



Comentarios al Seminario Clínico de Frank L. Summers en Ágora Relacional (Madrid)

Carlos Rodríguez Sutil¹
Ágora Relacional, IPR, Madrid.

Summers realizó su presentación dividida en tres partes: lo inconsciente, la temporalidad, el otro y los sueños. Voy a presentar algunos comentarios e ideas tomadas de otros autores, a propósito de las tres primeras. Por lo demás, se trata de un autor que se expresa con claridad y cuyo interés sin duda mantendrá la atención del lector lo mismo que captó la atención de la audiencia que lo que escuchó en su momento. La temática de sus intervenciones y los argumentos utilizados se hallaban como era de esperar muy en la línea de su gran libro recientemente publicado (Summers, 2013). Es justo reconocer la riqueza de las ilustraciones clínicas que acompañan la exposición, tanto en artículos y libros como en conferencias y seminarios, pero aquí sólo me referiré a un caso (Linda) al final casi del texto.

Palabras clave: Inconsciente, la temporalidad, el otro y los sueños

Summers made his presentation divided into three parts: the unconscious, the timing, the other and dreams. I will present some comments and ideas taken from other authors, referring to the first three. Otherwise, this is an author who clearly expressed and whose interest will certainly keep the reader's attention just as caught the attention of the audience that what you heard at the time. The themes of his speeches and arguments used were as expected very much in the line of his great book recently published (Summers, 2013). It is fair to recognize the wealth of clinical illustrations accompanying the exhibition, both in articles and books and conferences and seminars, but here I will only refer to a case (Linda) the end almost the text.

Key Words: Unconscious, the timing, the other and dreams.

English Title: Comments to Clinical Seminar Frank L. Summers in Agora Relational (Madrid)

Cita bibliográfica / Reference citation:

Rodríguez Sutil, C. (2015). Comentarios al Seminario Clínico de Frank L. Summers en Ágora Relacional (Madrid). *Clínica e Investigación Relacional*, 9 (1): 83-90. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.org.es]

Summers realizó su presentación dividida en tres partes: lo inconsciente, la temporalidad, el otro y los sueños. Voy a presentar algunos comentarios e ideas tomadas de otros autores, a propósito de las tres primeras. Por lo demás, se trata de un autor que se expresa con claridad y cuyo interés sin duda mantendrá la atención del lector lo mismo que captó la atención de² la audiencia que lo que escuchó en su momento. La temática de sus intervenciones y los argumentos utilizados se hallaban como era de esperar muy en la línea de su gran libro recientemente publicado (Summers, 2013). Es justo reconocer la riqueza de las ilustraciones clínicas que acompañan la exposición, tanto en artículos y libros como en conferencias y seminarios, pero aquí sólo me referiré a un caso (Linda) al final casi del texto.

Para empezar, comprendo la afirmación de que el discurso analítico se refiere a “lo inconsciente” como un actor separado dentro del drama psíquico del paciente. No obstante, llevo defendiendo durante cierto tiempo que lo inconsciente no es exactamente el objeto de nuestras indagaciones dentro del psicoanálisis sino el medio para alcanzar al objeto real, que es el significado de la conducta humana, siempre que definamos conducta desde la perspectiva de la relación interpersonal. Summers afirma que si imaginamos los actos psíquicos separados del psiquismo del paciente, como sucediendo en un ámbito diferente, va a ser virtualmente imposible que se conviertan en parte de su subjetividad. Me parece necesario subrayar que también es imposible hablar de actos psíquicos individuales fuera del contexto social de relaciones. Nuestra mente existe, en gran medida, en ese contexto social, lo que no supone de-subjetivar la experiencia o cosificarla.

El analista intenta traer a la conciencia los motivos inconscientes y conseguir así que el paciente vea que los actos psíquicos son, de hecho, experiencias psicológicas. Los pacientes tienden a asumir – es una tendencia generalizada - que su visión del mundo se compone de observaciones verídicas sobre cómo es realmente. El analista a menudo intenta hacer al paciente percibir que la experiencia propia es un proceso psicológico, es decir, me gustaría aclarar, que lo que obtenemos habitualmente no es un reflejo exacto e inamovible de la realidad absoluta. Cuando se produce dicha aceptación, dice Summers, es posible la transformación. La cosificación de lo inconsciente, “el” inconsciente, como un sistema separado de la mente, entra paradójicamente en conflicto con todo intento, dentro del proceso analítico, por transformar las cosificaciones en experiencias psicológicas. Podría estar refiriéndose a los procesos de “disociación” tan bien descritos, y de forma semejante, por Bromberg (1998), aunque no se refiere a dicho término.

No obstante, desearía debatir que, aunque nos dirijamos siempre al paciente en tanto sujeto, tal vez sea adecuado y fructífero utilizar con él o ella la metáfora de un “tercer agente inconsciente” – y quizá un cuarto y sucesivos – que a veces parece actuar por su

cuenta, en lugar del paciente, y cuyo comportamiento vendría dictado por esos motivos desconocidos. Debemos indudablemente tener cuidado si observamos los numerosos problemas que padece el psicoanálisis por el uso de metáforas. Sin embargo, cuando el paciente es capaz de reconocer esta parte de motivación como perteneciente a su propio self, entonces se supera la disociación y esta parte es transformada en una experiencia psicológica.

La comprensión analítica se transmite no remitiéndonos a un estado diferente, como el de la infancia, sino como una respuesta evocativa ante las asociaciones del paciente. Desde luego, existen muchas conexiones entre los patrones infantiles y la conducta adulta, pero eso no quiere decir que haya que utilizarlas para destacar las “formas constreñidas de ser”³ del paciente. Las observaciones evocativas subrayan que el paciente está limitando sus posibilidades a causa de la repetición de patrones infantiles. La distinción entre interpretaciones reductivas y evocativas marca de forma terminante las diferencias técnicas implícitas en los dos modos de conceptualizar lo inconsciente. Esto me lleva al argumento que suelo utilizar en mi práctica profesional cuando le digo a algún paciente que ha señalado, o mostrado su reticencia, por el interés que ponemos los analistas en el pasado, que la infancia solo me parece importante en la medida aquellos patrones de comportamiento siguen presentes en la actualidad y limitan el desarrollo futuro. Una idea semejante propuso Ronald Fairbairn (1958) con su explicación sobre los “sistemas cerrados”:

He llegado a considerar... que la mayor fuente de resistencia [es] es el mantenimiento del mundo interno del paciente como sistema cerrado... Se convierte entonces en otro objetivo del tratamiento psicoanalítico el abrir brechas en el sistema cerrado que constituye el mundo interno del paciente, y hacer así que este mundo sea accesible a la influencia de la realidad externa. (p. 84, traducido del inglés)

Siguiendo a Summers podemos sugerir que las interpretaciones más fecundas son las que alteran los patrones establecidos en el paciente y abren el espacio para nuevas formas potenciales de ser y de relacionarse. No obstante, tengo la sensación de que nuestro autor se detiene excesivamente en la interpretación y recurre poco a otras formas de intervención o herramientas existentes en el arsenal del psicoanalista relacional, o del psicoanalista, a secas (confrontación, clarificación, enactment, autodesvelamiento), si bien es relevante su uso de la empatía.

Si algo nuevo debe ser creado, el analista debe estar dispuesto a adoptar dos roles a lo largo de todo el proceso: interpretar lo que existe y facilitar la creación de lo que antes no existió. Introduce la dimensión temporal desde un punto de vista existencial-

fenomenológico y se muestra que la experiencia del tiempo, o la temporalidad, no es lineal para filósofos como Heidegger o Bergson. En la experiencia humana el presente cobra significado a partir del futuro perfecto, la mirada hacia delante como el “se habrá hecho” (*having been done*). En términos heideggerianos, “tiempo” es lo objetivado, la serie mensurable de acontecimientos, mientras que la “temporalidad” implica la experiencia de duración. Algunos elementos del pasado están incluidos en el modo en que la experiencia se muestra en el presente. Nosotros, a diferencia de los objetos naturales, mantenemos una relación con nuestra historia. Nuestro gran filósofo, José Ortega y Gasset, en ciertos aspectos un predecesor de Heidegger, proponía: En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. (1942, p. 63)

El hombre no tiene naturaleza, no actúa por impulso o instinto sino de acuerdo con su historia y circunstancia. Cuando inquirimos por la naturaleza de una persona en realidad debemos preguntar por su tipo de carácter. No se trata simplemente de la capacidad para recordar eventos del pasado, sino de la de dotar de significado al pasado y vivenciar esa historia como la propia identidad.

Volviendo al comentario que presenta Summers sobre los conceptos temporales del filósofo alemán, recoge el hecho de que para Heidegger la temporalidad tiene una estructura “extática”, frente al vulgar concepto de su desarrollo lineal. El término “éxtasis” (inglés *ecstasy*, alemán *Ekstase*) significa que nuestro estar en el mundo siempre está centrado en una persona, una tarea o en el pasado, pues inevitablemente estamos en el mundo; la persona se define por la cualidad de estar “arrojada” (*Geworfenheit*) en el mundo (Heidegger, 1927, § 348). Lo revelado en su total desnudez es que ya estoy aquí y no originariamente en mí mismo, en mi interior (King, 2001, p. 249):

La dilucidación del “ser en el mundo” mostró que no “es” inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros (Heidegger, 1927, § 25, p. 132).

El resultado de este planteamiento, comenta Summers, es que para Heidegger la temporalidad es en principio una trayectoria hacia el futuro, y es en esta anticipación, en este movimiento hacia adelante, como vivenciamos el presente y nos topamos con nuestro pasado. Esto es así de forma habitual, salvo cuando se ha producido un estancamiento en el desarrollo que ha llevado a un sistema cerrado, como antes advertí.

La vida se vive en un futuro perfecto y, en consecuencia, el significado de los acontecimientos vitales tiene el carácter de “habrá sido hecho”. El pasado deviene relevante en tanto se encuentra en la trayectoria hacia el futuro. El futuro, por

consiguiente, es previo ontológicamente tanto al presente como al pasado. El significado de los actos particulares está en función de cómo encajan en la narrativa vital. La temporalidad está integrada en la narración que elaboramos continuamente a partir de nuestras vivencias, pues, si miramos la vida sin una construcción narrativa su significado se desvanece. Nos relacionamos con el mundo en un movimiento hacia adelante que Heidegger llama “extático”. La experiencia del otro es ver al otro como poseedor de una trayectoria, un esfuerzo de futuro. No podemos comprender al otro sólo con el presente y el pasado; es menester tener en cuenta sus objetivos y aspiraciones, que son los que dotan de sentido a su presente y su pasado.

Propongo recurrir a los *Seminarios Zollikon*, donde Heidegger (1987) explica desde que mirador podemos observar el uso del tiempo, la temporalidad:

El tiempo es tiempo *para* algo. En cada caso, el tiempo es tiempo *cuando* ocurre esto y aquello. Por tanto, el tiempo es *significativo para* algo y está fechado según algo. (1987, p. 59, traducido del inglés)

Para el filósofo alemán, “permanecer en el presente” es una expresión contradictoria, puesto que el presente sólo surge como lo “exterior a sí mismo” de las posibilidades futuras (nuestra proyección, o *Entwurf*) y de los hechos del pasado. No obstante, sospecho que un centramiento en el futuro puede constituirse también como un tipo de resistencia. Recordemos la famosa cita de John Lennon: “La vida es aquello que pasa mientras estamos ocupados haciendo planes”. Pero mayor es mi incomodidad respecto al principio heideggeriano esencial de que el hombre es un ser para la muerte, como realidad trascendente. Este es un punto de inflexión sobre el que Summers pasa de puntillas y en el que Bob Stolorow (2007, 2011) lleva ya unos años residiendo. Supuestamente, la omnipresencia de la muerte nos lleva a descubrir la inamovible certeza de mi identidad bajo la forma del “Yo soy mortal”, el medieval *moribundus sum* (véase Piotr Hoffman, 1993). La trascendencia de la muerte se hace aparente con el hecho que subraya Heidegger de que morimos solos:

La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*. En cuanto tal es una *señalada* inminencia. (1927, § 50, p. 274)

Prefiero la propuesta de Wittgenstein (1917, 6.4311) de que la muerte no es ningún acontecimiento de nuestra vida. Nuestra vida no tiene fin al igual que nuestro campo visual no tiene límite; lo que recuerda el lema de Epicuro: La muerte no es nada para nosotros pues cuando nosotros estamos, ella todavía no ha llegado, y cuando ella ha llegado,

nosotros ya no estamos. Propondré de nuevo la idea de que no se trata tanto de que cada uno de nosotros muera solo sino que, bien al contrario, la única verdadera imagen que nos podemos hacer de la muerte es la soledad absoluta. La trascendencia, por tanto, la trascendencia no reside en el individuo ni en una imaginaria soledad en el más allá. La única posible trascendencia son los otros, lo mismo que para el existencialismo sartriano el infierno son los otros. De igual manera que mi identidad se define dentro de la matriz social de las relaciones interpersonales, se define mi disolución. Pero, se podrá argüir, que ocurre con la angustia ante la muerte que todos padecemos y algunos pacientes de manera aguda. Si estoy en lo cierto, la angustia ante la muerte, fuera de los momentos de amenaza real y directa en el aquí y ahora, es una tapadera ante otras formas de angustia ante amenazas reales, y angustias reales relacionadas a menudo con la vergüenza: “tierra trágame”.

Summers nos habla de una paciente, Linda, que padece un terror anticipatorio ante la perspectiva de una vida vacía con George, su esposo, como despliegue palpable del vacío de la relación actual y de la soledad de su infancia. Este ejemplo apoyaría mi tesis de que el mayor temor es el de la soledad. En muchos casos, dirá Summers, el síntoma es atribuible directamente a un destino temido. La psicopatología puede ser definida como un fracaso en el seguir hacia adelante para completar la trayectoria temporal del futuro perfecto. Los síntomas son un reflejo del limbo temporal, un estar aislado del flujo temporal. Ana O., la paciente por antonomasia en los orígenes del psicoanálisis, cayó enferma ante la perspectiva de vivir sin su padre. Otras pacientes que la siguieron, como Lucy y Elisabeth von R. desarrollaron su sintomatología tras reprimir la esperanza de un futuro con el hombre de cuyo amor se sentían culpables. Desde luego, hay muchos otros aspectos que determinan los trastornos de estas pacientes, pero la cuestión central, como advierte Summers, también padecían de visiones conflictivas sobre su futuro. El *futuro inconsciente* desempeñaba un rol esencial en la formación de síntomas, además del *pasado inconsciente*. Y se podría añadir que esta construcción problemática del futuro les impedía vivir un presente satisfactorio. El futuro empieza hoy.

Para Linda la posibilidad de empezar a vivir hoy su futuro pasaba por su relación con el terapeuta. Summers insiste en interpretar que todo sentimiento positivo hacia él está sexualizado de inmediato porque su abuelo – alguien que mezclaba a su afecto ciertas conductas de abuso sexual - fue el único que le prestó atención durante su infancia. Sin embargo, la relación con su analista también era una opción posible, en la mente de la paciente, en el aquí y ahora, frente a la insatisfactoria relación con su marido: “¿Qué podría hacer sin ti? Vengo aquí y hablo. ¡Es el único alivio que encuentro!”. Sospecho que esta posible interpretación del “amor de transferencia” estuvo en el fondo durante una fase

crucial de la terapia sin ser advertido. Pero esa hipótesis no era imprescindible para que la terapia con Summers tuviera éxito, bien al contrario, pues no hay nada más peligroso para un terapeuta que saberlo todo. El analista aclara: “Yo le respondía habitualmente advirtiéndole que ella sentía una fuerte y valiosa conexión conmigo a pesar de la ausencia de toda relación sexual. La capacidad de Linda para conservar esta relación profundamente significativa, sin utilizar la excitación sexual con la que diluir la intimidad, llevó al sentimiento de que ella tenía la capacidad para experimentar las emociones de forma intensa de muchos modos”. Summers se había convertido así en una figura protectora, que era lo que la paciente necesitaba, sin pasar necesariamente por la fase del erotismo “adulto” que ella había aprendido como algo inevitable con los hombres significativos de su historia personal (su abuelo, posiblemente George y otros hombres en relaciones breves).

Como última enseñanza de Frank Summers, por el momento, quiero recoger su concepción de que el self trasciende las formas que asume en cada momento. La empatía plena del terapeuta con el paciente requiere de nosotros, por tanto, una inmersión en (y un reconocimiento de) aquello que el paciente todavía no ha llegado a ser, pues la persona es tanto lo que es como lo que no es. Aquello que no hacemos, aquello que no somos capaces de hacer, puede estar tan presente en nuestra mente e influir en nuestras acciones como aquello que realmente hacemos. A veces he podido utilizar en terapia de que no es lo mismo que la persona haga lo correcto debido a su supuesta bondad moral o que lo haga por el temor a ser considerada una mala persona. A veces el camino correcto pasa por asumir la posibilidad de que en determinadas circunstancias seas juzgado con excesivo rigor.

REFERENCIAS

- Bromberg, P.M. (1998). *Standing in the Spaces. Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. New Jersey: Analytic Press.
- Fairbairn, W.R.D. (1958). On the Nature and Aims of Psychoanalytical Treatment. En *Selected Papers of W.R.D. Fairbairn*. David E. Scharff & Ellinor Fairbairn Birtles (1994) (eds.) N.J.: Jason Aronson (vol. I, Cap. 4). (On the nature and aims of psychoanalytical treatment, *International Journal of Psychoanalysis*, 39: 374-385).
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1993. *El Ser y el Tiempo*. (Traducción de José Gaos) Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*. M. Boss (ed.). R. Askay & F. Mayr (trs.). Northwestern University Press: Evanston, IL, 2001.
- 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.
- Ortega y Gasset, J. (1941) *Historia como sistema. (Y Del Imperio Romano)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Stolorow, R.D. (2007). *Trauma and Human Existence*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Stolorow, R. (2011). *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Summers, F. (2013). *The Psychoanalytic Vision. The Experiencing subject, transcendence, and the therapeutic process*. Nueva York: Routledge.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H. y Jackson, D.D. (1967). *Teoría de la Comunicación Humana*. Barcelona: Herder, 1981.
- Wittgenstein, L. (1917). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by C.K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul.

Original recibido con fecha: 30-11-2014 Revisado: 15-2-2015 Aceptado para publicación: 20-2-2015

NOTAS

¹ Presidente del Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid.

² Esta expresión de Summers, "*constricted ways of being*", me parece un gran hallazgo.