

PSICOANÁLISIS Y FENOMENOLOGÍA HEIDEGGERIANA: LA ATENCIÓN PAREJAMENTE FLOTANTE

PSYCHOANALYSIS AND HEIDEGGERIAN PHENOMENOLOGY:
EVENLY SUSPENDED ATTENTION

CRISTIÁN LÓPEZ ACOSTA

Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
cristian@uc.cl

VICENTE GARCÍA-HUIDOBRO ANDREWS

Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
vgarcia1@uc.cl

Recibido: 08-06-2012. **Aceptado:** 14-11-2012.

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar un puente entre psicoanálisis y fenomenología a partir del tema de la atención parejamente flotante propuesto por S. Freud. Se parte con una revisión histórica de los abordajes fenomenológicos más importantes del tema de la captación de la experiencia del otro, con especial detención en las contribuciones de M. Heidegger. Luego, a partir de los contenidos revisados, se comentan los pasajes más importantes en que Freud describe la atención parejamente flotante. Se cuestiona el sesgo psicologista de los actuales cruces entre psicoanálisis y fenomenología y se señalan algunas circunstancias que pueden haber influido a que éste también aparezca en la traducción de la obra freudiana al español.

Palabras clave: Psicoanálisis, fenomenología, atención parejamente flotante, Freud, Heidegger.

Abstract: The aim of this paper is to present a bridge between psychoanalysis and phenomenology from Sigmund Freud's idea of evenly suspended attention. The paper begins with a historical review of the most important phenomenological approaches to the issue of capturing the experience from others, emphasizing on the contributions of M. Heidegger. Then, from the reviewed literature, the article discusses the most important passages in which Freud describes the evenly suspended attention. The psychologistic bias of current crosses between psychoanalysis and phenomenology is

questioned and there are pointed out some circumstances that may have influenced that this also appears in the translation of Freud's work into Spanish.

Keywords: Psychoanalysis, phenomenology, evenly suspended attention, Freud, Heidegger.

1. Introducción

En los últimos años se ha despertado un creciente interés por posibles puntos de encuentro entre psicoanálisis y fenomenología, en particular respecto al aporte que ésta pudiera hacer al entendimiento de la relación terapéutica en la situación analítica (Craig, 2007; Mills, 2011). Este nuevo campo de investigación tiene como antecedente las relaciones cada vez más estrechas entre fenomenología y psicología (Gallagher & Zahavi, 2008) y puede enriquecer los puentes ya establecidos entre el psicoanálisis y diversas orientaciones filosóficas provenientes de la fenomenología (Derrida, 2001; Ricœur, 2004). En este contexto, resulta interesante analizar estos nuevos puntos de encuentro, en referencia a planteamientos específicos sobre la técnica psicoanalítica, apuntando a profundizar en el entendimiento de la situación terapéutica y las intervenciones clínicas.

Los cruces entre fenomenología y práctica terapéutica gozan actualmente de gran popularidad al interior de la nueva *sensibilidad intersubjetiva* del psicoanálisis derivada de las aportaciones de Mitchell (2000) y Stolorow (Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987). Dentro de este contexto, es común que se establezcan diversos puntos de encuentro entre conceptos clínicos y nociones fenomenológicas. Un concepto psicoanalítico que ha recibido mucha atención es el de *atención parejamente flotante* (Maris, 2006; Schneider, 2008). Ahora bien, al interior de estos cruces se ha utilizado generalmente como referencia a aquellas vertientes fenomenológicas de corte subjetivo más afines a la fenomenología husserliana, desestimando la fuerte crítica desarrollada por M. Heidegger respecto a nociones como: *subjetividad*, *intersubjetividad* y *empatía*. Por ello, lo que se propone a continuación es una aproximación a la noción de *atención parejamente flotante*, pero a partir de la crítica que Heidegger desarrolla respecto a la psicología, el subjetivismo y la noción de *intersubjetividad* en particular. Con el fin de hacer patente las diferencias entre las distintas perspectivas fenomenológicas señaladas, este abordaje será enmarcado al interior del problema filosófico y psicológico más amplio de la *captación de la experiencia del otro*.

Desde la técnica psicoanalítica, Freud se encuentra tempranamente con un problema de método: cómo abordar lo que llama “un objeto de pensamiento en extremo complejo y que nunca había sido expuesto” (1895/1985, p. 296). Este nuevo objeto, que luego llamará inconsciente dinámico, requiere para su aparición de ciertos *artifícios técnicos* que disocien la atención del paciente de su voluntad. Estos artificios, ubicados inicialmente entre la sugestión y el asociar a partir del síntoma, culminaran, más tarde, en la *regla fundamental* del psicoanálisis llamada asociación libre. Esta regla privilegia un decir libre y potencialmente sorprendente, por sobre la búsqueda de una *pseudo exactitud* propia de los protocolos y métodos psiquiátricos (1912/1985). Consecuentemente con esta convicción de estar trabajando con un objeto que no es posible de *ir a ver* directamente, Freud propone un *tratamiento de prueba* (1913/1985) como la primera etapa del proceso psicoanalítico, en lugar de una etapa meramente diagnóstica. Freud plantea que para realizar un diagnóstico es necesario generar condiciones que hagan emerger este nuevo objeto de pensamiento, el cual no se puede encontrar como ya dado en una objetividad. Es necesario lograr que se muestre a través de la aplicación de un método particular de interacción con el paciente.

En 1912, Freud agrega un nuevo elemento, complementario a la regla fundamental de la asociación libre: también el analista debe someterse a una regla, a la que llama *atención parejamente flotante*. Esta disposición del analista busca permitir la recepción del libre decir del paciente, complementando la apertura producida en el discurso del paciente por la regla fundamental.

Esta propuesta técnica ha permanecido enigmática en el tiempo y es de las pocas alusiones directas a la forma que adquiere la *escucha analítica* propuesta por Freud (Grabska, 2000; Maris, 2006; Schneider, 2008). Esta escucha analítica es un campo de difícil acceso, ya que remite a una experiencia singular difícilmente definible y conceptualizable.

Dada esta dificultad, intentaremos abordar este tema a partir del problema más general de *la captación de la experiencia del otro*. Las primeras teorías respecto a la captación de la experiencia del otro provienen fundamentalmente del ámbito de la estética y la psicología. Posteriormente, esta temática será profundizada al interior de la naciente fenomenología, dando lugar a debates en los que participan autores como M. Scheler, E. Stein, E. Husserl y M. Heidegger, entre otros. Partiremos con una breve revisión de estos desarrollos teóricos, con especial atención a las consideraciones de Heidegger, para luego iluminar dos pasajes del texto de Freud dedicados a la atención parejamente flotante.

2. Primeras disputas al interior de la fenomenología

Las primeras teorías contemporáneas respecto a la captación de la experiencia del otro pueden dividirse en dos grupos fundamentales. Por un lado, se encuentran las teorías de *inferencia por analogía* en la que nos encontramos con los estudios que a partir de J.S. Mill desarrollan G.T. Fechner, H. Paul, E. Mach, A. Riehl, B. Erdman y H. Driesch (Michalski, 1997). Estas teorías suponen la existencia de una mediación inferencial en la captación de las experiencias del otro, gracias a los datos brindados por la expresión facial y el comportamiento. Frente a ellas, se encuentran las teorías de la *empatía* (*Einfühlung*) que provienen mayoritariamente del ámbito de la estética, incluyendo los trabajos de W. Perpeet, F.T. Vischer, R. Vischer, A. Prandtl y Th. Lipps (Michalski, 1997) que tendrán un mayor impacto en los desarrollos posteriores de la fenomenología.

Este segundo grupo de teorías cuestiona la existencia de una mediación reflexiva en la captación de la experiencia del otro, destacando que en fenómenos anímicos tales como la empatía es posible participar inmediatamente en la vivencia del *yo ajeno*. Así, Th. Lipps, en su ejemplo de la percepción del acróbata, plantea que en la empatía perfecta se produce un completo disolverse en la experiencia del otro, y que tan sólo al sustraerse de ésta “aparecen ante mí dos yos, el yo de allá arriba, y el yo de aquí abajo; el yo del acróbata, y mi propio yo real, diferente de aquel” (Lipps, 1903-1906/1923, p. 121).

El estudio de estas vivencias va a despertar un debate en la nascente fenomenología. En 1913, M. Scheler propondrá una teoría fenomenológica según la cual el vivenciar del yo ajeno puede ser percibido interiormente del mismo modo que el *yo propio*, pero no por medio de un acto de proyección sentimental (*Einfühlung*) al yo ajeno, como lo suponía Lipps, sino gracias a que a la base de todas las vivencias personales se hallaría una corriente común del vivenciar, a partir de la cual se comienzan a diferenciar progresivamente las vivencias propias y ajenas (Scheler, 1913).

En respuesta a estos planteamientos, E. Stein va a presentar una teoría de la empatía que se va a convertir en la cara visible de lo que E. Husserl pensaba del tema, señalando que ni aún en un acto como la empatía se nos da la vivencia del otro de un modo originario, tal como sí se nos presenta el contenido en el caso de la percepción (Stein, 1917/2004). Según E. Stein, esto es del todo evidente si realmente hacemos la reducción que permite pasar a un modo de consideración trascendental, en el cual es indiferente el modo en que mi vivenciar particular se haya originado y el tipo de vivenciar que yo como individuo empírico tenga de él. Gracias a la *epojé*, la reducción

y la reflexión fenomenológica, accederíamos a un nivel trascendental en el cual encontramos la presencia individual e indubitable de un *yo trascendental*.

3. Heidegger: Crítica a la reflexión y al punto de partida egológico

En las primeras lecciones de Heidegger, observamos un pensamiento que se va forjando a partir de una relación tanto de continuidad como de crítica respecto a la fenomenología de Husserl. El elemento de continuidad es el anhelo por ir ¡a las cosas mismas!, para lo cual es fundamental la idea de donación que comienza a tener mayor relevancia en el pensamiento de Husserl a partir de *Ideas I* (Rodríguez, 1997; Husserl, 1913/1986). Sin embargo, compartiendo este propósito, Heidegger va a criticar el sesgo excesivamente teórico de la fenomenología de Husserl y el modo en que su método de reflexión produce una tergiversación de los fenómenos (Heidegger, 1919/2007; 1919-1920/1993).

El modo en que el método de la reflexión puede falsear nuestra experiencia originaria fue descrito posteriormente en detalle por J.P. Sartre. En *La trascendencia del ego* (1938/2003) muestra que al realizar una reflexión hay que tener en cuenta tres experiencias: por un lado, la experiencia original de la cual queremos dar cuenta en un tiempo 1 (E1); por otro, la experiencia de ejercer ahora un acto de reflexión (E2); y finalmente, la experiencia original que queda reflejada (E3). La dificultad es que, evidentemente, la experiencia original (E1) no es equivalente a la experiencia reflejada (E3), pero no sólo por ubicarse en tiempos distintos. Esto no es algo que Husserl desconociera. Él ya se había percatado de esta dificultad en su segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (Scherer, 1969) y seguiría tematizándola más tarde, por ejemplo, en sus *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1931/2005b, §15). Por ello, lo que Heidegger hacía en sus lecciones de los años 20 era acentuar la importancia y los alcances de esta dificultad, mostrando cómo ella pone en tela de juicio gran parte del método de la fenomenología de Husserl e, incluso, algunos de sus resultados más fundamentales como, por ejemplo, su punto de partida egológico (Heidegger, 1919/2007). Esto se hace claro en el ensayo de Sartre recién citado, donde describe el modo en que la captación reflexiva de la experiencia puede dar lugar a la inclusión subrepticia de una referencia personal, que no es propia de la experiencia original. Por ejemplo, al contemplar una obra de arte, puedo recordar esta experiencia y formular “yo he estado viendo tal cuadro”. Sin embargo, la referencia personal es algo que ahora hemos incluido subrepticamente en

esta formulación, ya que mi experiencia absorta de la obra era indiferente respecto a la distinción entre un yo y un tú (Sartre, 1938/2003).

Lo anterior es algo que ya presente en las lecciones de Heidegger en los años 20, cuando muestra cómo, en la medida que abandonamos el modo de aproximación reflexivo y nos insertamos de lleno en el ámbito de las vivencias, desaparece incluso la evidencia de una suerte de yo que esté de algún modo constituyendo nuestra experiencia (Heidegger, 1919/2007). Esto era una fuerte arremetida frente a Husserl, quien venía proponiendo una teoría de la constitución de la experiencia de la realidad a partir de los distintos modos de mención de un *yo trascendental* (Husserl, 1913/1986; 1952/2005a). Frente a ello, Heidegger señalaba que si realmente hacemos fenomenología y nos atenemos a lo que *hay* en nuestras vivencias, nos encontramos con que nuestra experiencia es no *cósica* y pre-personal.

Es evidente que toda vivencia tiene relación con un yo, pero, como lo dirá años más tarde, éste debe concebirse tan sólo como un índice formal (Heidegger, 1927/2006), ya que en cualquier tipo de vivencia, no es *hacia mí* ni *para mí* hacia dónde se dirige el sentido de lo que ahí se abre. A lo más yo soy un respecto de aquello que *ahí* queda abierto (Heidegger, 1919/2007). Durante sus primeras lecciones, Heidegger hace alusión a esta apertura pre-personal por medio de la idea de mundo circundante (*Umwelt*) o mundo propio (*Selbstwelt*), sin embargo, con el paso del tiempo se irá distanciando de estos niveles de consideración aún influidos por la perspectiva egológica de Husserl.

4. Disolución del problema de la intersubjetividad y cuestionamiento del fenómeno de la empatía: la idea de *situación*

Esta crítica al método de la reflexión y el consecuente punto de partida egológico, es uno de los presupuestos metódicos a considerar para entender el abordaje de Heidegger al tema de la captación de la experiencia del otro en el contexto de *Ser y tiempo*. Allí, Heidegger señala que la empatía no es un fenómeno existencial realmente originario, descalificando toda la esfera de problemas desprendida de esta aproximación al tema de la captación de la experiencia del otro (1927/2006). El fenómeno de la empatía tan sólo surgiría cuando nuestro modo de abordaje del *otro* se realiza a partir del ámbito egológico de la *conciencia de sí*. Una vez que los análisis parten desde este piso, terminan intentando dar cuenta del otro desde fenómenos proyectivos como la empatía (*Einfühlung*). El error de esta perspectiva estaría en suponer que el particular modo de *ser respecto de sí* que el hombre

tiene por medio de la reflexión, es el camino para llegar a esclarecer el *ser respecto a otros*. Lo que Heidegger muestra es que nunca voy a llegar a dar cuenta del carácter de mi relación con el otro, partiendo del modo en que el hombre se relaciona consigo mismo en el acceso reflexivo.

Las tergiversaciones producidas por el acceso reflexivo son la causa de que interpretemos el suelo de la experiencia en términos de sujeto y objeto, o como una comunidad de sujetos. Luego, quedando el mundo dividido en un conjunto de mónadas, es esperable que, al intentar dar cuenta del máximo grado de proximidad de nuestra experiencia de los otros, se recurra a un fenómeno (inter)subjetivo como la empatía, donde pareciera que pudiésemos ponernos en los zapatos de un otro que por definición siempre va a ser un extraño. Sin embargo, como lo muestra Heidegger, la empatía no es más que un fenómeno derivado respecto a nuestra verdadera inserción *en* la experiencia, que sólo se hace necesario cuando existe un predominio de los modos deficientes del co-estar que caracterizan el modo de relación objetivante de la mención reflexiva.

El tipo de captación de la experiencia del otro propuesto por Heidegger se juega en un nivel mucho más fundamental que el de la fenomenología husserliana. Su particularidad es que la captación del otro no se realiza por medio de una suerte de *círculo intersubjetivo*, como lo suponen las teorías más tradicionales de la empatía. El mismo Husserl, todavía en 1929, sigue planteando que la captación del otro se realiza por medio de un enigmático proceso intersubjetivo de inferencia no-reflexiva (Husserl, 2005b). Para Heidegger, en cambio, lo primero es la situación en sí misma, la abertura conjunta del co-estar en un determinado horizonte de sentido que es inmediatamente compartido. Esta situación es de carácter indiferenciado respecto a las categorías personales del yo y el tú, que tan sólo surgen mediante la captación reflexiva. De esta manera, Heidegger no sólo desarrolla una aproximación deflacionaria respecto al tema de la intersubjetividad y al fenómeno de la empatía, sino que reconduce estas formas de concebir el suelo de nuestra experiencia hacia la noción de *situación* que tendrá gran importancia a lo largo de sus primeras lecciones (Heidegger, 1919-1920/1993; 1920-1921/2005).

Mediante la idea de situación, Heidegger intenta dar cuenta del ámbito de presentación primario de la experiencia de un modo previo a la adopción de una actitud reflexiva que haga comparecer todo contenido de un modo objetivo o subjetivo. La idea de que el suelo de la experiencia del encuentro con el otro consista en un entramado de relaciones intersubjetivas, sólo surge producto de la adopción de una actitud reflexiva que nos extrae de la situación misma en la que originalmente nos encontramos inmersos. Esta

situación tiene un estatuto propio no reductible a alguna esfera subjetiva o intersubjetiva. Cuando mediante una actitud reflexiva nos extraemos de ella, el encuentro con el otro se desvitaliza y la atención a la relación pasa a obtener el despliegue del contenido significativo de la situación misma. En cambio, si se deja a un lado la actitud reflexiva y la atención a la relación, surge la posibilidad de que se haga patente el contenido significativo de la situación, el cual claramente puede ser la situación de uno de ambos.

Aplicar la crítica que Heidegger realiza a las aproximaciones intersubjetivas y su idea de situación al ámbito del psicoanálisis y la psicoterapia, tiene consecuencias radicales. Desde esta perspectiva, la situación analítica queda descrita de un modo opuesto a los nuevos enfoques relacionales (Mitchell, 2000) e intersubjetivos (Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987) que centran la actividad terapéutica en constructos como la empatía (Orange, Atwood & Stolorow, 1997) o la alianza terapéutica (Safran & Muran, 2000). Esta diferencia en la forma de concebir la situación analítica tiene consecuencias directas para la técnica. Para ejemplificar esto, revisaremos cómo se juegan las distinciones realizadas en el tema de la atención parejamente flotante.

5. La atención parejamente flotante

Para analizar la noción freudiana de la atención parejamente flotante, revisaremos en detalle dos citas del artículo de 1912 *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*, comparando la traducción de J.L. Etcheverry de la edición de Amorrortu, con el texto de la edición alemana. Se incluirá en el análisis de estos fragmentos del texto, las dificultades propias de la traducción al español.

5.1. Primera cita

La primera cita contiene una definición del proceso de la atención parejamente flotante: “Uno debe alejar cualquier injerencia consciente sobre su capacidad de fijarse, y abandonarse por entero a sus ‘memorias inconscientes’; o, expresado esto en términos puramente técnicos: ‘Uno debe escuchar y no hacer caso de si se fija en algo’” (p. 112).

Este pasaje conlleva equívocos importantes en su traducción al español por Etcheverry. El fragmento recién citado aparece en la edición alemana del siguiente modo: “Man halte alle bewussten Einwirkungen von seiner Merkfähigkeit ferne und überlasse sich völlig seinem ‘unbewussten Gedä-

chnisse', oder rein technisch ausgedrückt: Man höre zu und kümmere sich nicht darum, ob man sich etwas merke." (1912/1992, p. 52).

En primer lugar, habría que centrarse en el *Man* traducido por *Uno*. El *Man* en alemán hace alusión a lo impersonal, no incluyendo una alusión a una unidad de ningún modo. En español, el *Uno* también intenta enfatizar el aspecto impersonal de la situación, pero inevitablemente alude a una unidad involucrada como sujeto. Es decir, no incluye el descentramiento propio del *Man*, quedando mejor evocada por el *se* español. En segundo lugar, *halten* es un verbo que significa *mantener* en lugar de implicar un movimiento activo como lo evoca el *alejarse*. La expresión original, *es ferne halten*, es decir, *mantener alejado* y no *alejarse*. Se trata de mantener una situación tal como está, y no de modificarla. Entonces, una mejor traducción comenzaría con *Se mantiene alejadas*, en lugar de *Uno debe alejarse*. El cambio de matiz desde lo impersonal-pasivo a lo personal-activo es claro. Luego tenemos el término *Einwirkung*, el cual es traducido por *injerencia*. Este término quedaría mejor traducido *influencia*. *Injerencia* hace alusión a una intromisión, a *meter una cosa en otra* (Real Academia Española, 1992). *Influencia*, en cambio, alude a que algo tiene efectos sobre otra cosa, sin remitir necesariamente a algo que interrumpe. A continuación, aparece el sustantivo *Merkfähigkeit*, traducido por *capacidad de fijarse*, lo que representa un problema serio para el significado evocado. Se podría decir que el verbo *merken*, incluido en el sustantivo utilizado en alemán, en este contexto, no alude a un *fijarse*, sino a un *darse cuenta*, *notar*, *registrar*. Es decir, nuevamente, la expresión freudiana alude a una situación donde el proceso y actitud del analista quedan enfatizados en su vertiente más bien pasiva que activa. *Merken* alude al dejarse llamar por una realidad, al notar algo que llama la atención, en lugar de un ir activamente a colocar la atención sobre algo. Esto es consistente con que Freud plantee que el analista debe trabajar manteniendo alejadas las influencias conscientes, desde su *capacidad de notar*. Esta capacidad de notar no es puesta en marcha desde una voluntad, voluntad que sí aparece involucrada en la expresión capacidad de fijarse. Se trataría de una capacidad de notar o capacidad de darse cuenta, que remite a una inmediatez, a una espontaneidad y no a una intención consciente. Además, alude a un proceso que va desde la realidad hacia la percepción del analista que lo nota, y no al revés. Esta propuesta de traducción se corrobora con el hecho que en la frase siguiente aparezca el verbo en su forma reflexiva *sich merken*, que habría que traducir por *registrar*. Aquí se coloca aún más el énfasis en una marca que queda en el analista, y no en el fijarse en un objeto de parte del analista. Entonces, este inicio de la frase quedaría traducido por *Se mantiene alejadas todas las influencias conscientes sobre su capacidad de notar*. En esta

traducción, aparece la idea que el analista debe velar por una actitud de encuentro con la realidad, en la que su atención es *llamada* por ciertos elementos de ésta. El *notar* debe quedar protegido de la corriente de influencias que viene desde la conciencia y que pudiera distorsionar el funcionamiento de una capacidad espontánea. Es decir, por un lado se propone la existencia de una capacidad de notar natural y, por otro, se destaca la importancia de proteger esta capacidad de otras influencias asociadas a la conciencia. En la traducción de Etcheverry se acentúa, más bien, lo contrario.

En la segunda parte de la frase citada aparece: *y abandonarse por entero a sus 'memorias inconscientes'*. Llama la atención la traducción de *Gedächtnisse* por *memorias*. *Gedächtnis*, en singular, es una noción que Freud ya había utilizado en la *Interpretación de los sueños*, colocándola entre comillas, definiéndola como la *función atinente a la huella mnémica* (1900/1985). Es decir, está utilizando *Gedächtnis* del modo como normalmente se utiliza en alemán. Sin embargo, al usarlo como lo hace en la cita, no es lógico pensar que se esté refiriendo a las funciones de la memoria, en plural. Si bien el significado habitual en singular de *Gedächtnis* es la función de la memoria, cuando la expresión es utilizada en plural normalmente remite, más bien, a *recuerdos*. Es decir, Freud estaría sugiriendo que es necesario abandonarse a los efectos de las huellas mnémicas, de los recuerdos, sobre nuestra capacidad de notar. No estaría planteando abandonarse a la función de la memoria. Para Freud los recuerdos son *en sí inconscientes*, y no se requiere la puesta en marcha de ninguna función para que produzcan sus efectos (1900/1985). Así, la sugerencia de abandonarse completamente a ellos alude a un abandonarse a estos registros inconscientes que conforman mi historia. Estos recuerdos son singulares a cada historia, en lugar de una función psíquica intercambiable asociada a un yo o una unidad psíquica. Además, queda fuera toda noción de una conciencia de sí en este proceso. No se está aludiendo a un hacer consciente primero, para luego volver a llevar las representaciones hacia lo inconsciente. No se propone que el analista haga asociación libre, a su vez, con lo que percibe del discurso del analizante. Al contrario, se trataría de abandonarse a efectos que no pasan por la conciencia.

Revisemos la última frase de esta primera cita: *Uno debe escuchar y no hacer caso de si se fija en algo*. Aquí, a los ya planteados problemas de traducción, habría que agregar los asociados al *escuchar* y el *hacer caso*. En el texto alemán los verbos utilizados son *zuhören* y *sich kümmern*. *Zuhören* significa escuchar, pero a diferencia de *hören*, implica *escuchar con atención*, expresión ampliamente utilizada en lo cotidiano. Freud no está promoviendo una suspensión de la atención, sino un determinado modo de ejercerse ésta que implica una postergación del actuar de procesos conscientes, pero no quita

en absoluto importancia al *prestar atención* involucrado. *Sich kümmern* es una voz reflexiva que alude a *preocuparse*. La traducción por *no hacer caso*, nuevamente alude a una acción para evitar una interrupción eventual por algún elemento que pudiera entrometerse. El *no preocuparse*, en cambio, alude a un dejar de realizar la acción de preocuparse simplemente. El énfasis en cierta pasividad en la actitud del analista vuelve a aparecer de manera consistente.

Una nueva traducción, libre, del fragmento alemán citado al comienzo sería: *se mantiene alejadas todas las influencias conscientes sobre la propia capacidad de notar algo, abandonándose completamente a los "recuerdos inconscientes", o, dicho en términos puramente técnicos: se escucha con atención, sin preocuparse si se está registrando algo.*

En esta definición de la atención parejamente flotante, reconocemos varios elementos presentes en la discusión sobre las distinciones fenomenológicas realizada previamente. Es llamativo el énfasis colocado sobre una actitud distinta de la actitud reflexiva. Freud privilegia un notar, un abandonarse, un sin preocuparse, en desmedro de un reflexionar, analizar, pensar sobre lo que se está escuchando. Además, se enfatiza la falta de conciencia del proceso en marcha y un confiar en un proceso que *se da*, inconscientemente, a partir de la situación analítica. La cualidad de conciencia no es necesaria para dar sentido y responder a las acciones del otro.

En esta parte de la definición, Freud tampoco alude a un proceso de replicación de la asociación libre del paciente, a partir de una primera *toma* de conciencia de lo dicho por el paciente. De lo que se trata es más simple y más inmediato que lo anterior. Se trata de detenerse en la etapa inconsciente del proceso que lleva al paso de lo inconsciente a lo consciente. En este primer momento se trataría de que lo inconsciente en el analista reciba lo inconsciente en el decir del analizante, sin mediar un proceso de reflexión ni de toma de conciencia.

El énfasis en lo impersonal en esta cita es claro. En todas las expresiones utilizadas, no hay ninguna referencia a un *hacia mí* o *para mí*. El yo del analista no aparece como un sujeto que reflexiona, ni como un sujeto al cual le está siendo dirigido un mensaje. Se está mucho más cerca de una situación que se muestra y algo que se nota en ella, en un contexto de apertura pre-personal, que de una comunicación entre sujetos. Esto no sorprende, ya que desde sus primeras aproximaciones a la técnica psicoanalítica, Freud previno de la *engañoso impresión de una segunda inteligencia inconsciente* que pudiera producir la coherencia en la aparición del material inconsciente en la sesión analítica (1895/1985). Desde un comienzo el énfasis se colocó sobre un descentramiento con respecto a cualquier pretendida unidad en

lo inconsciente. De hecho, el *merken*, que hemos propuesto traducir por notar, hace alusión directa a la situación en su totalidad. Podríamos decir que el modo en que Freud concibe el lugar del analista en la escucha es similar a la idea heideggeriana de un *yo histórico y fáctico* (Heidegger, 1919/2007). Éste no queda definido por la posesión de un conjunto de características psicológicas personales, sino tan sólo formalmente por el hecho de tener una historia única y ser un índice de la concreción de la apertura de la situación (Heidegger, 1927/2006). La dirección freudiana parece similar a la crítica de la actitud egológica y al llamado a atender a la experiencia tal como ésta se da en Heidegger, más allá de que éste no utilizaría jamás los términos consciente e inconsciente, debido a sus connotaciones subjetivistas y psicológicas. Para Heidegger, la oposición sería entre la actitud egológica, que surge por medio del acceso reflexivo, y la atención a la situación en sí misma como horizonte descentrado de manifestación.

5.2. Segunda cita

La segunda cita que revisaremos se encuentra un poco más adelante en el texto. Aquí, Freud intenta dar cuenta de la relación entre lo inconsciente en el paciente y lo inconsciente en el analista, planteando que:

[...] el médico debe ponerse en estado de valorizar para los fines de la interpretación, del discernimiento de lo inconsciente escondido, todo cuanto se le comunique, sin sustituir por una censura propia la selección que el enfermo resignó; dicho en una fórmula, debe volver hacia el inconsciente emisor del enfermo su propio inconsciente como órgano receptor, acomodarse al analizado como el auricular del teléfono se acomoda al micrófono. De la misma manera en que el receptor vuelve a mudar en ondas sonoras las oscilaciones eléctricas de la línea incitada por ondas sonoras, lo inconsciente del médico se habilita para restablecer, desde los retoños a él comunicados de lo inconsciente, esto inconsciente mismo que ha determinado las ocurrencias del enfermo. (p. 115).

No transcribiremos el texto de la edición alemana, ya que la revisión crítica se centrará en algunas dificultades puntuales. Cuando se habla de *discernimiento* se está traduciendo el término alemán *Erkennung*, que más bien significa *reconocimiento*, en el sentido de identificar algo a partir de ciertas características propias. Hace alusión a un proceso que es previo al descifrado de lo inconsciente, y previo a un trabajo consciente de realizar distinciones de significado. Se propone que el analista se coloque en un *dis-*

posición (término que sería mejor utilizar, en lugar de *estado*) que le permita reconocer lo inconsciente, como se podría reconocer una voz. Nuevamente, en alemán se enfatiza el matiz de encuentro, en este caso encuentro con lo inconsciente en lo dicho por el analizante, y no el ir activamente en la búsqueda de algo. Luego, se traduce *Mitgeteilte* por *comunicado*, cuando sin ninguna duda su traducción debiera ser *compartido*, y se traduce *sich einstellen auf* por *acomodarse*, siendo que, en este contexto, parece quedar mejor reflejado en la noción de *disponerse*. Es decir, el par de la situación analítica, desde el texto alemán, alude a un analizante que comparte y un analista que se dispone a aquello compartido, lo que evoca algo muy distinto de un analizado que comunica y un analista que se acomoda al medio a través del cual se le comunica. También hay un problema sintáctico en esta traducción. Donde se dice que se trata de *valorizar para los fines de la interpretación, del discernimiento*, en el texto alemán lo que aparece es que *lo compartido*, es compartido para los fines de la interpretación y el reconocimiento de lo inconsciente por parte del analista. No es el analista quien *valoriza para los fines*, sino que es el analizante quien *comparte para los fines*. Además, lo que se ha traducido como valorizar es el verbo *verwerten*, el cual significa *aprovechar, utilizar*. El analizante dice, de la forma que dice, *para* que el analista pueda encontrarse con lo inconsciente, y no como una forma de transmitir un mensaje. Es decir, tanto en el par antes mencionado, como en la sintaxis alemana, se enfatiza el contexto situacional en el cual se da este orientarse del analista hacia lo inconsciente en el discurso del paciente. En su modo de decir, lo inconsciente en el analizante se orienta hacia lo inconsciente en el analista; y en su modo de escuchar, lo inconsciente en el analista se orienta hacia lo inconsciente en el analizante.

En la parte final de este segundo extracto, aparece algo especialmente llamativo. Se traduce por *inconsciente emisor* lo que en el texto alemán aparece como *gebenden Unbewusste*. *Gebende(n)* es un término prácticamente no utilizado en el alemán habitual, no siendo entonces casualidad que Freud lo ocupe en este momento. Es un término derivado del verbo *geben*, que significa *dar*. Se lo podría traducir por *dador*, literalmente. Sin embargo, este es un término que aparece habitualmente en los contextos filosófico, literario y bíblico. Con *gebende* se alude al dar como un acto, lo que le da un matiz de solemnidad, de apertura especial al otro desde un gesto de generosidad. Por ejemplo, *gebende Gott* (el Dios que da), o *gebende Geist* (el espíritu que da), o *gebende Hand* (la mano que da). Entonces, lo que podríamos traducir como *lo inconsciente que realiza el acto de dar, del enfermo* es difícilmente equivalente al *inconsciente emisor del enfermo* de la cita. Esto es crucial si se tiene en cuenta el papel que este término ha tenido al interior

de la filosofía moderna y contemporánea alemana que, a partir de Kant, ha tematizado cada vez de un modo más radical respecto a la última instancia de donación de sentido. Es precisamente éste el esfuerzo que comparten tanto Husserl como Heidegger en su búsqueda de una ciencia primera u originaria. Esto aparece en la formulación que Husserl hace del *principio de todos los principios* en fenomenología, señalando: “[...] que toda intuición originariamente donante es una fuente de derecho del conocimiento [...]” (Husserl, 1913/1986, §24). *Donante* es precisamente la palabra escogida por J. Gaos para traducir el término *gebende* en el texto original. La traducción por emisor oculta completamente la presencia de un tema tan capital como el de la donación, llevándolo hacia el terreno de la teoría de la comunicación, y extrañándolo del entorno histórico del pensamiento de Freud.

Luego, en la frase que estamos analizando, ¿qué es lo que se *vuelve hacia* ese inconsciente que realiza el acto de dar? Según la traducción oficial sería su *propio inconsciente [del médico] como órgano receptor*. Sin embargo, la palabra utilizada en este punto no es *Unbewusste*, sino *Unbewusstes*, es decir, con una letra *s* final. Esto tampoco es casual, más aún si Freud en la misma frase utiliza *Unbewusste*, sin la *s*. Hanns hace una revisión exhaustiva de la diferencia, en Freud, del uso de ambos términos, concluyendo que cuando Freud utiliza *Unbewusstes* está haciendo alusión a los *contenidos inconscientes* y no a *el inconsciente* (2001). Así, lo que el analista *vuelve hacia* son sus propios contenidos inconscientes, sus recuerdos inconscientes, concordantemente con lo planteado en relación al término *Gedächtnisse* del primer fragmento revisado. Lo que se vuelve hacia esto que surge de la apertura del analizante son los propios recuerdos inconscientes inscritos en el sistema inconsciente, la propia historia que forma parte de la situación de encuentro. Los recuerdos inconscientes a los que ha dado origen el registro inconsciente de las percepciones, determinan a su vez a la percepción. Aparece aquí una idea freudiana de que la *conciencia reemplaza a la huella mnémica* que ya se encuentra en el *Proyecto de psicología para neurólogos* y luego se formula explícitamente en el *Más allá del principio del placer* y en las *Notas a la ‘pizarra mágica’*. Freud concibe la relación entre el sistema inconsciente y el sistema P-Cc, como una relación en que inervaciones de investidura son enviadas y vueltas a recoger en *golpes periódicos rápidos* desde el interior hasta un sistema P-Cc, completamente permeable. Mientras el sistema permanece investido de ese modo, recibe las percepciones acompañadas de conciencia y transmite la excitación hacia los sistemas mnémicos inconscientes; tan pronto la investidura es retirada se extingue la conciencia, y la operación de sistema se suspende. Sería como si el inconsciente, por medio del sistema P-Cc, extendiera al encuentro del mundo exterior unas

antenas que retirara rápidamente después que éstas tomaron muestras de sus excitaciones (1925/1985, p. 247).

Es decir, dada la forma de relación entre ambos sistemas, habría una *disposición* a realizar investidas desde los contenidos inconscientes, que permite que la percepción pueda tener la cualidad de consciente. Luego, desde lo percibido se pasaría a dejar un registro en el sistema inconsciente, ya que el sistema P-Cc no es capaz de sufrir modificaciones en el sentido de formar una memoria. Aplicando este esquema a las citas revisadas sobre la atención parejamente flotante, se podría decir que esta atención se da en el contexto de una disposición a escuchar desde los contenidos inconscientes (las *antenas* que se encuentran con el mundo); y de un registrar en lo inconsciente lo escuchado manteniendo postergada la elaboración consciente de estos contenidos. Este ir y venir en golpes periódicos rápidos dará paso, en algún momento, a la configuración de una significación que se había mantenido a la espera. La disposición particular propia de la atención parejamente flotante, permitiría una mayor apertura a la multiplicidad de significaciones posibles de lo escuchado y notado en la situación analítica.

Finalmente llegamos a lo que es traducido como *auricular* y *micrófono*, que en el texto original aparece en inglés como *Receiver* y *Teller*, con mayúsculas. Si bien *Receiver* podría traducirse como auricular, al hacer par con *Teller* su significado parece acercarse más a destinatario (como puede serlo el destinatario de una carta, que también se usa en inglés). *Teller*, por su parte, literalmente remite al que cuenta, sin embargo, su uso en el idioma inglés habitual, cuando se utiliza en el sentido de *contar*, alude más bien al que anuncia verdades (*fortuneteller*). En este sentido evoca el mismo ámbito de acto del *gebende* alemán antes comentado.

En este segundo pasaje del texto vuelven a aparecer puntos que pueden ser leídos desde los planteamientos fenomenológicos antes discutidos. En la atención parejamente flotante no hay ninguna referencia al fijarse en elementos mediadores a partir de los cuales se inferiría el nuevo significado. Tampoco hay ninguna alusión a una empatía que permitiera *ponerse en lugar del otro* o participar de algún modo en la vivencia del otro. De hecho en otro pasaje de este mismo texto, Freud aconseja dejar de lado los *afectos* y *la compasión humana*. Más bien, lo que vuelve a mostrarse es una clara referencia a un ámbito de experiencia que parece próximo a la noción de co-estar heideggeriana. La escucha analítica freudiana se da en un horizonte de plexos de sentidos, previo a cualquier discernimiento o actitud reflexiva, con un carácter indiferenciado distinto del recurso a categorías que pudieran remitir a un circuito intersubjetivo.

Por último, una precisión en relación al nombre atención parejamente

flotante. El adjetivo usado en alemán en esta expresión es *gleichschwebende*. El verbo *schweben* alude al *planear* o específicamente a *flotar en el aire*. Cuando alude al medio acuático, lo hace en el sentido de flotar a la deriva. En el verbo alemán hay un énfasis en un encuentro, entre lo que flota y el medio, marcado por un equilibrio inestable en el contexto de una dirección, de un eventual movimiento suave o brusco hacia un precipitarse a tierra. La atención parejamente flotante habla de un entrar en contacto y, a la vez, un esperar hasta que algo se configure, postergando las significaciones habituales. Es un planear sobre las palabras, de manera pareja, hasta que se produzca el desequilibrio y la precipitación hacia la significación. Incluye los dos aspectos, distinguidos tanto por Husserl como por Heidegger, de la actitud fenomenológica: crítica e intuición. Es necesario postergar las significaciones habituales, y es necesario abrirse al aparecer de las cosas, en el caso de Heidegger, de un modo radicalmente no reflexivo.

6. Conclusiones

Los pasajes freudianos relativos a la atención parejamente flotante reciben una valiosa fuente de iluminación si se los lee a partir de los disensos entre Husserl y Heidegger acerca del modo de captación de la experiencia del otro. Freud, en estos pasajes, se encuentra muy cerca a la crítica de Heidegger al método reflexivo de captación de la experiencia. Heidegger muestra cómo mediante la reflexión se corre el riesgo de falsear la manera indiferenciada en que cotidiana y regularmente se da la experiencia, dando origen al punto de partida egológico y la consecuente problemática de la intersubjetividad y la empatía. Tal como hemos visto, los pasajes freudianos en alemán enfatizan consistentemente el que la escucha analítica debe acompañarse de una actitud pasivo-activa, no reflexiva, y orientada a la situación de un modo pre-personal. El único acto de voluntad involucrado sería disponerse hacia el decir del analizante de un modo particular. Este es un acto de voluntad especial, ya que implica un abandonarse a la atención, lo cual conlleva una cierta paradoja. Freud invita a confiar en un proceso que, centrándose en lo que se llega a notar directamente en la situación, posterga la significación. Este proceso, además, debe quedar protegido de las influencias que pudieran producirse desde la conciencia. En la escucha freudiana, lo inconsciente en el analista se orienta hacia lo que *se da* en el inconsciente del analizante.

Podríamos plantear que en Freud, no sólo la atención parejamente flotante, sino todo el método analítico está cruzado por las consideraciones aquí destacadas. La atención parejamente flotante es planteada como la

contrapartida de la asociación libre, regla fundamental del psicoanálisis, que desde los orígenes se propuso a partir del enfatizar la oposición entre atención y voluntad-conciencia, intentándose *disociar* la atención de la *búsqueda y meditación conscientes* (1895/1985). La introspección con un propósito consciente es vista por Freud como un obstáculo para el surgimiento de las representaciones inconscientes. El paciente debe sólo dejar que *se le ocurran cosas*, para luego relatarlas del modo más fidedigno posible, como procesos psíquicos que han ocurrido de forma impersonal en él. Se enfatiza radicalmente la necesidad de dejar de lado cualquier intención o reflexión conscientes, transformándose las ocurrencias en procesos psíquicos que *se dan* y con los cuales hay que conducirse de un modo observante. La vivencia con carácter subjetivo es reemplazada por estas apariciones que sorprenden como ajenas, que no remiten a un *otro yo* o a una *segunda inteligencia* portadora de una subjetividad más profunda. La atención parejamente flotante será el complemento de este proceso, y no su replicación, prolongando el ámbito no personal y no reflexivo que se ha abierto con la asociación libre.

El paralelo aquí establecido entre la atención parejamente flotante freudiana y la noción de *situación* en Heidegger tiene una importancia capital, ya que lo que este último hace a lo largo de sus primeras lecciones es reconducir todo el ámbito de problemas propio del estudio de la subjetividad, hacia el carácter pre-personal y hermenéutico de la situación, que no requiere de una dimensión psicológica para ser explicada. En sus primeras lecciones, Heidegger radicaliza la noción de intencionalidad y donación de Husserl, llegando a suprimir la idea de una esfera psicológica. De esta manera, transforma la *crítica al psicologismo* husserliana en una crítica directa a la psicología. Desde esta perspectiva, la postura frente a la psicología no puede ser de ambigüedad tal como suele suceder desde las aproximaciones más cercanas a la fenomenología de Husserl. Es así como las actuales aproximaciones psicoanalíticas intersubjetivas que buscan establecer puentes con la fenomenología husserliana en torno a temáticas como la intersubjetividad y la empatía, participan una vez más de la criticada reducción del psicoanálisis a la psicología característica de las orientaciones norteamericanas.

Finalmente, haremos un comentario en relación a la traducción de Etcheverry de estos breves pasajes. El que J.L. Etcheverry no fuera psicoanalista y, más aún, no hubiera tenido ningún contacto previo con el medio psicoanalítico, fue considerado por la editorial Amorrortu no como una desventaja, sino como la razón principal para encargarle la labor de traducción de la obra freudiana. Esta circunstancia le daría una libertad mayor al momento de proponer una traducción que partiera de cero, sin caer en las convenciones existentes (Wolf, 2008). En base a los fragmentos revisados,

y sin afán de realizar una afirmación de conjunto sobre la traducción de Amorrortu, podríamos plantear que en ellos la traducción tiende a un error con una dirección sistemática: traducir desde el presupuesto de la existencia de un circuito intersubjetivo en la relación analítica. En estos pasajes se tiende a remitir a un analista que, como una unidad, va a la búsqueda activa del mensaje transmitido por el analizante. La pareja *yo-tú*, mediada por mensajes entre ambos es continuamente evocada, perdiéndose la sutileza del planteamiento freudiano, y colaborando a llevarlo al plano de la *psicología* que Heidegger propone criticar radicalmente. Para tener presente esta dificultad en la traducción, no basta con no ser psicoanalista, sino que sería necesario estar advertido sobre los supuestos más básicos que puedan estar a la base de la lectura de la obra de Freud. Es a la colaboración en este trabajo de advertencia que ha estado abocada la realización de este artículo, y a lo cual puede seguir contribuyendo el análisis de la relación entre psicoanálisis y fenomenología.

Referencias bibliográficas

- Craig, E. (2007). Hermeneutic inquiry in depth psychology: a practical and philosophical reflection. *Humanistic Psychologist*, 35, 307-321.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. (H. Silva & T. Segovia Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1980)
- Freud, S. (1985). *Estudios sobre la histeria*. En J. Strachey (Ed.) *Obras Completas* (2ª Ed.), Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895)
- Freud, S. (1985). *La interpretación de los sueños*. En J. Strachey (Ed.) *Obras Completas* (2ª Ed.), Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900)
- Freud, S. (1985). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*. En J. Strachey (Ed.) *Obras Completas* (2ª Ed.), Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912)
- Freud, S. (1985). *Sobre la iniciación del tratamiento*. En J. Strachey (Ed.) *Obras Completas* (2ª Ed.), Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913)
- Freud, S. (1985). *Notas a la 'pizarra mágica'*. En J. Strachey *Obras Completas* (2ª Ed.), Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925)
- Freud, S. (1992). *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*. En H. Argelander (Ed.) *Behandlungstechnische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. (Trabajo original publicado en 1912)
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.
- Grabska, K. (2000). Evenly suspended attention and reverie. *Forum der Psychoanalyse*, 16, 247-260.

- Hanns, L. (2001). *Diccionario de términos alemanes de Freud*. Río de Janeiro: Grupo Editorial Lumen.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (J. Uscatescu, Trad.) Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer. (Trabajo original publicado en 1927)
- Heidegger, M. (2007). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (J.A. Escudero Trad.). Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenológica pura y una filosofía fenomenológica*. (J. Gaos, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1913)
- Husserl, E. (2005a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. (A. Zirió Trad.). México: UNAM/FCE. (Trabajo original publicado en 1952)
- Husserl, E. (2005b). *Meditaciones cartesianas*. (J. Gaos & M. García-Baró, Trads.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1931)
- Lipps, Th. (1923). *Los fundamentos de la estética*. (E. Ovejero Trad.). Madrid: Biblioteca científico-filosófica. (Trabajo original publicado entre 1903-06)
- Maris, J. D. (2006). *Evenly suspended attention: a phenomenological study of the analyst at work*. Tesis de doctorado no publicada, Pacific Graduate Institute.
- Michalski, M. (1997). *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier.
- Mills, J. (2011). Deconstructing Hermes: a critique of the hermeneutic turn in psychoanalysis. *The American Journal of Psychoanalysis*, 71, 238-245.
- Mitchell, S. (2000). *Relationality: from attachment to intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Orange, D., Atwood, G., & Stolorow, R. (1997). *Working intersubjectively*. Hillside: The Analytic Press.
- Real Academia Española. (1992). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ricœur, P. (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. (A. Suárez Trad.). Bs. Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1965)
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Safran J. D. & Muran J. C. (2000). *Negotiating the Therapeutic Alliance: A Relational Treatment Guide*. New York: Guilford Press.
- Sartre, J. P. (2003). *La trascendencia del Ego*. (M. García-Baró, Trad.). Madrid: Síntesis (Trabajo original publicado en 1938)
- Scheler, M. (1913). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*. Halle: M. Niemeyer.
- Scherer, R. (1969). *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. (Díaz, J. Trad.). Madrid: Gredos (Trabajo original publicado en 1967)
- Schneider, P. (2008). Three experiential practices and their relation to psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 25, 326-341.

- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. (J.L. Caballero Trad.). Madrid: Ed. Trota. (Trabajo original publicado en 1917)
- Stolorow, R. D., Brandchaft, B., & Atwood, G. E. (1987). *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. Hillsdale, N.J.: Analytic Press.
- Wolfson, L. (2008). Ver cómo se traduce a Freud: una experiencia histórica. Recuperado el 18 de abril de 2013: <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/wolfson.htm>