



**U.N.R.**  
**Facultad de Psicología**  
**Trabajo Integrador Final (T.I.F.)**  
Modalidad: Investigación bibliográfica

# **Vínculos y desencuentros en la conceptualización de la empatía en el psicoanálisis. Apuntes para una recuperación**

**Autora:** *Mariana Daniele Rodríguez*  
**Legajo:** *D-5096/2*  
**Docente responsable:** *Ps. Soledad Secci*

## **Agradecimientos**

A Adriana, mi mamá, por enseñarme a sentir con otrxs y a que no hay que quedarse callada y quieta, por el amor. A mis amigxs, por las ideas para pensar-sentir y por las palabras que dan calor y acarician. A Soledad Secci, mi tutora, por el tiempo y el acompañamiento. A lxs docentes que me crucé en la carrera, por abrirme la puerta a otro universo e invitarme a pasar. A todxs, por la empatía.

## Índice

|                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| Resumen                                                                       | 3  |
| Palabras clave                                                                | 3  |
| Presentación del problema                                                     | 4  |
| Objetivos                                                                     | 7  |
| Exposición y análisis del material relevado                                   | 8  |
| Origen del concepto 'empatía' y vínculos con la psicología y el psicoanálisis | 8  |
| Winnicott: una madre lo suficientemente buena                                 | 9  |
| Ulloa: la ternura como fundadora                                              | 10 |
| Bleichmar: compasión y noción de semejante                                    | 12 |
| Anzieu: Lo sensible                                                           | 13 |
| El lugar de la empatía en la clínica                                          | 14 |
| Reflexiones finales                                                           | 17 |
| Referencias bibliográficas                                                    | 21 |

## Resumen

En esta investigación bibliográfica se abordan desarrollos conceptuales sobre la empatía en psicoanálisis, entendida esta como la capacidad para sentir el dolor ajeno, buscando generar aportes para una posible recuperación de esta como concepto para el campo psicoanalítico, teniéndose en cuenta que la empatía como categoría conceptual se pierde en la traducción de la obra freudiana. Tomando fundamentalmente las elaboraciones de Bleichmar, Winnicott, Anzieu y Ulloa, se rastrea el origen de la empatía en el vínculo madre-bebé intentando ubicar elementos que permitan pensarla más allá de la idea de comprensión. Se continúa analizando el rasgo de *lo sensible* como propio de la empatía en tanto puesta en con-tacto, para luego ubicarla en la clínica. Por último, se indaga la particularidad de la empatía que se presenta como oscilación entre abandono y avasallamiento y se explora el vínculo con la supuesta dicotomía afectividad/ intelecto. Para finalizar se propone pensar a la empatía como *ensayo de contacto*, como tendido de puentes. De este modo, la empatía como puesta en contacto y la no-relación como abismo que separa, se plantean como interdependientes.

## Palabras clave

Empatía - alteridad - semejante - lo sensible

## Presentación del problema

*"Sean capaces siempre de sentir, en lo más hondo, cualquier injusticia realizada contra cualquiera, en cualquier parte del mundo. Es la cualidad más linda del revolucionario."*

Ernesto "Che" Guevara, carta de despedida a sus hijos.

En las últimas décadas, la cuestión de la empatía fue puesta en discusión a la hora de hablar de desigualdades por los feminismos y los gobiernos populares que, dadas las particularidades sociales y políticas de la coyuntura en la que vivimos en América Latina, se constituyeron en este último tiempo en importantes actores sociales. La extensión del uso de la palabra 'empatía' por fuera de los ámbitos profesionales y académicos hace evidente que esta nombra algo de la experiencia cotidiana de la gente y se trama con la política. En este trabajo se aborda en primera instancia a la empatía entendiéndola en términos de capacidad para sentir el dolor ajeno, ya que es de ese modo como se hace presente en el discurso cotidiano y como es abordada por diversas corrientes de pensamiento, aunque luego puedan diferir las formas de concebir y definir ese 'sentir-el-dolor-ajeno'.

En tanto trabajadorxs del campo de la salud mental, se nos presenta el desafío (y la necesidad) de elaborar herramientas que nos permitan intervenir en la construcción de vínculos amorosos, solidarios y de cuidado. Por un lado, trabajar la empatía tiene valor para su aplicación a la clínica porque, como decía Fernando Ulloa (1995) es la resonancia de dejarse afectar por el otrx, lo que permite plegarse al sufrimiento de quien consulta pudiendo así formular una intervención apropiada. Por otro lado, tener presente la empatía al pensarnos interviniendo en el plano de lo social, en el contexto actual donde la lógica neoliberal hace imperar modos de vinculación marcados por la crueldad, el individualismo y la competencia, nos permite ensayar respuestas subversivas de estas modalidades de relación, que impliquen una apuesta por la construcción de comunidad.

El problema que se aborda en este trabajo se formula como una pregunta acerca de la posibilidad de pensar en los encuentros, el contacto, la comunicación con lxs otrxs, más allá de la premisa psicoanalítica de la imposibilidad estructural de comunicación con el otrx en términos absolutos, tal como como es formulada explícitamente por Jacques Lacan. En los primeros momentos de su enseñanza, hacia el *Seminario 3* (1984), esta imposibilidad de la relación al Otro es planteada en términos de 'malentendido': en tanto no existe correspondencia biunívoca entre significativo y significado, algo se pierde al intentar ser dicho y no hay certeza de que lo que el emisor quiere significar sea efectivamente significado de ese modo por el receptor. Posteriormente, en el *Seminario 20* (2008) esta formulación muta y se radicaliza siendo enunciada como "no hay relación sexual" (Lacan, 2008, p. 46), como imposibilidad estructural de relación (entendida como encuentro acabado) con el Otro. De este modo queda planteada esta tesis fundamental del psicoanálisis, que es enunciada por Lacan, pero que tiene origen lógico en la obra de Freud: hay un "vicio de estructura" (Lacan, 2006, pp. 148-149), algo se pierde, cae, con la introducción del lenguaje, de modo que no todo puede ser dicho. De lo real de la cosa, de la experiencia, siempre algo se escabulle y cae al querer decirla toda con palabras y allí reside lo que constituye la experiencia de la vida humana como tal, signada por el deseo y la frustración, la búsqueda constante de otra cosa y los desencuentros. El vacío cumple así una función estructural, es a la vez lo que impide el encuentro total con el Otro<sup>1</sup> y lo que nos hace seres humanos en tanto habitantes y productoxs del orden simbólico.

En este sentido, la tradición lacaniana se caracteriza por su rechazo de la empatía, tal como se lo entiende de forma más extendida tanto en el uso común como en las distintas teorías y escuelas psicoanalíticas que se dedicaron a trabajarla

---

<sup>1</sup> En lo sucesivo sólo utilizo la denominación 'otrx', en minúscula, como decisión para hacer hincapié en las personas reales que ocupan ese lugar, entendiendo que es en ellas en quienes se encarnan simultáneamente las dos modalidades de alteridad, en tanto semejante (otro) y alteridad radical (Otro).

explícitamente. De acuerdo con esta forma más extendida se entiende a la empatía en términos de identificación al otro, como comprensión directa y total del sentir ajeno, como un ‘ponerse en el lugar’ y pensarse a uno mismo actuando desde los zapatos ajenos. La tradición lacaniana apunta contra esta forma de definir a la empatía. Desde esta impronta lacaniana, Alexandra Kohan (2019) identifica a la empatía como un asunto muy presente en la actualidad, y realiza una crítica de esta concepción, planteando que la empatía así entendida en términos de identificación y comprensión, se extendió llamativamente en el uso cotidiano alcanzando el estado de rasgo de humanidad, garantía moral (Kohan, 2019). Esta forma de entender a la empatía supone dos ilusiones: que uno es transparente para uno mismo, y que el otro nos es transparente y totalmente escrutable. Tal como plantea la autora, sostener esta concepción de empatía alimenta una falsa idea de comprensión prístina del otro que en el mejor de los casos parece ilusa, pero que en el fondo se evidencia al servicio de la manipulación y la anulación de la alteridad: “ponerse en el lugar del otro no sólo es imposible sino que, si fuera posible, sería a condición de sacar al otro de ahí” (Kohan, 2019, párr. 4).

La idea, extendida en los espacios de formación con una marcada impronta lacaniana, de que la empatía está completamente ausente de la obra de Freud es solidaria, del rechazo de la tradición lacaniana por esta categoría. Sin embargo, Menéndez (1998) plantea que la impresión de ausencia total de la empatía en la obra freudiana es resultado de su traducción, ya que esta se pierde como concepto de forma deliberada en la elección de términos que hacen James y Alix Strachey para traducirlo. Por esta razón, la empatía (*Einfühlung*) que era trabajada de forma relativamente extensa por Freud, desaparece como tal en el pasaje al inglés y en consecuencia, al castellano, y se pierde en diversos términos por los que se traduce alternativamente el término alemán.

En este trabajo se busca mostrar, en primera instancia, cuál es el recorrido de la empatía, entendida fundamentalmente como capacidad para sentir el dolor ajeno, cómo es apropiada por el psicoanálisis en un primer momento, y cómo esta capacidad para sentir el dolor ajeno fue teorizada posteriormente por algunos autores del campo psicoanalítico, para poder luego pensar una posible recuperación de la empatía como concepto para el psicoanálisis.

El mayor desafío a la hora del encuentro con otro, sobre todo cuando ese otro se encuentra en una situación de vulnerabilidad, parece ser el aprender a manejar la tensión entre hacerse a un lado para respetar el espacio ajeno con el riesgo de desaparecer como tercero de apelación, o hacerse presente y a disposición corriendo el riesgo de avasallar. Alejándonos así de la idea de la empatía como pura comprensión, al modo de quien acalla a otro diciéndole ‘ya sé lo que te pasa, a mí me pasó lo mismo’, se vislumbra la posibilidad de pensar a la empatía como aquella capacidad que permite identificar el sentir de ese otro como incomprensible, inaprehensible, completamente otro, y por eso (no a pesar de eso) hacerse a un lado para dejar que ese sentir se enuncie por sí mismo, abriéndose al encuentro (posiblemente incómodo, posiblemente bello) con esa otredad.

Dadas las particularidades de la historia de la empatía hacia adentro del campo psicoanalítico antes mencionadas, el recorte del material utilizado en este trabajo se lleva a cabo tomando como guía, no la utilización explícita de la palabra empatía, sino el abordaje de la capacidad para sentir el dolor ajeno. En este punto es que coinciden los autores aquí trabajados, en cuyos textos se encuentran valiosos elementos que operaron a la manera de categorías orientadoras para la construcción de esta investigación. Bleichmar y Winnicott no emplean el término ‘empatía’ pero trabajan extensamente el origen de la distinción entre lo propio y lo ajeno, la noción de semejante y la capacidad para preocuparse por otro. Por su parte, Ulloa sí emplea el término ‘empatía’, pero lo sitúa como concepto subsidiario al de ‘ternura’ y le da un alcance más acotado al que se le da en este trabajo. En la obra de Silvia Bleichmar, el eje se encuentra en repensar la función estructurante del Edipo en torno a la idea de reconocimiento por parte del adulto de la niña como sujeto, y por eso como otro, y la consecuente limitación de la pulsión en el avance sobre ese niño, lo que puede definirse como compasión a partir de la recuperación que la autora hace de esta idea en Freud, siendo a partir de allí que puede

entenderse la constitución de la noción de semejante como constitutiva de la ética<sup>2</sup>. De igual manera, en la obra de Fernando Ulloa, la ternura como fundante refiere a este ejercicio de reconocimiento de lxs niñxs como sujeto, a la limitación de la apropiación de ese niñx por parte del adultx. Igualmente en Donald Winnicott es central para lo que llama la ‘madre lo suficientemente buena’ la capacidad de lectura y adaptación a las necesidades del infante, no sólo como presencia y disposición constante, sino también como capacidad de leer cuándo es necesaria su ausencia. En este contexto, toma relevancia el rasgo de *lo sensible* como aquello que se pone en juego en esa posibilidad de registro del sentir de un otrx y la modulación de la propia intervención respetando ese sentir-otro que se comunica más allá de las palabras. Para trabajar ese rasgo me apoyo en las elaboraciones de Didier Anzieu acerca de la comunicación ecotáctil.

El valor de este ejercicio de recuperación de la empatía como concepto, reside tanto en su aplicación a la clínica, como en nuestra ineludible intervención en lo social y comunitario. Como analistas y trabajadorxs del campo de la salud mental, debemos sostener la premisa de la no-relación al otrx porque es la que nos permite pensar al otrx como alteridad radical, respetarlx y evitar caer en la ilusión de colmarlx, de ‘resolverle la vida’. Pero nuevamente, además de ocupar la posición de analistas, ocupamos la posición de trabajadorxs del campo de la salud mental, y en tanto trabajadorxs somos personas implicadas<sup>3</sup> con la realidad que habitamos. En este sentido, considero que sostener la premisa de la imposibilidad de la relación con otrx como mantra, como idea monolítica que concentra toda la atención eliminando la posibilidad de criticarla, no sólo nos deja al margen de nuestra época, por no poder aportar desde ahí ninguna herramienta para transformar la realidad; sino que, en la medida en que nos quedamos quietxs, nos volvemos conservadorxs del estado de cosas que se sostiene en injusticias estructurales. Es preciso inventar posibles herramientas y soluciones, y no sólo afirmar que las cosas son como son. Si es radicalmente imposible cualquier intento de comunicación real con lxs otrxs, pierden sentido las vías de las que disponemos para transformar la realidad que causa padecimiento, es decir, pierden sentido todos los intentos que como sociedad ponemos en marcha bajo el supuesto de que esta comunicación-afectación es posible: la educación, la política, el amor. Los tres imposibles freudianos (educar, gobernar y analizar) no por imposibles y constantemente fallidos dejan de ser recursos con los que contamos para hacer la vida más vivible.

La realidad actual pone constantemente a la vista dos caras de una misma coyuntura: por un lado la incitación al individualismo cruel y la polarización social; por el otro lado la explosión de movimientos sociales con clara vocación revolucionaria, que inundan todos los espacios, y abogando por la transformación de los vínculos, construyen comunidad (nuevas formas de amistad, de familia, de militancia, nuevas formas de amar). Por lo tanto, la premisa de la no-relación al otrx sigue siendo válida, pero no podemos dejar de lado la evidencia de que constantemente estamos tendiendo puentes a lxs otrxs, ensayando formas de contacto, y de que es allí donde reside nuestra humanidad, en tanto seres sociales.

---

<sup>2</sup> Silvia Bleichmar (2008) la define de esta manera: “La ética pasa por el reconocimiento del otro, de producirle el menor daño y dar la mayor alta dosis de consuelo (...); en términos generales, la ética pasa por el respeto al semejante en el sentido más profundo del término” (p. 183).

<sup>3</sup> Entiendo la implicación como lo hace el análisis institucional a partir de René Lourau, como el nudo de relaciones, conscientes o no, que existen entre el actor y el sistema institucional (Fernández, 2014).

**Objetivo general:** Indagar desarrollos conceptuales en Bleichmar, Winnicott, Ulloa y Anzieu sobre la empatía para situar su pertinencia en la clínica psicoanalítica.

**Objetivos específicos:**

- Historizar la categoría conceptual de empatía y su vínculo con el campo psicoanalítico.
- Rastrear en el vínculo primario madre-hijx, tal como es situado por Winnicott, Bleichmar y Ulloa, las conceptualizaciones que permiten pensar a la empatía más allá de la idea de comprensión.
- Explorar la relación de la empatía con la oscilación abandono-avasallamiento.
- Analizar el rasgo de *lo sensible* como propio de la empatía en tanto puesta en con-tacto a partir de las teorizaciones de Anzieu sobre la comunicación ecotáctil.
- Situar el lugar de la empatía en la clínica psicoanalítica.

## Exposición y análisis del material relevado

### Origen del concepto 'empatía' y vínculos con la psicología y el psicoanálisis

La empatía es trabajada en el mundo de la filosofía hacia fines del siglo XIX bajo el término *Einfühlung* que en alemán significa 'sentirse dentro de algo o alguien' y en ocasiones ha sido traducido al castellano como 'endopatía'. Comienza a ser utilizada en el ámbito de la fenomenología para dar cuenta de la experiencia estética y es Theodor Lipps (1851-1914, filósofo y psicólogo alemán) quien toma este concepto del campo de la filosofía y lo introduce en el 'campo psi' para dar cuenta de la psicología de la experiencia estética.

Posteriormente el término *Einfühlung* es traducido al inglés como *empathy* con el fin de poder utilizar el concepto en el campo de la psicología experimental estadounidense hacia comienzos del siglo XX, a partir de allí su uso se extiende por el campo de la psicología. Es a través de la traducción del inglés *empathy* que llega al castellano como 'empatía' (López, Filippetti & Richaud, 2014).

En el campo de la psicología el concepto fue tratado por la psicología experimental, las neurociencias y la psicología cognitiva. Las diversas posturas podrían resumirse rápidamente en dos grandes grupos: por un lado quienes afirman que se trataría de un instinto (inherente al ser humano), un proceso de percepción directa del sentimiento ajeno que no involucraría las funciones cognitivas; por otro lado, quienes afirman que se trata de una capacidad adquirida dependiente de procesos cognitivos como la proyección y la imaginación, vinculada a la Teoría de la Mente como capacidad para suponer estados mentales en unx mismx y en otrxs (López, Filippetti & Richaud, 2014).

Por el lado del psicoanálisis, el vínculo con la empatía no ha sido tan fluido. Menéndez (1998) plantea que la *Einfühlung*, tal como nace en el campo de la estética, era concebida como una sintonía afectiva con el artista, y el concepto toma un sesgo intelectual con el traslado que realiza Theodor Lipps al campo de la psicología. Es bajo esta impronta que Freud adopta el concepto de *Einfühlung* y lo emplea para referirse a lo que sucede en el lugar del analista en la experiencia del análisis.

Según Menéndez (1998), Freud entendía a la empatía como un proceso estrictamente intelectual y no afectivo, y a pesar de no haberla examinado con la profundidad de análisis usual en su obra, se refirió a ella varias veces, la destacó como hecho psicológico primordial, la jerarquizó como instrumento clínico y le adjudicó fundamental importancia técnica en el proceso terapéutico. En este punto es preciso situar lo que Silvia Bleichmar (2005) ubica y recupera de Freud (1978) en su texto de 1905, *Tres ensayos de teoría sexual*, como la referencia a 'la capacidad de compadecerse', entendida en términos de posibilidad de reconocimiento del sufrimiento del otrx y la concomitante renuncia al sadismo pulsional. Esta referencia se recupera en los siguientes párrafos al trabajar el concepto de compasión de esta autora.

A pesar de las múltiples referencias de Freud al concepto de *Einfühlung*, la empatía fue escasamente trabajada en la historia del psicoanálisis y lo referido a ella tiende a quedar reducido a la cuestión de la transferencia (Menéndez, 1998). Menéndez (1998) afirma que las referencias de Freud a este concepto se perdieron en la traducción del alemán original al inglés:

Es forzoso aludir a un proceder debidamente documentado de los traductores de la obra de Freud del alemán al inglés. Hay correspondencia donde Alice [sic] Strachey le explica a James Strachey que ella no admite esa palabra (*Einfühlung*). (...) James Strachey de las doce citas donde aparece *Einfühlung*, en "El chiste y su relación con el inconsciente", en sólo tres lo traduce como "empatía". En "Psicología de las masas y análisis del yo" no aparece *empathy* y en el alemán *Einfühlung* está mencionada varias veces. Otro tanto ocurre en la introducción del historial del Hombre de las ratas (Menéndez, 1998, p. 5).

Para este autor reside aquí el punto en el que el psicoanálisis separa caminos con la empatía. Daría constancia de esto el hecho de que autores como Ferenczi y Kohut,

que leen a Freud en el alemán original, teorizan sobre la empatía y la nombran de esa manera, como *Einfühlung*, mientras Winnicott, que lee a Freud en inglés, se apoya en él y trabaja en extenso la cuestión pero no utiliza la denominación *empathy* que correspondería a la traducción de *Einfühlung* como empatía (Menéndez, 1998). Retomo con mayor detenimiento las elaboraciones del último autor mencionado en los próximos párrafos.

Según Menéndez (1998), Ferenczi (1873-1933) coincide con Freud en que el psicoanálisis es la única disciplina cuyo procedimiento es a través de la empatía y en concebir a esta como un proceso intelectual de carácter preconsciente, una actitud voluntaria del analista. Ferenczi plantea que la empatía es un '*sentir con*' que corresponde a la introspección y la asocia al *tacto* (Menéndez, 1998). Por otro lado, Kohut (1913-1981), dedicado principalmente al estudio del narcisismo, estableció un estudio sistemático de la empatía, retomó el vínculo entre empatía e introspección planteado por Ferenczi y, al igual que Freud y Winnicott, la consideraba condición de posibilidad para el proceso psicoterapéutico (Menéndez, 1998).

### **Winnicott: una madre lo suficientemente buena**

*"La línea entre el cobijo y la cárcel es extremadamente fina."*  
Brigitte Vasallo, 2018

*"Cuida bien al niño  
Cuida bien su mente  
Dale un sol de enero  
Dale un vientre blanco  
Dale tibia leche de tu cuerpo.  
Todas las hojas son del viento."*  
Luis Alberto Spinetta, 1973

El pediatra y psicoanalista inglés Donald W. Winnicott (1896-1971) define a la *madre lo suficientemente buena*<sup>4</sup> como aquella que se adapta de manera activa a las necesidades del bebé. En un primer momento esta adaptación se da de forma casi total, y en la medida que la madre percibe la creciente capacidad del bebé para tolerar la frustración, esta adaptación puede ir disminuyendo progresivamente.

Este primer momento de adaptación tiene como correlato del lado del bebé la ilusión de que el objeto de su satisfacción está bajo su dominio y responde a sus apetencias. Progresivamente la desadaptación de la madre abre paso a la desilusión en el bebé, habilitándolo a percibir que ese objeto no le pertenece realmente. Para que pueda darse el pasaje de la ilusión a la desilusión es necesario que la madre perciba el cambio en las necesidades del bebé a medida que crece, y de ese modo percibir la

---

<sup>4</sup> No está demás aclarar que entiendo al 'ser madre' como una función que como tal puede ser ejercida por cualquier persona y lejos está de ser un destino exclusivo e inevitable de quienes son asignadxs mujeres al nacer. Retomo esa denominación estrictamente por ser la que el autor emplea recurrentemente a lo largo de su obra y porque utilizando la idea de una '*madre lo suficientemente buena*' (*good enough mother*) y no la de '*buena madre*' (*good mother*), el autor buscaba aliviar la presión que recibían las mujeres con respecto a su rol de madres en la sociedad británica del momento. En el marco de la posguerra, después de haber sido testigos de las consecuencias de los totalitarismos, la preocupación pasó a ser cómo contrarrestar los efectos catastróficos de la guerra sobre lxs niñxs y cómo hacer de ellxs ciudadanxs en plenas condiciones para ser sostén de la democracia. En ese contexto, las madres quedaron bajo la lupa como las responsables de formar a esxs ciudadanxs, y tomaron relevancia en el escenario social de aquel momento quienes podían dar pautas acerca de la crianza. Entre ellxs, Winnicott, pediatra y psicoanalista, ofreció su aporte que consistió, entre otras cosas, en quitar algo de la presión que caía sobre las mujeres en su función de madres normalizando lo que era visto como fallas y poniendo en evidencia que la madre perfecta no existe, y que cada cual se desenvuelve en esta función de la mejor manera posible según las herramientas con las que cuenta.

necesidad de que ellx (la madre) se convierta en un fenómeno separado de su hijx (Winnicott, 1972).

Esta oscilación ilusión-desilusión inaugura la posibilidad de distinguir entre un adentro y un afuera, y la existencia de un espacio intermedio entre el bebé y el ambiente que será el posibilitador de todo lo que nos define como sujetos humanos. Este espacio intermedio, interno y externo, público y privado, es el territorio de la creación y los productos culturales, y constituye un espacio potencial que sólo puede erigirse y sostenerse si por parte del bebé puede darse un sentimiento de confianza con respecto al lugar que ocupa la madre en relación a él.

Puede pensarse esta *confianza* que plantea Winnicott como trazada en una cartografía, donde se sitúan las posiciones relativas de madre y bebé. El sentimiento de confianza del bebé se corresponde con un sentimiento de seguridad con respecto a esas posiciones relativas, seguridad de que no existe el riesgo inminente de que la madre invada su posición, como tampoco el riesgo de que la madre desaparezca del mapa.

El sentimiento de confianza es correlativo de la aparición en el bebé de la creencia en un medio ambiente benigno, y para poder alcanzar esa creencia es preciso poder tener la experiencia de estar solx en presencia de otrx (la madre), siendo eso posible sólo si ese otrx puede estar presente y disponible pero sin exigir nada, no abandonar pero tampoco avasallar (Winnicott, 1975).

En un artículo que escribe en el año 1962, Winnicott se pregunta acerca del “desarrollo de la capacidad para preocuparse por el otro” (Winnicott, 1975, p. 87) y para dar cuenta de esta cuestión, primero distingue dos modalidades, dos caras que tiene la madre para el bebé. Por un lado, la ‘madre-objeto’ que corresponde a la madre en tanto es objeto de la experiencia de excitación y de la crueldad de la pulsión del niñx como apropiación desubjetivada del objeto. Por otro lado, la ‘madre-medio ambiente’ que corresponde a la madre en tanto que cuida y libidiniza, en tanto amada. De este modo el autor afirma que esa capacidad de preocupación por otrx aparece cuando en la mente del infante esas dos modalidades de la madre se hacen una, dejan de ser leídas como excluyentes, en términos de ‘blanco o negro’, y la madre se vuelve para esx niñx una sola, sede de todos los matices (Winnicott, 1975).

A modo de síntesis: el momento de ilusión primera del lado del bebé, es correlativo de un recorte del objeto como escindido de la madre, y en este sentido, en la medida en que no hay aún registro de la madre como portadora del objeto, no se la puede identificar como sujeto distinto de sí. Se trata de un momento de indefinición de los límites que separan a hijx y madre, siendo solidaria esta confusión de una ocupación total del espacio del bebé por parte de la madre. En consecuencia, la desilusión que le sigue a este primer momento (incitada por la madre que la lee como necesaria en el bebé), implica que el infante al descubrir que el objeto en realidad no le pertenece, pueda reconocer a la madre como portadora de este, y de ese modo identificarla como sujeto separado, trazándose así la frontera entre hijx y madre, la distinción entre un adentro y un afuera. Es esta posibilidad de reconocimiento de la madre como sujeto independiente la que habilita al niñx a reconocerse a sí mismx como posible provocador de sufrimiento para ellx. Por lo tanto, podemos afirmar que alcanzamos la posibilidad de reconocernos como potenciales agentes de sufrimiento y dolor para otrxs en la medida en que podemos reconocerlxs como sujetos con la misma dignidad que nos reconocemos a nosotrxs mismxs. Sujetos radicalmente otros, alteridad absoluta.

### **Ulloa: la ternura como fundadora**

Fernando Ulloa (1924- 2008), médico y psicoanalista argentino, teorizó acerca de los efectos psíquicos del terrorismo de Estado, a partir de su trabajo con víctimas de tortura, familiares de desaparecidxs y niñxs apropiadxs durante la última dictadura cívico-militar en el país. A raíz de este recorrido, uno de los conceptos que plantea es el de *encerrona trágica*, de la cual la escena de tortura es paradigmática. En esta situación la víctima queda sometida absolutamente al capricho de quien lx somete: no hay

escapatoria alguna, es el torturador quien elige si la víctima vive o muere (Ulloa, 1995).

La imagen de la escena de tortura como encerrona trágica es paradigmática para pensar la crueldad. En este sentido, la ternura se erige como lo opuesto a la crueldad pensada como apropiación absoluta y desubjetivada del otro, completamente carente de reparo en el posible sufrimiento de ese que queda reducido a puro objeto. En este sentido plantea que esta invalidez que se hace presente en el estado de la víctima, es en realidad el estado originario común a todos, en tanto es el estado de indefensión y dependencia que encontramos en la infancia sobre el cual podrá desenvolverse la ternura.

La ternura se encarna en los cuidados del adulto hacia el niño, y de esta manera constituye una "instancia psíquica fundadora de la condición humana" (Ulloa, 1995, p. 135), en tanto permite superar ese estado original de desvalimiento y plantear las condiciones para la constitución de un sujeto deseante. Se constituye así en una instancia ética, en la medida en que implica tomar a ese bebé bajo cuidados amorosos, pero al mismo tiempo coartar el fin último de descarga de la pulsión. Como consecuencia del miramiento por el bebé como otro amado, se renuncia al apoderamiento de este como objeto de la pulsión y se le puede tomar y respetar como sujeto:

El fracaso de la ternura puede darse tanto por exceso como por defecto en el suministro. De hecho, en situaciones en las que no se instaura la coartación instintiva, no existe la ternura; los padres se apoderarán del niño para su exclusiva descarga. No hay miramiento promotor de autonomía; hay sí apropiación torpe, que por supuesto también perturba la empatía suministradora (Ulloa, 1995, pp. 136-137).

Cabe destacar que en el texto citado, el autor sitúa a la empatía como concepto subordinado al de ternura: "Dos habilidades propias de la ternura: la empatía, que garantizará el suministro adecuado (calor, alimento, arrullo-palabra) y como segundo y fundamental componente: el miramiento. Tener miramiento es mirar con amoroso interés a quien se reconoce como sujeto ajeno y distinto de uno mismo" (Ulloa, 1995, pp. 135-136).

Como resultado de esta ternura parental, en tanto renuncia a reducir al hijo al lugar de objeto de la pulsión, se sientan las bases para la constitución en el infante de un *sentimiento confiado* (Ulloa, 1995). Se trata de confianza en que por su parte es capaz de demandar y obtener eso que desea, y en que la realidad externa puede, de hecho, responder a su demanda (Ulloa, 1995).

La ternura, a la par que da las condiciones para la constitución de un sujeto deseante, sienta las bases para la construcción de lo ético. El sujeto puede estructurar una relación de contrariedad con el sufrimiento, es decir, que lo que daña sea tomado como algo ajeno a sí mismo, gracias a este sentimiento de confianza. Sólo a partir de marcar el límite entre sí mismo y un afuera que puede ser dañino, es posible progresivamente desarrollar la capacidad de reconocerse como posible agente de daño para otros (Ulloa, 1995).

Nuevamente aparecen aquí algunos puntos ya presentes en Winnicott: en primer lugar, el sabido lugar fundante que tiene la distinción con algo-otro para la constitución de un sujeto; en segundo lugar, el rol fundamental del trato afectuoso y sensible del adulto para con el infante para que pueda construirse esa distinción; y por último, el hecho de que es gracias a ese trato sensible y afectuoso, que es posible que se construya en el infante la posibilidad de ser capaz de brindar ese mismo trato a otros. Según el planteo de Ulloa, como resultado de la ternura parental que se limita en la apropiación de ese niño, este puede construir y afianzar su lugar con respecto a algo-otro, que al no resultar amenazante opera como enriquecedor, y es sólo en la medida en que esto se da así que ese niño puede percibir el sufrimiento como algo no familiar, como factor disruptivo, y ser sensible ante su aparición y los factores que lo desencadenaron, pudiendo eventualmente tener registro de sí mismo como potencial causante de sufrimiento para otros, y por ende, guiar sus acciones intentando evitarlo.

### Bleichmar: compasión y noción de semejante

La psicoanalista Silvia Bleichmar (1944- 2007) propone una redefinición del Complejo de Edipo y plantea que:

El Edipo es la forma con la cual cada cultura pauta el exceso de apropiación del cuerpo del niño como lugar de goce del adulto. Lo que importa es que el cuerpo del niño no sea el lugar de goce del adulto, que el cuerpo del niño sea respetado en la subjetividad que implica. Esto tiene que ver también con la perversión en nuestra sociedad, en el sentido de que perversión no tiene que ver con la moral, sino con la desubjetivación del otro. Con la instrumentación del otro como medio, como herramienta o como obstáculo: no como *alguien*, sino como *algo* (Bleichmar, 2008, p. 50).

En este sentido, trabaja el concepto de *narcisismo trasvasante*, mediante el cual se refiere a la capacidad del adultx para situar en el infante un lugar de investimento narcisístico más allá de sí mismx. El narcisismo trasvasante implica que el adultx vuelque desde su propio narcisismo una imagen totalizante sobre el bebé, precipitando allí la emergencia de un sujeto. Se trata de situar de entrada un sujeto, allí donde habrá de advenir. De esta manera, el narcisismo trasvasante en tanto lectura de una totalidad y reconocimiento de un sujeto en otrx, se opone a la toma desubjetivada del cuerpo del otrx como objeto de goce, lo cual correspondería a sólo recortar parcialidades en ese otrx que es leído como puro cuerpo-objeto (Bleichmar, 2016).

El narcisismo trasvasante es entonces lo que permite simbolizar al otrx como ser humano, y partiendo de allí, modular las intervenciones de cuidado que se le dirigen, entendiéndolx como totalidad, como alteridad. En este sentido, el narcisismo trasvasante sería afín al ejercicio de lo que la autora denomina *compasión*, concepto que recupera a partir de Freud (Bleichmar, 2005).

Como se menciona anteriormente, en *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud (1978) se refiere a la *capacidad de compadecerse* como correlativa de la capacidad para inhibir la pulsión de apoderamiento en su cruel avance sobre el objeto. Partiendo de esta referencia que recupera de la obra freudiana, Bleichmar (2005) plantea que la compasión es la capacidad de limitar la pulsión, de renuncia al propio placer, sobre la base del reconocimiento del sufrimiento del otrx amadx, y sitúa que se puede leer allí lo fundamental de la constitución del sujeto ético: “la acción exterior primera que constituye al sujeto ético es el amor ligador del otro” (Bleichmar, 2016, p. 186).

Hay sujeto ético en la medida en que hay “alguien capaz de sentir que el otro está sufriendo, empatizar con el sufrimiento del otro, sentirlo como una responsabilidad propia” (Bleichmar, 2008, p. 38), en tanto se entiende a la ética como respeto por el semejante, como reconocimiento de la alteridad (Bleichmar, 2008). Para poder constituir ese sentimiento de responsabilidad con respecto al sufrimiento ajeno, esas obligaciones éticas, ha de formarse una *noción de semejante* que permita incluir al otrx en un plano que lo ponga en igualdad de condiciones en tanto ser humano. En la medida en que puede reconocerse unx mismx como parte de una especie, se puede reconocer a otrxs como semejantes, y el límite del dolor se extiende hasta donde lo hace la frontera que separa lo que se considera de la especie de lo que no (Bleichmar, 2005).

El sujeto ético es entendido, como el sujeto en tanto constituido por una legalidad, y esta legalidad va a definir dónde se sitúa la frontera entre esxs otrxs que serán consideradx semejantes, y aquellxs que no, quiénes entrarán dentro del universo de lo humano, con su singularidad y su estatuto de sujeto, y quienes no.

La construcción de una legalidad implica la construcción de un pacto intersubjetivo en tanto reconocimiento del otrx como sujeto y no simplemente objeto-obstáculo o vehiculizador de la propia acción (Bleichmar, 2008). Al constituirse una cierta legalidad, se delimita qué es posible y qué no, y de esta manera se pueden organizar defensas, construirse un sentimiento de confianza en lxs otrxs, un sentimiento de seguridad: en la medida en que se parte del supuesto de que todxs, en tanto semejantes, estamos atravesadx por la misma legalidad, hay ciertas cosas que caen dentro del campo de lo imposible y por ende puedo confiar en que no sucederán (Bleichmar, 2008).

En este sentido, todo lo que implique formación de comunidad (espacios familiares, educativos, laborales, de militancia, de amistad, etc.) es subjetivante en tanto construye legalidades, instituye la figura del semejante, establece un pacto intersubjetivo, y por ende, traza las coordenadas para la constitución allí de un sujeto (Bleichmar, 2008).

Del mismo modo que ocurre con los dos autores previamente trabajados, retorna aquí como central la necesidad de una limitación por parte de lxs adultxs en su avance sobre el cuerpo de lxs niñxs. Tal como se mencionaba con Winnicott, los cuidados brindados por lxs adultxs al niñx, ya implican un avance sobre su cuerpo, sobre su espacio, y este avance es indispensable para la supervivencia y para la posibilidad de constitución subjetiva, sin embargo, es también fundamental que ese avance encuentre un límite, de lo contrario lo que apuntaba a dar cobijo se convierte en cárcel. Según Bleichmar, ese límite se traza donde lxs adultxs leen anticipadamente en esx niñx un sujeto, y esto es posible porque previamente debe haberse constituido la categoría de semejante, es decir, que pueda reconocerse a otrxs como sujetos, tal como a unx mismx. Según lo planteado por la autora, reconocer a otrx como semejante implica una identificación sobre la base de reconocerse junto con esx otrx como parte de una especie, se tiene un rasgo en común y por eso, se es iguales en un aspecto fundamental. Sin embargo, la noción de semejante que la autora propone no se agota allí, sino que esa identificación es al mismo tiempo inseparable de un reconocimiento de esx otrx como alteridad, es decir que hay algo de ellx que no se deja aprehender, y esto es lo que justifica la puesta de límites en el avance sobre esx otrx. Coartar el avance sobre algo sólo tiene sentido en la medida en que se reconoce a eso como por fuera de las propias fronteras. En este sentido la noción de semejante y de alteridad radical se vuelven inseparables: me sé sujeto, me identifico con otrx como igual, por ende lx supongo sujeto, en tanto lx supongo sujeto lx sitúo como radicalmente distintx de mí.

### **Anzieu: lo sensible**

*“El lenguaje es una piel: yo froto mi lenguaje contra el otro. Es como si tuviera palabras a guisa de dedos, o dedos en la punta de mis palabras.”*  
Roland Barthes, 1977

*“La cabeza piensa donde los pies pisan.”*  
Paulo Freire

En 1994 el psicoanalista francés Didier Anzieu (1923- 1999) publica *El Yo-piel*. Allí trabaja la forma primordial de comunicación que se da entre madre y bebé bajo la denominación de *comunicación ecotáctil*. Esta modalidad primaria de comunicación se da de cuerpo a cuerpo, allí la piel es el primer órgano que sirve al intercambio significativo. Donde aún no está el lenguaje para nombrar, sólo está la sensación, lo que perciben los sentidos en toda su complejidad.

Las primeras inscripciones en el psiquismo y la libidinización del cuerpo del bebé por la madre, se dan a través de esta modalidad de comunicación y con las características particulares que esta le imprime. De esta manera, se establecen los cimientos necesarios para que sea posible allí la asunción futura de un sujeto, y para poder vivir el cuerpo como fuente de placer y no sólo de dolor (Anzieu, 1994). En la medida en que las primeras inscripciones del psiquismo se dan bajo esta modalidad, la particularidad de lo sensible como modo de comunicación, de con-tacto con una alteridad, permanece en el fundamento del sujeto, imprimiendo una impronta singular a los modos de comunicación que habrán de desarrollarse a posteriori con la adquisición del lenguaje: “Esta comunicación ecotáctil subsiste como fuente semiótica originaria. Se hace activa en la empatía, el trabajo creador, la alergia y el amor” (Anzieu, 1994, p. 166).

Esta comunicación, de piel a piel, es precedida por lo que el autor denomina *baño sonoro*, un baño melódico constituido por la voz materna, tono, volumen, ritmo al hablar, sus canciones, la música que hace escuchar (Anzieu, 1994). De este modo, la

comunicación ecotáctil y el baño sonoro que la precede constituyen un modo primordial de puesta en contacto con otrx que va más allá de lo verbal, y que lejos de desaparecer con la adquisición de la capacidad para operar con el lenguaje como sistema lógico, permanece como cimiento de este y determina sus usos y efectos. Tal es así que, siendo capaces de disponer del lenguaje, podemos apelar a esa sensibilidad corporal que se juega en ese primer momento, sin que el cuerpo se vea involucrado de manera concreta. Es lo que se pone en juego en la palabra misma cuando esta no toca por lo que es como elemento en el sistema lógico del lenguaje, sino por sus resonancias sensibles (sonoras, musicales, la voz que la pronuncia), por lo que es como poesía.

En *La construcción del sujeto ético*, Silvia Bleichmar (2016) afirma que la ética no puede ser planteada en términos pragmáticos, pues el exceso de pragmatismo en las psicopatías nos demuestra que la acción racional con arreglo a fines llevada al límite es correlativa de una desubjetivación del otrx. En este sentido, y siguiendo a Anzieu (1994) cuando plantea que en la empatía nos encontramos con esta comunicación ecotáctil, se puede decir que lo que se pone en juego en la empatía es previo a la constitución del principio de realidad, es previo a la lógica y la excede. En la empatía no se trata de validar lo que otrx siente como verdadero o falso, correcto o incorrecto, pues esas clasificaciones pierden sentido cuando se trata del sufrimiento ajeno. Se puede hablar de empatía cuando se acepta como válido ese sufrimiento por el simple hecho de que otrx lo siente, cuando hay apertura al contacto con un exterior, con algo ajeno, de manera afectuosa y dispuesta a dejarse afectar. Se siente en la empatía la calidez de la piel, la contención de un abrazo, la dulzura de una voz amorosa, en oposición a la carcasa metálica y fría de la precisión lógica.

En *Realidad y juego*, Winnicott (1971) plantea que la tensión del desencuentro entre sujeto y realidad exterior nunca se salda, pero que se le puede encontrar un alivio en el *espacio transicional*. El autor define al espacio transicional como una zona intermedia donde confluyen realidad interior y exterior, donde estas dos dimensiones se entretajan. Este espacio no es objeto de ataque y es el lugar de la creatividad, donde lo privado y lo público se articulan profundamente en las formas que lo íntimo debe tomar para poder ser comunicado y poder afectar a otrx. De esta manera lo cultural, el arte, los productos de nuestra capacidad humana de creación, se constituyen en puentes tendidos hacia otrx con el objetivo de sortear, aunque sea de forma efímera, la brecha que nos separa y ponernos en contacto. En la empatía y en el amor, se trata, como en el arte y la belleza, no de comprender en términos de lógica lineal sino de entrar en resonancia, de co-sentir con otrx. No se trata de aquello que puede ser nombrado y comprendido, sino de lo que puede sentirse con intensidad más allá de lo dicho. Podemos recibir lo que otrx nos ofrece y dejarnos afectar por eso, sostener el puente que se nos tiende, en la medida en que estamos abiertxs a sentir lo que ese otrx siente.

“La palabra oral, e incluso escrita, tiene poder de piel” (Anzieu, 1994, p. 250). Por ese primordial baño sonoro que precede a la comunicación ecotáctil, la palabra cobra un peso especial. Por lo que en ella resuena más allá de la sintaxis, permite (cuando es amorosa y oportuna) tejer una piel simbólica, equivalente de ese entorno primordial maternante que acunó y dio calor (Anzieu, 1994). Recuperando la definición que da Lacan (2006) de la relación transferencial que se establece en el análisis como un “amor presente en lo real” (p. 122), se puede decir que, cuando es respetuosa y sensible, la palabra en el análisis, puede operar tejiendo esa piel simbólica, al igual que lo hace en el arte literario como en el discurso amoroso.

## **El lugar de la empatía en la clínica**

A partir de lo situado con respecto al carácter de lo sensible puede indagarse el lugar de la empatía en la clínica y el vínculo de ésta con la supuesta dicotomía afectividad/ intelecto. Fernando Ulloa (1995) plantea al análisis como un espacio de despliegue de la tragedia y destaca que lo propio de esta es que conmueve antes los afectos que el pensamiento, y eso es lo que sucede en el análisis en tanto espacio para

su despliegue. A eso se refiere cuando menciona el *contagio* y sitúa que:

Sin este “contagio” no hay empatía clínica facilitadora del diagnóstico. Es la necesaria resonancia del estar afectado por quien demanda lo que permite al clínico inclinarse frente al sufrimiento que debe asistir, a la manera de la empatía propia de la ternura materna que sabe por qué llora su niño. (...) Pero si la ternura es la coartación del fin último pulsional, también esto es propio de la clínica. De no mediar coartación que limite el empático contagio, mal podría un clínico preservar la facilidad relativa de una posición desde donde diagnosticar y decidir terapéuticamente. (...) En psicoanálisis, este estar afectado tiene la connotación específica de estar afectado al trabajo de la abstinencia. Una abstinencia que nunca es indolencia (Ulloa, 1995, p. 202).

La situación de consulta nos enfrenta con el sufrimiento de otrx que recurre a nosotrxs como profesionales, dejarse afectar por ese sufrimiento más allá de la teoría y la nosografía, abrirse a lo sensible de la experiencia, es condición para poder desenvolverse como trabajadorxs del campo de la salud mental. Tal como lo plantea Ulloa (1995), saber limitar las intervenciones, provocadas por esa implicación afectiva, corresponde al ejercicio de la ternura como coartación del fin de la pulsión en tanto avance sobre otrx. En este sentido, es la abstinencia de quien ocupa la posición de analista, la que permite dejar espacio para el despliegue subjetivo de quien demanda el análisis. Se trata de aprender a llevar la tensión entre la implicación afectiva que nos conduce a tomar al otrx como objeto de supuesta protección, y la huida defensiva de esa afectación que nos hace insensibles al padecimiento ajeno.

La regla de la abstinencia propuesta por Freud, lejos de ser pura y simplemente una no respuesta, es tal como lo plantea nuevamente Ulloa (1995), una estructura de demora, “restricción de un sujeto analista, que demora sus valores afectivos e intelectuales más personales” (p. 110), la supresión de la acción inmediata a la par que se sostiene el registro del decir del analizante. Esta demora de la acción es la que posibilita ir más allá de lo aparente y acceder a otro conocimiento. Una lectura binaria y simplificadora resume la cuestión en la oposición respuesta/ no respuesta y reduce la abstinencia a esta última (Besson, 2018). Silvia Bleichmar (2008) define a la crueldad no sólo como la apropiación desubjetivada del otrx como objeto, sino también como la indiferencia ante el sufrimiento del otrx, el silencio ante la evidencia de este y la no respuesta ante el pedido de ayuda.

Usualmente, este binarismo respuesta/ no respuesta se superpone con otro: el que lee la necesidad de asimetría entre analista y analizante como superioridad/ inferioridad (Besson, 2018). De esta manera la abstinencia entendida como no respuesta es solidaria de sostener la posición del analista en relación de superioridad (de poder) con respecto a la del analizante. Acerca de esta cuestión, Silvia Bleichmar (2016) decía:

La asimetría pone en el centro las responsabilidades y no los derechos de un analista. Que, cuando hay una relación asimétrica, uno tiene más obligaciones que derechos; que los derechos son del más débil y no del que tiene mayor poder y mayor capacidad de simbolización (p. 393).

La psicoanalista especialista en clínica institucional y comunitaria, Magalí Besson (2018), recuperando el texto freudiano y los posicionamientos de Silvia Bleichmar, sitúa que en la abstinencia se trata del ejercicio constante de lectura sobre qué se pide, quién y cómo lo hace, para poder desde allí elaborar una respuesta. La autora recupera la idea de *estar*, en oposición a ser, como herramienta fundamental para pensar la práctica en el campo de la salud mental. La tradición epistémica europea nos invitó históricamente a pensar por un lado, en términos binarios (pensar o sentir, ser o estar, poderoso o sometido, hombre o mujer) y, por otro lado, a pensarnos fundamentalmente como sujetos en términos de ser en tanto ‘poder ser’. Recuperar los modos de pensarse de los pueblos originarios de nuestro continente nos invita a pensarnos en términos de estar-siendo, no poniéndose el acento en el poder entendido como hacer (hacer más en menos tiempo equivale a mayor poder, ‘el tiempo es dinero’), sino poniendo el acento en el ‘*estar aquí*’, con los pies en el suelo que se pisa. *Estar en situación* que no reclama nada más que la presencia.

“El *estar* en cambio hace las paces con lo incognoscible y lo incontrolable porque implica falta de referencia fija. Coloca en primer plano el mundo poblado de circunstancias, no de cosas” (Besson, 2018, p. 28). Hacer el ejercicio de pensarnos en situación al modo del *estar* implica poner en cuestión las dicotomías como la que opone el hacer al pensar, sentenciando que el tiempo improductivo es tiempo perdido, o la dicotomía que escinde el pensar del sentir. Es preciso *sentir* para *estar* realmente donde se está, entendiendo el sentir como la detención en lo micro de la experiencia cotidiana, en el detalle, en el gesto (Besson, 2018). Es preciso revalorizar la intensidad, aquello que para la lógica del capital es lo sin importancia, lo silenciado, lo privado.

El *estar* en la clínica toma la forma de la presencia abstinente, ausencia regulada, o *soledad acompañada* al modo de Winnicott (1975). Así nuestro lugar como psicólogos se articula como un *estar en situación*, donde debemos estar atentos a las circunstancias, sensibles al detalle y a la temporalidad de esas otras que tenemos delante, no dejándonos tomar por el terror a ‘no perder tiempo’ y despegándonos de la urgencia por ‘liquidar’ problemas. Se trata del ejercicio de poner en suspenso las dicotomías que simplifican el pensar la experiencia, escindiéndolo del sentir, abriéndose a sentir la intensidad, la complejidad, de las circunstancias tal como se presentan desde donde pisan los pies, abriendo así la posibilidad a nuevas comprensiones y posibilidades de abordaje de las diversas situaciones.

## Reflexiones finales

*“Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.”*  
Eduardo Galeano, 1993

*“Utopía significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser. (...) Este intento de salvación es utópico y el arca a lo mejor se hunde. Pero la utopía da sentido a la vida, porque exige, contra toda verosimilitud, que la vida tenga un sentido.”*  
Claudio Magris citado por Bleichmar, 2006

En este trabajo se buscó indagar el recorrido de la empatía, entendida fundamentalmente como capacidad para sentir el dolor ajeno, intentando explorar la posibilidad de pensarla más allá de la concepción que la entiende en términos de identificación y comprensión del otro, a partir del modo en que esta capacidad fue teorizada por algunxs autorxs del campo psicoanalítico, buscando generar aportes para una recuperación de esta categoría conceptual como punto de interés para el psicoanálisis.

A partir del recorrido realizado en este trabajo puede pensarse el surgimiento del concepto de *Einfühlung* al modo de un estado cero, a partir del cual el concepto sufre mutaciones en la forma de ser entendido según los recortes que se operan sobre él en los diversos contextos en que se lo aborda. En ese origen del concepto se encuentran el germen tanto de la idea de la empatía como comprensión del otro sobre la base de una identificación, como el germen para pensar a la empatía como algo más complejo, que en lugar de agotarse en una mera comprensión con pretensiones de totalidad, puede dar lugar a pensarse como puesta en contacto con lo ajeno sin borrar la frontera con esa ajenidad. La corriente que entiende a la empatía como comprensión sobre la base de una identificación es solidaria de entenderla en términos de utilidad para la construcción de un mundo neoliberal: construir una totalidad homogénea óptima sobre la base de borrar las diferencias, ignorar la dignidad de la otredad y reforzar la idea de que lo ajeno es malo (es negro, es pobre, es queer, es mujer). En este contexto, entonces, la empatía pasa a concebirse como aquella capacidad privilegiada que nos hace borrar los desencuentros, borrar las diferencias, homogeneizar para hacer de la sociedad una totalidad limpia y sin grietas. De este modo, tal como plantea Alexandra Kohan (2019), ser empáticox pasa a ser sinónimo de comprender lo que lxs otros siente y piensa, acallando así a ese otro y expropiándole su voz, arrebatándole la posibilidad de enunciar por sí mismxs su sentir.

Sin embargo, puede pensarse que detrás de esta concepción que nos llega en la actualidad, quedaron los gérmenes del concepto de *Einfühlung* que nos permiten pensar a la empatía no como un borramiento de las diferencias (y con ello de la subjetividad), sino como aquella capacidad de ponernos en contacto con esxs que nos son completamente ajenxs, y que no buscamos hacer que dejen de serlo. La posibilidad de pensar a la empatía como aquello que nos permite ponernos en contacto con otro sin acallar su singularidad requiere que pueda haber un registro de la necesidad de hacerse a un lado y callar, para dejar el espacio y la voz a esxs otros.

En primer lugar, resulta interesante poner en relación dos cuestiones: por un lado, tal como se plantea en el primer apartado, el concepto de empatía nace y es trabajado en un primer momento en el campo de la estética bajo el término *Einfühlung*, entendido como una *intonía afectiva*, y es a partir de su pasaje al campo de la psicología con Lipps que se lo empieza a pensar como un proceso intelectual, racional, y de ese modo es tratado por el psicoanálisis en sus inicios. Por otro lado, la concepción de empatía que hoy en día se emplea la define como una comprensión total del sentir ajeno que no requiere de su enunciación por quien siente, se comprende con una participación completamente pasiva de ese otro. Se trata de una idea de comprensión que por momentos parece confundirse en parte con una comprensión intelectual, que depende de cuán acorde a las leyes de la lógica es ese sentir para validarlo como tal, y en parte con

una aprehensión puramente afectiva, casi mística, que tiende a tomar a ese otrx como objeto de protección total y avasallarx.

En este sentido, resulta interesante poder pensar a la empatía más allá de la dicotomía afectivo/ racional. Por un lado, siguiendo lo trabajado con lxs autorxs revisadxs, podemos sostener la vinculación del origen de la empatía con aquellos procesos que en el desarrollo subjetivo corresponden a la coartación del fin último de la pulsión en tanto demora de la descarga, el principio de realidad y la constitución de la ética. Pero por otro lado, se puede decir que el germen para el desarrollo de la empatía se encuentra en esa comunicación primordial y sensible entre bebé y madre, anterior al desarrollo del lenguaje, y que ese rasgo de *resonancia sensible, afectiva* permanece como distintivo de la empatía en tanto *sentir con* otrx más allá de la comprensión intelectual.

Ulloa (2012) hablaba de pensamiento intelectual- afectivo para dar cuenta del pensamiento del analista, debiendo ser entendido como un pensamiento “sensible a la calidad de los afectos” (Ulloa, 2012, p. 33), partiendo siempre de la premisa de que con respecto a esos afectos el analista opera desde la abstinencia como factor ético. Teniendo en cuenta lo que planteaba el autor, puede pensarse que si se sostiene este pensamiento dicotómico y se supone a la racionalidad en un polo y a la afectividad en otro, y tratamos luego de pensar lo que respecta a la empatía desde uno u otro de esos polos, en cualquiera de los extremos ese otrx queda reducido a objeto: un trato puramente afectivo<sup>5</sup> sin la intervención de algo del orden de la racionalidad, de una legalidad que le ponga coto, termina por reducir al otrx al lugar de puro objeto de goce; mientras que, como situaba Bleichmar (2016), un trato racional y pragmático, despojado de toda afectividad, termina por reducirx a la función de puro obstáculo o herramienta. En cambio, si nos distanciamos del pensamiento binario, podemos pensar la empatía en relación con elementos del orden de lo racional y del orden de lo afectivo al mismo tiempo, y de este modo pensarla como afectación sensible, determinada por una legalidad que está en el fundamento del sujeto como tal y que lo pone, desde el origen, en relación con la alteridad.

En este sentido, si como dice Kohan (2019), ponerse en el lugar del otrx (en el sentido de aprehender directamente su experiencia) es a condición de sacar al otrx de su lugar, la concepción de la empatía como comprensión es solidaria de una toma desubjetivada de lxs otrxs, como objetos. De este modo, poder pensar a la empatía de manera compleja, más allá de las dicotomías y la idea simplista de comprensión, implicaría poder pensar en una empatía que aborde a lxs otrxs como sujetos y que en sí misma implique un modo de puesta en contacto con esa otredad en el mismo movimiento en que la reconoce como tal, alejándose de la concepción de empatía-comprensión donde la supuesta puesta en contacto equivale a un borramiento de esa otredad como tal.

A partir de la lectura de lxs autorxs trabajadxs puede decirse que sólo en la medida en que puede establecerse la distinción entre unx mismx y otrx, es que unx puede concebirse como posible agente de dolor, pero también de alivio del sufrimiento para otrx. De esta manera puede pensarse a la empatía en términos de *ensayo*, en el sentido de intento o prueba, en tanto necesariamente se sigue de su fracaso, pues la relación absoluta con otrx es estructuralmente imposible por ser seres hablantes. Poder pensar a la empatía como un *ensayo de contacto*, implica poder pensarla como ejercicio constante de tendido de puentes para salvar el abismo que separa del otrx, sosteniendo la convicción en el valor creador y revolucionario de este contacto amoroso, aunque el puente esté condenado a ser efímero, aunque por existir como seres hablantes, tengamos sobre nosotrxs la condena de reconstruirlo una y otra vez.

---

<sup>5</sup> La RAE (2014) define al *afecto* como: “Cada una de las pasiones del ánimo, como la ira, el amor, el odio, etc.” Y en su *Diccionario de psicoanálisis*, Laplanche y Pontalis (1996): “estado afectivo, penoso o agradable, vago o preciso, ya se presente en forma de una descarga masiva, ya como tonalidad general. (...) El afecto es la expresión cualitativa de la cantidad de energía pulsional y de sus variaciones” (p.11).

El espacio transicional sitúa el lugar donde se producen. Puede decirse que estos ensayos tienen lugar en el espacio transicional de Winnicott (1971), en tanto que como espacio intermedio, *entre* interior y exterior, propio y ajeno, público y privado, se articula allí lo que más allá de las determinaciones nos permite emerger en nuestra singularidad. Es allí donde se pone a jugar la comunicación ecotáctil que plantea Anzieu (1994), en tanto apela a lo sensible en el intento por comunicar a otro como puesta en contacto. De esta manera, el espacio de emergencia de la empatía, como apertura a la afectación sensible por otro, es también el de la sensibilidad como comunicación más allá del lenguaje, y el de la creatividad como medio y producto de esa puesta en relación. Son esos ensayos de prueba y error los que constituyen la vida en su complejo tejido de encuentros y desencuentros, amores y desamores, pasiones y luchas. Es esta también la razón del carácter particular de la empatía que se presenta como oscilación entre abandono y avasallamiento, y la razón del lugar intermedio, articulador, que ocupa entre afectividad e intelecto, entre pensar y sentir. Esta particularidad de la empatía se manifiesta en la clínica en el carácter empático de la regla de la abstinencia como respeto y no avasallamiento del otro, siendo esta abstinencia resultado de una escucha sensible y no simplemente silencio absoluto.

Recuperando lo situado anteriormente, Silvia Bleichmar (2008) sitúa como condición para la constitución subjetiva la construcción de legalidades, en tanto estas implican un pacto intersubjetivo y la definición de la categoría de semejante. En este sentido, la empatía corresponde a aquello que nos funda como sujetos: el ejercicio de la empatía nos instituye como sujetos en tanto nos reconoce como tales en el mismo movimiento que nos pone en contacto sensible con otro al que se reconoce simultáneamente como radicalmente distinto y como semejante. Tanto el abismo que nos separa del otro como los intentos por salvar ese abismo, nos constituyen como sujetos. Lanzarse a desafiar el abismo que nos separa del otro, abrirse a dejarse afectar, nos define como sujetos y seres humanos.

Ulloa (1995) plantea que los tres imposibles freudianos (educar, gobernar y analizar) son *utopías* y que como tales, más que afirmaciones, son preguntas acerca de la imposibilidad, y que es justamente allí donde reside el valor de intentar a pesar de saberlos imposibles. Más adelante, define a la utopía como negarse a aceptar aquello que encubre las causas de los sufrimientos individuales y colectivos. En concordancia con esta lectura, Silvia Bleichmar (2006) decía:

El error es considerarla [a la utopía] objetivo político y no horizonte ético de la acción, ya que a través de los principios que sostienen su vigencia trasciende la posibilidad de rehusarse a la desigualdad como destino y al sufrimiento de las mayorías como única opción viable (p. 35).

En este sentido, y siguiendo a los autorxs, considero que repetir la imposibilidad de relación a otro como mantra, sostenerla como determinismo insalvable, nos vuelve conservadores y encubridores, del estado de cosas que genera el padecimiento de nuestros semejantes. Si se sostiene la no-relación como premisa absoluta, entonces pierden sentido todos los intentos de operar sobre la imposibilidad, y sin embargo nuestra vida es lo que sucede entre probar y fallar constantemente en el ejercicio de tender puentes al otro. Si la imposibilidad es absoluta, no tiene sentido la educación, ni la política, ni el psicoanálisis, ni el arte, ni el amor. Esos intentos de puentes que no dejamos de construir y que fallan una y otra vez, son los que nos definen como seres humanos y son los medios para construir justicia, comunidad y placer.

En los desarrollos de los autorxs trabajadxs se evidencia que el trazado de la frontera entre un adentro y un afuera, lo propio y lo ajeno, instituye al otro como alteridad radical, pero es justamente esta escisión, que al impedirnos un encuentro acabado, nos invita a ensayar infinitos posibles modos de contacto. Por esta razón es válido sostener la premisa psicoanalítica de la no-relación, a la par que se sostiene la posibilidad y el valor de la puesta en contacto sensible con ese otro. De esta manera, la no-relación sería el reverso de la empatía, no habría la una sin la otra. Por un lado, la no-relación constituye tanto el límite de la empatía, como lo que la posibilita, en tanto es preciso marcar

fronteras que distingan de algo-otro para poder intentar ponerse en contacto. Por otro lado, la no-relación como trazado de una frontera con el otrx, sólo tiene sentido si se trata de intentar superarla todo el tiempo, el abismo se constituye en tanto tal en la medida en que se toma conciencia de él porque se intenta tender puentes para cruzarlo. En este sentido, salvar el abismo que nos separa del otrx constituye la utopía que todo el tiempo, al no alcanzarse, corre el horizonte un poco más allá y, justamente ahí reside su valor, en hacernos caminar.

Considero que en las circunstancias actuales, es de vital importancia trabajar en esta utopía de contacto a través de la empatía, y que como trabajadorxs del campo de la salud mental, hacer nuestro aporte en este sentido consiste en comprometernos a trabajar para la construcción de lazos colectivos y redes solidarias, teniendo siempre presente el lugar de la empatía en el propio ejercicio de la profesión, como respuesta subversiva a la lógica neoliberal que signa nuestros tiempos y cuya esencia resumía Margaret Thatcher en 1987 afirmando que no existe tal cosa como la sociedad, que sólo existen hombres y mujeres individuales, y familias (Thatcher, 1987).

Desde nuestro lugar, apostar por la empatía en tanto ensayo de contacto con lxs otrxs, corriendonos de posiciones fatalistas, además de ser una cuestión de ética profesional, nos sitúa en una posición comprometida políticamente con el momento histórico que nos toca vivir, que nos tiene como actores sociales y con el cual estamos implicadxs. Ante la invitación al individualismo cruel y el 'sálvese quien pueda', nos queda comprometernos a respetar la singularidad y trabajar para la construcción (sin punto final) de la utopía de hacer comunidad, lazos solidarios, amorosos y empáticos. Ante la invitación a cavar más hondo en el abismo, ofrecer el tendido de puentes. "No hay transformación profunda de la subjetividad histórica sin una transformación profunda de la ética, es decir que toda transformación se juega a fin de cuentas y ante todo en la dimensión de la micro política del lazo con la alteridad" (Fernández Miranda, 2019, p. 94).

### Referencias bibliográficas

- Anzieu, D. (1994). *El yo piel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Besson, M. (2018). *El acompañamiento terapéutico como práctica situada*. Buenos Aires: Manuel Suárez.
- Bleichmar, S. (octubre, 2005). "Del polimorfismo perverso al sujeto de la ética", en *Actualidad Psicológica*, 300 (335).
- Bleichmar, S. (2006). *No me hubiera gustado morir en los 90*. Buenos Aires: Taurus.
- Bleichmar, S. (2008). *Violencia social, violencia escolar: de la puesta de límites a la construcción de legalidades*. Buenos Aires: Noveduc.
- Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.
- Fernández, A. M. (abril, 2014). "La indagación de las implicaciones: un aporte metodológico en el campo de problemas de la subjetividad" en *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, Número 7. Esc. Psicología UARCIS. 5-20.
- Fernández Miranda, J. (2019). *El trabajo de lo ficcional. Problemáticas actuales en clínica psicoanalítica con niños*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Freud, S. (1978). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 109- 224). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1905).
- Kohan, A. (octubre, 2019). "A mí [no] me pasa lo mismo que a usted. El doble filo de la empatía" en *Revista Invisibles*, año 7, número 27. Recuperado de <http://www.revistainvisibles.com/el-doble-filo-de-la-empatia.html>
- Lacan, J. (1984). *El seminario libro 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- López, M. B., Filippetti, V. A. & Richaud, M. C. (2014). "Empatía: desde la percepción automática hasta los procesos controlados". *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32(1), 37-51. doi: dx.doi.org/10.12804/apl32.1.2014.03
- Menéndez, P. (1998). *Empatía*. Trabajo presentado ante la cátedra de Clínica Psicológica, Psicoterapias, Emergencias e Interconsultas. Facultad de Psicología. UBA. Recuperado de <http://bibliopsi.org/docs/carreras/obligatorias/CFP/psicoterapias/etchevers/TEMA%209%20Psicoterapias%20Menendez/menendez%20-%20empatia.pdf>
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la Lengua española* (23.ºed.). Recuperado de <https://dle.rae.es/>
- Thatcher, M. (septiembre, 1987). Interview for Woman's Own [Entrevista para Woman's Own]. *Woman's Own*. Recuperado de <https://www.margareththatcher.org/document/106689>
- Ulloa, F. (1995). *Novela clínica psicoanalítica*. Buenos Aires. Paidós.
- Ulloa, F. (2012). *Salud elemental con toda la mar detrás*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Winnicott, D. W. (1971). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa. 2007.
- Winnicott, D. W. (1975). *El proceso de maduración en el niño*. Barcelona: Editorial Laia.