



LOS DEMONIOS DEL CONTEXTUALISMO FENOMENOLÓGICO: Una Conversación¹

George E. Atwood² y Robert D. Stolorow³

Clinton, N.J. y Santa Mónica, CA, USA

Los autores han elegido la búsqueda de una comprensión más profunda de su propio pensamiento sobre el Contextualismo Fenomenológico a través de un conjunto de conversaciones mutuas.

Palabras clave: Contextualismo, Fenomenología, Sistemas Intersubjetivos, George Atwood, Robert Stolorow

The authors have chosen to search for a deeper understanding of our own thinking on Phenomenological Contextualism through a series of conversations with one another.

Key Words: Contextualism, Phenomenology, Intersubjective Systems, George Atwood, Robert Stolorow.

English Title: The Demons of Phenomenological Contextualism. A conversation

Cita bibliográfica / Reference citation:

Atwood, G.E. y Stolorow, R.D. (2012). Los demonios del contextualismo fenomenológico. Una conversación. *Clínica e Investigación Relacional*, 6 (3): 452-467. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.org.es]

Durante el curso de los últimos cuarenta años nuestro trabajo se ha dedicado esencialmente a liberar la teoría y la práctica psicoanalíticas de diferentes formas de cartesianismo, la concepción de la mente aislada (Descartes 1641/1989) de camino a una perspectiva psicoanalítica post-cartesiana. Se podría caracterizar la esencia del marco psicoanalítico post-cartesiano como un *contextualismo fenomenológico* (Atwood, 2011; Stolorow, Atwood y Orange, 2002). Este marco es fenomenológico por cuanto investiga e ilumina las estructuras en los ámbitos de la experiencia emocional. Es contextual porque mantiene que dichas estructuras de experiencia emocional toman forma, tanto desde un punto de vista evolutivo como en la situación analítica, en contextos fundacionales, relacionales o intersubjetivos.

¿Por qué contextualismo fenomenológico? Pensamos que nuestros estudios iniciales sobre los orígenes subjetivos de las teorías de la personalidad en *Rostros en una Nube (Faces in a Cloud)*, Atwood y Stolorow, 1993; Stolorow y Atwood, 1979) nos situaron en el largo camino de repensar el psicoanálisis fenomenológicamente, de ahí nuestras tempranas propuestas de una “fenomenología psicoanalítica”. Nuestra dedicación inquebrantable a la indagación fenomenológica, a su vez, nos llevó de forma inexorable a la integración de toda experiencia emocional en su contexto – de ahí nuestro contextualismo. Nos resulta sorprendente cómo nuestro camino desde la fenomenología al contextualismo fenomenológico reproduce el que adoptó el proceso que va de la fenomenología todavía cartesiana de Husserl al contextualismo fenomenológico de Heidegger (Stolorow, 2011).

En realidad, un punto de vista contextualista estaba ya implícito en nuestro pensamiento desde el principio, en la medida en que siempre habíamos intentado comprender las teorías y filosofías subyacentes en el psicoanálisis, o relevantes a él en algún otro sentido, a partir de los contextos histórico-vitales de sus creadores. Entre los muchos pensadores importantes que hemos examinado se encuentran Freud, Jung, Reich, Rank, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Sartre y Heidegger. Al explorar los contextos vitales de las ideas de estos inspiradores de nuestro campo hemos intentado captar la particular selectividad de su visión creativa, y así descubrir los territorios más amplios que se encuentran fuera de su horizonte de comprensión.

Finalmente germinó una generalización a partir de estas diversas exploraciones: cada uno de los teóricos o filósofos que estudiábamos había sufrido traumas graves en su vida personal, dando lugar a luchas con profundos conflictos internos a lo largo de su vida. Su pensamiento, además de ser brillante e innovador implicaba, en cada caso, un esfuerzo por dominar o, al menos, lograr un arreglo con dilemas irresolubles y tensiones emocionales persistentes que amenazaban con la fragmentación. Descubríamos la locura en el genio de su obra (Atwood, Stolorow y Orange, 2011), surgiendo de estados a menudo trágicos, desintegradores, e incluso aniquiladores que dominaban sus historias de vida. Había demonios personales contra los que luchaban, siempre de forma ambivalente y con desigual éxito, y los periplos intelectuales por los que son conocidos reflejan y simbolizan con

dramatismo su batalla para mantenerse enteros y sobrevivir emocionalmente.

Surge entonces la cuestión: ¿Qué son los demonios del contextualismo fenomenológico? Quizá también estén asociados con el trauma significativo, la fragmentación y otras formas de amenaza aniquiladora. El trauma profundo generalmente produce estructuras binarias en la experiencia humana (captadas en la frase *mundos a parte*, en Stolorow, 2011, capítulo 5, p. 53), patrones dicotómicos que posteriormente organizan el flujo de la vida subjetiva. Una parte de dicha estructura puede ser atractiva, incluyendo la promesa de liberar de las agonías de un pasado traumático, mientras que la otra parte implica una forma de condenación, una experiencia de oscuridad perpetua⁴. ¿Qué oscuridades intenta despejar el contextualismo fenomenológico, y qué liberación utópica parece ofrecer simultáneamente? Y aún más importante ¿qué puede aportar la clarificación de tales patrones ocultos en la apertura de terrenos inexplorados de la subjetividad humana?

Hemos decidido intentar una comprensión más cabal de nuestro propio pensamiento sobre estos temas a través de una serie de conversaciones entre nosotros. Lo que viene a continuación es el registro de ese diálogo.

DEMONIOS

G.E.A.: Luego pues, nos ha llegado el momento de mirar en el espejo y ver lo que se refleja. ¿Estamos preparados, después de todos estos años, para la tarea? ¿Podemos nombrar cada uno de nuestros traumas y articular de qué forma han interactuado entre sí y se han incorporado a nuestra gran empresa de colaboración de los últimos cuarenta años? Busquemos una interpretación de eso que hemos dado en llamar *contextualismo fenomenológico* en el contexto de nuestros propios mundos e historias personales. Miremos a nuestros propios demonios a la cara. Sugiero que empecemos este proyecto repasando brevemente - y discutiendo - la evolución de nuestro pensamiento, e identificando las estructuras binarias que tematizan su despliegue. Entonces pasaremos a considerar las fuentes históricas de estos patrones temáticos en nuestras vidas respectivas.

R.D.S.: Dicha organización seguiría el patrón de muchos de nuestros estudios psicobiográficos originales que comienzan explicando la estructura temática en la obra de los teóricos o de los filósofos, y siguen con la indagación sobre las historias vitales asociadas. Nuestra perspectiva comenzó a mostrarse en estudios sobre los orígenes personales, subjetivos, de los sistemas teóricos de Freud, Jung, Reich y Rank (Stolorow y Atwood, 1979). Uno de los aspectos de nuestra tarea, entonces, era reducir la distancia existente entre el teórico y la teoría, y otro era nuestra intención de modelar una teoría unificada sobre la subjetividad misma, un marco de referencia dentro del cual los enfoques más dispares pudieran ser traducidos e integrados en un lenguaje conceptual común.

G.E.A.: Ahora ya estamos percibiendo una estructura binaria en el fondo de nuestras ideas: el teórico y su teoría están integrados de la misma forma en que hemos interpretado cada

pensamiento como expresión del pensador en tanto persona; en segundo lugar, el sueño de un “marco unificador” que dé cuenta tanto de los fenómenos tradicionalmente estudiados por los teóricos del psicoanálisis y para sus “teorías mismas” y que también integre la teoría con el teórico y el pensamiento con el pensador. Desconexión y fragmentación frente a conexión y unificación: ¿estamos ya contemplando la naturaleza de nuestra lucha y comenzando a ver el rostro de nuestros adversarios?

R.S.S.: Sí, yo pienso que sí. También veo otra división al acecho en la frase “subjetividad misma” - la que se produce entre la objetividad y la subjetividad, o entre lo material y lo inmaterial. Todo ello indicador, en mi opinión, de una abrumadora pérdida temprana.

G.E.A.: Sigamos, no obstante, describiendo la evolución de nuestro punto de vista, y con la tarea de iluminar su estructura temática. Una vez que hemos identificado los temas organizativos, podemos pasar a lo que nos ha ocurrido a lo largo de la historia. Creo que expusimos los patrones internos de un modo bastante abstracto y a partir de ahí nos sumergimos en las particularidades concretas de nuestra vida, que entendemos han estado implicadas desde el principio en la cristalización de dichos patrones.

Al final de nuestro primer libro trazábamos un grupo de propuestas al que dábamos el nombre de “fenomenología psicoanalítica”, una psicología profunda purificada de las cosificaciones de la metapsicología freudiana. Tomando como constructo central el mundo vivencial del individuo, no dimos por supuesta ninguna agencia psíquica impersonal ni activadores motivacionales primarios. En lugar de ello considerábamos que ese mundo evolucionaba de manera orgánica a partir de las experiencias formativas críticas de la persona que constituyen su historia vital propia.

Aquí el enunciado de una “historia vital propia” no sujeta a “activadores motivacionales primarios” trae a colación de nuevo un tema: lo único y personal frente a lo universal e impersonal. Siempre que se pone el acento en lo único y personal se produce una rebelión contra el dominio de una definición de la identidad personal por las fuerzas colectivas y externas: otra vez una duplicidad, cuya oscura presencia alude a las intensas luchas por la autonomía y la liberación.

R.D.S.: Tu frase “rebelión contra el dominio” me trae a la memoria otros pensamientos que fueron esenciales en nuestra colaboración. Nos rebelábamos contra la epistemología objetivista propia del psicoanálisis tradicional, según la cual se afirma que una mente aislada, el analista, efectúa observaciones objetivas sobre otra mente aislada, el paciente. Nuestro contextualismo fenomenológico, en cambio, se adhiere a una epistemología perspectivista, insistiendo en que la comprensión analítica siempre es moldeada por los principios organizativos del investigador. De acuerdo con esto no existen análisis objetivos o neutrales, no hay una inmaculada percepción (Nietzsche, 1892), no existe una visión desde el ojo de Dios (Putnam, 1990) de nada ni de nadie.

La duplicidad que descubrimos aquí es la que reside entre el autoritarismo y el igualitarismo epistémicos, y nuestra insistencia en que la comprensión que obtienen los dos participantes en el diálogo analítico depende en ambos por igual de la perspectiva, sugiere la cuestión de

la rebelión contra la tiranía epistémica.

G.E.A.: Otra línea destacada en nuestra larga historia tiene que ver con nuestros esfuerzos por escapar de la constricción de la doctrina cartesiana de la mente aislada sobre el pensamiento psicoanalítico. Si sólo hubiera un demonio contra el que hemos peleado en todos nuestros libros y artículos, casi seguro que sería éste. Hemos sido claramente alérgicos a esta doctrina, clamando una y otra vez contra esta escisión del mundo vivencial en dos regiones, una interna y otra externa, el corte entre mente y cuerpo y entre cognición y afecto, y su retrato de la mente como una entidad casi objetiva, una “cosa pensante” descontextualizada que mira hacia afuera, hacia el mundo exterior del cual se halla ontológicamente separada.

“Escisiones”, “cortes”, “separaciones” – palabras todas que apuntan hacia una unidad original que ha sido desgarrada en pedazos. Es como si la prevalencia permanente del punto de vista cartesiano sobre la mente de alguna manera nos destinara a la pérdida de la totalidad y a una fragmentación y alienación perpetuas. El otro lado de la división, que se obtiene al penetrar en el bello territorio de la fenomenología y la intersubjetividad, restituye a la persona al contexto de su mundo y permite igualmente recuperar la integridad emocional perdida. El demonio nos separa de nuestro mundo y de nosotros mismos, incluso de nuestra subjetividad, en tanto nos volvemos “cosas pensantes”; el ángel nos devuelve nuestra unidad perdida y respeta nuestro estatuto sagrado como personas que tienen vivencias, definidas por nuestra conexión emocional irreductible con los otros y nuestra irreductible cualidad de desplegar una vida subjetiva.

R.D.S.: Una última cuestión esencial que quiero subrayar es nuestro énfasis en el rol central que desempeña la afectividad y la importancia crucial de un contexto de comprensión humana en el que la experiencia emocional pueda ser validada, alojada e integrada. Hemos argumentado que este cambio de punto de vista, al localizar el afecto en el centro motivacional de los mundos personales, implica una radical contextualización de virtualmente todos los aspectos de la vida psicológica humana. Los afectos dolorosos o temerosos, por ejemplo, pueden volverse traumáticos cuando está totalmente ausente la sintonía que el niño necesita para ayudar en su tolerancia, contención e integración. Pongamos otro ejemplo, vivir de forma auténtica presupone la capacidad para habitar junto al dolor emocional, y esta capacidad, a su vez, requiere que dicho dolor encuentre un hogar relacional en el que pueda ser sustentado (Stolorow, 2011).

Tomadas en conjunto, estas ideas apuntan a una dualidad esencial que se crea en los contextos de trauma emocional: la aniquilación emocional frente a la vida, la desvitalización frente a la vitalidad. Las experiencias emocionales – especialmente las dolorosas – sentidas en un contexto de aislamiento aniquilador se vuelven permanentes, haciendo necesarias las defensas disociativas desvitalizadoras. Cuando dichos sentimientos se encuentran con los ángeles de la respuesta y comprensión humanas, en cambio, pueden convertirse en un recurso profundo y sustentador para la vitalidad emocional y la autenticidad.

FUENTES PERSONALES

G.E.A.: El análisis desarrollado en la sección anterior apunta a la existencia de experiencias traumáticas en las vidas de nosotros dos, acontecimientos y situaciones desafiantes que se hallan en el fondo de nuestro pasado personal de contextualismo fenomenológico. Nuestros traumas obviamente se diferencian en aspectos relevantes, a pesar de todo hemos encontrado caminos para transformarlos de manera apreciable y suavizar su impacto en nuestras relaciones personales y en las ideas en las que hemos estado colaborando durante los cuarenta años pasados.

Permítaseme comenzar el relato de mi propio historial refiriendo dos fantasías que me persiguieron teniendo diez años y hasta mi primera juventud. A la primera la llamaré “el mito del pionero solitario”. Tenía la convicción profunda de que estaba destinado a estar solo el resto de mi vida: sin amigos ni familia ni relaciones románticas, sin compartir actividades con nadie. Sólo aislamiento. Pensé que me convertiría en pastor en las montañas de Montana, o un explorador en lo profundo de Asia. Quizá habría un sitio para mí en el Antártico o cerca del Polo Norte. Podría atravesar a pie el desierto del Sahara, o ponerme a nadar en solitario mares lejanos. Me imaginaba de alguna manera adquiriendo una pequeña cabaña en Canadá y viviendo allí para siempre como un eremita, sin relacionarme con nadie. Una vez leí que un hombre se subió a un árbol y estuvo allí subido durante un año. Me veía como ese hombre.

La fantasía no era especialmente visible en términos externos. Si alguien hubiera examinado mi vida durante aquellos años habría visto a un joven aparentemente funcional, aunque con una depresión suave, que acudía regularmente a la escuela, pasaba el rato con algunos compañeros y que finalmente fue a la universidad e incluso consiguió un doctorado en psicología clínica. A otro nivel, sin embargo, yo era un individuo destinado al aislamiento. ¡Qué sorprendente es que mi vida no se haya convertido en absoluto en la de un pionero solitario! Aquí estoy, en mis últimos años, con una esposa y una familia preciosa, amigos increíblemente cercanos y estudiantes queridos, y formando parte intelectualmente de una colaboración ricamente creativa que se ha prolongado durante decenios.

La segunda fantasía supone el anhelo por llegar a liberarme de la realidad objetiva. Imaginaba que algún día la evolución de la humanidad, quizá dentro de millones de años, terminaría en una liberación de la conciencia del cuerpo físico, una transición hacia una energía espiritual o subjetiva pura, flotante, ya no más constreñida dentro de las leyes físicas del universo. Soñaba en catapultarme por encima de los inmensos periodos de tiempo necesarios para este desarrollo, y lograrlo de forma inmediata: una emancipación total de la existencia biológica, de toda dependencia y vulnerabilidad, de las condiciones limitadoras de tiempo y espacio.

R.D.S.: Estas historias claramente se relacionan con las consecuencias de la muerte de tu madre, cuando eras un niño de ocho años, George. Hay expresiones directas de la separación de la persona que amabas por encima de todas. El viajero solitario a tierras lejanas es el niño para el cual crecer y encontrar la senda de su vida que tenga sentido se ha convertido en una

marcha en soledad. El sueño de convertirte en una energía flotante pura te liberó del mundo físico en el que tu madre había desaparecido. Me parece que penetrar en un territorio más allá del tiempo y del espacio te lleva a una zona del ser en la que la pérdida no ocurre ni puede ocurrir. Aquí podemos encontrar una fuente personal de dualidad que pertenece a la oposición entre subjetivo y objetivo, a la verdad subjetiva (Kierkegaard) frente a la verdad objetiva, cuando la segunda va asociada dolorosamente a la mortalidad y al duelo.

Tu mito del pionero solitario y el aislamiento que transmite me trae a la memoria mi primer recuerdo, quizá un recuerdo encubridor que representa de manera metafórica mi experiencia paralela de soledad inevitable: “Estoy en mi cuna con la sábana superior metida de forma tan tensa que no me puedo mover. Estoy incómodo, con la nariz aplastada contra el duro colchón. Lloro molesto, pero nadie viene.”

Recuerdo a mi madre como una mujer muy amorosa que, sin embargo, estaba sometida crónicamente a periodos de depresión abotagada en los que se volvía emocionalmente inaccesible y sin reacción. El impacto traumático en mí de estas depresiones queda grabado en mi memoria por la soledad y el colchón inamovible, representaciones de un mundo de encierro estéril, privado de toda conexión humana. Unos cuarenta años después, al comienzo de mi relación con mi difunta esposa Dede – un ángel cuya maravillosa sensibilidad emocional era la antítesis absoluta del inflexible colchón materno – tuve un sueño que simbolizaba el intenso impacto negativo, corrosivo, en mi vivencia personal de los abotagamientos periódicos de mi madre: “Soy un bebé atado a una pared, cubierto de hongos repugnantes.”

Durante el mismo periodo tuve otro sueño que simbolizaba el cumplimiento de un anhelo profundo de mi infancia: “Soy el receptor en los últimos segundos de un partido de *football*. Cuando suena la bocina, cazo un pase desesperado en la línea de fondo y mi equipo gana el partido. Alzo la mirada a la grada y veo a mi madre cuyo nombre era Mary⁵, mirando hacia abajo con una amplia sonrisa en su rostro.”

G.E.A.: Dos madres, Bob: una que sonrío, madre amante que se siente orgullosa de los magníficos logros de su hijo; la otra, una dura pared vacía que deja que su hijo se consuma en una infección emocional desintegradora. Esta pared también provoca que el niño sienta que sus emociones, y él mismo, se han vuelto repugnantes, quizá, cada vez más, hasta el centro según avanza la infección fúngica. Sin duda esto es una dualidad, pero también un recuerdo emocional de la dualidad crónica de tu madre. Me parece que los teóricos de las relaciones objetales podrían estar inclinados a interpretar estas imágenes contrapuestas como el resultado de un proceso de escisión defensiva, para rechazar un conflicto y una ambivalencia insoportables. Yo no lo veo así – para mí la estructura dicotómica es un reflejo del trauma producido por las oscilaciones de tu madre entre dos formas de ser dramáticamente contrapuestas.

R.D.S.: Tu interpretación ha dado en el clavo, hermano. ¿Dónde estabas cuando yo buscaba analista?

G.E.A.: Hace ya mucho tiempo – en aquella época yo estaba liado con reactualizaciones (*reenactments*) inconscientes de mi propia historia, haciéndome desgraciado a mí y a los demás. ¿Dónde estabas tú cuando yo necesitaba un analista que me ayudara?

Decías antes que veías una dualidad en una de mis fantasías adolescentes de convertirme en una conciencia flotante, sin cuerpo, liberada de un mundo en el que ya no estaba mi madre. ¿Podría ser que tu historia sobre el colchón describa también un mundo doloroso de aislamiento emocional del que necesitabas escapar, un mundo crudamente físico y objetivo? Quizá con esta oposición estemos mirando hacia un área de confluencia y de resonancia entre nosotros dos, como contribución a nuestro entusiasmo compartido por el ámbito de la subjetividad.

Prestemos atención por un momento a mis recuerdos de mi madre. Ella también, como la tuya, experimentaba dos estados opuestos: uno que era de el de estar presente y animada, durante los primeros ocho años de mi vida, y otro ausente y muerta, tras haber fallecido por un tumor cerebral maligno. Cuando vivía era amorosa, muy entregada a mí y a mis tres hermanos. Era el centro emocional de nuestra vida familiar, dándose no sólo a sus hijos sino también a mi padre, que empezaba a cimentar su carrera como ingeniero metalúrgico. Cuando murió de repente era como si el mundo se hubiera cubierto de oscuridad. La vida continuó, el sol y la luna seguían apareciendo en el cielo, los años pasaron, pero el latido de nuestra familia se había tapado con el silencio de la muerte. Mi infancia se dividió en dos partes: antes y después; vida y muerte; madre y no madre. Esto también creó una dualidad que se convirtió en motivo central de todas mis experiencias y que semeja tu lucha con los dos estados de tu madre. No había pensado en esta coincidencia entre nosotros dos hasta ahora.

R.D.S.: Pienso que debe haber otros paralelismo en nuestras experiencias de infancia de lo que tú has llamado *trauma epistemológico*, es decir, de invalidación masiva. Dime qué piensas sobre este asunto.

G.E.A.: Dicho trauma arroja a la persona dentro de la oscuridad del desconocimiento. Esta es mi historia. Al final de mi adolescencia me sentía deprimido y enajenado, pero no tenía ni idea de lo que me alteraba. Si cualquiera me hubiera preguntado en aquel momento cómo me sentía, podría haber dicho que no había ningún problema porque nada me parecía siquiera especialmente real. Tenía la idea de que el mundo en el que vivía carecía de realidad independiente, y quién era yo o dónde estaba, en definitiva, me resultaba totalmente desconocido. Podía haber sido un esquizofrénico catatónico encerrado en la sala de algún hospital psiquiátrico, alucinando el proceso de mi carrera universitaria. O parecía posible que cualquier fuerza desconocida o principio divino estuviera generando una especie de historia mundial y que yo era un mero personaje en esta ficción cósmica, sin una realidad propia independiente. Esta sensación de que todo era una especie de ilusión se relacionaba con mi fascinación del momento con las religiones hindú y budista, que predicán la idea de que el mundo que percibimos es Maya o Samsara, ilusorio, algo de lo que necesitamos

emanciparnos.

Algo había pasado que había vuelto al mundo irreal, pero al mismo tiempo yo no era consciente de la conexión entre mis experiencias de desrealización y la muerte de mi madre. Un día, cuando yo tenía nueve años, estando en la escuela, ella sintió un súbito y devastador dolor craneal y se derrumbó en un estado crítico. Cuando volvía a casa ella no estaba. Mis vecinos me dijeron que la habían hospitalizado por un dolor de cabeza, pero que volvería pronto y yo no me preocupé. No tenía razones para dudar de lo que me estaban contando. Pasaron los días, mi madre no volvía, pero yo confiaba en que todo marcharía bien. Mamá quizá volverá mañana o la semana que viene, cuando se encuentre bien, como de nuevo me habían prometido los vecinos de al lado. Mi padre, increíblemente, no pudo darnos la cara ni a mí ni a mis hermanos y permaneció ausente durante este breve periodo. Finalmente, un día en la escuela un niño se me acercó y empezó a burlarse de mí con el hecho de que mi madre había muerto. Le golpeé por decir cosas tan sádicas. Yo estaba seguro de que ella estaba viva, aunque no estuviera bien, y que volvería a casa. Después de todo, eso es lo que me habían dicho y, en cualquier caso, las mamás no se mueren. Ellas prometen que estarán ahí y nunca mienten.

Aquella noche fui informado de la verdad por el pastor. Se expuso de la siguiente manera. El pastor me preguntó cuándo pensaba que iba a ver a mi madre de nuevo. Yo respondí, “no sé, tal vez la semana que viene o así”. Me dijo que la vería de nuevo, pero que pasaría más tiempo y que yo tendría que esperar. Le pregunté que si sería un mes o más tiempo. El pastor dijo que no, que tendría que esperar todavía más tiempo. Entonces yo le pregunté que hasta cuándo. La respuesta fue: “Sabes, estarás de nuevo con ella en el cielo. Ella ha muerto pero os reuniréis de nuevo en la vida eterna”. Mi joven corazón explotó en ese momento en que la horrible verdad se hizo presente.

El trauma era doble. Por una parte yo había perdido a la persona de la que me sentía más cercano en mi vida, y seguir sin su presencia me resultaba impensable. Por otra, yo había creído y se me había hecho creer, que se pondría bien y volvería, y esta fe era esencial para mí. Pero esta creencia había sido destrozada, y todo lo que yo creía que sabía se había roto en mil pedazos. Era un trauma producido por una pérdida, y también un trauma epistemológico de primera magnitud. Incluso el pastor negaba la realidad y la persistencia de mi devastadora pérdida, intentando reemplazarla con la promesa ilusoria de nuestra reunión eterna después de mi propia muerte.

Entonces aparecieron sueños recurrentes en cuanto me quedaba dormido. Soñé docenas de veces que mi madre corría hacia nuestra casa y gritaba alegremente a todo el mundo que todo había sido una confusión, un caso de identificación errónea o algo así. Los sueños constituían un enorme alivio, devolviéndola a la vida y reconfirmando lo que yo había creído con todo mi corazón. Al despertar, no obstante, mis creencias y mi madre se perdían de nuevo. Cuando recuerdo la escena con el pastor y los sueños recurrentes, incluso ahora, sesenta años después, se me derraman las lágrimas.

Durante las semanas siguientes al fallecimiento de mi madre también intenté en cierta

manera entrar en contacto con su espíritu, aceptando gradualmente que había desaparecido físicamente pero agarrándome a la idea de todavía se hallaba presente de algún modo, aunque invisible y tenue. Le pedía que me diera una señal de que estaba ahí. No ocurrió nada. Entonces monté una especie de experimento espiritista. Tomé una brizna minúscula de algodón y la puse sobre la superficie de uno de los dedos de mi madre puesto del revés y coloqué un cristal encima de todo el montaje para evitar que cualquier soplo de aire moviera el algodón. Entonces esperé a que el espíritu de mi madre me hiciera la señal moviendo la brizna de algodón, por muy levemente que fuera. El algodón se quedó quieto, mortalmente inmutable. Si el experimento hubiera funcionado habría sabido que su presencia era todavía real y al menos un resto de lo que yo creía se habría visto confirmado. Pero lo único que pasó es que el trauma continuó y se hizo más profundo.

A los pocos meses de la tragedia se impuso la disociación y dejé de pensar en mi madre, viva o muerta, sumergiéndome en lugar de ello en el trabajo escolar y en el mundo de mis amigos. Escribí una autobiografía con diez años para una de mis clases. Todavía conservo ese fragmento de escritura. Contaba una serie de incidentes pertenecientes a mi más tierna infancia y después otra serie perteneciente a los años intermedios, pero no hacía ninguna mención de la muerte de mi madre, casi como si esa parte de mi historia se hubiera borrado. Seguía teniendo conciencia del hecho físico crudo de lo que había pasado, pero dejé de prestarle ninguna atención. Finalmente, casi todos los recuerdos de la vida de mi madre y de su muerte se borraron de mi memoria.

La razón de que todo comenzara a parecer finalmente tan irreal era que lo que yo había considerado real había sido destruido tras la tragedia de la muerte de mi madre. Para empezar, siempre había sido inconcebible que ella muriera, ese era el primer golpe contra mis creencias. En segundo lugar, había confiado en las confirmaciones de que volvería durante esos angustiosos días posteriores a su hospitalización. Por lo que todo lo que había sido real había sido doblemente destruido, y esto supuso un ataque a los fundamentos de mi mundo y a mi capacidad para confiar en mis propias percepciones. Echando la vista atrás me parece que esta era la razón primordial de que la muerte de mi madre tuviera que ser disociada. No era el dolor insoportable de la tristeza y de la pérdida lo que se resolvía con esta adaptación; se protegía a la realidad misma contra este golpe salvaje, y así yo era capaz de continuar relativamente intacto con mi infancia. Intacto, es decir, hasta el final de mi adolescencia, cuando la realidad del mundo comenzó a ser puesta en cuestión y todo empezó a ser cada vez más ilusorio.

De niño nunca tuve la oportunidad de compartir mi experiencia de pérdida e invalidación. Todos los miembros de mi familia – mi padre, mi hermano, mis hermanas – parecían haberse derrumbado emocionalmente, encerrándose en sí mismos. Así, con la ayuda de la disociación, me convertí en alguien impasible. Esto ha cambiado completamente durante mis años de adulto merced a la experiencia de una serie de relaciones amorosas en las que me fue posible volver a mi hogar interior. Uno de los efectos de recuperar mi tragedia de la infancia en toda su amplitud, por otra parte, es que recuperaré el sentimiento de realidad en el mundo y mi fascinación por las religiones orientales se desvaneció.

R.D.S.: Tu historia del doble trauma infantil es realmente desgarradora, hermano. Mis propias experiencias de trauma epistemológico o, según prefiero llamarlo, de “tiranía epistémica”, parecen totalmente triviales en comparación (ya sé que no te conformarás con esto). Mi padre era un hombre de narcisismo frágil que recurría a varias formas de grandiosidad defensiva, a menudo puntuada con temibles ataques de furia y gritos cuando su autoestima se veía amenazada. Una de las formas que adoptó su grandiosidad que era una fuente continua de invalidación hacia mí, era una especie de arrogancia epistémica: su punto de vista siempre era el correcto, su palabra siempre era la última, y no había espacio para la validez de ninguna perspectiva que no fuera la suya. Hace muchos años escribí una quintilla cómica - que te envié - recogiendo lo que yo había percibido como los presupuestos objetivistas característicos de la posición psicoanalítica tradicional, y que podría referirse fácilmente a mi padre:

Oda al Sabihondo

Érase un joven analista tan justo,
 Con las más raras, claras y distintas ideas.
 Con celo objetivista,
 Conoció la realidad auténtica,
 Envuelta y cerrada en un cordón sanitario

Afortunadamente para mí, aunque mi padre nunca concedía validez a mi punto de vista cuando entraba en conflicto con el suyo, siempre me permitía discutir con él, a veces con toda vehemencia. Su tiranía epistémica no era tan absoluta, así que no me vi aplastado por el requisito de la conformidad. En lugar de ello me convertí en un gran discutidor, como bien sabes. Y desde entonces he permanecido alérgico a la arrogancia epistémica.

G.E.A.: No creo que debas minimizar el efecto destructivo, potencial y real, de haber tenido tu espíritu infantil tan absorto en una lucha contra la tiranía epistémica. Yo vería tu adquisición de habilidades especializadas en la discusión como una heroica batalla en defensa de tu derecho a tener percepciones y sensaciones propias y, en definitiva, a existir como alguien autónomo y real. Yo también estoy totalmente familiarizado con las constelaciones familiares en las que dicha tiranía parental logra aplastar la capacidad de los niños para definirse a sí mismos y perseguir sus propios y auténticos destinos. Dichas situaciones muy a menudo terminan en auténticas catástrofes: psicosis de hijos e hijas, incluso el suicidio como última y paradójica defensa para no sucumbir ante la destrucción personal. Tú fuiste capaz, mediante el desarrollo de portentosas capacidades para el

pensamiento analítico y lógico, de mantenerte a ti mismo, a pesar de la insistencia de tu padre por tener siempre la última palabra. Recuerdo que una vez hablé con alguien que había cometido el error de enzarzarse contigo en un debate público, en un congreso psicoanalítico. Decía que la experiencia había sido como la de ser arrollado por un tanque M1 Abrams, cuando entraste a saco en el debate con argumentos convincentes y una lógica inexpugnable. Quiero decir que ese tanque perfectamente puede haberte salvado la vida.

De cualquier manera, lo cierto es que tus primeros años no implicaron una experiencia de pérdida tan aplastante como la mía. La vida lo mantuvo latente hasta más tarde, pero cuando finalmente surgió la experiencia con la muerte de tu amada esposa, Dede⁶, tuvo, no obstante, un efecto devastador. También sé que el trauma que sufriste con su pérdida ha tenido profundos efectos durante los últimos decenios sobre el continuo desarrollo del contextualismo fenomenológico. Háblame de todo esto.

R.D.S.: ¡Efectos profundos, en verdad! A raíz de tan devastadora pérdida, que destrozó mi mundo emocional y me reenvió a mi mundo infantil de embotamiento, comencé a intentar iluminar la fenomenología del trauma emocional, un empeño en el que tuvo un papel central el estudio y la reflexión sobre mis propias experiencias. En el capítulo sobre el trauma de nuestro libro *Contextos del Ser* (Stolorow y Atwood, 1992), un libro que habíamos esbozado juntos en tu casa de campo de Maine, el verano anterior al fallecimiento de Dede, yo subrayaba la integración del trauma emocional en el contexto, proclamando que se produce cuando un dolor emocional severo no puede hallar un hogar relacional o un contexto de comprensión humana en el que pueda ser sostenido, acogido e integrado. Esta propuesta era una ampliación refinada de una frase que la propia Dede había escrito en un artículo anterior de ambos, "Afectos y Objetos del Self" (Socarides y Stolorow, 1984/1985): "Vemos que la tendencia de las experiencias afectivas [dolorosas] a crear un estado del self desorganizado (es decir, traumático) se origina a partir de... una sintonización [afectiva] defectuosa, que carece del mutuo compartir y aceptar los estados afectivos" (p. 110). La persona con la que yo habría deseado compartir el peso de mi pena abrumadora era evidentemente la misma persona que había partido, y una forma en que yo podía hacérmela presente era continuar y expandir su legado. Recuerdo que justo después de la muerte de Dede tú eras la única persona, de entre mis amigos y los miembros de mi familia, que fue capaz de mantenerse a mi lado durante mi derrumbe emocional. Dijiste, en tu estilo inimitable, "Eres un ser humano destruido. Estás en un tren que no va a ningún sitio". Pienso que el habitar tu propia experiencia de pérdida traumática te permitía constituir un hogar de comprensión para mí.

La conceptualización de dos características adicionales integrantes del trauma emocional – su significado existencial y su impacto perjudicial en la vivencia de la temporalidad (Stolorow, 2007) – surgió a partir de mis esfuerzos por comprender los sentimientos agudos de aislamiento y extrañamiento que sentí durante un congreso en 1992, donde reviví el trauma de hacía veinte meses cuando me desperté y encontré a Dede muerta en nuestra cama, cuatro semanas después de que se le hubiera diagnosticado un cáncer con metástasis.

G.E.A.: Creo percibir otro paralelismo entre nosotros dos, viejo amigo. El pensamiento, e incluso la forma de expresarlo, de la cita sobre Dede, en relación con el rol desempeñado por la falta de sintonización afectiva en el surgimiento de estados propios de traumatismo y desorganización, han sido elaborados de forma continua e infatigable en tus escritos sobre el trauma. Así se continúa de forma simbólica su vida interrumpida, incluso aunque la verdad aplastante de su muerte te siga dejando fuera de combate. Con posterioridad a la muerte de mi madre yo hice algo similar. Cuando mi padre finalmente volvió a casa, tres días después de que se me hubiera informado del desastre, me encontró en la cama con una infección respiratoria. Lo recuerdo entrando en la habitación y quedándose parado delante de mí, sin decir nada, con el rostro bañado en lágrimas. Me levanté y le dije, rodeándole con el brazo: “No te preocupes, papá, vamos a estar bien”. Ya había empezado a adoptar el rol de cuidado y consuelo que había sido uno de los rasgos esenciales en la personalidad de mi madre, manteniendo así su presencia en un mundo del que había desaparecido.

En tu último comentario has mencionado que después de la muerte de Dede yo te dije cosas del estilo de “Eres un tren sin destino”, o “Eres un ser humano destruido”. Afirmaciones que pueden sonar como algo opuesto a dar ánimos, y en evidente contraste con el mensaje confortador que le había dado a mi padre, tantos años atrás, cuando se quedó allí parado, llorando. En realidad, no obstante, estaba precisamente dando expresión a lo que yo sabía que estabas sintiendo, tu dolor era de tal magnitud que sólo tales palabras podían permitir iniciar un contacto con él. Las expresiones de ánimo corrientes – “Bob, te volverás a sentir bien, lo único que necesitas es pasar este momento difícil” – sé que crean un muro entre ti y aquellos que quieren hacerte sentir mejor, resucitando así el mundo del colchón.

Una última cuestión sobre nuestra amistad y los temas entrelazados que sustentan nuestro largo camino de colaboración: yo te he oído decir en incontables ocasiones que tu principio organizador, central e invariante, - el tema de tu vida – se contiene en la frase: “¡Nadie me hace caso!”. Yo sé que esta frase apareció originalmente como una broma con alguien en un congreso que insistía en interpretar y expresar erróneamente tus puntos de vista sobre el psicoanálisis. Pero has repetido tantas veces tu autodescripción en los años sucesivos que yo he comenzado a creer que contiene una verdad subjetiva esencial. Permíteme que ofrezca una interpretación sobre su significado en términos de los dos desafíos de tu infancia. “Nadie me hace caso” nos remonta en primer lugar al drama del niño aplastado contra el colchón, cuyos gritos no son oídos y al que se deja aislado. En segundo lugar, la frase también se aplica a la situación del chico enzarzado en una larga pelea epistémica para fundamentar la existencia y legitimidad de su propia visión sobre el mundo, luchando contra un padre potencialmente aniquilador que no acepta escuchar lo que se le dice. Si juntamos nuestros temas vitales personales se me ocurre que una descripción adecuada de nuestra amistad y colaboración intelectual sería *El pionero solitario se encuentra con el hombre a quien nadie quiere hacer caso*. En ti encontré un compañero cuando nunca lo esperaba; en mí encontré a alguien que podía escuchar y comprender. En conjunto creo que nos hemos desenvuelto bastante bien, aunque la vida nos haya dado cosas casi imposibles de elaborar.

Veamos otra cuestión que tiene que ver con nuestra relación y su importancia en el contenido de nuestras ideas. ¿Recuerdas nuestro paseo por Santa Fe, creo que en 1992, cuando te conté las ensoñaciones que había tenido unas pocas semanas antes: un hombre joven quien, quizá dentro de unos cincuenta años, terminaba una comunicación que había ofrecido sobre nuestra obra y el significado psicológico de algunas de nuestras ideas? Yo le escuchaba, digamos que ultratumba, cuando decía como conclusión: *“Y como ven ustedes, señoras y señores, el concepto central en las contribuciones teóricas de Robert Stolorow y George Atwood – el del campo intersubjetivo, entendido como un sistema de mundos subjetivos en interacción, organizados de forma diferente – simboliza directamente la interacción de la que surgieron sus ideas. En otras palabras, su teoría es el reflejo de su colaboración.”*

R.D.S.: Recuerdo mi respuesta a tu ensoñación diurna: “La teoría intersubjetiva nunca podría haber visto la luz excepto como una empresa de colaboración”. Entonces hablamos sobre la posibilidad de que la época del héroe solitario en la teoría psicoanalítica de la personalidad tal vez había llegado a su fin, y que todo futuro desarrollo significativo estaría destinado a poseer una naturaleza de colaboración. Dicho punto de vista, desde luego, nos coloca con toda inmodestia como héroes de otro tipo, figuras cuyos esfuerzos heroicamente compartidos supusieron la vanguardia en el desarrollo completo de nuestra área de estudio.

G.E.A.: Creo que hemos escapado de la imagen de un *campo*, que se sustenta en la física y se dirige hacia la cosificación y la universalización, como sugeríamos en el capítulo final de la segunda edición de *Caras en una Nube* (Atwood y Stolorow, 1993). Casi se puede visualizar el campo intersubjetivo, entrando y saliendo de los estados de convergencia y divergencia, reluciente, con sus partes constituyentes sutilmente entrelazadas e intrincadas entre sí, desplegando todo el tiempo los colores del arco iris. Dicha imagen, en el proceso de volverse real y tangible, era un retrato de nuestra relación, el santuario de un romance intelectual y de una prolongada amistad personal. Ahora simplemente hablamos de “contextos”, que es una idea más abstracta, refiriéndonos a conjuntos de elementos en relación con los cuales algo cobra sentido.

R.D.S.: Sí, paradójicamente, la noción de un campo intersubjetivo, generado en la búsqueda de una visión que hiciera justicia a la profunda imbricación de la experiencia humana con los contextos humanos fundamentales, cosifica y absolutiza la misma idea de un contexto, y supone en sí misma un acto de descontextualización. Recordemos que lo que planteábamos era el significado personal y específico de nuestra idea sobre el campo intersubjetivo, y entonces, indudablemente en colaboración, relacionábamos dicha propuesta con las dualidades/demonios sobre los que hemos estado debatiendo en nuestro diálogo de ahora.

IMPLICACIONES

Hemos sugerido con anterioridad (Atwood y Stolorow, 1993) que la imagen de campo intersubjetivo cumple dos propósitos importantes, cosificando la noción de que toda experiencia humana está imbricada en contextos humanos irreductibles. Primero, dicha idea

universaliza la propia relacionalidad y la vuelve eterna, deshaciendo el impacto traumatizante de los acontecimientos en nuestras vidas que alteran emocionalmente conexiones importantes y llevan a sentimientos devastadores de abandono y aislamiento. Segundo, la visión específica del campo intersubjetivo como un sistema de mundos subjetivos en interacción, diferentemente organizados, encierra en el seno de nuestra teoría la esperanza de un modo de relación en el que se neutraliza la destructividad de las tiranías epistémicas y se respetan y preservan las estructuras distintivas de los mundos individuales. Nuestra prolongada resistencia contra las doctrinas metapsicológicas que definen el contenido esencial de toda experiencia humana es expresión de este último propósito.

De forma paradójica, no obstante, tanto nuestras experiencias vitales como nuestro contextualismo fenomenológico nos *han* llevado hacia algo que es al mismo tiempo absoluto y universal – algo que no es una idea teórica sino un hecho existencial – y esto es, la experiencia de la finitud humana, de la muerte, la pérdida, y otras formas de limitación como posibilidades inescapables con las que todos los seres humanos se tienen que enfrentar. Sin embargo, hemos afirmado, la medida en que dichas manifestaciones de la finitud humana se vuelven permanentemente insoportables y traumáticas depende de la extensión en que no llegan a encontrar un contexto de comprensión humana en el que puedan ser sustentadas, acogidas, sostenidas e integradas dentro de la fábrica del propio mundo emocional.

El diálogo que explora las oposiciones binarias contenidas en el contextualismo fenomenológico da lugar a contraposiciones entre la totalidad y la fragmentación, la conexión emocional y la pérdida perturbadora, la igualdad epistémica y la tiranía invalidante, y el dominio de lo subjetivo por encima de la realidad física objetiva. El mundo utópico de nuestro pensamiento parece buscar la victoria sobre las fuerzas demoníacas que nos arrancan de nosotros mismos y de los demás, que nos presentan definiciones autoritarias, aplastantes, de lo que debe ser el contenido de nuestras experiencias y que destruyen nuestra misma subjetividad con el poder irresistible del entorno físico objetivo.

¿Tienen dichas ideas implicaciones para el desarrollo futuro del contextualismo fenomenológico? ¿Pueden tales reflexiones iluminar territorios de la experiencia humana aún no explorados? Nuestra respuesta es fruto de los esfuerzos por imaginar un marco de comprensión que no esté cautivo de las distinciones binarias y surge de nuestras respectivas historias traumáticas. Consideramos la posibilidad de radicalizar la idea misma de contexto, no sólo de liberarnos de la imaginaria cosificante que prescribe los contenidos universales y así restringe el ámbito de lo que puede ser estudiado y comprendido, sino de superar también la última dualidad cartesiana: la que se establece entre lo mental y lo físico, el interior y el exterior, la mente y el cuerpo, lo subjetivo y lo objetivo. La realidad física es en sí misma una parte del contexto de la experiencia humana y un contextualismo realmente abarcativo incluye el mundo físico dentro de su ámbito. Con esto acaso llegamos a una posible culminación de nuestra búsqueda intelectual y personal de la unidad fenomenológica.

REFERENCIAS

- Atwood, G. E. (2011). *The abyss of madness*. New York: Routledge.
- Atwood, G. E. & Stolorow, R. D. (1993). *Faces in a cloud: Intersubjectivity in personality theory*. Northvale, N.J.: Aronson.
- Atwood, G. E. & Orange, D. M. (2011). The madness and genius of post-Cartesian philosophy: A distant mirror. *Psychoanal. Rev.*, 98:263–285.
- Descartes, R. (1641). *Meditations*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1989.
- Nietzsche, F. (1892). *Thus spoke Zarathustra*. New York: Penguin, 1966.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a human face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Socarides, D. D., & Stolorow, R. D. (1984/1985). Affects and selfobjects. *Annu.Psychoanal.*, 12/13:105–119.
- Stolorow, R. D. (2007). *Trauma and human existence: Autobiographical, psychoanalytic, and philosophical reflections*. New York: Routledge.
- Stolorow, R. D. (2011). *World, affectivity, trauma: Heidegger and post-Cartesian psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Stolorow, R. D. & Atwood, G. E. (1979). *Faces in a cloud: Subjectivity in personality theory*. Northvale, N.J.: Aronson.
- Stolorow, R. D. (1992). *Contexts of being: The intersubjective foundations of psychological life*. Hillsdale, N.J.: Analytic Press.
- Stolorow, R. D. & Orange, D. M. (2002). *Worlds of experience: Interweaving philosophical and clinical dimensions in psychoanalysis*. New York: Basic Books.

Original recibido con fecha: 20-6-2012 Traducido: 26-9-2012 Aceptado para publicación: 24-10-2012

NOTAS

¹ Publicado originalmente en inglés en 2012, *Psychoanalytic Review*, 99(2), 267-286. Traducido por Carlos Rodríguez Sutil. Traducido y publicado con autorización de los autores.

² George E. Atwood: 20 Haver Farm Road . Clinton, NJ 08809 E-mail: ufoatw01@earthlink.net

³ Robert D. Stolorow: 244 Wilshire Blvd., #624 Santa Monica, CA 90403 E-mail: robertdstolorow@gmail.com

⁴ Las conversaciones entre Georg Atwood y Michael Pariser influyeron en esta formulación sobre las secuelas del trauma.

⁵ N. de T. He traducido por “pase desesperado” la expresión “‘hail-Mary’ pass”, de ahí lo del nombre de Mary.

⁶ N. de T. Robert D. Stolorow ha escrito sobre este tema en sus “Reflexiones autobiográficas...” Véase: <http://www.psicoterapiarelacional.es/Documentación/AutoresDestacados/RobertDStolorow.aspx>