



## Un Comentario a Robert Stolorow (2011): “De la Mente al Mundo, de la Pulsión al Afecto: Una Perspectiva Fenomenológico-contextual en Psicoanálisis”<sup>1</sup>

Carlos Rodríguez Sutil<sup>2</sup>  
*Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid*

De acuerdo con el pensamiento cartesiano, se postula que una mente aislada, el analista, realiza observaciones objetivas e interpretaciones sobre otra mente aislada, el paciente. Este dualismo filosófico seccionó la experiencia humana en los dominios cognitivo y afectivo. Pero tal fractura artificial de la subjetividad humana ya no es sostenible en un mundo filosófico post-cartesiano. La teoría de los sistemas intersubjetivos hace hincapié en que todas las formas de inconsciente se constituyen en contextos relacionales. Se trata de una teoría contextual - un contextualismo fenomenológico. Como señala Stolorow, el concepto heideggeriano de *Befindlichkeit* subraya la exquisita dependencia y sensibilidad de la experiencia emocional ante el contexto, inseparable de los contextos intersubjetivos de buena y mala sintonización en los que se experimenta. No obstante, se observa cierta afinidad entre las ideas de Heidegger y las de Descartes cuando se apoya en la impotencia y la vulnerabilidad frente a la muerte. Según esto, la ubicuidad y omnipresencia de la muerte me llevaría a descubrir la certeza inquebrantable y la verdad de mi *sum* (el *moribundus sum*). La trascendencia de la muerte radica en el hecho de que morimos solos. No obstante, Wittgenstein (1917, 6.4311) parece estar en lo cierto cuando afirma que la muerte no es un acontecimiento en la vida - la vida es infinita en la forma en que nuestro campo visual no tiene límites. Yo propondría la idea de que no es que cada uno de nosotros muere solo, sino, todo lo contrario, que la única verdad es que la muerte es la imagen de una soledad total y absoluta.

**Palabras clave:** Psicoanálisis intersubjetivo, Pensamiento cartesiano, Contextualismo fenomenológico, Idea de la muerte.

In accordance with Cartesian thinking, one isolated mind, the analyst, is postulated to make objective observations and interpretations of another isolated mind, the patient. This philosophical dualism sectioned human experience into cognitive and affective domains. Such artificial fracturing of human subjectivity is no longer tenable in a post-Cartesian philosophical world. Intersubjective-systems theory emphasizes that all forms of unconsciousness are constituted in relational contexts. Their theory is a contextual one – a phenomenological contextualism. As Stolorow notes, Heidegger's concept of *Befindlichkeit* underscores the exquisite context dependence and context sensitivity of emotional experience, inseparable from the intersubjective contexts of attunement and malattunement in which it was felt. Notwithstanding, the kinship of Heidegger's ideas with Descartes is shown in his reliance on the powerlessness and vulnerability in the face of the death. The pervasiveness and omnipresence of the death leads me to discover the unshakable certainty and truth of my *sum* (the *moribundus sum*). The transcendence of death lies in the fact that we die alone. Notwithstanding, Wittgenstein (1917, 6.4311) seems to be right when contends that death is not an event in one's life - our life is endless in the way that our visual field has no limit. I would propose the idea that it is not that each of us dies alone but, just the opposite, the only truth is that death is the image of a complete and absolute loneliness.

**Key Words:** Intersubjective psychoanalysis, Cartesian thinking, Phenomenological contextualism, Idea of death.

**English Title:** A comment to R. Stolorow “From Mind to World, From Drive to Affectivity: A Phenomenological Contextualist Psychoanalytic Perspective”

### **Cita bibliográfica / Reference citation:**

Rodríguez Sutil, C. (2012). Un Comentario a “De la Mente al Mundo, de la Pulsión al Afecto: Una Perspectiva Fenomenológico-contextual en Psicoanálisis” (2011) de Robert Stolorow. *Clínica e Investigación Relacional*, 6 (3): 411-417. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de [www.ceir.org.es](http://www.ceir.org.es) ]

...nada debe temer; ni desgraciado se puede hacer el hombre que no existe:  
y aquel a quien robó la eterna muerte una vida mortal,  
se halla lo mismo que si nunca jamás nacido hubiera.

Lucrecio, *De Rerum Natura*

Uno de los valores más importantes de la obra realizada por Robert D. Stolorow y la de sus colaboradores es que se trata de una obra bien informada filosóficamente, en gran y valiente contraste con la posición freudiana clásica, provocando así quizá que muchos clínicos le den la espalda (véase Orange, 2010, 2011; Orange, Atwood y Stolorow, 1997; Stolorow, 2007, 2011; Stolorow y Atwood, 1992). En los últimos años Stolorow ha mostrado su preferencia por el pensamiento de Martin Heidegger. Por mi parte considero necesario completar la contribución del filósofo alemán con aquella que proporcionó el austriaco Ludwig Wittgenstein y su *argumento del lenguaje privado*. Tampoco debemos olvidar aquellos autores citados recientemente por Donna Orange: Buber, Levinas, Gadamer, Merleau-Ponty.

La sofisticación filosófica se muestra como esencial en cuanto descubrimos que la teoría freudiana tradicional está impregnada por el 'mito de la mente aislada' cartesiano. Freud amplió la mente cartesiana, la 'cosa pensante' inextensa, para incluir un vasto territorio inconsciente, pero retuvo sus fundamentos metafísicos. De acuerdo con esta concepción, se postula una mente aislada, el analista, que realiza observaciones objetivas e interpretaciones sobre otra mente aislada, el paciente. Este dualismo filosófico también escinde la experiencial humana en dos dominios, el cognitivo y el afectivo. Esa fractura artificial de la subjetividad humana no es sustentable en un mundo filosófico post-cartesiano, como afirma Stolorow. Los intersubjetivos se desplazan de la mente al mundo y de los contenidos mentales a los contextos relacionales, de lo intrapsíquico a lo intersubjetivo. Para Stolorow y colaboradores, por tanto, el interjuego entre la transferencia y la contratransferencial en el tratamiento psicoanalítico es caracterizado como un proceso intersubjetivo que refleja la interacción mutua entre los mundos subjetivos de paciente y analista, diferentemente organizados.

Su teoría, la *teoría de los sistemas intersubjetivos*, es contextual – un contextualismo fenomenológico – por cuanto mantiene que las organizaciones de la experiencia emocional toman forma, tanto evolutivamente como en la situación psicoanalítica, en contextos intersubjetivos relacionales constitutivos. La teoría de los sistemas intersubjetivos destaca que todas las formas de inconsciente se constituyen en contextos relacionales. Los patrones de transacción intersubjetiva recurrentes en el sistema evolutivo dan lugar a principios que organizan de forma inconsciente las experiencias emocionales y relacionales posteriores. La experiencia transferencial del paciente es co-construida por los principios organizativos prerreflexivos del paciente y aquello procedente del analista organizado por estos principios. Más aún, el campo psicológico formado por el interjuego entre la transferencia del paciente y la del analista es un ejemplo de lo que ellos llaman *sistema intersubjetivo*. "Intersubjetivo" no quiere decir un modo de experiencia ni de compartir la experiencia, sino la precondition

contextual para tener cualquier tipo de experiencia.

De forma general, el existencialismo del siglo XX, con Sartre como uno de sus valedores más prominentes, puso la existencia delante de la esencia, es decir, el caballo delante del carro, pero manteniendo la división de caballo y carro: esencia-existencia, sujeto-objeto, interno-externo (Cf. Heidegger, 1946). La visión superadora de esta dualidad afirma que esencia y existencia no son realidades separadas sino facetas diferentes de la temporalidad humana: la esencia reside en la propia existencia, una existencia imbricada en el mundo de las relaciones humanas. Leemos en la obra más importante de Heidegger, *El Ser y el Tiempo* (1927):

La "esencia" de este ente [el *Dasein* o ser humano] está en su "ser relativamente a". El "qué es" (essentia) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (existencia) (§ 9).

La mente cartesiana, la 'cosa pensante', está aislada del mundo en el que reside, tanto como el mundo se ve privado de todo significado humano o 'mundanidad' (*Weltlichkeit*) (Heidegger, 1927). La analítica existencial heideggeriana descubre la estructura básica de nuestro ser como una rica totalidad contextual, en la que el ser humano está impregnado del mundo en el que vivimos, tanto como el mundo en que vivimos está empapado de significados y propósitos humanos. Para Heidegger la *Befindlichkeit* – la apertura o sintonización afectiva – es un modo de ser-en-el-mundo, profundamente integrado en un contexto que nos construye. El joven Ludwig Wittgenstein, en la época de su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1917, 6.43), dijo con parecida inspiración: *El mundo del feliz es otro que el del infeliz (Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen)*.

Como advierte Stolorow, el concepto heideggeriano de la *Befindlichkeit* resalta la exquisita dependencia y sensibilidad contextual que tiene la experiencia emocional. Traduzco a continuación la definición inglesa que dio Magda King (2001, pp. 55-56) de este término alemán:

El concepto existencial de *Befindlichkeit* no puede ser adecuadamente expresado por una única palabra en inglés. La frase corriente en alemán, *Wie befinden Sie sich?* significa: ¿Cómo te encuentras? ¿Qué tal estás? *Sich befinden* generalmente significa cómo está uno, cómo se siente. También es importante el núcleo de la palabra, *sich finden*, encontrarse uno mismo. La expresión completa puede expresarse como sigue: el *Dasein* es a priori, por lo que su ser se le manifiesta a sí mismo por el modo en que se siente; al sentirse es llevado a sí mismo, se encuentra a sí mismo. Las manifestaciones ónticas<sup>3</sup> de la *Befindlichkeit* son familiares a cada uno como los estados de ánimo y sentimientos que continuamente "sintonizan" al *Da-sein* y "lo sintonizan" con otros seres formando un conjunto. Para evitar tener que acuñar cualquier torpe expresión para *Befindlichkeit*, es conveniente llamarlo "sintonía" ("*attunement*"). (King, 2001, pp. 55-56)

Para José Gaos (1951, p. 124) el primer traductor de *El Ser y el Tiempo* al castellano, la única traducción que le pareció fiel fue "encontrarse", en el sentido de "encontrarse triste o

alegre", entre otras posibles expresiones. Esta forma de entender el estado de ánimo es en sí misma una negación de la interioridad, ya es una forma de estar en el mundo como un todo (Heidegger, 1927, § 29): "El ser en un estado de ánimo no se refiere primariamente a lo psíquico, no es ningún estado interno que se exterioriza de un modo enigmático y destiñe sobre cosas y personas" (p. 154) No es algo relacionado con lo psíquico ni con una realidad interna.

Un supuesto central de la teoría de los sistemas intersubjetivos es el desplazamiento en el pensamiento psicoanalítico desde la primacía de la pulsión al dominio motivacional de la afectividad, llevando así al psicoanálisis a un contextualismo fenomenológico. A diferencia de las pulsiones, que se originan en la profundidad interior de una mente aislada, el afecto – y Stolorow nos explica "*es decir, la experiencia emocional subjetiva*" – es algo regulado, o mal regulado, a partir del nacimiento dentro de los sistemas relacionales en marcha. La experiencia emocional es inseparable de los contextos intersubjetivos de sintonización o mala sintonización en los que se siente. Los estados afectivos traumáticos sólo pueden ser captados en términos de los sistemas relacionales en los que son sentidos. Los conflictos psicológicos se producen cuando los estados afectivos centrales del niño no pueden ser integrados porque evocan una mala sintonización en los cuidadores. Tales afectos no integrados se convierten en la fuente de conflictos emocionales duraderos y de vulnerabilidad ante los estados traumáticos, debido a que se experimentan como amenazas tanto a la organización psicológica establecida en la persona como al mantenimiento de vínculos vitales necesarios. La experiencia emocional del niño se articula progresivamente mediante la sintonización validadora en el entorno temprano. Es la ausencia de una respuesta adecuada ante las reacciones emocionales dolorosas del niño por parte de los cuidadores lo que hace que los conflictos sean duraderos y, por tanto, una fuente de estados traumáticos y de psicopatología.

Cuando las experiencias emocionales del niño no son respondidas de forma consistente, o son rechazadas de manera activa, el niño percibe que hay aspectos de su vida afectiva que son intolerables para el cuidador y los "reprime". La represión mantiene a los afectos innombrados. Estas áreas de la vida emocional del niño – como sugiere Stolorow – deben ser sacrificadas entonces para salvaguardar el vínculo necesario. Este mecanismo ha sido descrito de forma semejante por Sándor Ferenczi (1932), como la *confusión de lenguas* entre los adultos y el niño, Ronald Fairbairn (1943) y la *defensa moral* del niño, y por Michael Balint (1968) como el dominio de la *falta básica*.

Centrar la atención en el afecto y sus significados contextualiza tanto transferencia como resistencia, y se puede ver cómo la resistencia del paciente fluctúa de acuerdo con la variación en la receptividad del terapeuta y su sintonización ante la experiencia emocional del paciente. En el lenguaje de la teoría de los sistemas intersubjetivos, la expansión interpretativa en la capacidad de conciencia reflexiva en el paciente frente a los principios organizadores antiguos y repetitivos, se produce de forma simultánea con el impacto afectivo y con los significados de las experiencias relacionales con el analista que se van produciendo. La atención clínica en la experiencia afectiva dentro del campo intersubjetivo del análisis contextualiza en muchos aspectos el proceso de cambio terapéutico. Sólo con un cambio en la percepción que tiene el

paciente de su analista como alguien que le avergüenza potencialmente o en secreto o como alguien que le acepta y le comprende podría desplazarse su experiencia emocional, de los estados traumáticos, desde una forma corporal innominada a una experiencia que podría ser sentida y denominada como terror:

El trauma emocional, al hacer añicos el absolutismo cotidiano, nos sumerge en una forma de lo que Heidegger (1927) llama auténtico (propio) ser para la muerte, donde muerte y pérdida son aprehendidas como posibilidades diferenciadas constitutivas de nuestra propia existencia, de nuestra inteligibilidad para nosotros mismos, en nuestra futuridad y finitud – posibilidades que son a la vez ciertas e indefinidas en cuanto a su ‘cuándo’ y, por tanto, siempre inminentes como amenazas constantes. El mundo cotidiano, despojado de sus protecciones ilusorias, pierde su significatividad y la persona traumatizada, como mostraba mi estado traumático durante el congreso, se siente ansiosa y extraña, deja de estar “segura en casa” en el mundo cotidiano. (Stolorow, 2011)

No obstante, a pesar de la gran ayuda que el pensamiento de Heidegger proporciona al contextualismo en psicoanálisis, debo poner en guardia ante el parentesco entre sus ideas y las de Descartes. Este parentesco se muestra en la confianza que pone Heidegger en la impotencia y vulnerabilidad de la persona ante la muerte, considerada como una realidad *trascendental*. La muerte es contemplada como una condición humana *trascendental*. La penetración y omnipresencia de la muerte le lleva a uno a descubrir la certeza y veracidad inquebrantable de mi identidad, *ego sum*, bajo la forma del “soy mortal”, *moribundus sum* (véase Piotr Hoffman, 1993). La trascendencia de la muerte se vuelve evidente a partir del hecho subrayado por Heidegger de que morimos solos:

La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein. Así la muerte se revela como aquella posibilidad más propia de la persona, que no es relacional, y de la que no se puede zafar. Como tal, la muerte es algo claramente inminente. (1927, § 50, pp. 250-1 del original)

Pero en mi opinión ahí subyace un gran error. En cambio, Wittgenstein (1917, 6.4311) parece estar en lo cierto cuando mantiene que la muerte no es un acontecimiento de la propia vida – nuestra vida no tiene fin en la misma medida que nuestro campo visual no tiene límite – lo que nos recuerda el aforismo epicúreo: La muerte no es nada para nosotros, puesto que cuando nosotros estamos, ella todavía no ha llegado, y cuando la muerte ha llegado, nosotros ya no estamos. Propondría la idea de que no es que cada uno de nosotros muera solo sino, bien al contrario, que la única verdad es que la muerte es la imagen de una soledad completa y absoluta. Por tanto, la trascendencia no reside en el individuo, ni en una supuesta soledad en el más allá; la única posible trascendencia está en los otros, en la misma medida que para Sartre el infierno son los otros. Igual que mi identidad se define en el interior de la matriz social de las relaciones interpersonales, mi disolución también.

Stolorow está en lo cierto cuando detecta la superación de la ansiedad ante la muerte y del trauma en el hogar relacional. El trauma ocurre cuando los “absolutismos” de la vida cotidiana

se rompen: cuando alguien dice a un amigo, a una hija, a un padre "te veré más tarde", y nunca lo vuelve a ver. La persona traumatizada sólo puede sentir alivio en la compañía de los otros: "La vulnerabilidad que encuentra un hogar relacional hospitalario podría ser integrada de forma perfecta y constitutiva en nuestra propia experiencia como seres". El trauma emocional puede integrarse gradualmente cuando encuentra un hogar relacional que lo sustente. Somos *hermanos en la misma oscuridad*, una propuesta con implicaciones éticas, desde luego. Pero tengo la esperanza de que podamos ser hermanos en la misma alegría.

Finalmente, apenas me atrevo a exponer una crítica de la definición de "afecto" que Stolorow nos ofrece: "*es decir, la experiencia emocional subjetiva*". Por múltiples manifestaciones de Stolorow y el conjunto de su pensamiento sabemos que la crítica que voy a realizar no es, en el fondo, apropiada, pero sí tal vez en la superficie. Pues esta expresión podría verse tamizada por la concepción de la mente aislada cartesiana y transmitir la imagen de una experiencia interna original, independiente del entorno, identificable a través de un lenguaje privado similar aquel que Wittgenstein (1953, § 243) demostró que era (lógicamente) imposible. Un lenguaje privado es aquel usado para describir aquellas experiencias internas que se supone son inaccesibles a los otros, aquellas que yo solo comprendo, a las que ningún otro puede dar sentido, es decir, no pueden ser traducidas a un lenguaje ordinario. Pero, utilizando las palabras de Donna Orange (2010, p. 44): "... sin el contexto de la comunidad no hay forma de hallar el significado de las palabras". Por tanto, quizá sea más adecuado hablar de la "*conducta emocional*", a pesar de sus resonancias conductuales y positivistas, advirtiendo que con esta expresión me refiero a una conducta plena de significado que tiene lugar en un contexto relacional.

## REFERENCIAS

- Balint, M. (1968). *The basic fault: therapeutic aspects of regression*. London: Tavistock. (La falta básica. Aspectos terapéuticos de la regresión. Barcelona: Paidós, 1993).
- Fairbairn, W.R.D. (1943). The Repression and the Return of the Bad Objects.(With Special Reference to the 'War Neuroses'). *British Journal of Medical Psychology*, 19, 3-4, 327-341. La represión y el retorno de los objetos malos. En *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Ferenczi, S. (1933). The Confusion of Tongues Between Adults and Children: The Language of Tenderness and of Passion. *Sándor Ferenczi Number. M. Balint (Ed.) International Journal of Psycho-Analysis 30: Whole No.4*, 1949. (Confusión de lengua entre los adultos y el niño. En *Obras Completas*, vol. IV. Madrid: Espasa-Calpe, 1982).
- José Gaos, 1951, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1927). *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (Trans.). New York: Harper & Row, 1962.
- Heidegger, M. (1947). *Letter on Humanism. Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Hoffman, P. (1993). Death, time, history: Division II of *Being and Time*. In Charles Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press (Chapter 7).
- King, M. (2001). *A Guide to Heidegger's Being and Time*. Nueva York: University of New York Press.

- Orange D.M., Atwood G. y Stolorow R.(1997). *Working Intersubjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press.
- Orange, D.M. (2010). *Thinking for Clinicians. Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. Nueva York: Routledge.
- Orange, D.M. (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. Nueva York: Routledge.
- Stolorow, R.D. (2007). *Trauma and Human Existence*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Stolorow, R.D. (2011). From Mind to World, From Drive to Affectivity: A Phenomenological–Contextualist Psychoanalytic Perspective. *ATTACHMENT: New Directions in Psychotherapy and Relational Psychoanalysis*, Vol. 5, March 2011: pp. 1–14.
- Stolorow R.D. y Atwood G. (1992). *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press. 1992. (*Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Herder. Barcelona).
- Wittgenstein, L. (1917). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by C.K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Revised 4<sup>th</sup> edition by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009: The German text, with an English translation. Edición bilingüe alemán-español de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines "Investigaciones Filosóficas"; Barcelona: Crítica, 1988.

Original recibido con fecha:30-6-2012 Revisado: 24-10-2012 Aceptado para publicación: 24-10-2012

## NOTAS

<sup>1</sup> Comentario leído en respuesta a la intervención de Robert D. Stolorow en Madrid, el 30 de Junio de 2012, en *Ágora Relacional*.

<sup>2</sup> Carlos Rodríguez Sutil es Doctor en Psicología, Psicólogo Especialista en Psicología Clínica. Presidente del Instituto de Psicoterapia Relacional. Autor de numerosas obras, entre ellas: *El cuerpo y la mente. Un ensayo de antropología Wittgensteiniana* (Madrid: Biblioteca Nueva); *Introducción a la obra de R. Fairbairn. Los orígenes del psicoanálisis relacional* (Madrid: Ágora Relacional).

<sup>3</sup> Relativas a los entes concretos, frente a "ontológico" que se relaciona con el Ser en general.