



## De la Mente al Mundo, de la Pulsión al Afecto: Una Perspectiva Fenomenológico-contextual en Psicoanálisis<sup>1</sup>

Robert D. Stolorow<sup>2</sup>

*Miembro de Honor del Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid*

Al escribir este artículo he tomado conciencia de la trayectoria de mi trabajo durante los últimos cuarenta años. Mi compromiso con la indagación fenomenológica me ha llevado, junto con mis colaboradores, a comprender la contextualidad de la experiencia emocional y la significatividad existencial del trauma emocional y, a su vez, a percatarme de las implicaciones éticas de esta comprensión. Viajando a lo largo de esta trayectoria le he dado vueltas a un punto de vista sobre nuestra vocación que he mantenido durante mucho tiempo: el psicoanálisis no es ni una rama de la medicina ni de la psicología; es filosofía aplicada.

**Palabras clave:** Teoría de los Sistemas Intersubjetivos, Psicoanálisis, Fenomenología, Contextualismo.

In writing this paper I have become aware of the trajectory of my work over the past four decades. My commitment to phenomenological enquiry has led me (and my collaborators) to an understanding of the contextuality of emotional experience and of the existential significance of emotional trauma, and, in turn, to an awareness of the ethical implications of this understanding. Travelling along this trajectory, I have circled back to a view of our calling that I have long held: psychoanalysis is neither a branch of medicine nor of psychology; it is applied philosophy.

**Key Words:** Intersubjective Systems Theory, Psychoanalysis, Phenomenology, Contextualism.

*English Title:* From Mind to World, From Drive to Affectivity: A Phenomenological Contextualist Psychoanalytic Perspective

**Cita bibliográfica / Reference citation:**

Stolorow, R. D. (2012). De la Mente al Mundo, de la Pulsión al Afecto: Una perspectiva Fenomenológico-contextual en Psicoanálisis. *Clinica e Investigación Relacional*, 6 (3): 381-395. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de [www.ceir.org.es](http://www.ceir.org.es) ]

## Introducción

La teoría de los sistemas intersubjetivos, término que acuñamos mis colaboradores y yo (Stolorow, Atwood y Orange, 2002) para denominar nuestra perspectiva psicoanalítica nueva, es un *contextualismo fenomenológico*. Es fenomenológico porque investiga y clarifica las organizaciones, o los mundos, de la experiencia emocional. Es contextual porque mantiene que tales organizaciones toman forma, tanto desde el punto de vista evolutivo como en la situación analítica, en contextos relacionales o intersubjetivos constitutivos.

Desde el punto de vista evolutivo, aquellos patrones recurrentes en las transacciones intersubjetivas, dentro del sistema en desarrollo, dan lugar a ciertos principios (patrones temáticos, estructuras de significado) que organizan de forma inconsciente las experiencias emocionales y relacionales posteriores. Dichos principios organizativos son inconscientes, no en el sentido de haber sido reprimidos sino en el de ser prerreflexivos; habitualmente no penetran en el dominio de la autoconciencia reflexiva. Estos principios organizativos prerreflexivos, derivados intersubjetivamente, son los bloques constituyentes básicos en el desarrollo de la personalidad. Aparecen en la sesión psicoanalítica bajo la forma de la transferencia, que la teoría de los sistemas intersubjetivos conceptualiza como una actividad organizativa inconsciente. La experiencia transferencial del paciente es co-construida por los principios organizativos prerreflexivos del paciente y por todo aquello que venga del analista y se preste a ser organizado por dichos principios. Lo mismo se puede afirmar en relación con la transferencia del analista. El campo psicológico formado por el interjuego de las transferencias de ambos es un ejemplo de lo que llamamos *sistema intersubjetivo*. El psicoanálisis es un método dialógico para llevar a la autoconciencia reflexiva esta actividad organizativa prerreflexiva.

El psicoanálisis freudiano supuso una ampliación de la mente cartesiana, la ‘cosa pensante’ de Descartes (1641), con objeto de incluir un vasto territorio inconsciente. Sin embargo, la mente freudiana siguió siendo cartesiana, un sujeto carente de mundo y encerrado, o un aparato mental, que contiene y elabora los contenidos mentales, radicalmente separado de su entorno. La tradicional epistemología objetivista del psicoanálisis es coherente con su cartesianismo. Se postula que una mente aislada, el analista, realiza afirmaciones e interpretaciones objetivas de otra mente aislada, el paciente.

El contextualismo fenomenológico se interesa por la experiencia emocional y su organización, no por entidades mentales reificadas, y reunifica la mente aislada del cartesianismo con su mundo, con su contexto. Igualmente, la teoría de los sistemas intersubjetivos se adhiere a una epistemología perspectivista, insistiendo en que la comprensión analítica siempre se logra desde una perspectiva moldeada por los principios organizativos del investigador. Por consiguiente, no existe el analista objetivo o neutral, no existe la inmaculada percepción ni la visión del ojo de Dios sobre ninguna persona o cosa.

Espero que ya esté claro para el lector que nuestro énfasis fenomenológico de ninguna manera implica el abandono de la indagación sobre el inconsciente. Retrayéndonos hasta el padre de la fenomenología filosófica, Edmund Husserl (1900, 1913), la indagación

fenomenológica nunca se ha limitado a la mera descripción de las experiencias conscientes. La investigación fenomenológica siempre ha estado interesada de manera esencial por las estructuras que organizan inconscientemente la experiencia consciente. Mientras que los filósofos fenomenólogos se han ocupado de aquellas estructuras de acción universal, el fenomenólogo psicoanalítico busca iluminar aquellos principios que organizan de forma inconsciente los mundos vivenciales del individuo y, en particular, aquellos que dotan de sentido a las experiencias emocionales y relacionales. Dichos principios incluyen, de forma relevante, aquellos que determinan a qué experiencias emocionales debe impedirse su pleno desarrollo – es decir, aquellas que deben ser reprimidas dinámicamente – debido a que están prohibidas o a que son demasiado peligrosas. La teoría de los sistemas intersubjetivos subraya que todas esas formas de inconsciente se construyen en contextos relacionales. En realidad, como elaboraré a continuación, desde esta perspectiva se considera que todos los fenómenos clínicos de los que tradicionalmente se ha ocupado el psicoanálisis toman forma dentro de sistemas de interacción de mundos emocionales que se influyen mutuamente, con diversas organizaciones. La fenomenología nos lleva inexorablemente al contextualismo.

### Orígenes Históricos

Los orígenes de nuestra perspectiva fenomenológico-contextualista se remontan a una serie de estudios psicobiográficos, realizados a comienzos y mediados de los años setenta por George Atwood y yo mismo, sobre los orígenes personales, subjetivos, de los sistemas teóricos de Freud, Jung, Reich y Rank, estudios que sirvieron de base a nuestro primer libro, *Faces in a Cloud: Subjectivity in Personality Theory* (Stolorow y Atwood, 1979), terminado en 1976. A partir de estos estudios llegábamos a la conclusión de que puesto que las teorías psicológicas se derivan en gran medida de las preocupaciones subjetivas de sus creadores, lo que necesitaban el psicoanálisis y la psicología de la personalidad era una teoría de la subjetividad como tal: un marco de referencia unificador que diera cuenta no sólo de los fenómenos psicológicos que otras teorías recogen, sino también de las teorías mismas.

En el último capítulo de *Faces*, bosquejábamos una serie de propuestas para la creación de dicho marco de referencia, al que llamábamos *fenomenología psicoanalítica*. Bajo la influencia de los escritos de George Klein (1976) y de Sandler y Rosenblatt (1962), tomábamos este marco de referencia como la psicología profunda de la experiencia humana, purificado de las reificaciones mecanicistas de la metapsicología freudiana. Nuestro marco de referencia tomaba el mundo vivencial del individuo como su constructo teórico central. No postulábamos agencias psíquicas impersonales, o impulsos motivadores primarios, para explicar el mundo de las vivencias. En su lugar, planteábamos que este mundo evoluciona de forma orgánica a partir del encuentro de la persona con las experiencias formativas extremas que constituyen su historia vital singular. Una vez constituido, puede ser observado en peculiares patrones recurrentes, así como en los temas y significados constantes que organizan de forma prerreflexiva sus experiencias. La fenomenología psicoanalítica supone un conjunto de principios interpretativos para investigar la naturaleza, orígenes, propósitos y transformaciones en las configuraciones del self y del otro que impregnan el mundo de vivencias de la persona. Conviene destacar que

nuestro interés en iluminar la fenomenología del individuo nos ha llevado de la mente al mundo, e igualmente de los contenidos mentales a los contextos relacionales, de lo intrapsíquico a lo intersubjetivo.

### De la mente al mundo: intersubjetividad

Aunque el concepto de intersubjetividad no fue introducido en la primera edición de *Faces*, estaba claramente implícito en la demostración de cómo el mundo subjetivo y personal del teórico de la personalidad influye en su comprensión de las experiencias de otras personas. El primer uso explícito del término *intersubjetivo* en nuestra obra apareció en un artículo (Stolorow, Atwood y Ross, 1978), terminado también en 1976, que según el testimonio de Lewis Aron (1996) introdujo el concepto de intersubjetividad en el discurso psicoanalítico norteamericano. Ahí conceptualizábamos la interacción entre la transferencia y la contratransferencia en el tratamiento psicoanalítico como un proceso intersubjetivo que refleja la mutua interacción entre los mundos subjetivos diferentemente organizados de paciente y analista, y examinamos el impacto en el proceso terapéutico de correspondencias y disparidades no percibidas – conjunciones y disyunciones intersubjetivas - entre los respectivos mundos vivenciales de paciente y analista.<sup>3</sup>

Nuestra perspectiva contextualista se profundizó y amplió de forma significativa como consecuencia de la investigación que realizamos Bernard Brandchaft y yo, en 1980, sobre los denominados “fenómenos límite”. Nos encontramos con que cuando un paciente con organización primitiva, muy vulnerable, es tratado de acuerdo con las ideas teóricas y las recomendaciones técnicas que ofrece Otto Kernberg (1975), desplegará todas las características que este autor adscribe a la organización límite de la personalidad, y las páginas de sus libros cobrarán vida ante los ojos del clínico. Por otra parte, cuando dicho paciente es tratado de acuerdo con la posición teórica y técnica propuesta por Heinz Kohut (1971), pronto mostrará los rasgos que este autor atribuye al trastorno narcisista de la personalidad, y los libros de Kohut toman vida. En el capítulo resultante de nuestra investigación (Brandchaft y Stolorow, 1984) afirmábamos que los estados límite se forman en un campo intersubjetivo, co-construido por las estructuras psicológicas del paciente y por la manera en que estas estructuras son comprendidas y respondidas por el terapeuta. Comenzó así una serie de estudios en colaboración (véase Stolorow, Brandchaft y Atwood, 1987) en los que Atwood, Brandchaft y yo extendimos nuestra perspectiva intersubjetiva a una amplia variedad de fenómenos clínicos, incluyendo desarrollo y patogénesis, transferencia y resistencia, formación del conflicto emocional, sueños, *enactments*, síntomas neuróticos y estados psicóticos (Véase también Stolorow, Atwood y Orange, 2002, capítulo ocho, para una explicación de la fenomenología de los estados psicóticos). En cada caso, los fenómenos que tradicionalmente han estado en el foco de atención de la investigación psicoanalítica fueron entendidos no como producto de mecanismos intrapsíquicos aislados, sino formados en la interconexión de mundos vivenciales interactivos. Planteábamos que el contexto intersubjetivo desempeña un papel constitutivo en todas las formas de psicopatología, y que los fenómenos clínicos no pueden ser comprendidos psicoanalíticamente fuera del campo intersubjetivo en el que cristalizan. En el

tratamiento psicoanalítico se percibe que el impacto del observador forma parte de lo observado.

La teoría freudiana tradicional está impregnada por el ‘mito cartesiano de la mente aislada’ (Stolorow y Atwood, 1992, capítulo primero). La filosofía de Descartes (1641) dividió el mundo subjetivo en dos regiones, interna y externa, suturando la mente del cuerpo y la cognición del afecto, reificando y absolutizando las divisiones resultantes, y representó la mente como una entidad objetiva que ocupa su lugar entre otros objetos, una ‘cosa pensante’ que posee un interior con contenidos y que mira hacia el mundo exterior al cual es extraña en esencia. Como he dicho anteriormente, la psique freudiana es fundamentalmente una mente cartesiana en la medida en que es un receptáculo de contenidos (energías instintivas, deseos, etc.), una *cosa pensante* que, precisamente porque es una cosa, se halla ontológicamente descontextualizada, fundamentalmente separada de su mundo.

Quizá, dentro de la filosofía, el desafío más importante al dualismo metafísico cartesiano fue articulado por Martin Heidegger (1927), cuyo análisis de la existencia humana supone una gran promesa en la aportación de los cimientos filosóficos para nuestro contextualismo fenomenológico. La metafísica de Descartes divide el mundo finito en dos sustancias básicas diferentes: *res cogitans* y *res extensa*, las sustancias pensantes (mentes) que no ocupan extensión en el espacio, y las sustancias extensas (cuerpos y otras cosas materiales) que carecen de pensamiento. Este dualismo metafísico concretó la idea de una separación completa entre mente y mundo, entre sujeto y objeto. Su concepción puede ser caracterizada como la descontextualización tanto de la mente como del mundo. La mente, la ‘cosa pensante’, es aislada del mundo en el que reside, de la misma forma en que el mundo es purgado de todo significado humano o ‘mundanidad’ (Heidegger, 1927). Se arranca toda contextualidad respectiva entre mente y mundo, como si se contemplaran en su mera coseidad, como diría Heidegger. La brecha ontológica entre mente y mundo, entre sujeto y objeto, sólo es traspasada en una relación de pensamiento, en la que el ‘sujeto sin mundo’ de alguna manera forma ideas que representan o se corresponden con mayor o menor exactitud con los objetos trascendentes (es decir, independientes de la mente) de un ‘mundo no mundano’. Heidegger intentaba, con su analítica existencial, reencontrar la unidad de nuestro ser, escindido en pedazos por la separación cartesiana. Por tanto, lo que llamó ‘destrucción’ de la metafísica tradicional consistía en la eliminación de los ocultamientos y disfraces de ésta separación, para descubrir la totalidad contextual primordial que se encontraba debajo.

El contextualismo de Heidegger (1927) se hace explícito en su ‘liberar’<sup>4</sup> la estructura constitutiva de nuestra existencia como un ‘ser-en-el-mundo’ (p. 65). Los guiones unifican la expresión *ser-en-el-mundo* (*ind-der-Welt-sein*) indicando que la tradicional brecha ontológica entre nuestro ser y nuestro mundo debe ser cerrada definitivamente y que nuestro ser y nuestro mundo, en su indisoluble unidad, se contextualizan uno a otro de forma ‘primordial y constante’ (p. 65). La analítica existencial de Heidegger desvela la estructura básica de nuestro ser como una rica totalidad contextual, con un ser humano empapado del mundo en el que reside, igual que el mundo en el que habitamos se halla impregnado por los significados y propósitos humanos. A la luz de esta contextualización fundamental, la consideración que hace

Heidegger de la afectividad es digna de mención.

El término de Heidegger para el campo existencial de la afectividad (sentimientos y estados de ánimo) es *Befindlichkeit*, sustantivo característicamente engorroso que inventó para capturar una dimensión básica de la existencia humana. De forma literal, la palabra podría ser traducida como “cualidad de cómo se encuentra uno” (*‘howonefinds-oneselfness’*). Como Grendlin (1988) ha señalado, la palabra de Heidegger para la estructura de la afectividad denota tanto cómo uno se siente como la situación en la que uno está sintiendo, la sensación de sentirse uno mismo en una situación, previa a la escisión cartesiana entre interior y exterior. *Befindlichkeit* es reveladora de nuestro haber estado ya siempre entregados a las situaciones en las que nos encontramos. Para Heidegger la *Befindlichkeit* – la afectividad reveladora – es un modo de ser-en-el-mundo, profundamente integrado en el contexto constitutivo. El concepto destaca la exquisita dependencia del contexto, y la sensibilidad contextual, de la experiencia emocional – una integración en el contexto que alcanza una enorme importancia si tenemos en cuenta que la teoría de los sistemas intersubjetivos sitúa la afectividad en el centro motivacional de la vida psicológica humana.

### De la pulsión a la afectividad

Es un supuesto central de la teoría de los sistemas intersubjetivos que el desplazamiento en el pensamiento psicoanalítico, desde la primacía motivacional de la pulsión a la primacía motivacional de la afectividad, lleva al psicoanálisis hacia un contextualismo fenomenológico y a una atención esencial en los sistemas intersubjetivos dinámicos. A diferencia de las pulsiones, que se originan en lo profundo del interior de una mente aislada cartesiana, el afecto – es decir, la experiencia emocional subjetiva – es algo regulado, o mal regulado, desde el nacimiento dentro de los sistemas relacionales en funcionamiento. Por tanto, situar el afecto en su centro motivacional implica de forma automática una contextualización radical de virtualmente todos los aspectos de la vida psicológica humana.

Mi atención sistemática en la afectividad comenzó con un artículo temprano escrito con mi difunta esposa, Daphne Socarides Stolorow (Socarides y Stolorow, 1984-1985), en el que intentábamos integrar el desarrollo de nuestra perspectiva intersubjetiva con el marco de referencia de la psicología del self kohutiana. En nuestro intento por ampliar y refinar el concepto de “objeto del self” de Kohut (1971), sugeríamos que ‘las funciones de objeto del self pertenecen fundamentalmente a la integración del afecto’ en la organización de la experiencia del self, y que la necesidad de vínculos de objeto de self ‘pertenece esencialmente a la necesidad de responsividad [a tono] con los estados afectivos en todos los estadios del ciclo vital’ (p. 105). Se consideraba que los debates de Kohut sobre el afán por recibir imagen, por ejemplo, apuntaban al rol de una sintonía apreciativa en la integración de los estados afectivos expansivos, mientras que se consideraba que sus descripciones del anhelo idealizante (*idealizing yearning*) mostraban la importancia de una contención y una acogida emocional bien sintonizadas en la integración de estados afectivos reactivos dolorosos. En este artículo temprano se concebía la experiencia emocional como algo inseparable de los contextos

intersubjetivos, de buena y mala sintonía, en los que se sentía. Comprender la primacía motivacional de la afectividad (*Befindlichkeit*) nos permite contextualizar una amplia variedad de fenómenos psicológicos de gran importancia tradicionalmente para la teoría psicoanalítica, incluyendo el conflicto psíquico, el trauma, la transferencia y la resistencia, el inconsciente y la acción terapéutica de la interpretación psicoanalítica.

En ese artículo inicial sobre los afectos y las funciones objeto del self (Socarides y Stolorow, 1984-1985) aludíamos a la naturaleza de los contextos intersubjetivos en los que toma forma el conflicto psicológico: 'La ausencia de una responsividad estable y sintonizada hacia los estados afectivos del niño lleva... a claros descarrilamientos de una integración afectiva óptima y a una tendencia a disociar o a renegar (*disavow*) las reacciones afectivas' (p. 106). El conflicto psicológico se produce cuando los estados afectivos principales del niño no pueden ser integrados porque evocan una mala sintonía masiva o consistente por parte de los cuidadores (Stolorow, Brandchaft y Atwood, 1987, capítulo seis). Tales estados afectivos no integrados se convierten en la fuente de conflictos emocionales duraderos, así como de la vulnerabilidad a los estados traumáticos, porque éstos son experimentados como amenazas tanto para la organización psicológica establecida en la persona como para el mantenimiento de los vínculos vitalmente necesarios. De esa forma las defensas contra el afecto se vuelven necesarias.

Desde esta perspectiva se contemplan los traumas evolutivos, no como la inundación pulsional de un contenedor cartesiano mal equipado, como habría planteado Freud (1926), sino como la experiencia de un afecto insoportable. Es más, la naturaleza intolerable de un estado afectivo no puede ser explicada exclusivamente, o incluso principalmente, en base a la cantidad o intensidad de los sentimientos dolorosos que evoca un acontecimiento nocivo. Los estados afectivos traumáticos solo pueden ser entendidos en términos de los sistemas relacionales en los que son sentidos (Stolorow y Atwood, 1992, capítulo cuatro). El trauma evolutivo se origina dentro de un contexto intersubjetivo formativo cuya característica central es la mala sintonía hacia el afecto doloroso – una ruptura en el sistema de regulación mutua niño-cuidador – que lleva a la pérdida de la capacidad de integración afectiva en el niño y, por ese camino, a un estado insoportable y abrumador de desorganización. El afecto doloroso o aterrador se convierte en traumático cuando se halla totalmente ausente la sintonía que el niño necesita para ayudarle en su tolerancia, contención e integración.

Desde la afirmación de que el trauma se produce en un contexto intersubjetivo en el que varios sufrimientos emocionales no pueden encontrar un hogar relacional de acogida, se concluye que las experiencias dañinas en la infancia no tienen por qué ser traumáticas en sí mismas (o al menos no de forma duradera) o patógenas, siempre que sucedan en un entorno que responda. *El dolor no es la patología*. Es la ausencia de una sintonía adecuada con las reacciones emocionales dolorosas del niño lo que las hace duraderas y, en consecuencia, una fuente de estados traumáticos y de psicopatología. Esta conceptualización es válida tanto para los acontecimientos traumáticos dramáticos y circunscritos en el tiempo, como para los más sutiles 'traumas acumulativos' (Khan, 1963) que se producen de forma continua durante la infancia. Mientras que Khan (1963) conceptualizaba el trauma acumulativo como el resultado de sucesivas 'rupturas en el rol materno de escudo protector' (p. 46), nosotros entendemos

dicho trauma continuado más en términos del fracaso para responder adecuadamente al afecto doloroso del niño, una vez que se ha roto el ‘escudo protector’. El uso narcisista del niño por parte de un progenitor, por ejemplo, puede imposibilitar el reconocimiento, o la aceptación, de una responsividad sintonizada ante los estados afectivos dolorosos del niño.

Una consecuencia del trauma evolutivo, concebido de forma relacional, es que los estados afectivos adquieren un significado duradero y aplastante. A partir de experiencias repetidas de mala sintonía, el niño adquiere inconscientemente la convicción de que los anhelos evolutivos no cumplidos y los estados emocionales reactivos dolorosos son manifestaciones de un defecto detestable o de una maldad interna inherente. A menudo se establece un ideal defensivo del self que representa una autoimagen purificada de los estados afectivos ofensivos, percibidos como dañinos o no bienvenidos por parte de los cuidadores. Alcanzar este ideal afectivamente purificado se convierte en un requisito central para mantener vínculos armoniosos con los demás y para sostener la autoestima. De ahí en adelante, el surgimiento del afecto prohibido es experimentado como un fracaso al encarnar el ideal requerido, una muestra de la deficiencia o maldad esencial subyacente, que se acompaña de sentimientos de aislamiento, vergüenza y automenosprecio. En la situación psicoanalítica, las características o actuaciones del analista que permitan ser interpretadas de acuerdo con dichos significados inconscientes del afecto, confirmarán en la transferencia las expectativas del paciente de que los estados emocionales que vayan surgiendo se toparán con repugnancia, desdén, desinterés, alarma, hostilidad, retirada, explotación, etcétera, o bien que dañarán al analista y destruirán el vínculo terapéutico. Dichas expectativas transferenciales, confirmadas sin querer por el analista, son una potente fuente de resistencia para no experimentar el afecto ni articularlo. Desde esta perspectiva, las transferencias y resistencias intratables y repetitivas pueden concebirse como ‘estados atractores’, rígidamente estables (Thelen y Smith, 1994), del sistema paciente-analista, en los que el significado de la actitud del analista se ha coordinado íntimamente con las más siniestras expectativas y temores del paciente, viéndose expuesto continuamente a la amenaza de la retraumatización. Centrar la atención en el afecto y en sus significados contextualiza tanto la transferencia como la resistencia.

Una segunda consecuencia del trauma evolutivo es la constricción severa y el estrechamiento de horizontes de la experiencia emocional (Stolorow, Atwood y Orange, 2002, capítulo tres), hasta excluir cualquier cosa que se sienta inaceptable, intolerable o demasiado peligrosa, en contextos intersubjetivos concretos. Las ideas de mis colaboradores y las mías propias sobre los horizontes de experiencia han evolucionado a lo largo de más de dos décadas, desde nuestros intentos por delinear los orígenes intersubjetivos de las diferentes formas de inconsciente (Véase, por ejemplo, Stolorow y Atwood, 1992, capítulo dos). Nuestra teoría se mantuvo a lo largo de su desarrollo en el supuesto de que la experiencia emocional del niño se articula progresivamente mediante la sintonía validatoria con el entorno temprano. Se describieron dos formas de inconsciente, íntimamente relacionadas pero conceptualmente distinguibles, que se desarrollan a partir de situaciones masivas de mala sintonía. Cuando las experiencias emocionales de un niño no reciben respuesta de manera permanente o son activamente rechazadas, el niño percibe que esos aspectos de su vida afectiva son intolerables

para su cuidador. Estas regiones del mundo emocional deben ser sacrificadas para salvaguardar un vínculo necesitado. Aquí se entiende la represión como un tipo de principio organizativo negativo, siempre inserto en contextos intersubjetivos en marcha, determinando a qué configuraciones de la experiencia afectiva no se permitirá un desarrollo pleno. Argumentábamos, además, que otros rasgos de la experiencia emocional del niño pueden permanecer inconscientes, no porque hayan sido reprimidos sino porque, en ausencia de un contexto intersubjetivo validatorio, simplemente nunca son capaces de lograr articulación. En ambas formas de inconsciente, los horizontes de experiencia eran descritos surgiendo en el seno de responsabilidades diferentes, por parte del entorno, ante diferentes regiones de la afectividad del niño. Se podría considerar que esta conceptualización es aplicable también a la situación psicoanalítica donde, como advertí en el párrafo anterior, la resistencia del paciente puede fluctuar de acuerdo con la percepción que tenga de la cambiante receptividad del analista y de su sintonía con la experiencia emocional del paciente.

Durante el periodo preverbal de la infancia, la articulación de la experiencia afectiva del niño se logra mediante la sintonía que se comunica en el diálogo sensorio-motor con los cuidadores. Con la maduración de las capacidades simbólicas, los símbolos (las palabras, por ejemplo) asumen de forma gradual un lugar de importancia junto con las sintonizaciones sensorio-motoras como vehículos a través de los cuales se valida la experiencia emocional del niño, dentro del sistema evolutivo. Por tanto, argumentábamos, en ese dominio de la experiencia en el que la conciencia se articula progresivamente en símbolos, lo inconsciente se vuelve coextensivo con lo no simbolizado. Cuando el acto de articular simbólicamente (por ejemplo, lingüísticamente) una experiencia afectiva es percibido como una amenaza hacia un vínculo indispensable, la represión puede lograrse ahora evitando la continuación del proceso de codificar esa experiencia en símbolos. La represión mantiene el afecto innominado.

La atención en el afecto contextualiza el auténtico límite entre consciente e inconsciente. A diferencia de la barrera represiva freudiana, vista como una estructura intrapsíquica fija dentro de un contenedor cartesiano aislado, los horizontes limitadores de la experiencia emocional son aquí conceptualizados como propiedades emergentes de sistemas intersubjetivos dinámicos en funcionamiento. Se considera que los horizontes de experiencia son fluidos y continuamente deslizantes, formándose y evolucionando dentro del nexo de los sistemas vivos, producto tanto de la historia intersubjetiva única de la persona como de lo que no se le permite sentir dentro de los campos intersubjetivos que constituyen su vida actual. La *Befindlichkeit* incluye el sentimiento y los contextos en los que se le permite, o no, que llegue a ser.

Igual que los horizontes constreñidos o estrechos de la experiencia emocional, los horizontes en expansión tampoco pueden ser entendidos más que en términos de los contextos intersubjetivos dentro de los que se forman. Cierro esta sección con algunas observaciones sobre la acción terapéutica de la interpretación psicoanalítica.

Ha habido un largo debate en psicoanálisis sobre el rol del *insight* cognitivo frente al apego afectivo en el proceso de cambio terapéutico. Los términos de este debate tienen su origen directo en el dualismo filosófico de Descartes, que seccionó la experiencia humana en los

dominios cognitivo y afectivo. Dicha fractura artificial de la subjetividad humana ya no es sostenible en un mundo filosófico post-cartesiano. La cognición y el afecto, el pensamiento y el sentimiento, la interpretación y la relación, sólo son separables en la patología, como puede observarse en el propio caso de Descartes, el hombre profundamente aislado que creó la doctrina de la mente aislada (Véase Gaukroger, 1995), del *cogito* desencarnado, desintegrado, descontextualizado.

La dicotomía entre el *insight* mediante la interpretación y el vínculo afectivo con el analista se ha revelado como falsa, una vez que reconocemos que el impacto terapéutico de las interpretaciones analíticas reside no sólo en los *insights* que transmiten, sino también en la medida en que demuestran la sintonía del analista con la vida afectiva del paciente. Hace mucho que mantengo que una buena interpretación (es decir, una interpretación mutativa) es un proceso relacional, cuyo elemento esencial es la experiencia del paciente de que sus sentimientos han sido comprendidos. Más aún, es el significado transferencial específico de la experiencia de ser comprendido lo que le proporciona su poder mutativo, cuando el paciente teje dicha experiencia dentro del tapiz de los anhelos evolutivos movilizados en el compromiso analítico. La interpretación no está separada de las relaciones emocionales entre paciente y analista; es una dimensión inseparable y, a mi entender, crucial de tal relación. En el lenguaje de la teoría de los sistemas intersubjetivos, la expansión, mediante la interpretación, de la capacidad del paciente para la conciencia reflexiva de principios organizativos antiguos y repetitivos ocurre simultáneamente con el impacto afectivo y los significados derivados de las experiencias relacionales que se van desarrollando con el analista, y ambos son componentes indisolubles de un proceso terapéutico unitario que establece la posibilidad de unos principios alternativos organizadores la experiencia, que puedan ampliar los horizontes emocionales del paciente, enriquecerlos, volverlos más flexibles y complejos. Para que este proceso evolutivo encuentre apoyo, el vínculo analítico debe ser capaz de resistir ante los estados afectivos dolorosos y aterradores que pueden acompañar a los ciclos de desestabilización y reorganización. Centrar la atención clínica en la experiencia afectiva dentro del campo intersubjetivo del análisis, evidentemente, contextualiza el proceso del cambio terapéutico de muchas maneras.

La siguiente viñeta clínica (una mezcla ficticia) ilustra muchas de las ideas desarrolladas en esta sección.

### Viñeta

Una mujer joven, que fue objeto de múltiples abusos sexuales por parte de su padre cuando era pequeña, comenzó un análisis con una analista en formación que yo supervisaba. Al principio del tratamiento, siempre que la paciente empezaba a recordar y describir el abuso sexual, o a relatar otras experiencias invasivas análogas en su vida actual, presentaba unas reacciones emocionales que consistían en dos partes diferenciadas, de aspecto totalmente corporal ambas. Una consistía en temblores en los brazos y en la parte superior del torso, que a veces se incrementaban llegando hasta estreme-cimientos violentos. La otra era un intenso

rubor en su rostro. En estas ocasiones mi supervisada se alarmaba mucho ante los estremecimientos y se preocupaba por encontrar algún modo de calmarla.

Yo tuve la intuición de que los estremecimientos eran la manifestación corporal de un estado traumático y que el rubor era la forma somática de la vergüenza de la paciente por exponer este estado ante su analista, y le sugerí a mi supervisada que centrara sus pesquisas en el rubor más que en los temblores. Como resultado de este deslizamiento en el foco de atención, la paciente empezó a hablar de cómo creía que su analista la veía a ella cuando temblaba o se estremecía: seguramente su analista la debía estar mirando con desdén, considerándola una especie de ser humano deteriorado y en desorden. Cuando esta creencia fue contradicha repetidamente por su analista, que respondía con sintonía y comprensión más que con desprecio, tanto el rubor como el estremecimiento disminuyeron en intensidad. Los estados traumáticos emprendieron en realidad un proceso de transformación y dejaron de ser exclusivamente corporales hasta llegar a que las sensaciones corporales se unieran con palabras. En lugar de simplemente estremecerse, la paciente comenzó a hablar de su terror ante una intrusión aniquiladora.

La única vez que la paciente había intentado hablar con su madre sobre los abusos sexuales, ésta la avergonzó severamente, calificándola de niña malvada por decir esas mentiras de su padre. Desde entonces no le contó nada de su drama a ninguna otra persona hasta que se lo reveló a su analista, y tanto el rubor de su rostro como la inhibición de su experiencia de terror ante los componentes corporales innombrados se derivaban del hecho de que la madre la había avergonzado. Sólo mediante el cambio en su percepción sobre su analista, de alguien que la podía avergonzar en algún momento o en secreto a alguien que la aceptaba y comprendía, pudo la experiencia emocional de la paciente sobre su estado traumático desplazarse de una expresión exclusivamente corporal a una experiencia que pudiera ser sentida y nombrada como terror.

### **El trauma emocional en su contexto y existencialidad**

En mi experiencia, la aplicación consistente de un enfoque fenomenológico ha sido especialmente fructífera a la hora de comprender el trauma emocional. Con el paso de los aproximadamente dos decenios que llevo investigando y escribiendo sobre el trauma (Stolorow, 2007), han cristalizado dos asuntos centrales e interrelacionados. Por una parte, las experiencias emocionales dolorosas se vuelven permanentemente traumáticas – es decir, insostenibles – en ausencia de un contexto relacional, u hogar, en el que puedan ser acogidas e integradas. Por otra, el trauma emocional se construye en la constitución básica de la existencia humana. En virtud de nuestra finitud y de la de todos aquellos con los que estamos profundamente conectados, la posibilidad del trauma emocional está siempre inminentemente presente. Habiendo debatido ya el primer asunto, la inserción del trauma en el contexto, paso ahora al segundo: su significatividad existencial.

Tuve una visión de primera mano sobre la existencialidad del trauma emocional cuando se me reveló en un estado traumático experimentado en un congreso, en 1992, durante el cual

reviví una antigua pérdida devastadora:

Me veía como un ser extraño y ajeno – no de este mundo. Los otros me parecían tan vitales, relacionándose entre sí de forma animada. Yo, en cambio, me sentía mortecino y roto, un caparazón del hombre que yo había sido. Una sima infranqueable parecía abrirse, separándome para siempre de mis amigos y colegas. Ellos nunca podrían desentrañar mi vivencia, pensaba para mí mismo, porque ahora vivimos en mundos totalmente diferentes. (Stolorow, 2007, pp. 13-14)

La clave que, para mí, abrió el significado del trauma emocional era aquello que vine a llamar *el absolutismo de la vida cotidiana*.

Cuando una persona le dice a un amigo “Te veré más tarde”, o cuando una madre le dice a su hija a la hora de acostarse, “Te veré por la mañana”, se trata de afirmaciones cuya validez no está abierta a discusión. Dicho absolutismo está en la base de un tipo de realismo y optimismo ingenuos que te permiten funcionar en el mundo, vivido como algo estable y predecible. La esencia del trauma emocional consiste en que hace añicos este absolutismo, una pérdida catastrófica de la inocencia que altera permanentemente tu sentido de ser-en-el-mundo. La deconstrucción masiva del absolutismo cotidiano muestra la inescapable contingencia de la existencia en un universo que es azaroso e impredecible y en el que no se puede confirmar ninguna seguridad o continuidad en el ser. (ibid., p. 16)

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*<sup>5</sup>, 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.

### **Hermanos en la misma oscuridad: implicaciones éticas**

Para terminar, volveré al asunto del trauma emocional como algo integrado en su contexto y, especialmente, a la pretensión de que el trauma emocional puede ser integrado gradualmente cuando encuentra un hogar relacional en el que pueda ser acogido. ¿Qué es lo que hace que sea posible el hallazgo de dicho hogar relacional?

He mantenido (Stolorow, 2007) que lo mismo que la finitud y la vulnerabilidad ante la muerte y la pérdida son fundamentales en nuestra constitución existencial, también, igualmente, es constitutivo de nuestra existencia el que nos encontremos con el otro como ‘hermanos y hermanas en la misma noche oscura’ (Vogel, 1994, p. 97), profundamente conectados con el otro en virtud de nuestra *común* finitud. Así, aunque la posibilidad del

trauma emocional está siempre presente, también existe la posibilidad de formar vínculos de profunda sintonía emocional en los que se puede soportar el devastador dolor emocional, hacerlo más tolerable y, esperamos, finalmente integrarlo. Nuestro parentesco-en-la-misma-oscuridad existencial es la condición que abre la posibilidad tanto de la profunda contextualidad del trauma emocional como del poder mutativo de la comprensión humana.

Captar nuestro parentesco-en-finitud supone, como Vogel (1994) comunica, unas importantes implicaciones éticas, por cuanto nos motiva, o incluso nos obliga, a sintonizar con la vulnerabilidad y el dolor existencial de los otros y a proporcionarles un hogar relacional. Imaginemos una sociedad en la que la obligación de proporcionar ese hogar relacional por el dolor emocional - inherente al impacto traumatizante de nuestra finitud - se hubiera convertido en un principio ético compartido. En dicha sociedad, los seres humanos serían mucho más capaces de vivir con su vulnerabilidad existencial, su ansiedad y aflicción, en lugar de tener que inclinarse por evasiones defensivas y destructivas tan características a lo largo de la historia humana. En tal contexto social se haría posible una nueva forma de identidad, consistente en apropiarnos de nuestra vulnerabilidad existencial en lugar de taponarla. La vulnerabilidad que encuentra un hogar relacional hospitalario podría ser integrada de forma perfecta y constitutiva en nuestra propia experiencia como seres. Una nueva forma de solidaridad humana también sería posible, cimentada no en una ideología destructiva compartida sino en el reconocimiento compartido y el respeto por nuestra común finitud humana. Si podemos ayudarnos a sobrellevar la oscuridad más que a evadirnos de ella, quizá algún día seamos capaces de ver la luz.

Al escribir este artículo he tomado conciencia de la trayectoria de mi trabajo durante los últimos cuarenta años. Mi compromiso con la indagación fenomenológica me ha llevado, junto con mis colaboradores, a comprender la contextualidad de la experiencia emocional y la significatividad existencial del trauma emocional y, a su vez, a percatarme de las implicaciones éticas de esta comprensión. Viajando a lo largo de esta trayectoria le he dado vueltas a un punto de vista sobre nuestra vocación que he mantenido durante mucho tiempo: el psicoanálisis no es ni una rama de la medicina ni de la psicología; es filosofía aplicada.

## REFERENCIAS

- Aron, L. (1996). *A Meeting of Minds*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Benjamin, J. (1995). *Like Subjects, Love Objects*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Brandchaft, B., & Stolorow, R. D. (1984). The borderline concept: pathological character or iatrogenic myth? In: J. Lichtenberg, M. Bornstein, & D. Silver (Eds.), *Empathy II* (pp. 333–357). Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Descartes, R. (1641). *Meditations*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1989.
- Freud, S. (1926d). Inhibitions, Symptoms, and Anxiety. *S.E.*, 20: 77–175. London: Hogarth Press.
- Gaukroger, S. (1995). *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Gendlin, E. T. (1988). Befindlichkeit: Heidegger and the philosophy of psychology. In: K. Hoeller (Ed.), *Heidegger and Psychology* (pp. 43–71). Seattle, WA: Review of Existential Psychology &

Psychiatry.

- Heidegger, M. (1927). *Being and Time*, J. Macquarrie & E. Robinson (Trans.). New York: Harper & Row, 1962.
- Husserl, E. (1900, 1913). *The Shorter Logical Investigations*, D. Moran (Ed.), J. Findlay (Trans.). New York: Routledge, 2001.
- Kernberg, O. F. (1975). *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. Northvale, NJ: Aronson.
- Khan, M. (1963). The concept of cumulative trauma. In: *The Privacy of the Self* (pp. 42–58). Madison, CT: International Universities Press, 1974.
- Klein, G. S. (1976). *Psychoanalytic Theory*. Madison, CT: International Universities Press.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. Madison, CT: International Universities Press.
- Ogden, T. (1994). *Subjects of Analysis*. Northvale, NJ: Aronson.
- Sandler, J., & Rosenblatt, B. (1962). The concept of the representational world. *Psychoanalytic Study of the Child*, 17: 128–145.
- Socarides, D. D., & Stolorow, R. D. (1984–1985). Affects and selfobjects. *Annual of Psychoanalysis*, 12–13:105–119.
- Stern, D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Stolorow, R. D. (2007). *Trauma and Human Existence: Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections*. New York: Routledge.
- Stolorow, R. D., & Atwood, G. E. (1979). *Faces in a Cloud: Subjectivity in Personality Theory*. Northvale, NJ: Aronson.
- Stolorow, R. D., & Atwood, G. E. (1992). *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ: Analytic Press. [v. Castellana en Barcelona: Herder, 2004]
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Orange, D. M. (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Ross, J. M. (1978). The representational world in psychoanalytic therapy. *International Review of Psycho-Analysis*, 5: 247–256.
- Stolorow, R. D., Brandchaft, B., & Atwood, G. E. (1987). *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Thelen, E. & Smith, L. (1994). *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vogel, L. (1994). *The Fragile 'We': Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

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

## NOTAS

<sup>1</sup> Texto de la intervención leída en Madrid, el 30 de Junio de 2012 en Ágora Relacional. Partes de este artículo [publicado en: *ATTACHMENT: New Directions in Psychotherapy and Relational Psychoanalysis*, Vol. 5, March 2011: pp. 1–14.] han sido incorporadas en mi libro, *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psicoanálisis* (Routledge, 2011). Traducción castellana de Carlos Rodríguez Sutil; traducido y publicado con autorización del autor.

<sup>2</sup> Robert D. Stolorow es Doctor en Psicología Clínica (Harvard) y en Filosofía (California). Premios APA (Div.39, 1995), Haskell Norman (2011) y Hans Loewald (2012). Fundador del *Instituto de Psicoanálisis Contemporáneo* (Los Ángeles) y del *Instituto para el Estudio Psicoanalítico de la Subjetividad* (New York). Miembro de Honor del *Instituto de Psicoterapia Relacional* (Madrid). Entre sus publicaciones destacan 11 libros y numerosos artículos. Fundador con George Atwood, Donna Orange y Bernard Brandchaft de la perspectiva intersubjetiva en psicoanálisis.

<sup>3</sup> Nuestro uso del término *intersubjetivo* nunca ha dado por supuesto el logro del pensamiento simbólico, de un autoconcepto como sujeto, de la relacionalidad intersubjetiva en el sentido de Stern (1985), o del reconocimiento mutuo según ha sido descrito por Benjamin (1995). Tampoco hemos limitado nuestro uso al dominio de la comunicación afectiva no verbal inconsciente, como parece hacer Ogden (1994). Utilizamos *intersubjetivo* de forma muy amplia para referirnos a cualquier campo psicológico formado mediante la interacción de mundos vivenciales, sea cual sea el nivel evolutivo en el que estos mundos estén organizados. Para nosotros, *intersubjetivo* no denota un modo de experiencia ni una experiencia compartida, sino una precondition contextual para tener cualquier tipo de experiencia. En nuestra concepción, los campos intersubjetivos y los mundos vivenciales son equi-primordiales, constituyéndose unos a otros de un modo circular.

(\* Our use of the term intersubjective has never presupposed the attainment of symbolic thought, of a concept of oneself as a subject, of intersubjective relatedness in Stern's (1985) sense, or of mutual recognition as described by Benjamin (1995). Neither have we confined our usage to the realm of unconscious non-verbal affective communication, as Ogden (1994) seems to do. We use intersubjective very broadly, to refer to any psychological field formed by interacting worlds of experience, at whatever developmental level those worlds may be organized. For us, intersubjective denotes neither a mode of experiencing nor a sharing of experience, but the contextual precondition for having any experience at all. In our vision, intersubjective fields and experiential worlds are equi-primordial, mutually constituting one another in circular fashion).

<sup>4</sup> (N. del T.) Traducimos según la versión castellana de José Gaos (Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1989), que vierte así el alemán "*freizulegen*" (p.53), pero en el texto respetamos la paginación de la traducción inglesa así como el uso de guiones.

<sup>5</sup> (N. del T.): *Das eigentliche Sein zum Tode*.