

PSICOTERAPIA

HACIA UNA ÉTICA DEL RESPETO EN PSICOTERAPIA: PRIMERA PARTE

(Rev GPU 2017; 13; 4: 371-381)

Matías Méndez¹

La inclusión del respeto como imperativo ético ha estado presente de manera transversal en las formulaciones de los autores vinculados al movimiento humanista en psicología y psicoterapia (TFD-GPHPS, 1997). Carl Rogers (2011), por ejemplo, fue enfático en su llamado a considerar al cliente como una persona que merece ser respetada en su irreductible e irremplazable individualidad. Rogers exhortó a los terapeutas a cultivar una actitud cálida e incondicional hacia sus clientes, favoreciendo un clima empático y de aceptación en la situación clínica (Gondra, 1984). Junto con él, muchos otros terapeutas humanistas y existenciales han abogado por una orientación similar, promoviendo actitudes de hospitalidad, disponibilidad emocional y respeto en el espacio terapéutico (e.g. Jaison, 2006; Schneider y Krug, 2009; Yalom, 2009).

INTRODUCCIÓN

Cada vez son más los autores que, desde la vereda del psicoanálisis, toman el respeto como una condición esencial del proceso terapéutico. Estos autores, en su mayoría adscritos a la visión relacional e intersubjetiva (cf. Mitchel y Aron, 1999), han descentrado su práctica analítica respecto de las prescripciones freudianas tradicionales, participando del denominado “giro humanista” en psicoanálisis (Stolorow, 2012a; Orange, 2012). En general, sus propuestas enfatizan la necesidad de entender al paciente como un agente activo en su proceso de sanación, apuntando, entre otras cosas, al cultivo de un clima de mutualidad en la relación analítica

(Aron, 1991, 1996; Stein, 1997) y una disposición a aceptar y validar a la persona que consulta en sus experiencias, intenciones y necesidades (Sassenfeld, 2012).

Son pocos los clínicos actuales que se pronunciarían en contra de contar el respeto entre los ingredientes centrales de toda relación terapéutica. Hoy somos testigos de una reivindicación del respeto en el plano social y cultural más amplio, donde valores tales como el respeto por la diversidad, el respeto por las minorías, el respeto por los niños, niñas y adolescentes, etc., se instalan con una fuerza creciente en el espacio público. Sin embargo, hoy carecemos de una definición más o menos precisa sobre lo que debemos entender por “respeto” en la intimidad del espacio terapéutico. ¿Qué

¹ Psicólogo clínico, Universidad Diego Portales. Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Docente de pregrado y posgrado, Universidad Diego Portales y Universidad Gabriela Mistral. Contacto: matias.mendez@mail.udp.cl

es respetar al paciente? ¿Cuáles son las implicancias reales de adoptar una actitud respetuosa hacia quien consulta? Si bien podemos discernir algunas respuestas generales a estas preguntas, no contamos con referentes explícitos que nos permitan percibir con claridad los matices y significados que son propios de este concepto. Como bien ha señalado Esquirol (2010), “hay palabras que explican y palabras que necesitan explicación. También hay palabras que, a la vez, explican y necesitan explicación; ‘respeto’ es una de ellas” (p. 15). Sobre este trasfondo, el objetivo de este ensayo es delinear los contornos del significado de esta palabra, con el fin de esclarecer las implicancias prácticas de articular y asumir una ética terapéutica centrada en el respeto.

Para llevar adelante este proyecto tomaremos como principal referente las ideas formuladas por el filósofo español Josep María Esquirol en su libro *El respeto o la mirada atenta* (2010). En dicho texto el autor desarrolla un estudio filosófico en torno a la fenomenología del respeto, enmarcado en una reflexión profunda sobre las consecuencias prácticas y simbólicas del advenimiento de la era de la técnica en Occidente.

LA FENOMENOLOGÍA DEL RESPETO

Tras la senda de importantes pensadores contemporáneos (Heidegger, Jaspers, Habermas, entre otros), Esquirol incursiona sobre las implicaciones éticas de la hegemonía de la óptica tecnocientífica. En palabras del autor (2011a), la ética está relacionada con la acción, y la acción a su vez con la manera como vemos o entendemos las cosas. Actuamos en función de nuestra visión de las cosas y del mundo, de modo que la reflexión sobre el sentido de la técnica tiene directas implicaciones éticas (p. 70).

Desde el punto de vista de Esquirol (2010), la óptica tecnocientífica vierte sus efectos sobre las múltiples dimensiones de la existencia humana, incluyendo sobre todo la dimensión interpersonal; el cómo nos relacionamos los unos con los otros. La elevación de la técnica a la categoría de discurso hegemónico o cosmovisión conduce, entre otras cosas, a un empobrecimiento en la manera en que nos aproximamos a los otros en nuestro trato cotidiano, una pérdida que se relaciona con una mirada que desatiende lo esencialmente humano en el otro.

En este contexto, Esquirol (2010) propone que el respeto puede servir como “el eje de una cosmovisión distinta de la tecnocientífica” (p. 17, cursivas en el original), y como tal, convertirse en el centro de una nueva ética para nuestros tiempos. Es aquí donde surge la pregunta por la posibilidad de una ética del respeto

para la psicoterapia contemporánea, pensada como un antídoto contra las graves consecuencias éticas de una técnica psicológica que tiende a objetivar y, por ende, deshumanizar al paciente y su condición existencial de sufrimiento. Sobre este trasfondo, argumentaremos que la ética del respeto, formulada como cosmovisión terapéutica, puede fungir como el eje de una aproximación verdaderamente humanista a la práctica clínica.

Presentaremos este ensayo en dos partes. En esta primera entrega nos referiremos en primer lugar a los elementos centrales de la óptica tecnocientífica que se instala en el seno de los discursos hegemónicos de la modernidad en Occidente, para luego señalar la manera en que dicha óptica se manifiesta en el ámbito de la psicoterapia contemporánea. Posteriormente nos detendremos en la analítica del respeto desarrollada por Esquirol (2010), apuntando a clarificar lo que implicaría adoptar una actitud respetuosa y atenta en un tiempo histórico marcado por el influjo del pensamiento calculador y objetivante que es propio de la técnica moderna. En la segunda entrega de esta serie nos ocuparemos en describir las implicancias prácticas de incluir el respeto como principal horizonte ético en la práctica psicoterapéutica, delineando así los contornos de una aproximación posttécnica a la labor clínica.

LA PSICOTERAPIA EN LA ERA DE LA TÉCNICA

El uso de recursos técnicos es un componente transversal al desarrollo de nuestra especie. Desde tiempos muy remotos el hombre se ha valido de su capacidad para crear y manipular herramientas con el fin de facilitar tanto su adaptación a su entorno como la alteración del mismo en pos de su supervivencia y desarrollo. El dominio del fuego, la fabricación de instrumentos de piedra, el uso hábil de dichos instrumentos, la confección de vestimentas adecuadas al lugar donde se habita, la edificación de casas y recintos, la construcción de carreteras, el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas son todos ejemplos de la capacidad técnica del ser humano puesta al servicio del mantenimiento y la optimización de la vida de individuos, grupos y sociedades.

Si bien lo anterior sugiere que la técnica se encuentra supeditada a la voluntad del ser humano, lo cierto es que la relación hombre-técnica ha tendido a transformarse de manera radical en el último siglo y medio. Numerosos pensadores contemporáneos han demostrado que la técnica ha dejado de estar al servicio del ser humano y su voluntad soberana, siendo el hombre quien se ve ahora sometido por la técnica moderna (Ellul, 1964; Esquirol, 2011b; Heidegger, 2007a,

2007b; Mumford, 2004). En el concierto filosófico, Martin Heidegger (1994, 2007a, 2007b) fue uno de los autores cuya obra contribuyó a develar esta situación (cf. Acevedo, 2014). De acuerdo con Heidegger (en Silva, 2009), en los tiempos que corren, “el hombre sufre el control, la demanda y la prescripción de una potencia que se manifiesta en la esencia de la técnica y que él mismo no domina” (pp. 104-105). En este sentido, si bien “la técnica es un producto de la mente humana”, pareciera ser que “el producto superó al productor” (Santos y Lorenzini, 2005, p. 72), una inversión que, como veremos, comporta importantes consecuencias para el modo en que el hombre moderno representa y habita su mundo.

En este contexto, y siguiendo en este punto tanto a Heidegger como a otros filósofos contemporáneos (cf. Esquirol, 2011a, 2011b), podemos afirmar con propiedad que nos encontramos hoy transitando por la “era de la técnica”. En palabras de Esquirol, (2011a),

con la expresión ‘era de la técnica’ [...] se quiere dar cuenta de la ‘transformación técnica del mundo’, de la técnica convertida en un nuevo mundo; de la modificación ya no solo de aspectos sectoriales o concretos de la vida humana, sino de aspectos mucho más generales y relevantes: de nuestra manera de pensar, de ver el mundo, de vivir, de organizar la vida política y de legitimar el poder, etc. (p. 69).

En definitiva, el advenimiento de la modernidad en Occidente trajo consigo la elevación de la técnica al nivel de paradigma o cosmovisión, con la racionalidad técnica emergiendo como el principal elemento organizador de la experiencia del hombre moderno en su trato cotidiano con el mundo; la técnica “está por todas partes, y allí impone sus condiciones; empapa las relaciones sociales y determina formas de pensar y de imaginar. Es el universo del hombre, lo que le es inmediato y lo que mediatiza todo lo demás” (Esquirol, 2010, p. 44).

Lo anterior sugiere que la técnica moderna ya no consiste meramente en un instrumento que el ser humano pueda emplear a su voluntad. La ya mencionada inversión de la relación hombre-técnica supone que la técnica en sí misma se ha convertido en una revelación para el hombre moderno, “una revelación en sentido literal, es decir, una forma de mostrar, de manifestar, de hacer presente” (Esquirol, 2010, p. 50) la realidad. Es en este sentido que Esquirol se refiere a una óptica tecnocientífica que mediatiza prerrelexivamente el vínculo hombre-mundo en la actualidad.

EN LOS TIEMPOS QUE ANTECEDIERON A LA MODERNIDAD EN OCCIDENTE

El mundo se aparecía al ser humano como un lugar misterioso e inmenso (sin medida), preñado de enigmas que la razón por sí sola no lograba abarcar ni explicar (Berman, 1987). En su intento por comprender los fenómenos que lo rodeaban, el hombre premoderno tendía a recurrir a matrices de pensamiento mágico o religioso, elaborando mitos y explicaciones que le permitían dar un sentido a sus vivencias. En cambio hoy la óptica tecnocientífica en cuanto cosmovisión hegemónica nos revela un mundo desencantado y manipulable (Weber, 1991) que ha perdido en gran medida su carácter misterioso. A través de la técnica y el uso de la razón el mundo es hoy revelado como un gran reservorio de objetos que pueden ser explicados y controlados, objetos que se encuentran “a la mano” (expresión debida a Heidegger), disponibles para ser manipulados y controlados de acuerdo con criterios de eficiencia, predictibilidad y perfectibilidad (Heidegger, 1994). Desde este punto de vista, la técnica moderna tiene que ver fundamentalmente con “el perfeccionamiento de la objetivación y movilización del mundo por la voluntad” (García, 2007, p. 389).

Ahora bien, la objetivación del mundo que emana de la óptica tecnocientífica atañe no solo a las cosas que rodean al ser humano, sino que alcanza al hombre mismo, el que es revelado a través de la racionalidad técnica como objeto susceptible de explicación, manipulación, control y perfeccionamiento. Según explican Santos y Lorenzini (2005), “la técnica modifica radicalmente las figuras con que la humanidad se pensó a sí misma” (p. 73) en la era premoderna:

En la era pretecnológica el ser humano es previsto como sujeto, y la técnica como instrumento. Sin embargo, en la edad de la técnica la relación se invierte, en el sentido de que el hombre ya no es un sujeto que la producción capitalista aliena y revalora, sino es un producto de la alienación tecnológica que se sitúa a sí misma como sujeto y sitúa al hombre como su predicado (p. 72).

En otras palabras, a través de la mirada que impone el paradigma tecnocientífico, el ser humano deviene objeto perfectible, recurso técnico y medio para alcanzar determinados fines que están ya definidos por el ethos tecnocientífico.

Lo descrito se constata en prácticamente cualquier ámbito de interacción humana, donde se evidencian con claridad las consecuencias éticas de la técnica moderna. En el ambiente empresarial, por ejemplo, el uso extendido del término “recursos humanos” devela esta

tendencia a la objetivación, donde las personas que trabajan en una organización son visualizadas como componentes intercambiables de un sistema técnico-productivo (Esquirol, 2010).

EL HOMBRE EN LA MEDICINA

Como dijimos, en el contexto esbozado, no resulta difícil ver en qué medida este fenómeno comporta importantes consecuencias éticas, toda vez que el hombre moderno se ve, en mayor o menor medida, despojado de su humanidad deviniendo un instrumento para la consecución de objetivos que están ya mediados por la razón técnica.

Karl Jaspers (1988) advirtió cómo este vuelco en el modo en que tendemos a vincularnos con los demás –transformados ya en objetos técnicamente manipulables– se evidencia en el ejercicio de la medicina y la psiquiatría. En palabras del autor,

cuando el enfermo es minuciosamente revisado y tratado en la clínica por el especialista, puede evidenciarse el siguiente aspecto: el diagnóstico se cumple con la ayuda de aparatos y exámenes de laboratorio cada vez más numerosos. La terapia se convierte en aplicación calculable, cada vez más complicada de los medios para el caso agotado por estos datos diagnósticos. El enfermo se ve en un mundo de aparatos en el cual es procesado, sin comprender el sentido de los procedimientos a los cuales es sometido. Se ve enfrentado a facultativos de los cuales ninguno es su médico. Entonces, el médico mismo se transforma en técnico (p. 66).

En esta situación, el otro (el paciente) pasa de ser una existencia humana a convertirse en un objeto que se encuentra “a la mano” de un sujeto (el médico), cuya presencia y acción constituyen la extensión de un dispositivo técnico altamente especializado (la medicina científica). Dicho dispositivo –a través de la intervención del especialista– estudia, evalúa, cuantifica, explica, controla y somete (diagnostica, trata, cura) a la persona devenida en objeto (el enfermo como constelación de síntomas). En la relación médico-paciente la brecha que separa a uno del otro se colma de procedimientos, instrumentales, protocolos e indicadores que mediatizan y estereotipan su contacto; estos medios pertenecen a la esfera de la técnica y son un reflejo de los valores de la modernidad tecnocientífica (objetividad, racionalidad, ordenamiento, método y dominio).

De acuerdo con Filippi (2016), esta forma de relacionarse el médico con su paciente devela una actitud

de soberbia de parte del profesional, una disposición ética que se caracteriza por una falta de empatía y una ausencia total de respeto:

En la medicina ese tipo de relación no empática distorsiona la relación médico-paciente, ya que se produce un cambio en el eje de gravedad de la misma, el que pasa desde la lógica del cuidado, del respeto y del amor al otro, a un continuo aumentar el propio ego del médico para mantener su posición dominante y de poder (p. 226).

Consideramos relevante introducir un matiz respecto de lo dicho en la cita precedente. Si bien es muy probable que existan casos donde un médico o cualquier otro profesional de la salud adopta esta actitud soberbia ante el paciente en vista de ciertas variables o condiciones que son propias de su personalidad, creemos que lo que posibilita e impulsa muchas veces esta disposición ética tiene que ver con la influencia no consciente de una óptica tecnocientífica que se instala en el corazón del ejercicio de la medicina moderna.

Lo que acabamos de describir no se aplica solamente al ámbito de la medicina. La imposición de la óptica tecnocientífica y sus consecuencias éticas también se verifican en el campo de la psicoterapia contemporánea. Quienes ejercemos este oficio sabemos cuán fácil resulta reducir la subjetividad de una persona a categorías diagnósticas y, en ese mismo acto, someter y simplificar su infinita complejidad: en cierta medida, nuestros instrumentos, técnicas y teorías lo permiten, mientras que nuestra (de)formación profesional y los requerimientos del sistema de salud lo fomentan. Los procedimientos clínicos que se constelan en forma de tratamientos pertenecen a la esfera de la técnica psicológica y, en consecuencia, constituyen medios de revelación para el especialista.

EL HOMBRE EN LA PSICOTERAPIA

Esquirol (2010) señala: “todas las técnicas [incluyendo las que son propias de la psicología clínica] comparten con el arte el ser vehículos de revelación” (p. 51). La racionalidad técnica llevada a la situación clínica revela a un paciente pasivo, transformado en objeto perfectible y, por ende, necesitado de manipulación terapéutica. Los clínicos contamos con un arsenal completo de procedimientos y métodos técnicos de intervención que nos asisten en la tarea de someter y domesticar el “desajuste psicológico”, alineando la experiencia de sufrimiento de nuestros pacientes con los criterios de normalidad y salud de nuestra cultura. De cara a lo anterior, y parafraseando a García (2007), podemos afirmar que una aproximación eminentemente técnica a la práctica

de la psicoterapia apuntaría al perfeccionamiento (científico) de la objetivación (diagnóstico) y movilización (tratamiento) del mundo subjetivo y la conducta del paciente por medio de la voluntad del terapeuta.

Esta forma de concebir la psicoterapia se ve reflejada en la creciente tendencia a formular tratamientos estandarizados, orientados preferentemente al alivio sintomático de ciertos cuadros de salud mental. Tanto el uso extendido de manuales de tratamiento en diferentes contextos de atención como la utilización de manuales diagnósticos confirman el hecho de que la óptica tecnocientífica opera como un principio que, hasta cierto punto, media, condiciona y dirige la praxis terapéutica actual. Si bien hay quienes valoran positivamente esta práctica (cf. Forbat, Black y Dular, 2014), hoy son muchas las voces críticas que cuestionan la validez de una aproximación eminentemente técnica a la psicoterapia (Hoffman, 1998; Sassenfeld, 2012; Schneider, 1999; Stolorow, 2012b; Strupp y Anderson, 1997; Van Deurzen y Adams, 2011; Yalom, 2009). En opinión de Yalom (2009), la estandarización de los diagnósticos y tratamientos psicológicos conduce a que la terapia se vuelva “menos real y menos efectiva” (p. 33, cursivas en el original).

La creciente tecnificación de la situación terapéutica amenaza, entre otras cosas, con desterrar el componente humano del proceso de terapia; en definitiva, la estandarización de los procedimientos clínicos reduce la terapia a un dispositivo técnico cuya eficacia descansa sobre una triple deshumanización. En primer lugar, el terapeuta se deshumaniza al convertirse en un dispositivo técnico cuya principal función consiste en la administración de ciertas intervenciones manualizadas y predefinidas. En segundo lugar, el paciente pierde su humanidad al convertirse en objeto de tales intervenciones, situándose como un receptor pasivo que se somete al escrutinio y la manipulación de la técnica psicológica (como el enfermo retratado en la cita de Jaspers). En tercer lugar, la relación terapéutica se deshumaniza debido a la cancelación de la espontaneidad y la impredecibilidad que son propias de todo encuentro interhumano auténtico. Sobre este último punto, Schneider (1999) enfatiza que “los clientes merecen relaciones, no meros tratamientos” (p. 206).

Algunos autores contemporáneos, como Jeffrey Moussaieff (1993) o Thomas Szasz (1988, 1990), sostienen visiones más radicales, que cuestionan la validez de la terapia psicológica en su conjunto. En palabras de Moussaieff (1993),

la estructura de la sicoterapia [sic] es tal, que no importando cuán bondadosa sea una persona, al convertirse en terapeuta, él o ella se comprometen

en actos que forzosamente van a disminuir la dignidad, la autonomía y libertad de la persona que acude en busca de ayuda (p. xvii).

Sin compartir este punto de vista extremo, consideramos que la crítica que articula Moussaieff apunta en una dirección que resulta relevante para efectos de este ensayo. Matizando lo expresado en la cita anterior, parece ser que la estructura de una psicoterapia técnicamente formulada, cuyos procedimientos emanan de una óptica tecnocientífica irreflexiva y desvinculada de valores humanistas, en efecto tiende a generar intervenciones (diagnósticos, tratamientos, etc.) que contribuyen a “disminuir la dignidad, la autonomía y la libertad” tanto de quienes buscan la ayuda de un terapeuta como de los propios clínicos. Es en este punto donde nos encontramos con la relevancia de articular una ética del respeto que opere como un antídoto contra los potenciales excesos de la técnica psicológica.

En resumen, hemos querido esbozar el contexto general de nuestro argumento, situándolo en el seno de la crítica filosófica contemporánea sobre la preeminencia de la técnica en Occidente. Asimismo, nos detuvimos brevemente en las consecuencias éticas que se desprenden de la hegemonía de la óptica tecnocientífica en los campos de la medicina, la psiquiatría y la psicoterapia modernas; este es un punto sobre el cual volveremos repetidamente a medida que avanza nuestra exposición. Mas adelante nos referiremos al análisis que Esquirol (2010) desarrolla en torno a la idea del respeto como eje articulador de una cosmovisión distinta de la tecnocientífica, la cual “al ser asumida junto con la que ya es hegemónica, nos haría menos unidimensionales y más equilibrados, en un momento en que tanto la superficialidad como el desequilibrio son síntomas inequívocos de nuestra sociedad” (p. 17). Como veremos, esta nueva cosmovisión, la del respeto, nos ofrece una base para repensar nuestro ejercicio profesional desde un horizonte ético humanista, que es plenamente coherente con las formulaciones de los proponentes de la psicoterapia de orientación humanista-existencial, así como de quienes han desarrollado una aproximación relacional e intersubjetiva al psicoanálisis.

LA ÉTICA DEL RESPETO

Esquirol (2010) conduce un estudio minucioso sobre la fenomenología del respeto, en un intento por delinear los aspectos más nucleares de esta actitud ética primordial. Para ello el autor traza y recorre dos caminos complementarios para comprender el fenómeno del respeto. Por un lado define el respeto como “movimiento de

aproximación”, apelando a la metáfora de la espacialidad como primer eje de reflexión. Por otro lado, sostiene que la esencia del respeto se encuentra en lo que llama la “mirada atenta”, afirmando que el prestar atención constituye el principal vehículo del respetar.

La cosmovisión tecnocientífica que se impone en el seno de las sociedades modernas ha conducido a un debilitamiento de los lazos éticos que vinculan al hombre con su mundo. Dicho debilitamiento responde a la constante acción mediadora de una racionalidad técnica que controla, domina y somete. Nos encontramos con que la proximidad del contacto del hombre con su entorno físico y humano se disloca al mediatizarse por la técnica, principal fuerza que articula la experiencia y la acción del ser humano sobre un mundo que se dona como objeto. En otras palabras, la proximidad originaria del hombre y su mundo se disuelve cuando la técnica se instala en el centro de cada transacción posible entre hombre y mundo.

Sobre este trasfondo, Esquirol (2010) inicia su exposición afirmando que el respeto consiste en un movimiento de aproximación. En sus palabras,

el respeto es un movimiento, pero, evidentemente no un movimiento que haya de entenderse en sentido mecanicista como movimiento local, es decir, como desplazamiento de un lugar a otro. La noción de movimiento que sirve para definir el respeto es más rica y amplia –aunque también más imprecisa– que la mecanicista, y se aproxima a lo que ya Aristóteles llamaba *dýnamis* (p. 64, cursivas en el original).

En términos fenomenológicos, el respeto es un fenómeno intencional que se despliega entre hombre y mundo. Se trata de “una actitud ética que nos vincula directamente con las cosas, con el mundo” (p. 16) y, muy especialmente, con los otros seres humanos. En este sentido, explica el autor, el respeto equivale a un “movimiento de la vida” que enriquece el contacto con el mundo a través del cultivo de la proximidad.

Ahora bien, el aproximarse que es propio del respeto tiene siempre en cuenta la necesidad de guardar cierta distancia en relación con lo que se presenta ante uno como otro. Sin acercarse o alejarse demasiado, el respeto consiste en “una aproximación que se mantiene a distancia” (Esquirol, 2010, p. 64, cursivas en el original). Resulta evidente que acercarse es un requisito para apreciar las cosas del mundo, pues si el observador se sitúa demasiado lejos no le será posible distinguir las particularidades, matices y facetas únicas de aquello que desea apreciar. Al mismo tiempo, si se acerca en

exceso, colapsando la distancia, perderá de vista al fenómeno, la cosa o la persona en su irreductible singularidad y especificidad. La aplicación de este principio se ve claramente en la apreciación estética de una obra de arte: para acceder correctamente a una comprensión de los significados propios de una obra plástica necesitamos acercarnos guardando una distancia prudente que nos permita ver el todo sin perder de vista los detalles. En este sentido, “el respeto es un aprendizaje del cómo mantener la debida distancia” (p. 66, cursivas en el original).

Esquirol (2010) explica que cuando se suprime toda distancia nos encontramos con el fenómeno de la violencia, el que se ubica “en las antípodas del respeto” (p. 66). En general, lo que define la violencia es la imposición de una fuerza –simbólica o concreta– que se ejerce sobre algo o sobre alguien. Todo intento por someter, utilizar, controlar o dominar se sostiene sobre esta dinámica, donde la voluntad de quien somete se superpone (colapso de la distancia) e impone sobre aquello que se convierte en objeto de uso, control o dominio. Desde este punto de vista, cuando el agricultor moderno, equipado con sus máquinas, fertilizantes y demás recursos técnicos, fuerza a la tierra a dar frutos de acuerdo con su propia agenda de producción y sin considerar los ciclos reproductivos que dicta la naturaleza, está ejerciendo una forma de violencia. La racionalidad tecnocientífica, en su afán de control y dominio de la naturaleza, concretiza en su accionar diversas formas de violencia que, en lo esencial, suponen la imposición de la voluntad del hombre sobre el mundo físico, natural y humano.

Solo por dar otro ejemplo, consideremos lo que algunos autores contemporáneos han llamado “violencia obstétrica” (Cohen, 2017; Pereira *et al.*, 2016; Sena y Tesser, 2017). Este término alude a aquellas prácticas innecesarias que, en el contexto de la atención médica a mujeres embarazadas tanto antes como durante y después del parto, se imponen como procedimientos rutinarios y que no tienen en cuenta la libre elección de las mujeres y sus parejas en lo que respecta al proceso de gestación, parto y cuidados posteriores. En las situaciones de violencia obstétrica los protocolos técnicos del dispositivo médico se imponen por sobre la voluntad de las “pacientes” y sus familias, en lo que Pereira y su equipo (2016) consideran una “ofensa contra la dignidad humana”. En los términos que hemos venido utilizando, esta forma particular de violencia tiene que ver, además, con la superposición de los criterios de la racionalidad tecnocientífica por sobre procesos naturales que se resisten al control de la técnica médica. En concreto, se trata de una falta de respeto.

A diferencia de lo que ocurre con el acercamiento que es propio de la técnica moderna, “el acercamiento del respeto no tiene un sentido utilitarista ni funcional”, toda vez que “lo respetado, precisamente porque es respetado, no está disponible ni es susceptible de ser utilizado” (Esquirol, 2010, p. 65). En realidad, “una vez que me he acercado a algún otro –persona o cosa–, es más eso otro lo que actúa sobre mí que no lo que actúo yo sobre eso otro” (p. 67). En este sentido, toda posibilidad de violencia se revierte cuando el respeto está presente, pues, en esta situación, control, dominio y uso dejan de ser transacciones posibles. En este punto, en un paralelo explícito con la filosofía ética de Emmanuel Lévinas, Esquirol señala que en el encuentro con el otro (el rostro en Lévinas) es precisamente ese otro el que actúa sobre mí apelándome, afectándome, volviéndome vulnerable y obligándome en un sentido moral. De este modo, no me acerco para descubrir una utilidad ni un beneficio; hasta pueden darse circunstancias ‘contrarias’ a la utilidad, como por ejemplo cuando al aproximarse a una determinada situación humana se siente uno obligado por un deber moral o se le despierta el sentido de la responsabilidad (p. 65, cursivas en el original).

En términos levinasianos, “el otro (el otro humano, Autrui) me presenta con una exigencia infinita de protección y cuidado” (Orange, 2012, p. 88, cursivas en el original), toda vez que para Lévinas “el contacto con el otro significa encontrarse con lo radicalmente valioso, alguien que se encuentra más allá y por encima de mis intentos de predecir, controlar y representar” (Orange, 2013, p. 46).

Lo que hemos descrito en los párrafos anteriores nos sugiere que el aproximarse del respeto conduce inevitablemente a lo que podríamos llamar una “afectación por proximidad”: “Al acercarse uno a las cosas y, sobre todo, a las otras personas, se le aumenta la propia sensibilidad, es decir, la capacidad para ser afectado”; “el acercamiento trae consigo un incremento de la vulnerabilidad y efectiva afectación. Acercarse es encontrarse implicado” (Esquirol, 2010, p. 67). En otras palabras, el acercarnos respetuosamente a otro colapsa cualquier intento por mantener una distancia que desvincula, separa y protege la propia subjetividad de las exigencias emanadas de la presencia de ese otro. Para decirlo sencillamente, la clásica separación cartesiana entre sujeto y objeto, con su doble promesa de neutralidad y objetividad, se disipa al volverse insostenible: acercarse es ya encontrarse implicado. Por lo tanto, concluye Esquirol, “la aproximación es pérdida de seguridad, de tranquilidad y de dominio, y un especial regalo de inquietud” (p. 67): nuestra voluntad soberana

y nuestra sensación de control ceden ante la presencia del otro que actúa sobre nosotros como una presencia que obliga.

Junto con esta caracterización del respeto como movimiento de aproximación, el autor se detiene en un tópico que considera central a la hora de definir esta actitud, vinculando el respeto con la mirada y la atención. En efecto, para el filósofo español, “la esencia del respeto es la mirada atenta” (Esquirol, 2010, p. 19, cursivas en el original). Veamos qué nos quiere decir con esta afirmación.

El sentido de la vista ha ocupado un lugar privilegiado en el desarrollo del pensamiento occidental, donde ha tendido a ser representado como el principal vehículo de la intuición y la claridad en el saber. Desde la antigüedad griega, “el ojo, órgano fisiológico de la vista, se ha convertido en figura y símbolo indiscutible de este sentido sapiencial e incluso de la inteligencia” (Esquirol, 2010, p. 73). El poder de la mirada nos vincula en forma directa con el mundo, presentándonos las cosas y situándonos en nuestro rango de acción. En efecto, el mirar nos permite acceder, además de al conocimiento de nuestro entorno, a la posibilidad de manipular el ambiente circundante de acuerdo con nuestra voluntad; “para que algo pueda convertirse en útil, en pragmata, tiene que estar al alcance de la mano, y es la vista la que realiza la función de acercarnos a las cosas” (Esquirol, 2010, p. 73, cursivas en el original). Según afirma Esquirol, es precisamente por este motivo que “no debe sorprendernos que se haya afirmado que la vista es el principio de la técnica” (p. 73, cursivas en el original).

Entendida como “principio de la técnica”, la mirada se nos revela como vehículo de dominio y de control; el panóptico de Foucault (2012) nos lo recuerda con aguda claridad. Podemos comprender, predecir, explicar y controlar eficientemente solo aquello que podemos ver y que se nos dona a través de la vista como objeto; lo invisible –que equivale a lo no objetivable ni aprehensible por la mirada– se presenta como una otredad radical que se escapa a nuestro afán de dominio y comprensión. Es por este motivo que los psicólogos conductistas, en su intento por explicar el comportamiento humano recurriendo a medidas objetivas, se vieron en la necesidad de reducir la subjetividad a una “caja negra” susceptible de ser aislada en sus experimentos.

Sin embargo, Esquirol (2010) sostiene que la mirada puede cumplir todavía otra función en nuestro trato cotidiano con las cosas, siempre y cuando aprendamos a mirar de otro modo.

En efecto, sin salirnos de la civilización de la mirada podemos aquilatar otra dimensión de la misma; una dimensión que nos lleve más al asombro que al dominio,

más al respeto que a la reducción a mero recurso. La vista es, sin duda, el sentido de la eficacia, pero es también el sentido del respeto (p. 74, cursivas en el original).

Lo que el autor propone es que el tipo de mirada que conduce al respeto es, en definitiva, la mirada atenta.

En consonancia con el Heidegger de *Ser y Tiempo* (2015), Esquirol (2010) considera que, por lo general, nos encontramos habitando el mundo de manera desatenta. Aquí la desatención equivale –en un sentido heideggeriano– al estar sumido en “el Uno” (das Man) impersonal, condición de la existencia inauténtica. En este contexto, “la atención es una salida del estado, dado ya de antemano, de una cierta dispersión, de somnolencia o de inmersión en el flujo de las cosas” (pp. 80-81). Cuando nos detenemos para prestar atención, dejamos de vivir abandonados en el flujo de las cosas para restablecer nuestra relación intencional con el mundo y con los otros, condición fundamental de la existencia auténtica. Para decirlo de otro modo, cuando prestamos atención nos erguimos sobre lo familiar, lo cotidiano e indiferente para trabar un vínculo personal, único y consciente con las cosas, que se nos muestran así como distintas, iluminadas por nuestra específica ligazón intencional con el mundo de la vida (Lebenswelt).

Por otro lado, y en línea con los principios de la fenomenología, Esquirol (2010) explica que para prestar atención y permitir así que las cosas se nos muestren tanto en su forma como en su sentido particular, precisamos de un cierto “vaciamiento” y “flexibilización” de nuestra conciencia. Atender equivale a recibir lo que se nos muestra, y “para recibir hay que contar con un espacio libre y de mucha flexibilidad en la forma de su apertura” (p. 82). En otras palabras, “hay que llevar a cabo un vaciamiento y un desapego con respecto a uno mismo; se ha de suspender el pensamiento para dejarlo más disponible y penetrable” (p. 83). En términos fenomenológicos, esta actitud atenta se sostiene sobre el ejercicio constante de la *epoché*, la suspensión temporal de nuestros prejuicios, condición primordial para que el fenómeno nos hable en su lenguaje propio. En resumen,

la atención requiere que ni nos diluyamos en lo impersonal [das Man], ni nos instalemos aferradamente en lo propio [nuestros prejuicios], ni nos llenemos tampoco de fáciles seguridades. Hay que evitar diluirse en un todo, pero, a la vez, abandonarnos un poco nosotros mismos para ser nosotros mismos más auténticamente (p. 83).

Una vez más aparece aquí la necesidad de guardar la debida distancia respecto de aquello que observamos y tratamos de comprender, una distancia epistémica que se funda en una aproximación “ingenua” que es cercana a lo que en la tradición del budismo Zen se conoce como “mente de principiante” (Suzuki, 2011).

La mirada que domina (que es propia de la técnica), lo hace en virtud de la imposición de la fuerza de los prejuicios de quien observa sobre lo observado. Y, como vimos antes, toda imposición equivale a un acto de violencia. Por ende, la mirada que desatiende, permaneciendo cómoda en la seguridad de sus prejuicios, siempre termina violentando, transgrediendo y faltando al respeto a aquello que mira: “el centramiento en uno mismo, en sus ideas y sus intereses, en sus opiniones y sus deseos, le hace al sujeto incapaz de recibir lo otro y, por tanto, de respetarlo” (Esquirol, 2010, p. 85). La mirada atenta no impone ni violenta, sino que recibe, acoge y deja espacio para que lo otro se presente y se exprese en su singularidad.

La “mirada atenta” que describe Esquirol se encuentra estrechamente vinculada con el “pensamiento meditativo” heideggeriano. Heidegger (1994) establece una distinción entre el “pensamiento calculador” –que es propio de la técnica– y el “pensamiento meditativo” o “reflexión contemplativa”. Para el filósofo de Friburgo el pensamiento calculador se ocupa fundamentalmente en predecir, planificar y anticiparse a las cosas: “en vez de estar abierto a cómo las cosas se dan, las emplaza en función de sus propios intereses y, así, es incapaz de limitarse a tocar las cosas y acercarse a ellas sin violencia” (Sassenfeld, 2016, p. 48, cursivas agregadas). En cambio, el pensamiento meditativo tiene que ver más con un “acompañar” o “permanecer junto con” las cosas, permitiendo que estas se presenten en su particular forma de ser, develando poco a poco su sentido. Se trata, en definitiva, de una aproximación serena (Gelassen), sin violencia y, por lo tanto, respetuosa.

Cuando actuamos en el mundo orientados por la mirada atenta preparamos el terreno para que se manifiesten el asombro y la admiración (Esquirol, 2010), dos experiencias que permanecen ajenas a una mirada que se empeña en predecir, explicar y fijar resultados. En efecto, el asombro tiene que ver con la vivencia de encontrarse frente a “algo sobre lo cual no disponemos ni dispondremos nunca de ninguna explicación” (p. 94). Se trata de un sentimiento que se hermana con la extrañeza, la inquietud y la incertidumbre, enemigas de la óptica tecnocientífica. Quien se asombra y admira ante un hecho, sea este inusual o cotidiano, grandioso o discreto, se confronta con la perplejidad que genera el encuentro con aquello que se resiste a ser explicado en forma final.

Paradójicamente, diversos investigadores han demostrado que el asombro y la admiración cumplen una función crucial en el proceso de aprender (cf. Egan, Cant y Judson, 2014; Valdesolo, Shtulman y Baron, 2017). En cierto sentido, la capacidad de experimentar asombro ante un fenómeno es una condición necesaria para conocerlo en profundidad, toda vez que es esta emoción la que impulsa el interés por conocer y prestar atención. Es así que para Esquirol (2010) “quien no se admira, ya no conoce más” (p. 94). Por otro lado, y retomando nuestra reflexión sobre el respeto, Esquirol señala que el conocimiento que emana del asombro y la admiración es, en sí mismo, un conocimiento respetuoso:

Con la admiración, de la que debería proceder, el conocimiento suele ser más respetuoso de la cosa misma, entendiendo que, aun con todo lo que sepa, hay algo que se le escapa, de lo que nunca va a lograr un total dominio cognoscitivo (p. 94).

Todo intento por agotar la complejidad de un fenómeno en una explicación final supone un acto de reducción epistémica que suprime el carácter misterioso del fenómeno en cuestión. Buscar certezas y fijar explicaciones sobre las cosas del mundo anulan la posibilidad de continuar asombrándose, lo cual, finalmente, aniquila toda posibilidad de conocer verdaderamente. En este sentido, “la desaparición del asombro procede de un crédulo basarse en certidumbres y de una falta de atención y de esfuerzo para seguir indagando en el terreno de la perplejidad y del renovado asombro” (p.95). No es difícil ver en qué medida lo anterior da cuenta de un acto de violencia hacia el fenómeno (ver la discusión sobre la violencia como colapso de la distancia citada antes), toda vez que la explicación se superpone a lo explicado, ahogando su voz y fijando forzosamente su misterioso dinamismo.

Es así como Esquirol acaba por enaltecer el lugar de la pregunta, valorándola por sobre los intentos de explicación. La pregunta que emana del asombro inicial favorece un examen atento que se aproxima a las cosas con respeto, develando en el mismo acto su problematización. En otras palabras, cuando nos preguntamos por lo asombroso, por lo que genera admiración, ponemos al descubierto “las deficiencias tanto de las opiniones que ya teníamos sobre las cosas, como de las más elaboradas y globales explicaciones teóricas (científicas, filosóficas, religiosas...)” (Esquirol, 2010, p. 96). De este modo, la pregunta supone, en definitiva, un poner al descubierto la problematización esencial de las cosas, lo que, a su vez, significa la ruptura de la normalidad.

La normalidad es el dominio de la ingenuidad, por un lado, y de las teorías con sus lenguajes especializados, por otro. Con la problematización se produce una situación en la que ya no son suficientes los lenguajes técnicos o especializados para tratar los temas como si no entrañasen nunca ninguna problemática o como si se les hubiese encontrado la solución (pp. 98-99).

Es en este sentido que “la atención no culmina en respuestas, sino en más atención” (p. 12), siguiendo un movimiento en espiral que va y viene, sin nunca llegar a completarse.

De lo anterior se desprende que el acto de preguntar, cuando procede del asombro y se asienta en el respeto, nos exige ser y permanecer siempre humildes. Siendo más precisos, la humildad es la actitud que antecede y hace posibles la admiración, la pregunta y el examen en su conjunto (Esquirol, 2010). Quien mantiene una disposición humilde en el ejercicio del conocimiento accede a una percepción privilegiada que devela la grandeza y la especificidad de las cosas. Efectivamente, “ver a cada uno de los seres en su singularidad, esta es la aportación epistemológica de la humildad” (p. 163).

En contraste con la mirada atenta que es humilde por definición, la óptica tecnocientífica es arrogante y orgullosa. Su arrogancia se expresa en su afán por agotar los fenómenos en explicaciones definitivas y estáticas. En este contexto, si humilde es aquel que se ubica por debajo de las cosas para admirarlas en su grandeza, arrogante es quien se sitúa desde lo alto, enalteciendo el propio juicio y rebajando los fenómenos para hacerlos más pequeños, comprensibles y, por ende, manipulables. Trasladando lo anterior al ámbito de las relaciones humanas, arrogante es quien se ubica por encima de los demás, mientras que aquel que es humilde reconoce su pequeñez frente al misterio que encierra la irreductible alteridad del otro. Reverberan aquí, una vez más, los planteamientos éticos de Lévinas con su “curvatura del espacio intersubjetivo” (cf. Orange, 2013).

Finalizando su exposición, Esquirol (2010) señala que el proceder que es más propio de la mirada atenta en su encuentro con lo otro desemboca en una actitud necesariamente dialógica. Si la imposición de los propios prejuicios sobre lo otro constituye siempre un monólogo, la aproximación respetuosa y atenta solo se presenta en las circunstancias de un diálogo. La técnica que violenta y somete lo hace, pues impone su verdad sobre las cosas (y las personas), mientras que la actitud respetuosa que se devela en la mirada atenta no puede sino entrar en conversación con lo otro para así acompañar el nacimiento de su verdad. Para el autor,

en efecto, la atención es “prólogo, acompañante y consecuencia del diálogo” (p. 101):

Conviene que la mirada atenta preceda al diálogo, para que este sea más rico; la atención debe acompañar al diálogo –es como una de sus condiciones de posibilidad–; y, finalmente, el bien dialogar aumenta y favorece la atención sobre las cosas, ayudándonos a verlas mejor –la atención es así una consecuencia del diálogo (p. 101).

En un diálogo verdadero no existe imposición, sino receptividad y apertura; el diálogo auténtico solo es posible cuando los participantes están abiertos y disponibles a ser afectados por lo que el otro comunica (Sassenfeld, 2012, 2016). Esta disposición a permanecer vulnerables frente al otro determina que en una verdadera conversación ambos interlocutores resulten siempre transformados:

En el diálogo, lo que uno pueda llegar a decir depende en gran parte de lo que sea capaz de escuchar. De ahí que un efecto genuino de la conversación sea la transformación de quien de veras entra en ella, empezando ya por la atención con que se dispone a escuchar al otro. De modo que, sumado al efecto de la atención con la sincera recepción de lo que el otro le dice, el auténtico conversante se transforma y gana nuevas perspectivas. Quien de verdad entra en una conversación entra, realmente, en una conversión (Esquirol, 2010, p. 102).

Intuimos en estas palabras el influjo intelectual de pensadores como Hans-Georg Gadamer (1998; cf. Sassenfeld, 2016) y Martin Buber (1923, 1962), quienes vieron en el diálogo la principal vía de acceso a la verdadera comprensión.

COMENTARIOS FINALES

En esta primera entrega hemos delineado las ideas nucleares que sirven como base para nuestra propuesta de una ética del respeto para la psicoterapia contemporánea. Nos referimos a las consecuencias éticas emanadas de la mirada que es propia de la cosmovisión tecnocientífica moderna, demostrando el modo en que dicha mirada cristaliza en una práctica clínica que, en la medida que se tecnifica y estandariza, pierde su humanidad. Asimismo, presentamos algunas nociones sobre lo que podemos entender por la palabra “respeto”, enmarcando dicho concepto en el contexto de la “era de

la técnica”. La analítica del respeto formulada por Esquirol (2010) nos provee un terreno fértil para extrapolar sus reflexiones al campo de la clínica. De este modo, y tomando como base lo que hemos presentado en este texto, podemos insinuar algunas respuestas preliminares a las preguntas con que iniciamos nuestro ensayo.

En primer lugar, ¿qué quiere decir respetar al paciente? Por lo pronto, nos vemos forzados a responder que respetar a quien busca nuestra ayuda implica, en primer lugar, tratarlo como persona y no como un objeto. En otras palabras, respetar al paciente implica, por sobre todo, humanizarlo: reconocer y respetar su humanidad. En esta misma línea, respetar y humanizar al paciente significa reivindicar su lugar como sujeto, un sujeto que necesita ser respetado y humanizado en la situación terapéutica. Atender (es decir, prestar la debida atención) al paciente supone, entre otras cosas, reconocer y dar prioridad a sus propias necesidades por sobre la agenda personal del terapeuta. Sobre este punto vale la pena citar a Juan Francisco Jordán (en Sassenfeld, 2012), quien sostiene que “lo que más necesita un paciente [...] es no ser tratado como un objeto a ser cambiado sino un sujeto a ser aceptado” (p. 15).

En segundo lugar, ¿cuáles son las implicancias reales de adoptar una actitud respetuosa hacia quien consulta? Ciertamente son muchas y de un amplísimo alcance. Sin embargo, nos contentaremos con decir, por ahora, que ser terapeutas respetuosos implica presentarnos ante el otro como una presencia humilde, cercana y amable, que excluye de su repertorio cualquier intento por violentar la naturaleza del paciente. Por otro lado, y en directa relación con lo anterior, adoptar una actitud respetuosa en el espacio terapéutico implica sostener la totalidad del proceso sobre un ánimo dialogante y, por ende, libre de imposiciones. Una terapia respetuosa se funda necesariamente en el diálogo y toma la forma de una conversación genuina, para lo cual es necesario dar cabida a una relación signada por la mutualidad (Sassenfeld, 2012, 2016; Méndez, 2014) donde paciente y terapeuta aparecen como dos seres humanos que se encuentran disponibles a ser afectados por la presencia del otro.

REFERENCIAS

1. Acevedo J (2014). Heidegger: existir en la era técnica. Santiago: Universidad Diego Portales
2. Aron L (1991). The patient's experience of the analyst's subjectivity. *Psychoanalytic Dialogues*, 1(1), 29-51
3. Aron L (1996). A meeting of minds: mutuality in psychoanalysis. Hillsdale, NJ: Analytic Press
4. Berman M (1987). El reencantamiento del mundo. Santiago: Cuatro Vientos

5. Buber M (1923). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión
6. Buber M (1962). Diálogo. En M. Buber, *Yo y tú y otros ensayos* (pp. 123-169). Buenos Aires: Lilmond
7. Cohen S (2017). Making loud bodies 'feminine': a feminist-phenomenological analysis of obstetric violence. *Human Studies*, 39(2), 231-247
8. Egan K, Cant A, Judson G (Eds.) (2014). *Wonder-full education: the centrality of wonder in teaching and learning across the curriculum*. New York, NY: Routledge
9. Ellul J (1964). *The technological society*. New York, NY: Vintage Books
10. Esquirol JM (2010). *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa
11. Esquirol JM (2011a). Técnica y humanismo: cuatro miradas filosóficas. *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 69-86
12. Esquirol JM (2011b). Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk. Barcelona: Gedisa
13. Filippi C (2016). La soberbia del médico. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 12(2), 224-229
14. Forbat L, Black L, Dulgar K (2014). What clinicians think of manualized psychotherapy interventions: findings from a systematic review. *Journal of Family Therapy*, 37(4), 409-428
15. Foucault M (2012). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI
16. Gadamer HG (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos
17. García M (2007). Relectura 'política' de la cuestión de la técnica. En E. Sabrofsky (Ed.), *La técnica en Heidegger* (pp. 385-414). Santiago: Universidad Diego Portales
18. Gondra J (1984). *La psicoterapia de Carl Rogers*. Bilbao: Descleé de Brouwer
19. Heidegger M (1994). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal
20. Heidegger M (2007a). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria
21. Heidegger M (2007b). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Folio
22. Heidegger M (2015). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria
23. Hoffman I (1998). *Ritual and spontaneity in the psychoanalytic process: a dialectical-constructivist view*. New York, NY: Routledge
24. Jaison B (2006). *La integración de la terapia experiencial y la terapia breve: un manual para terapeutas y orientadores*. Bilbao: Descleé de Brouwer
25. Jaspers K (1988). *La práctica médica en la era tecnológica*. Barcelona: Gedisa
26. Méndez M (2014). Carl Rogers y Martin Buber: las actitudes del terapeuta centrado en la persona y la relación "yo-tú" en psicoterapia. *Apuntes de Psicología*, 32(2), 171-180
27. Mitchell SA, Aron L (Eds.) (1999). *Relational psychoanalysis: the emergence of a tradition*. New York, NY: The Analytic Press
28. Moussaieff J (1993). *Juicio a la psicoterapia: la tiranía emocional y el mito de la sanación psicológica*. Santiago: Cuatro Vientos
29. Mumford L (2004). La técnica y la naturaleza del hombre. En C. Mitcham & R. Mackey (eds.), *Filosofía y tecnología* (pp. 93-111). Madrid: Encuentro
30. Orange DM (2012). *Pensar la práctica clínica: recursos filosóficos para el psicoanálisis contemporáneo y las psicoterapias humanistas*. Santiago: Cuatro Vientos
31. Orange DM (2013). *El desconocido que sufre: hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*. Santiago: Cuatro Vientos
32. Pereira JS, Silva JC, Borges NA, Ribeiro MM, Auarek LJ, Souza JH (2016). Violência obstétrica: ofensa à dignidade humana. *Brazilian Journal of Surgery and Clinical Research*, 15(1), 103-108
33. Rogers C (2011). *El proceso de convertirse en persona: mi técnica terapéutica*. Barcelona: Paidós
34. Santos G, Lorenzini A (2005). La ética y la técnica contemporánea: implicaciones en el área de la salud. *Anales de la Facultad de Medicina (UNMSM)*, 66(1), 71-79
35. Sassenfeld A (2012). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago: SODEPSI
36. Sassenfeld A (2016). *El espacio hermenéutico: comprensión y espacialidad en la psicoterapia analítica intersubjetiva*. Santiago: SODEPSI
37. Schneider KJ (1999). Clients deserve relationships, not merely 'treatments'. *American Psychologist*, 53(3), 206-207
38. Schneider KJ, Krug OT (2009). *Existential-humanistic therapy*. Washington, DC: American Psychological Association
39. Sena LM, Tesser CD (2017). Violência obstétrica no Brasil e o ciberativismo de mulheres mães. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, 21(60), 209-220
40. Silva JM (2009). La técnica da que pensar. En A. Xolocotzi & C. Godina (Eds.), *La técnica ¿orden o desmesura?: reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica* (pp. 103-136). Puebla: Los Libros de Homero/Universidad Autónoma de Puebla
41. Stein R (1997). Analysis as a mutual endeavor –what does it look like? *Psychoanalytic Dialogues*, 7(6), 869-880
42. Stolorow R (2012a). The renewal of humanism in psychoanalytic therapy. *Psychotherapy*, 49(4), 442-444
43. Stolorow R (2012b). Toward a renewal of personology in psychotherapy research. *Psychotherapy*, 49(4), 471-472
44. Strupp HH, Anderson T (1997). On the limitations of therapy manuals. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 4, 76-82
45. Suzuki S (2011). *Zen mind, beginner's mind: informal talks on Zen meditation and practice*. Boston, MA: Shambhala
46. Szasz T (1988). *The myth of psychotherapy*. New York, NY: Syracuse University Press
47. Szasz T (1990). *Anti-Freud: Karl Kraus's criticism of psychoanalysis and psychiatry*. New York, NY: Syracuse University Press
48. Task Force for the Development of Guidelines for the Provision of Humanistic Psychosocial Services (1997). *Training and ethics. Guidelines for humanistic practice*. *The Humanistic Psychologist*, 25(3), 309-317
49. Valdesolo P, Stulman A, Baron AS (2017). Science is awe-some: the emotional antecedents of science learning. *Emotion review*, 9(3), 215-221
50. Van Deurzen E, Adams M (2011). *Skills in existential counselling & psychotherapy*. Thousand Oaks, CA: Sage
51. Weber M (1991). *El político y el científico*. Madrid: Alianza
52. Yalom ID (2009). *The gift of therapy: an open letter to a new generation of therapists and their patients*. New York, NY: Harper Collins