



Robert D. Stolorow y George E. Atwood (2019). *The Power of Phenomenology. Psychoanalytic and Philosophical Perspectives*. Nueva York: Routledge

Reseña y comentario realizado por Carlos Rodríguez Sutil ¹

Una paciente comentó a Atwood que la palabra "esquizofrenia" no debería traducirse por "mente fragmentada" sin por "alma desgarrada" (Cf. p. 49).

Este libro es, en un sentido profundo, una conversación entre viejos amigos, que llevan medio siglo colaborando. También ofrece un resumen del pensamiento de ambos, que no es único, pues entre ellos se aprecian matices diferenciales. Es también una introducción - hasta cierto punto - asequible a los fundamentos dinámicos y filosóficos de la teoría de los sistemas intersubjetivos, que crearon y desarrollaron con la colaboración de Bernard B. Brandchaft y Donna M. Orange. No eluden, sin embargo, entrar en el debate filosófico, a veces complejo,

¹ Rodríguez Sutil, Carlos. (2019). Reseña y comentario de la obra de Robert D. Stolorow y George E. Atwood (2019). *The Power of Phenomenology. Psychoanalytic and Philosophical Perspectives*. *Clínica e Investigación Relacional*, 13 (2): 515-527. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.info] DOI: 10.21110/19882939.2019.130213

que subyace en nuestro campo y que muchos prefieren postergar. Reúne 12 ensayos, 10 de ellos ya publicados, enlazados con el debate de los autores que sirve para desmenuzar los conceptos que se presentan e indagar sus perfiles teórico-prácticos.

Robert D. Stolorow se doctoró en Psicología Clínica en 1970 en Harvard, en una facultad donde pesaba la tradición personológica de los años 30, encarnada por Henry Murray – muy conocido por la creación del TAT – y que todavía representaba en los años 30; esa tradición fue luego mantenida por Silvan S. Tomkins, un autor que influyó notablemente en la investigación sobre las emociones, tanto en Paul Ekman como en Carroll Izard.

Uno de los primeros frutos de su colaboración con George Atwood es su libro *Caras en una nube* (1979), donde se dio inicio a la Teoría de los Sistemas Intersubjetivos. La idea inspiradora que guía esa obra es que la mejor forma de entender una teoría psicoanalítica es mirar a la vida de su autor, sus rasgos de personalidad y sus conflictos. Como no podía ser menos, esto los ha llevado a su propia práctica, como escritores y como terapeutas, a intentar reflejar cómo sus propias vivencias y avatares se expresan en la manera propia de ver la realidad interna y externa a la consulta. El libro que hoy comentamos es también un claro ejemplo de este explicar cómo su vida se muestra en la práctica. Stolorow sufrió una pérdida traumática en 1991² y a partir de ese momento ha mostrado un creciente interés en la filosofía, en concreto, en el pensamiento de Martin Heidegger. En el grupo de los intersubjetivistas, radicados muchos de ellos en Los Ángeles, una figura de gran inspiración ha sido Heinz Kohut. Se hallan muy próximos, por tanto, a la escuela psicoanalítica de la *psicología del self*, aunque siempre han marcado sus diferencias con dicha figura y las críticas que les merece.

George E. Atwood es profesor de psicología clínica en Rutgers (Nueva Jersey) y ha publicado numerosos libros en colaboración con Robert Stolorow, además del ya mencionado, como *Los Contextos del Ser* (Herder, 2004, original de 1992), o *Trabajando Intersubjetivamente* (Ágora Relacional Editores, 2012, original de 1997)³ con Donna Orange como primera firmante. Su obra en solitario acaso más importante, no traducida al castellano, es *El Abismo de la Locura* (*The Abyss of Madness*, 2011). Atwood defiende que las "llamadas" psicosis – siempre pone especial cuidado cuando las nombra – son, en última instancia, eventos que se producen en contextos humanos, y deben comprenderse desde el plano intersubjetivo, en su contexto familiar y social.

El primer capítulo delimita el concepto de fenomenología, que es el que guía toda la indagación del libro y, podríamos decir, de su fructífera historia personal como concedores

² Su esposa Dede. Más recientemente, Robert Stolorow ha perdido a su hija Emily, apenas en la veintena.

³ La traducción se debe al colega argentino Roberto Arendar, recientemente fallecido.

de la clínica psicoanalítica y del alma humana. Toda comprensión - recuerda Stolorow (p. 15) citando a Gadamer – implica interpretación, interpretación que parte de una perspectiva imbricada en la perspectiva del propio intérprete y sus tradiciones. Este contexto histórico de todo individuo compone el conjunto de sus ideas preestablecidas, a las que Gadamer denominó "prejuicios", en un sentido en absoluto peyorativo: todos necesitamos un arsenal de juicios formados para movernos por el mundo. La diferencia entre un prejuicio "normal" y una idea delirante estriba en la incorregibilidad de esta última. Una idea delirante, entiende Atwood, es aquella que no está abierta a discusión, se caracteriza por su absolutismo. Si bien cierta forma de absolutismo también desempeña un rol en nuestra vida cotidiana, por ejemplo, cuando decimos a un familiar querido "te veré esta noche", optimismo sobre la estabilidad del mundo que nos permite seguir funcionando. La vivencia dolorosa de la inestabilidad efectiva del mundo se encuentra en el origen del trauma. El mundo de la persona traumatizada se vuelve inconmensurable con los otros, impregnado de extrañamiento y soledad.

Stolorow sufrió la angustia traumática que tanta gente padece (¿todo el mundo?) y observó una gran semejanza entre la angustia descrita por la clínica psicoanalítica y la *angustia* (del alemán *Angst*) tal cómo aparece en los análisis de Heidegger, en *El Ser y el Tiempo* (1927), sobre el ser en el mundo (*Dasein*) como arrojado (*thrownness, Geworfenheit*), ser para la muerte. Estos análisis proporcionan, según el psicólogo de Los Ángeles, magníficos instrumentos filosóficos para captar el significado emocional del trauma. Luego dedicará un capítulo, el 8, a meditar sobre la problemática confraternización del filósofo alemán con el nazismo, que tomó como un segundo advenimiento del Ser, después de la antigua Grecia.

Atwood también se siente muy influido por sus lecturas filosóficas; alude a Heidegger, entre otros, pero destaca en concreto la *Fenomenología de la Percepción*, del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1945). Estos autores le hicieron despertar de su trance cartesiano y su creencia previa en una vida mental interna, separada del mundo circundante: "Yo creía que las personas tenían mentes, y que yo poseía una también" (p. 3). Esto le llevó a discutir con compañeros de estudios. Una compañera le espetó que cuestionar la existencia de la mente era como negar que el sol sale por la mañana. Ante esto replica que existe la experiencia o la conciencia, pero que es algo tanto interno como externo. Luego conoció a su primer maestro en psicosis, en Cansas City, Austin Des Lauriers, quien le enseñó que la (llamada) esquizofrenia es una pérdida de la experiencia de realidad, que nada es real, ni sustancial ni duradero, y la subsecuente devastación de la realidad y de la identidad personal. Cuando alguien cuenta a Atwood que su mujer y su hijo han sido sustituidos por duplicados que le persiguen, no le dice que sus pensamientos sean locos, sino que se apiada de la calamidad que ha sufrido cuando ya no se puede fiar de los miembros más cercanos de su familia. Busca comprender

humanamente a cada paciente, así como las ideas directrices que le permitan apoyar dicha búsqueda. Eso le ha permitido presenciar dramáticas recuperaciones en enfermos considerados crónicos y enfrentar la tarea con optimismo.

En su segundo libro, *Estructuras de Subjetividad: Exploraciones en Fenomenología Psicoanalítica* (Atwood y Stolorow, 1984, no traducido) y que citan aquí (p. 10), advierten que el punto de partida de la fenomenología psicoanalítica es el concepto de persona como sujeto de experiencia. Esto indica que operan en la esfera de la subjetividad, rechazando todo intento por reducir la experiencia a un sustrato material. Los conceptos de la ciencia natural son los modos que tenemos para organizar el mundo material, como dominio de experiencia. La conciencia humana no es una expresión secundaria de ningún acontecimiento material. Esto les sitúa, afortunadamente para mí, lejos de todo materialismo emergentista, aún de moda. Las ciencias de la naturaleza se producen mediante la conexión de observaciones humanas, que son experiencias humanas, mientras que el materialismo *reifica* los conceptos de la ciencia natural y convierte a la conciencia en un epifenómeno. Más adelante (p. 67), en una conversación, parecen decantarse por una posición escéptica sobre el valor de una fundamentación de la teoría de los sistemas intersubjetivos, con su metodología fenomenológica, en la neurociencia. Stolorow enuncia un rechazo elegante, pero firme: "Las entidades metafísicas - neurológicas, psiquiátricas y de otro tipo - cubren contextos de devastación, reemplazando la trágica finitud y la transitoriedad de la vida humana con una descripción tranquilizadora de realidades encapsuladas, sustancializadas y duraderas". Me agrada encontrar una declaración tan tajante en una época tan dada a la fundamentación, muchas veces espúrea, de la clínica en conceptos de una ciencia que se mueve a un nivel de integración esencialmente diferente. Y ruego disculpas por añadir que, si encuentro estériles las explicaciones fiscalistas sobre el comportamiento y el sufrimiento humano, tampoco creo que la biología pueda sustituir nunca la búsqueda de una comprensión estrictamente psicológica del sentido de nuestras vivencias y acciones.

Los fundamentos ontológicos de su sistema son resumidos de manera sintética en un capítulo elaborado por ambos, o que al menos no indica autor, el sexto. Comienzan recogiendo la idea central en la obra de Wittgenstein de que nuestra inteligencia parece estar embrujada por nuestro lenguaje, en el que se contienen una serie de supuestos metafísicos no probados, pero que amplían con la indagación sobre cómo nuestra experiencia pre-reflexiva del lenguaje conforma nuestro sentido de la realidad. Enumero los tres presupuestos que me parecen más destacados. Uno de estos supuestos no demostrados, al que Wittgenstein prestó gran atención y que conduce a numerosos errores, es la firme creencia en una vida interior en la que se producen las experiencias, un mundo cartesiano separado de la realidad exterior, que nos dota de una supuesta invulnerabilidad. Otro es la ilusión de las esencias perceptibles, que

transmite "realidad" a conceptos como las entidades diagnósticas contenidas en el DSM. Otra es la ilusión de transparencia, según la cual la creencia de que todos poseemos una mente aparece como una realidad incontrovertible. Se trata de entidades aisladas, ocultas en la cabeza del otro y en la nuestra propia, pero que de alguna forma se transparenta. Dilthey, cuya figura como predecesor de Heidegger se examina en el capítulo siete, es reconocido por esforzarse en sustituir los *a priori* kantianos – categorías del pensamiento universales y atemporales que organizan nuestra visión del mundo – por categorías vitales, constituidas a lo largo de la historia y dependientes del momento en que se está viviendo. Se da una contradicción "trágica" entre el deseo filosófico por una validez universal – el "impulso metafísico" según Stolorow y Atwood – y la captación de la provisionalidad de todo intento por satisfacer dicho deseo (Cf. p.91).

La metapsicología es una metafísica. Se evade de la tragedia de la vida, de nuestra finitud mediante una ilusión metafísica, pues la teoría pulsional sirve para esquivar la realidad del trauma y de la finitud de la existencia humana. En la teoría psicoanalítica se produce una dialéctica entre lo trágico y lo metafísico que puede ejemplificarse en la *psicología del self* de Kohut. La "prodigiosa" – dicen aquí (pp. 92-93) – contribución de Heinz Kohut al psicoanálisis clínico pertenece a una dimensión de la fenomenología emocional, la vivencia de un sentido de identidad o del sí-mismo (*selfhood*). Pero el nombre "el self", advierten, reifica la vivencia del sentido de identidad, la convierte en un objeto metafísico, como la mente cartesiana que es "una cosa pensante", separada ontológicamente del mundo:

¡Al reificar y transformar la vivencia del sí-mismo en una entidad, "un self" con un "programa central... intrínseco" (Kohut, 1984) o "diseño básico", priva a dicha vivencia de su exquisita sensibilidad contextual y de su dependencia del contexto, y el auténtico encaje contextual cuya articulación era la gran contribución de Kohut! (p. 93)

La objetivación de la experiencia del sí mismo - añaden más adelante – dota de estabilidad a la identidad personal, frente a la discontinuidad y la fragmentación. El "hombre trágico" que Kohut propuso - frente al hombre culpable de Freud y Klein - trágico porque fracasa en la expresión de las pautas esenciales de su self, fracasa, en realidad, al no reflejar la tragedia que está en la esencia de la existencia humana, que es su finitud y vulnerabilidad. En el diálogo del capítulo, Stolorow reconoce que el sueño de romper con todo tipo de metapsicología nunca será satisfecho, pues las formulaciones teóricas en nuestro campo, incluyendo las suyas propias, despliegan sin querer un impulso metafísico (Cf. p. 94). Sin entrar en profundidades, entiendo que se podría recuperar una visión del self de la teoría kohutiana como concepto útil en la argumentación clínica, siempre que evitemos, como con todos los conceptos, una creencia ingenua en su realidad trascendente. En ese orden se sitúa la paradoja que Atwood

introduce: la única constante de la existencia humana es el cambio (p. 103). La *actitud empática* que Kohut (1959) recomienda para hacer de puente ante la separación ontológica respecto al paciente sólo se justifica en una división cartesiana de las mentes, pero desde la filosofía postcartesiana no hace falta puente, porque siempre estamos conectados con el otro en virtud de nuestra común humanidad y nuestra común finitud (p. 116).

Ha habido autores que han buscado aplicar la fenomenología heideggeriana al psicoanálisis, como Ludwig Binswanger y Medar Bross, desde una perspectiva "top down" – de arriba abajo – es decir, empezando por las estructuras existenciales que aporta esa filosofía y aplicándolas a la situación clínica. Ellos, en cambio, han realizado el camino a la inversa, empezando en los orígenes subjetivos de las teorías psicoanalíticas y esforzándose por repensar el psicoanálisis como una forma de indagación fenomenológica. Las metapsicologías psicoanalíticas son una forma de metafísica, una huida ilusoria frente a la tragedia de la finitud humana (p. 17): "La metafísica transforma la insoportable fragilidad y transitoriedad de todas las cosas humanas en una realidad duradera, permanente e inmodificable, un mundo ilusorio de verdades eternas". Solo Ronald D. Laing, el famoso representante de la antipsiquiatría británica, es reconocido como fenomenólogo radical, a semejanza de ellos mismos (p. 65).

La disolución del self y la desintegración del mundo son aspectos inseparables de un mismo proceso (p. 34). Atwood habla, en el segundo capítulo, del caso de una paciente, de 28 años, que se creía el espíritu santo. También estaba segura de haber tenido relaciones sexuales con Jesucristo. Un psiquiatra le atribuyó el diagnóstico de esquizofrenia paranoide, pero él estaba más interesado en comprender sus ideas extrañas y sorprendentes. Grace, la paciente, le contaba que Dios Padre se había encarnado en el obispo de su diócesis, Jesucristo en la persona de un psicoterapeuta que la atendió en su adolescencia. Ella era Dios. El supervisor (Des Lauriers) le dijo a Atwood que eso estaba muy bien, que debía sentirse feliz porque la paciente le estaba hablando, que la paciente estaba viviendo una catástrofe, algo más importante que la seducción sexual, aunque el sexo, en el sentido de la diferencia de género, podía ser un camino por el que transitar. La historia de vida pierde su valor en las psicosis, con las que hay que atarearse en el aquí y ahora de las catástrofes presentes. Su padre, con quien ella estaba muy unida, se había suicidado teniendo ella diez años, después de una prolongada depresión jalonada por estallidos de ira. La familia intentó reaccionar como si el padre nunca hubiera existido, levantando un muro de silencio, pero la madre entró en su propia depresión, anunciando que moriría pronto. A partir de ese momento, la paciente empezó a tener una relación especial con Jesucristo, que llenaba el vacío dejado por la desaparición del padre y la posterior enfermedad de la madre. Entró en un convento con 17 años, pero sufrió una crisis después de un año y sintió que Jesucristo la había abandonado. Las vicisitudes del caso que Atwood narra con extensión y riqueza de detalles me hacen cavilar sobre la importancia que

tiene en muchas patologías graves la existencia de un duelo demorado o, incluso, anulado, como el de esta paciente por su padre, con el mencionado muro de silencio.

En la conversación posterior que mantienen ambos colegas, Atwood sugiere que había un paralelismo entre la respuesta de la paciente ante la tragedia y la de él mismo. Ambos adoptaron, dice, una actitud de rescate, basada en una idealización de los progenitores idealizados. Recuerda un ensayo escrito en colaboración con Stolorow que llevaba por título "Proyectos mesiánicos y relaciones de objeto tempranas" (1973).

La locura no es ninguna enfermedad o trastorno, ni un problema que suceda dentro de la persona, ni una cosa que exista de forma objetiva, sino que es una experiencia que vive una persona y supone la caída en el no ser (p. 37). Para George Atwood, la locura es la disolución del orden y el descenso al caos. El mundo y la identidad se desintegran. Es el abismo, y ni siquiera la muerte es más terrorífica. Al trabajar con la locura como psicoterapeuta uno se acerca a un terreno en el que no hay señales indicadoras. No hay propósito ni deseo que apunten hacia un futuro significativo ni a un pasado coherente. La psicoterapia, no obstante, es un mundo dentro del mundo, en el que paciente y terapeuta se miran a los ojos y reflejan sus sentimientos de lo que es verdad, de su necesidad más profunda (la verdad solo puede ser dialógica, afirmará Stolorow, p. 105). Más allá de esto, los sistemas diagnósticos a menudo se convierten en dragones que consumen la mente del que los usa. Ayudan en la lucha contra la confusión, pero las clasificaciones se convierten en un grave problema cuando las variaciones que observamos en la realidad quedan reificadas y objetivadas como *enfermedades mentales*, que existen dentro de las personas que intentamos comprender. Ese movimiento de situar el problema en el interior, que no se apoya en ningún conocimiento científico, distancia al clínico y le aparta del compromiso con lo que está presenciando, lo sitúa en una posición de sereno desapego, como protegido por un *cordón sanitario* (p. 39). Pero las personas nos ven en la forma en que respondemos ante ellas. Los llamados "síntomas" se producen en respuesta a lo que la persona recibe de los otros, cobran significado en contextos históricos, relacionales. Por otra parte, en el trabajo con la persona uno también se descubre a sí mismo. Como afirmaba Laing (1959, citado en p. 41), los esquizofrénicos dejan de serlo en el momento en que se sienten comprendidos. Las heridas que debemos comprender en nuestros pacientes se juntan con aquellas que llevamos en nuestros corazones. En una conferencia sobre Budismo Zen, Atwood descubrió que demos rechazar toda forma de dualismo: interno/externo, masculino/femenino, bueno/malo, libertad/determinismo, yo/tú. Son ilusiones de las que debemos despertar. Llega a estar tentado de declarar que la persona no existe, y lo que quiere decir es que no existe como objeto aislado, en un estado de separación ontológica y soledad (p. 45).

Pasamos al "llamado" trastorno bipolar. Brandchaft, Doctors y Sorter (2010) perciben que el episodio maníaco expresa una liberación momentánea de los vínculos aniquiladores con los cuidadores. Por una parte, se produce la rendición hacia la autoridad, instalando en el interior los propósitos y expectativas del otro, pero por otra es el derrumbamiento glorioso de dicho cautiverio, abrazando la rutilante libertad. La emancipación gloriosa, como es lógico, no puede durar, porque no se sustenta en bases sólidas. Aprovecho para subrayar la identidad de este movimiento con el mecanismo de la "fobia-contrafobia". Estos pacientes fueron tratados en sus familias como extensiones de sus cuidadores, más que como seres independientes, como mostró Frieda Fromm-Reichman (1954).

Ya se había anunciado en algún párrafo anterior, pero Atwood le dedica a partir de la página 52 una sección a *la infancia perdida del terapeuta*. Comienza afirmando – algo que a algún colega puede incomodar – que existe una condición traumática en la vida temprana de casi cualquier terapeuta que él haya conocido, o al menos de aquellos que llegan a trabajar con trastornos graves. *La infancia perdida* consiste en que el niño o niña se ve obligado a sostener a un progenitor emocionalmente trastornado, lo que conlleva una inversión de roles. La identidad de la persona cristaliza en el rol de cuidador para mantener un vínculo de conexión segura con la familia. Esta identidad se continúa, de forma natural, con la dedicación a una profesión de consejo o psicoterapia en la etapa adulta. El otro camino que lleva a algunos colegas a estas profesiones es el de una pérdida traumática. La pérdida del progenitor es compensada mediante un proceso identificatorio, en el que el niño *se convierte* en aquel que se fue. También hay, desde luego, caminos intermedios. Pone un ilustre ejemplo. Nietzsche perdió a su padre – pastor protestante – de pequeño y adquirió una madurez temprana, se convirtió en una especie de psicoterapeuta de la civilización, con su invención de Zarathustra. No obstante, se insiste en la idea, fundamental, de que la psicoterapia no es una operación que realice una persona sobre otra, sino un diálogo entre dos universos personales, que transforma a ambos.

Volvemos a Stolorow (p. 57 y ss.). La teoría de los sistemas intersubjetivos es fenomenológica y contextual. Fenomenológica porque investiga e ilumina la experiencia emocional. Contextual, porque mantiene que dicha experiencia emocional se organiza, tanto en el desarrollo como en la situación analítica, en contextos intersubjetivos. Los principios organizadores son pre-reflexivos y forman los bloques básicos en la construcción de la personalidad. Por su parte, el psicoanálisis es el método dialógico que lleva esta actividad organizadora pre-reflexiva hacia una auto-conciencia reflexiva.

Como han señalado en otros lugares, y también otros autores, Freud expandió la mente cartesiana para abarcar el vasto dominio de lo inconsciente. Sin embargo, permaneció

cartesiano en la concepción de una mente cerrada, un aparato psíquico ontológicamente separado que elabora contenidos mentales. El contextualismo emocional se ocupa de la experiencia emocional en el mundo, de forma contextual. La epistemología que subyace es perspectivista, pues la comprensión analítica solo se logra desde la perspectiva de los principios organizadores de cada uno. No existe la *inmaculada percepción* (Nietzsche) ni la *visión del ojo de Dios* (Putnam). Frente a lo que proclaman algunos críticos, no se trata de una limitación del psicoanálisis a la mente consciente, dado que, ya desde Edmund Husserl, padre de la fenomenología, esa limitación nunca ha existido. El psicoanalista fenomenólogo se ocupa de los principios que organizan inconscientemente los mundos de experiencia individuales, en especial los que dotan de significado las experiencias emocionales y relacionales.

Los sistemas intersubjetivos, a diferencia de las pulsiones, no se originan en el interior sino en los sistemas relacionales que ya están en marcha desde el nacimiento. De esta forma, un estado emocional no se vuelve intolerable en función de la intensidad del afecto provocado por un acontecimiento doloroso, sino en función de los sistemas relacionales en los que ha surgido. El dolor no es lo patológico, sino la ausencia de una adecuada sintonización con la reacción emocional dolorosa del niño que la convierte en una fuente permanente de estados traumáticos y psicopatología. Y esto es válido tanto para situaciones traumáticas discretas como para traumas acumulativos (Khan 1963). Desde esta perspectiva, una buena interpretación, es decir, una interpretación *mutativa*, es un proceso relacional, cuyo elemento central es la experiencia del paciente de que sus sentimientos han sido comprendidos. La interpretación no está aislada de la relación emocional entre paciente y analista. De esa forma el paciente puede captar y reconocer sus principios organizadores repetitivos.

La clave para descubrir el significado del trauma emocional radica en los *absolutismos de la vida cotidiana* que mencionábamos páginas atrás. La fragmentación e inestabilidad del mundo que produce la contradicción de esos absolutismos, puede ser mejor integrada en la medida en que la persona encuentre un hogar relacional, un contexto de comprensión humana que la sustente. Somos hermanos en la misma oscuridad, conectados profundamente unos con otros, y con la misma finitud.

Otra implicación esencial de la radical crítica anticartesiana de los autores representativos del intersubjetivismo, es el rechazo básico de la psicopatología al uso y, por tanto, de los sistemas clasificatorios y del más destacado entre ellos, el DSM. Stolorow pone en guardia sobre la *ilusión de las esencias perceptibles* que impregna a estos sistemas:

Cuando dichos ítems son agrupados bajo una palabra, se crea un cuadro reificado de una esencia que cada uno de ellos ejemplifica. El DSM presentará varios síntomas que se pretende

son característicos de una entidad diagnóstica, digamos depresión, y un paciente – o mejor, la mente del paciente – se dice que está afectado por este trastorno si cierta proporción de esos síntomas se manifiesta. Es decir, la gente cuyos padecimientos mantienen un parecido de familia entre ellos se convierten, mediante dicho cuadro reificado, en ejemplos de una esencia de diagnóstico metafísica, una mente cartesiana alterada. (p. 73)

Este es un asunto al que se ha aludido en otros lugares, por ejemplo en *Trabajando Intersubjetivamente* (2012), donde se recurre a Aristóteles, con un argumento que nos recuerda a Karl Rogers y los terapeutas humanistas, para decir que la práctica psicoanalítica más tiene que ver con una *phronesis*, un razonamiento práctico que siempre comprende lo universal y lo individual, y no tanto una *techné*, una técnica orientada a la producción, pues no hay un conocimiento previo sobre los medios correctos para lograr cualquier fin. Igualmente, el concepto de "técnica" incluye la idea de reglas correctas de actuación, que inducen a la obediencia, lo que reduce la influencia de la subjetividad individual. No este el momento para que yo entre en razonamientos que he utilizado en otros lugares para salvar la importancia del "diagnóstico" de la personalidad, entendida como pautas de comportamiento interpersonal, pues es cierto que la forma desgraciadamente habitual de "despachar" los diagnósticos constituye una retraumatización, como Stolorow y su grupo denuncian. Pero Atwood parece aproximarse "peligrosamente" a mi idea cuando especula, en el debate del capítulo cinco (pp. 80-82), al sugerir la conveniencia de hablar de "tipos" de carácter, tomando la noción de "carácter" que Stolorow acababa de definir como *la totalidad de los principios organizadores pre-reflexivos de una persona*. Para Stolorow no puede haber "tipos" de carácter que existan como entidades descontextualizadas, al modo de esencias metafísicas. Responde Atwood:

Aunque no haya tipos de carácter existiendo como entidades aisladas y descontextualizadas, hay pautas recurrentes típicas de transacción intersubjetiva que pueden ser clasificadas y descritas. La rigidez aparente de dichas pautas no reside, en nuestra opinión, en estructuras intrapsíquicas fijas, sino más bien en configuraciones relativamente estables de reciprocidad intersubjetiva que incluyen las respuestas típicas elicidadas por los otros en el contexto relacional: El estudio de dichas pautas intersubjetivas representa un área de vital importancia en la investigación clínica psicoanalítica, un área que todavía no se ha empezado a explorar suficientemente. (p. 81)

Stolorow pregunta que cuál sería el propósito de dicha indagación, a lo cual responde su colega que esa indagación permitiría iluminar la integración de dichas pautas caracterológicas en su contexto. Stolorow parece zanjar el asomo de rebelión repitiendo su brillante explicación de cómo se produce el trauma evolutivo. El diagnóstico de los trastornos de

carácter, concluye, son reemplazados por los temas organizadores que se forman en contextos traumáticos y en el impacto que tienen dichas experiencias en la constitución del mundo emocional. Atwood cede ante el argumento del máximo responsable del intersubjetivismo.

Parece que estamos de acuerdo en que la patología existe, pues existe el trauma. En cualquier caso, el trauma emocional – según comenta Stolorow en este mismo capítulo - produce un estado afectivo muy semejante a la angustia, según la interpretación existencial de Heidegger, y sitúa a la persona en un auténtico ser-para-la muerte. El trauma, sigue diciendo, altera de forma devastadora la linealidad temporal cotidiana, el sentido de conexión entre el pasado y un futuro abierto. La persona queda atrapada, congelada, en un eterno presente, que se repite de modo circular. *No hay entidades diagnósticas, solo contextos devastadores* (p. 75).

En ese punto nos encontramos con una de las pocas ocasiones en que utiliza el término "disociación", tan frecuente en otros autores de inspiración relacional, como, por ejemplo, Philip Bromberg. La superación de la angustia y del trauma, siempre que se halle el necesario hogar relacional, lleva a la autenticidad. La autenticidad-inautenticidad – o lo auténtico-inauténtico como adjetivo (*eigentlich-uneigentlich*) - es un concepto central en el pensamiento de Heidegger, al que curiosamente aquí no se cita. La contraparte de la inautenticidad – dice Stolorow – en la fenomenología del trauma es la *disociación*. Es un proceso defensivo que compara con la visión en túnel, un estrechamiento del horizonte de experiencia, para eliminar lo prohibido o insoportable. Sin embargo, nunca existe la auténtica recuperación del trauma, no se puede recuperar la inocencia perdida. Se produce una expansión del mundo emocional, pero que coexiste con el trauma.

En el contexto de la terapia intervienen dos dimensiones (p. 107). Una *dimensión evolutiva*: el paciente anhela que el terapeuta le ayude a mejorar las experiencias emocionales que quedaron detenidas o se perdieron en su etapa temprana. Una *dimensión repetitiva*: el paciente teme que se produzca, o vive una repetición, de su trauma emocional temprano. En los primeros tiempos del análisis clásico se suponía que un analista neutral podía realizar interpretaciones objetivas de la transferencia, concebida como distorsión de la realidad por parte del paciente que el analista era capaz de percibir directamente. Esa "arrogancia epistémica" (p. 108) es inadmisiblesi aceptamos que en la sesión se constituye un sistema intersubjetivo en el que ambos participantes aportan su subjetividad. Situaciones como esta solo pueden ser elaboradas desde una hermenéutica perspectivista y una humildad epistémica. El terapeuta debe ofrecer al paciente no tanto interpretación sino una "acogida emocional" (*emotional dwelling*) (p. 113). La antítesis de la acogida emocional es la cosificación

que se produce, por ejemplo, con el diagnóstico psiquiátrico, o con el uso de los tipos de carácter psicoanalíticos. Incluso los principios de la teoría de los sistemas intersubjetivos pueden ser utilizados de manera cosificadora, cuando se parte del supuesto de que son algo interno a la mente del sujeto. El instrumento de observación que tenemos, como sugería Harry S. Sullivan (1953) somos nosotros mismos, y obtenemos los datos mediante la *observación participante*. Si bien no hay observación en la que el observador no influya en lo mismo que está estudiando. Por ello la acogida emocional trata de captar las verdades subjetivas, más que los hechos objetivos. Mientras tanto, el terapeuta entra en la vida del paciente y repite – como denunció Ferenczi (1932) – el mismo abuso del que éste fue objeto, pero no se le permite negar su culpa. Debemos identificarnos con la realidad del paciente, en lugar de librarnos de ella aduciendo distorsiones de la realidad, identificaciones proyectivas, y mecanismos semejantes.

Hay cierta falta de compromiso en la concepción kohutiana de la empatía. Kohut afirmaba en su última clase que la empatía también puede ser utilizada con propósitos malévolos, posiblemente en coincidencia con lo que acabamos de citar de Ferenczi. Por su parte, Stolorow y Atwood proponen que la acogida emocional no requiere que el terapeuta tenga exactamente las mismas experiencias que el paciente, pero deben encontrarse análogos temáticos que sirvan para aproximar ambos mundos, rasgos compartidos que permitan al analista imaginar cómo es estar en la situación del paciente (p. 117). He leído varias veces el párrafo y no logro ver la diferencia entre la "acogida emocional" y "la empatía".

El libro termina con observaciones pertinentes sobre la terapia. Atwood plantea con toda justicia que los resultados positivos no proceden de que un terapeuta "cure" a un paciente, después de un diálogo entre caballeros que se ha prolongado durante cierto número de sesiones. ¿Dónde está la sangre? Cuando él ha logrado ayudar a alguien, siempre ha quedado cubierto de sangre. Se entiende que metafóricamente. A partir de los errores, las resistencias tenaces, las reviviscencias del trauma, la apertura de viejas y nuevas heridas, etc. A mí me gusta decir que no hay terapia fácil. Poco después repite la cita de Ferenczi a la que antes nos referíamos: los terapeutas repetimos el daño. Lo repetimos, pero tenemos la obligación de reconocer nuestra culpa y repararla. A veces, en cambio, esa sangre no se produce por un choque entre terapeuta y paciente, sino que es algo que, por ejemplo, una paciente que estuvo con Atwood durante 35 años, vive y trae a la terapia y debe ser elaborado y soportado por ambos.

Para cerrar esta breve reseña, recurriré a las descripciones humorísticas de ambos que encontramos en el libro. Dice un amigo de ellos (p. 68): "Bob Stolorow es una máquina lógica, George Atwood escucha a las sirenas". Otro amigo dice: "Atwood es Mulder y Stolorow es

Scully", aludiendo a los *Expedientes X*. Atwood, por su parte, resume con gran emotividad el camino recorrido a través los diálogos que acompañaban las exposiciones más formales de este libro: "... somos dos viejos, rotos por la enfermedad, con el corazón partido una y otra vez por trágicas pérdidas, volviéndonos el uno al otro en nuestros proyectos intelectuales compartidos y en nuestra duradera amistad" (p. 129).

Ciertamente no puedo estar de acuerdo con todas las propuestas y afirmaciones contenidas en *El Poder de la Fenomenología*, pero debo proclamar que sus autores son un par de gigantes de la clínica relacional contemporánea, así como recomendar su lectura a los terapeutas en formación y a los ya veteranos.