutivamente, abierto al otro. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con las piedras, el otro es, aunque yo no lo quiera, con quien puedo alternar y es este mutuo «contar con», es decir, la reciprocidad, el primer hecho que puede ser calificado de social. Ahora bien, la inter-acción que surge de esta reciprocidad solo es posible, argumenta Ortega, porque el otro es como yo en el sentido de poseer él también su propio yo. Sin embargo, esto lo descubro, por decirlo de alguna manera, secundariamente; antes veo en el otro gestos y movimientos que me responden: originariamente el otro me aparece siempre como aquel que es capaz de reciprocitar. Con todo, mi relación con el otro puede tomar dos líneas progresivas: una trata del conocimiento que poco a poco voy tomando del otro a través de sus actos, y la otra consiste en que esta nuestra relación se hace activa porque ambos comenzamos a influirnos mutuamente. Por tanto, en la medida que la relación avanza, tornándose

---

<sup>8</sup> Para Heidegger, el Dasein no existe primariamente encerrado en sí mismo para abrirse luego a los otros. La comprensión de los otros se da de manera espontánea e inmediata fundada en ese co-estar originario. De esta manera, el encuentro con el otro puede ser un concepto problemático y, hasta cierto punto, ilusorio. Lo mismo puede decirse respecto al término «empatía», el cual, como es sabido, fue criticado por el pensador alemán. Para una revisión del tema del encuentro con el otro en Heidegger y la discusión en torno a la empatía, recomiendo la lectura del excelente trabajo de Jorge Acevedo (2016).

más próxima e íntima, lo que va apareciendo es la conformación de un mundo distinto al mío o al suyo: un mundo común, compartido. A este vivir con los otros en un mundo compartido lo podemos llamar con-vivencia. Sin embargo, para Ortega, el con-vivir, no requiere solamente de un estar abierto al otro (altruismo) sino que es necesario que yo actúe sobre él y que él me responda (reciprocidad). Esta nueva realidad fundada en el «nosotros» (nostrismo o nostridad), vendría a ser, en definitiva, la primera realidad social. Dejemos que Ortega lo explique con su acostumbrada claridad: «Conforme convivimos y somos la realidad “nosotros” –yo y él, esto es, el Otro– nos vamos conociendo. Esto significa que el Otro, hasta ahora un hombre indeterminado, del que solo sé que es, por su cuerpo, lo que llamo un «semejante», por tanto alguien capaz de reciprocarme y con cuya consciente respuesta tengo que contar, conforme le voy tratando, de buenas o de malas, se me va precisando y lo voy distinguiendo de los otros OTROS<sup>9</sup> que conozco menos. Esta mayor intensidad de trato implica proximidad. Cuando esta proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis, la llamamos intimidad. El Otro se me hace próximo e inconfundible. No es Otro cualquiera, indiscernible de los demás –es el Otro en cuanto único. Entonces el Otro me es TÚ. Conste, pues, TÚ no es, sin más ni más, un hombre, es un hombre único, inconfundible» (Ortega y Gasset, 2010, p. 209). «Antes de ser “yo” nos encontramos con un “él” que progresivamente se va transformando en un “tú” frente al cual me descubro siendo “yo”. La primera persona es la última en aparecer» (Ortega y Gasset, 2010, p. 210).

### **El encuentro con el otro en psicoterapia**

En el orden del tratamiento, la práctica médica puede analizarse –sostiene Jaspers (1996)– conforme a diversos estratos de significación. Cada una de estas etapas tropieza con un límite donde su efecto fracasa y entonces es necesario pasar a la siguiente. En un primer nivel el médico opera de manera técnico-causal (mediante, por ejemplo, la extirpación de un tumor o el uso de un fármaco antibiótico) con el objeto de volver a poner en orden las relaciones biológicas, físicas y químicas alteradas por la enfermedad. En este caso el límite se encuentra

---

<sup>9</sup> En mayúsculas en el original.

en la vida como totalidad. En un segundo nivel, el médico recurre a procedimientos cuya finalidad es asegurar el éxito de la vida que se ayuda a sí misma; por ejemplo, mediante la prescripción de una determinada dieta o la indicación de reposo o de ejercicio físico. En esta etapa el tratamiento se encuentra racionalmente regulado y está fundado en un sentimiento instintivo de la vida. El límite está dado por el hecho de que en el hombre no solo hay vida, sino también un alma pensante. En el tercer estrato el médico se dirige al enfermo como un ser racional, estableciendo una comunicación con él. En lugar de ser tratado como un objeto, el enfermo debe saber lo que le pasa para que, junto con el médico, contribuya a restablecer el equilibrio perdido. En este nivel, reconociendo la libertad del paciente, el médico le comunica al enfermo la naturaleza de las intervenciones permitiendo que este participe también en las decisiones. Sin embargo –y aquí topamos con un nuevo límite–, el hombre no es un ser racional seguro e imparcial, sino que su pensamiento influye de diversas maneras en el existir de su cuerpo orgánico a través de sus angustias, temores, esperanzas y expectativas que naturalmente pueden influir sobre la acción terapéutica. Esto le impone al médico una tarea: en vez de transmitirle al enfermo todo lo que sabe sin reservas, debe siempre considerarlo como totalidad de su unidad de cuerpo y alma. Sin embargo, continúa Jaspers, el tratamiento del hombre enfermo como unidad de cuerpo y alma conduce a constantes aporías. Por una parte, el ser humano –gracias a su libertad– tiene derecho a saber con total claridad lo que le ocurre, pero al mismo tiempo fracasa en la angustia, merced a la cual su saber pierde el sentido. Y es entonces, en este cuarto nivel, donde puede acudir en ayuda la psicoterapia. En esta especial forma de relación en que consiste la psicoterapia, el enfermo deposita su confianza en la supuesta autoridad del médico, con lo cual en ambos se mitiga la angustia. El proceso discurre así, delimitado por la autoridad y la confianza –cuidando el efecto moral de todo lo que el médico comunica– en un condicionamiento mutuo, recíproco. En todo caso, en cualquier forma de psicoterapia lo que ocurre es un encuentro entre dos seres humanos referidos el uno al otro, con una finalidad precisa: la acción del médico sobre el paciente; y donde confluyen dos esferas, la de la relación de proximidad (la del «nosotros») y la acción terapéutica que requiere distancia, visión teórica y aplicación técnica (Dörr, 1997). Pero la psicoterapia también tiene límites, dados fundamentalmente por la subjetividad del médico (cuya distancia frente al paciente

jamás podrá ser pura) y por la imposibilidad de objetivar al paciente para hacerlo así «objeto» de tratamiento. «En relación con el hombre mismo –afirma Jaspers (1996, p. 878)–, su existencia posible, el médico puede obrar solamente en el hecho concreto histórico, en que el enfermo no es ya un caso, sino en el que se realiza un destino con y a través de su esclarecimiento. El hombre vuelto objeto, puede ser tratado por la técnica, la atención y el arte, pero el hombre como él mismo solo puede llegar a sí en la comunidad de destino». De modo que así tiene lugar una última instancia, que trasciende toda terapia, y que Jaspers denomina *comunicación existencial*. Todo tratamiento queda circunscrito y ocurre, entonces, entre una comunidad de «mismo» con «mismo», de *ipseidad a ipseidad*, como seres racionales que viven la existencia posible. Médico y enfermo, en consecuencia, pasan a ser compañeros de destino. Y el límite para esta etapa se encuentra en que los hombres, constituidos así en compañeros de destino, solo lo son en el contenido de un ser que para Jaspers se llama *trascendencia*. De este modo, en el momento en que la terapia cesa y da paso al encuentro fundado en una relación íntegramente humana, es que la psicoterapia adquiere un significado propio dentro de la totalidad de la práctica médica. Así, el psicoterapeuta será el único capaz de ocuparse del paciente en su totalidad y no simplemente de alguno de sus órganos o de su cuerpo enfermo. Y finaliza Jaspers con una sentencia que puede parecer excesiva, pero que indudablemente cumple la función de contrapunto ante la tecnificación que vive la medicina actual y, por lo mismo, es necesario tenerla presente: «Los médicos –sostiene Jaspers (1959, p. 38)– solo estarán a la altura de su misión integral en la medida en que sean psicoterapeutas». Es así como, en última instancia, deviene en el enfermo la *manifestación o revelación*, que consiste en adquirir un mayor grado de conocimiento acerca de sí mismo, en un proceso de esclarecimiento, donde el psicoterapeuta contribuye a que el paciente pueda hacerse transparente a sí mismo con el objeto de alcanzar la *autorrealización*.

Desde luego, es evidente que aquí nos encontramos frente a un obstáculo difícil de salvar. Si volvemos a la metáfora platónica del ojo expuesta en el *Alcibíades*, «lo mismo» no puede conocer a «lo mismo». Con todo, hay un aspecto imposible de soslayar: en el diálogo de Platón se trata del conocimiento de sí mismo. En el caso de la psicoterapia se trata del conocimiento de otro. No obstante, para ambos es válido que el conocer implica conocer a otro (o conocerse a sí mismo a través

“

*La psicoterapia –entendida como la actualización de una particular relación de ayuda donde existe la voluntad y la confianza para profundizar en dicha relación– consiste, en sus fundamentos, en el encuentro entre un mí-mismo y otro-que-a-su-vez-es-un-mí-mismo, que tiene por finalidad alcanzar la autorrealización del paciente (haciéndose transparente para sí).*

de otro). En ese sentido, la psicoterapia –entendida como la actualización de una particular relación de ayuda donde existe la voluntad y la confianza para profundizar en dicha relación– consiste, en sus fundamentos, en el encuentro entre un mí-mismo y otro-que-a-su-vez-es-un-mí-mismo, que tiene por finalidad alcanzar la autorrealización del paciente (haciéndose transparente para sí). Y es en esa forma radical de comunicación existencial donde, en definitiva, el paciente y el

terapeuta pueden llegar a ser compañeros de destino.

## Referencias

- Acevedo, J. (2016). El modo primario de encontrarse el hombre con los otros y consigo mismo. Heidegger. *Rev GPU*, 12(3), 243-254.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Madrid: Trotta.
- Dörr, O. (1997). *Psiquiatría Antropológica. Contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2002). La esencia del habla. En *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2013). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Antrophos.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción a la fenomenología pura*. México:

Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, K. (1959). *Esencia y crítica de la psicoterapia*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

Jaspers, K. (1996). *Psicopatología General*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Ojeda, C. (2012). *En búsqueda de la razón oculta*. Santiago de Chile: Ediciones SODEPSI.

Ortega y Gasset, J. (2009). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. In *Obras Completas, Tomo IX*. Barcelona: Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2010). El hombre y la gente. En *Obras completas, Tomo X*. Barcelona: Taurus.

Platón. (2013). *Alcibíades*. Santiago de Chile: Ediciones Táficas.

Sartre, J.P. (2008). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.