

## Se siente como yo: formular la mente encarnada

### Feels like me: Formulating the embodied mind

Donnel B. Stern

#### Resumen

La invitación que me hacen los editores a contribuir a este número de *Psychoanalytic Inquiry*, centrado en la encarnación, me hizo darme cuenta de que nunca había abordado explícitamente el tema. De modo que, en este ensayo, sin contextualizar mis ideas sobre la encarnación en la vasta literatura existente sobre el tema, comienzo a pensar mediante la relación de la encarnación con los fenómenos que he descrito durante los últimos cuarenta años: la experiencia no formulada, la disociación, la actuación [*enactment*] y el campo interpersonal. También hablo de la relación de lo verbal y lo no verbal, sosteniendo que garantizar un papel fundamental del cuerpo en el psicoanálisis no implica que el lenguaje sea secundario. Continúo presentando una comprensión esquemática del papel de los procesos encarnados en la formulación de la experiencia y termino con una ilustración de vida somática en el proceso clínico.

*Palabras clave:* encarnación, experiencia no formulada, actuación, atestiguamiento, disociado, procedimental, verbal, no verbal, somático

#### Abstract

The invitation extended to me by the Editors to contribute to this issue of *Psychoanalytic Inquiry*, centered on embodiment, made me realize that I had never explicitly addressed the subject. And so in this essay, without contextualizing my thoughts about embodiment in the large, existing literature on the topic, I begin to think through the relation of embodiment to the phenomena I have described over the course of the last forty years or so: unformulated experience, dissociation, enactment, and the interpersonal field. I also take up the relation of the verbal and the nonverbal, arguing that to grant a fundamental role to the body in psychoanalysis does not imply that language is secondary. I go on to present a schematic understanding of the role of embodied processes

---

Donnel B. Stern, Ph.D., es analista formador y supervisor en el William Alanson White Institute de Nueva York; consultor clínico y profesor clínico adjunto de Psicología en el Programa Postdoctoral de Psicoanálisis y Psicoterapia de la NYU; y profesor del New York Psychoanalytic Institute. Es fundador y editor de una serie de libros en Routledge, "Psychoanalysis in a New Key", y antiguo redactor jefe de Contemporary Psychoanalysis. Es coeditor de numerosos libros y autor de cuatro, el más reciente de los cuales es *The Infinity of the Unsaid: Unformulated Experience, Language, and the Nonverbal*. Ejerce la medicina privada en Nueva York.

La correspondencia sobre este trabajo debe enviarse al autor a [donnelstern@gmail.com](mailto:donnelstern@gmail.com)-24 East 82nd Street, New York, NY 10028.

in the formulation of experience, and I end with an illustration of somatic life in clinical process.

Keywords: embodiment, unformulated experience, enactment, witnessing, dissociate, procedural, verbal, nonverbal, somatic

Artículo traducido y publicado con autorización: Donnel B. Stern (2022) Feels Like Me: Formulating the Embodied Mind, *Psychoanalytic Inquiry*, 42:4, 232-243, <https://doi.org/10.1080/07351690.2022.2059275>

Descargo de responsabilidad: el artículo utiliza un estilo de citación y referencias distinto al que utiliza *Aperturas Psicoanalíticas*, puesto que es una traducción y se conserva el formato original.

Traducción: Marta González Baz

Supervisión: Lola J. Díaz-Benjumea

No he escrito anteriormente sobre la encarnación, al menos no con tantas palabras, ni he realizado un estudio exhaustivo de la literatura sobre los procesos psicósomáticos o el conocimiento somático. En este ensayo, haré todo lo que pueda para revelar cómo el tema de la corporeidad se ha reflejado siempre en mi trabajo sobre la experiencia no formulada, la disociación, la actuación y el campo interpersonal. El pensamiento de Merleau-Ponty (1945/1962) nunca está lejos de lo que digo en este ensayo. Lo que digo, en cierto sentido, es una glosa de su visión de la experiencia de cada uno de nosotros: "simplemente él es su cuerpo y su cuerpo es la potencialidad de un cierto mundo" (p. 106). En la mayor parte, sin embargo, no relaciono mis puntos de vista en el contexto actual con otros puntos de vista de la psicósomática, la somatización y la corporeidad que no sean los míos. Selecciono para enfatizar solo aquellas pocas entradas que me parece que caen dentro de mi área de interés inmediato, de la vasta literatura sobre estos temas que existe en psicología, psiquiatría, psicoanálisis y la literatura de otras tradiciones psicoterapéuticas.

### **Representación simbólica y significado procedimental**

Aunque el cuerpo desempeña un papel fundamental en la creación continua de experiencia, esta experiencia corporal no es necesariamente resultado de sensaciones corporales conscientemente registradas y autorreflexivas. Es decir, si bien la mayoría de lo que experimentamos en el trabajo psicoanalítico -lo que *necesitamos* experimentar si queremos encontrar nuestro camino hacia la intervención clínica eficaz- se crea mediante nuestra presencia corporal en el mundo en general y con nuestros pacientes en nuestras consultas en particular, no conocemos necesariamente esas experiencias en los términos distintivos y separados del lenguaje.

Esto puede dificultar pensar, escribir o hablar sobre la naturaleza de la encarnación. La encarnación se resiste a la descripción verbal como lo hace el proceso inconsciente. En ambos casos ( que, por supuesto, se solapan), aunque estamos totalmente convencidos de la existencia de nuestros objetos de estudio (no podemos dar sentido a nuestra experiencia consciente sin inferirlos), muy a menudo desafían la descripción explícita. Con frecuencia son invisibles, incluso habitualmente, e incluso cuando los

percibimos, pueden permanecer impenetrables para nuestros modos convencionales de establecer un significado reflexivo, es decir, a menudo no podemos *decirlos*. Por eso, cuando se trata de estudiar estos "fenómenos", debemos aceptar que, como dijo el sabio, no puedes llegar allí desde aquí. Y sin embargo, por supuesto, cuando se trata de dar sentido a estas cosas, *ahí* es exactamente donde debemos llegar.

Tomemos nuestras reacciones afectivas, que pueden ser simultáneamente nuestros datos clínicos más significativos y la parte de nuestra experiencia que más probablemente describamos como procesos corporales. Sin embargo, a pesar de sus orígenes somáticos, no las experimentamos necesariamente como corporales. *Pueden* experimentarse de ese modo, por supuesto. Cuando nos enfurecemos, "se nos revuelve el estómago"; la tristeza "brotó" en nosotros; podemos sentirnos "atormentados" por la culpa o encontrarnos en una "agonía" de suspense o desesperación. Pero los afectos también pueden no experimentarse de ese modo, aun cuando creamos que son el tipo de fenómenos que surgen en el cuerpo. Cuando percibo que la persona sentada en la silla frente a mí está triste, por ejemplo, tengo motivos para creer que llego a esa percepción mediante la elaboración de procesos que me llegan a través de mis sentidos, la creación de respuestas de mi cuerpo a esos procesos sensoriales y mi transformación de esas respuestas en experiencia reflexiva. Pero esos procesos sensoriales y perceptuales, y nuestras respuestas a ellos, tienen poco o nada que ver con el tipo de representaciones simbólicas, verbales o no verbales (imágenes visuales, por ejemplo), que convencionalmente hemos considerado como significado en psicoanálisis.

Pero existe un número creciente de concepciones de otros tipos de fenómenos psíquicos inconscientes significativos distintos de la imaginería verbal-simbólica o visual. Si bien estas otras concepciones son diferentes entre sí en muchos aspectos importantes, tienen en común la intención de describir contenidos y procesos mentales no compuestos por significaciones o simbolizaciones explícitas, ni verbales ni no verbales -es decir, estados no representados (Levine et al., 2013). No tengo espacio aquí para decir nada sustancial sobre estos modelos. Solo puedo ofrecer algunas referencias relevantes: Bion, 1962/1977; Botella y Botella, 2005; Green, 2005; Laplanche y Pontalis, 1968, 1973; Lombardi, 2015, 2016; Matte Blanco, 1975; Scarfone, 2015; Stern, 1983, 1997, 2019; Winnicott, 1971.

Ninguno de los estados no representados descritos por estos autores es un significado que podamos "señalar". Está presente en la mente -está *ahí*- y en cada caso parece razonable caracterizarlo como somático en cierto sentido. ¿Qué otra cosa podría ser? Y, sin embargo, no necesariamente sentimos algo explícito o específico en nuestro cuerpo que sepamos que corresponde a ello. En el caso de mi reacción a mi paciente triste, *solo conozco* la tristeza, simplemente me encuentro en posesión de este conocimiento. Normalmente prestamos poca o ninguna atención a *cómo* lo sabemos en esos momentos, y a menudo no prestamos necesariamente atención explícita al hecho *de que* lo sabemos. Por ejemplo, es poco probable que en ese momento nos digamos a nosotros mismos la palabra "triste", como "Oh, está triste". Es mucho más probable que simplemente tengamos una "percepción" triste de las cosas que están ocurriendo en la consulta en este momento. Esta "percepción" afecta a nuestra experiencia y conducta continuas.

Esta es la cuestión: debemos estar de algún modo en contacto con lo no verbal/somático si queremos ser capaces de pensar reflexivamente sobre la relacionalidad en curso, pero este estar en contacto a menudo no es algo que podamos decir con palabras, o que incluso se nos ocurra decir.

Creo que todos aceptamos que no tenemos modo de representar directamente este misterioso tipo de significado (después de todo, por eso nos referimos a él como "experiencia no formulada", "estados no representados", etc.) y, por lo tanto, no tenemos modo de reflexionar sobre él de forma activa e intencionada. Sin embargo, continuamos intentando conceptualizarlo, es decir, describir con palabras lo que podemos deducir de él. La mera presencia de tantos relatos de estados no representados demuestra que al menos podemos ofrecer descripciones teóricas especulativas de ellos.

Podemos pensar que este tipo de conocimiento (o sensación, o presencia psíquica, o cualquier otra expresión que prefiramos utilizar) es *procedimental*, es decir, que no se le da una representación simbólica en la mente, sino que se representa en algo como excitaciones sensoriales de varios tipos, respuestas perceptivas globales o los tipos de patrones de acción somática que son análogos a las memorias corporales. En este último caso, el ejemplo común es saber montar en bicicleta. Lo que sabemos sobre montar en bicicleta no está organizado de forma lineal y no puede representarse verbalmente. No se le puede decir a nadie cómo mantener el equilibrio sobre una bicicleta. El *hacerlo*, el montar en bicicleta -o, para ampliar nuestro alcance a la situación terapéutica, los intercambios cargados de afecto que conforman la interacción humana- simplemente sucede.

*Ocupamos* este tipo de conocimiento, o *él* nos ocupa a *nosotros*. No reflexionamos sobre él, lo vivimos. En muchos casos, nunca será posible reflexionar sobre él; en otros casos, tal vez sea posible darle una representación simbólica, al menos parcial, en algún momento. Lo importante para mi propósito actual es que no hay diferencia entre este tipo de fenómeno psíquico y aquello a lo que se refiere. Es una misma cosa. No es una representación: lo que se ve es lo que hay. Es una pieza con la vida.

Así que gran parte de la vida, y especialmente nuestra experiencia social, consciente e inconsciente, incluido el trabajo psicoanalítico y psicoterapéutico, es significado de este tipo. En la práctica clínica, el significado procedimental emerge continuamente en nuestra experiencia y, la mayoría de las veces, sin llamar nuestra atención explícitamente. Se podría decir que el significado procedimental es el medio del tratamiento (por ejemplo, Clyman, 1991; Herzog, 2011; Rosenblatt, 2004). O se podría dar un paso más y decir, con (entre otros) el Boston Change Process Study Group (2010), que el significado procedimental *es* el tratamiento.

### **El lenguaje y el cuerpo: una relación dialéctica**

En cualquier caso, sea el significado procedimental el medio en que tiene lugar el tratamiento o si en realidad lo compone, puede ser tentador creer que el significado no verbal, incluyendo el procedimental, precede inevitablemente a la representación simbólica. En esta opinión generalizada, que a menudo es más una suposición no examinada que una posición explícitamente adoptada, lo no verbal es lo que lo verbal representa. Lo no verbal, desde esta perspectiva, es el "qué" al que se adaptan las palabras, o el material mental y perceptivo que las palabras etiquetan, y de este punto de vista se deduce que lo no verbal/procedimental es, por tanto, la forma más básica.

Sin embargo, en realidad la cuestión de si lo no verbal (y, por tanto, el cuerpo) precede al lenguaje es más complicada de lo que estamos acostumbrados a pensar que es<sup>1</sup>. Resulta, por ejemplo, que es bastante posible captar un determinado contenido en

términos simbólicos, incluso en términos simbólicos-verbales, y solo *después* ser capaces de darle un significado no verbal, procedimental, somático. Es decir, bajo determinadas circunstancias, *el significado verbal no solo precede al noverbal, sino que hace posible la forma no verbal*. En un ejemplo que he usado antes (Stern, 2019, pp. 80-81), a un hombre de la selva brasileña, miembro de una tribu que no había tenido contacto previo con extraños, uno de los antropólogos visitantes le puso una grabación de un vals vienés. El hombre estaba totalmente desconcertado; no podía encontrar ningún significado a la experiencia. El antropólogo le explicó que esos sonidos eran, en su mundo, una versión del tipo de sonidos que se hacían en su pueblo con fines ceremoniales. Según el antropólogo hablaba, se podía ver el reconocimiento iluminando la cara del hombre, y finalmente sonrió y asintió con entusiasmo: *entendía*. A partir de ahí, presumiblemente, este hombre, sin tener que recordar explícitamente la explicación verbal del antropólogo sobre su experiencia corporal (“¡eso es música!”) podía recoger el sentido de otros sonidos con origen en la cultura europea que ahora podía percibir como parte de una categoría que le resultaba familiar, una categoría sensorial que había sido definida en términos verbales. Ya no tenía que dedicar un pensamiento explícito al tema para tener una experiencia significativa de esos sonidos. El pensamiento verbal redefinió el mundo de tal modo que no solo cambiaron las palabras, sino que la experiencia no verbal como tal se volvió distinta.

Y así, en contradicción con la suposición de que lo no verbal es lo primero, se puede argumentar que es el lenguaje el que determina las posibilidades para *todo* significado, no solo el que puede articularse en palabras, sino también el significado no verbal y no simbólico. Esta opinión es lo que se ha llamado la teoría "expresivista" o constitutiva del lenguaje (véase especialmente Charles Taylor, 2016): los sistemas de significado, o la semiótica, establecen las redes de significado que son material de la cultura. En estos términos, es el lenguaje en su sentido más amplio (es decir, no solo el lenguaje verbal, sino todos los sistemas semiológicos de símbolos) el que determina lo que puede ser significativo en cualquier sentido; así la importancia de las representaciones psíquicas no verbales, como las imágenes visuales, e incluso los significados procedimentales, que no tienen representación simbólica, pueden entenderse como condicionados por su relación con el lenguaje (Stern, 2019; Charles Taylor, 2016)<sup>2</sup>.

Por tanto, quiero dejar claro que no pretendo que el mensaje de este ensayo -que la encarnación es fundamental para la práctica psicoanalítica- sugiera que yo, más que Merleau-Ponty, para quien el lenguaje era tan importante como el cuerpo, relegue el lenguaje a un estatus secundario (siempre teniendo en cuenta que lo que quiero decir con lenguaje es semiótica, no solo lenguaje verbal). No estoy de acuerdo con los autores psicoanalíticos (por ejemplo, Boston Change Process Study Group, 2010; Bucci, 1997) que han descrito lo no verbal y lo no simbólico como más básico para la experiencia humana que el lenguaje.

### **El lenguaje y lo no verbal en el psicoanálisis**

Acabo de empezar a considerar estos problemas (véase Stern, 2019). Las cuestiones son profundas y espinosas, y tienen una larga historia en el psicoanálisis. En la primera metapsicología de Freud (1900), usualmente referida en Norteamérica como la teoría topográfica (sistema Ucs, sistema Pcs, sistema Cs), el inconsciente se compone de *presentaciones de cosas*, no verbales e incognoscibles. Estos significados, que se consideran elementos psíquicos, representaciones primitivas un paso por detrás de las

cosas en sí, son imposibles de aprehender para la conciencia hasta que son catectizados por el preconscious y enlazados con el lenguaje, convirtiéndose así en *presentaciones de palabra*. Desde esta primera conceptualización de Freud, y con la ayuda de la concepción intelectualista del lenguaje favorecida por Lacan, la teoría más amplia del lenguaje que nos llega de la semiótica ha recibido poca atención. La ausencia de énfasis en la semiótica en el psicoanálisis es comprensible, porque para Freud las formas no lingüísticas siempre preceden a las verbales; y por lo tanto el lenguaje es una forma más pálida de significado que las formas no lingüísticas (sus presentaciones de las cosas). En la primera metapsicología, la teoría topográfica, el inconsciente es la fuente inevitable de la verdad, que nunca puede ser aprehendida directamente. La verdad sin adornos del inconsciente precede a su representación (diluida) en términos verbales. Algunos disidentes significativos de este punto de vista, la mayoría de los cuales son filósofos y lingüistas, y que adoptan la postura constitutiva o expresivista del lenguaje que ya he presentado (por ejemplo, Charles Taylor, 2016), incluyen a Loewald (1978) y Merleau-Ponty (1945/1962); y véase Vivona (2009, 2012), que presenta dramáticos hallazgos de investigación empírica que apoyan posiciones como la de Loewald.

Los autores que dentro del psicoanálisis han contribuido a una visión más amplia del lenguaje incluyen a un grupo de autores que se enfrentan críticamente a las influyentes conceptualizaciones de Lacan, en las que se niega en gran medida la importancia del afecto en el proceso por el que el significado lingüístico cobra existencia. Viviendo en un mundo psicoanalítico dominado por los puntos de vista de Lacan, un importante contingente de autores psicoanalíticos franceses han sido especialmente conscientes de las limitaciones de una concepción puramente verbal del lenguaje. Estos autores han tenido que enfrentarse a lo que Green (2005) denomina la "concepción intelectualista" del lenguaje (p. 208) que Lacan adoptó de Saussure. Green, describiendo tal concepción del lenguaje como "homogeneizadora" (porque el significado es forzado a una forma única, "intelectualista"), rompió con Lacan por esta cuestión, entre otras, y a partir de entonces favoreció los puntos de vista lingüísticos de semiólogos como Sebeok y Peirce, cuyos modelos son "heterogéneos", permitiendo que el lenguaje verbal esté compuesto de formas "retórico-hermenéuticas" que no son estrictamente "lógico-gramaticales". (Es decir, algunos aspectos del lenguaje operan en modos que no son verbales en absoluto, sino afectivos. Para el uso que Green [2005] hace de estos términos, véanse pp. 202-211). Las propuestas psicoanalíticas de este tipo, según Green, incluyen el *pictograma* de Aulagnier, el *significante de demarcación* de Rosolato, el *significante formal* de Anzieu, y el *significante enigmático* de Laplanche (que tomó más adelante la forma más reconocida de *mensaje enigmático*). Muchos otros autores, algunos de ellos como reacción a lo que Lacan y otros escribían fuera de su influencia, han contribuido en diversos modos a nuestro reconocimiento de que el afecto y, por tanto, la vida del cuerpo, contribuye al proceso por el cual el significado lingüístico cobra vida, y a nuestra apreciación del papel de lo lingüístico en partes de experiencia que tendemos a limitar a lo no verbal (por ej., Bion, 1962/1977; Kristeva, 1997; Laplanche, 2011; Lecours & Bouchard, 1997; Lombardi, 2015, 2016; Matte Blanco, 1975; Scarfone, 2015; Roussillon, 2011; Winnicott, 1971).

Debo contentarme en este ensayo con la mera declaración de este gran problema. No obstante, espero que esta breve introducción al tema deje claro que centrarse en el papel del cuerpo en el psicoanálisis y la psicoterapia no tiene por qué sugerir que el lenguaje sea secundario. Puede entenderse que el cuerpo y sus procesos, como todo lo demás en la experiencia humana, se vuelven significativos a través de procesos que son lingüísticos en el sentido más amplio y semiológico. Y, sin embargo, también es cierto

que la preservación de un papel fundamental, incluso fundacional, para el lenguaje no contradice la concepción psicoanalítica tradicional de que, como afirma Green (2005), "lo psíquico puede concebirse como emergente de lo somático..." (p. 170). Las dos posiciones, a saber: que el cuerpo precede al lenguaje, y que el lenguaje -los sistemas de símbolos que componen la cultura- es la fuente de los significados que damos a los acontecimientos somáticos, constituyen una dialéctica que precisa ser consultada en cualquier consideración sobre las fuentes de la mente y la naturaleza del proceso clínico.

### Formulación de lo procedimental

La cuestión sigue siendo: ¿cómo contribuye el cuerpo a la experiencia? ¿Cuál es el canal de la traducción (Laplanche) o transformación (Bion, Green) de lo somático a lo psíquico? Esta es una cuestión que plantean los psicoanalistas contemporáneos con cierta frecuencia y urgencia. La forma que yo le doy a la pregunta es ¿cómo deberíamos entender la *formulación* de la experiencia encarnada?

¿A qué me refiero por *formulación*? Durante las primeras décadas de mi trabajo (Stern, 1983, 1997) definí la formulación como la capacidad de crear significado reflexivo articulando la experiencia no formulada en el lenguaje verbal. Este modelo funciona cuando la experiencia no formulada en cuestión puede representarse en palabras. Pero será inmediatamente obvio que tal concepción no concuerda con lo que acabo de decir sobre lo simbólico no verbal y lo procedimental: es decir, en muchos casos lo no verbal y lo procedimental no puede articularse en palabras y, por tanto, no puede reflexionarse sobre ello del modo que describí en mis presentaciones iniciales de la teoría de la experiencia no formulada.

Por estas razones, y con estas cuestiones en mente, revisé recientemente el modelo de experiencia no formulada (Stern, 2019). Reconceptualicé la naturaleza del proceso que da lugar a la transformación de la experiencia no formulada en algo que merece ser descrito como formulado. Sustituí el proceso de articular la experiencia no formulada en lenguaje verbal por el proceso más general y cómodo de crear cualquier tipo de significado. La experiencia no formulada no debería entenderse básicamente como no articulada en palabras; debería entenderse, en cambio, como no significativa efectiva y personalmente. La cuestión, entonces, no es la presencia o ausencia de lenguaje verbal, sino la presencia o ausencia de *importancia personal*. Formular la experiencia es crear un significado mayor que el que existía antes, hacer propio algo que no lo era antes, transformar el no-yo en yo (Bromberg, 1998, 2006; P. M. Bromberg, 2011; Stern, 2010, 2015, 2019), "entrar en posesión de uno mismo" (Stern, en prensa, enviado); es transformar "lo que era extraño, externo, amenazante y *unheimlich* en una parte de uno mismo" (Shalgi, 2021, p. 107)<sup>3</sup>.

Alguna experiencia no formulada puede representarse en lenguaje verbal y, por tanto, el proceso de formulación en estos casos sigue describiéndose bien como *articulación*. Otra experiencia no formulada, sin embargo, cuando se vuelve significativa, participa en la vida de la mente como elementos psíquicos visuales -simbólicos o procedimentales- organizados. Como Suzanne Langer (1942) reconoció hace tiempo, estas cosas "no son necesariamente asuntos ciegos, inconcebibles, místicos; son simplemente asuntos que requieren ser concebidos mediante algún esquema simbólico distinto del lenguaje discursivo" (p. 82). En estos casos, la transición o transformación de la experiencia no formulada a la formulada no está bien descrita como articulación.

Prefiero describir el proceso de formulación de este tipo de experiencia no formulada como *realización*, una palabra que espero transmita la actitud de Langer. A medida que este tipo de significado se vuelve *utilizable* por la mente, a medida que es *formulado*, atraviesa una metamorfosis tan grande como la de aquellos significados que se articulan en palabras; pero la naturaleza de la metamorfosis, y su producto, son diferentes.

La responsabilidad de este ensayo es, por tanto, describir esa metamorfosis en el caso del significado procedimental, gran parte del cual está encarnado. La transformación en el caso del significado reflexivo es fácil de imaginar en un sentido general, aunque los detalles sigan siendo misteriosos: todo lo que tenemos que hacer es imaginar la ausencia de lenguaje dando paso a la presencia de lenguaje. Puede que no sea algo fácil de visualizar, pero al menos es un cambio de estado inconfundible. También podemos imaginar la formulación del significado no verbal-simbólico: creamos imágenes visuales que, al igual que las palabras, pueden experimentarse conscientemente. Incluso podemos imaginar que tales imágenes sean inconscientes.

Sin embargo, es mucho más difícil ofrecer una explicación convincente de lo que podría significar referirse a la formulación de lo procedimental. No podemos recurrir al mismo tipo de fin del proceso fácilmente imaginable que tenemos en la creación del significado reflexivo, anclado como está en la creación fenomenológicamente comprensible de los significados en palabras. Tampoco podemos recurrir a las imágenes visuales. En el caso del significado procedimental, ni siquiera sabemos cómo es el fin del proceso de formulación.

Aquí recorro a cómo he resuelto el problema en otro lugar (Stern, 2019). Recordemos que he modificado el criterio para la formulación de la experiencia. Donde una vez utilicé la presencia o ausencia de articulación verbal-reflexiva para diferenciar el significado formulado de la experiencia no formulada, ahora diferencio ambas según la presencia o ausencia de significancia. Ahora quiero añadir que la significancia puede entenderse fenomenológicamente. Que una experiencia sea significativa supone, para mí, que la *acepto*. Forma parte de mi mundo. Es decir, *acepto* que *se siente como yo*. Y si *acepto* la experiencia de este modo, si *se siente como yo*, se hace posible el *uso* de esa experiencia ahora significativa en la *construcción espontánea de la vida creativa*. Si no puedo aceptarla, permanece sin formular en un grado u otro, y sus posibilidades significativas para mi vida no son consideradas, o lo son parcialmente. Estas posibilidades de experiencia rechazadas son *no-yo* (Stern, 2010). Este tipo de rechazo inconsciente dinámicamente forzado a interpretar, o a interpretar completamente, es a lo que me refiero como *disociación* (Stern, 1997). Nótese que todos estos elementos y acciones mentales - *aceptación, sentirse-como-yo, uso, la construcción espontánea de la vida creativa, no-yo y disociación*- son en gran medida cuestiones de afecto y, por tanto, del cuerpo. Desde esta perspectiva, pues, la formulación de la experiencia es simultáneamente un acontecimiento relacional, un acontecimiento afectivo y un encuentro entre la psique y el soma<sup>4</sup>.

Algunos ejemplos de cada uno de estos fenómenos pueden expresarse en lenguaje verbal, pero muchos otros no. Tal vez lo más importante que hay que decir, a efectos de la presente discusión, es que estos procesos y elementos raramente son creados o desplegados por decisión consciente. Ocurren "por sí mismos", fuera de la relevancia de la racionalidad o la decisión consciente. Son expresiones totalmente dinámicas de la mente: ninguno de ellos puede ocurrir a menos que sea afectivamente tolerable o soportable; y el juicio de si un contenido o proceso psíquico es soportable o no, si bien a



veces es el resultado de la deliberación, suele tener lugar fuera de la conciencia. A partir de esta recopilación de procesos se traza un camino, que luego se vuelve a trazar, en cada momento, de la experiencia no formulada a la formulada, del cuerpo a la mente. De hecho, una forma conveniente de contener toda esta recopilación de procesos es una palabra que también utilizamos para referirnos al resultado de estos procesos: mente. La formulación de la experiencia es la creación de mente.

La formulación de las posibilidades procedimentales de significado tiene lugar cuando cambian de estatus de *no-yo* a *se siente-como-yo*<sup>5</sup>. Este cambio de estatus depende, a su vez, de la configuración del campo interpersonal; y es esta característica de la teoría la que define su orientación interpersonal/relacional. En el modelo de Freud y de la psicología del yo que le siguió, sobre todo en Norteamérica, la creación de la conciencia era un proceso intrapsíquico realizado mediante diversos compromisos pulsionales y defensivos, en combinación con las demandas del mundo externo. En la teoría de la experiencia no formulada, el proceso de formulación (que no debería equipararse simplemente a la creación de conciencia, ya que, como hemos visto, el material procedimental, cuando es formulado, no es necesariamente accesible al pensamiento y la memoria conscientes del mismo modo que lo son las representaciones simbólicas) es igualmente dinámico, puesto que el campo interpersonal es en gran medida inconsciente. Al igual que los contenidos de la conciencia están determinados por el compromiso de la pulsión y la defensa en las teorías más tradicionales, el proceso de formulación es producto de la interacción de las posibilidades aportadas por cada participante a la relación con el campo que crean conjuntamente entre ellos. Lo que cada persona puede experimentar en presencia del otro (un otro interno y/o externo, que puede ser consciente y/o inconsciente) depende de la naturaleza de lo que pueda transpirar entre ellos. Este punto ha sido un rasgo cardinal de la teoría desde sus inicios (Stern, 1983, 1997, 2010, 2015, 2019). Nótese que el modo interpersonal/relacional de conceptualizar la creación de significado no está menos dominado por las partes no racionales del vivir que la concepción tradicional, más intrapsíquica. Es decir, los procesos inconscientes no tienen más ni menos probabilidad de ser racionales que la pulsión; simplemente la racionalidad es irrelevante en ambos

### Ilustración clínica

Cualquier material clínico que haya publicado en el pasado, o cualquier descripción de mi trabajo en el presente, podría utilizarse para ilustrar lo que he dicho. El caos que he elegido fue publicado hace muchos años (Stern, 2009, páginas reproducidas aquí de la 84 a la 87). Puede haber alguna ventaja en utilizar un informe previamente publicado, porque en lugar de escribirlo con el propósito de revelar una cosa u otra, una nota, en cambio, que el material iluminador ya está presente; y esa perspectiva puede crear convicción, puesto que es en sí misma una demostración de que la experiencia encarnada siempre está en el corazón de la experiencia clínica, tanto para paciente como para analista, aun cuando, en el caso de una ilustración originariamente escrita para un propósito diferente, no le hayamos prestado especial atención. El informe clínico comienza con los antecedentes y un poco de historia. Interrumpo la presentación varias veces para ofrecer comentarios. El material clínico original está sangrado y con fuente normal; los comentarios van sin sangría y en cursiva.

[Mi paciente era una mujer inusualmente atractiva, encantadora, socialmente hábil, inteligente y bien educada que, a pesar de haber dado siempre por hecho

que se casaría y tendría hijos, no parecía lograr que las relaciones tomaran esa dirección. A punto de cumplir 40 años, estaba preocupada por su futuro. Para empezar, me desconcertaba su falta de éxito y, a mi pesar, empecé a preguntarme si tal vez su problema era que sus atributos positivos amenazaban a la mayoría de los hombres que conocía. (Todavía no entendía que me amenazaba a mí.) Pero esta explicación no me parecía muy buena, porque parecía improbable que pudiera haber amenazado a *todos* los hombres que conoció. Y, además, esa interpretación ignoraría lo que pudiera ser su propia contribución. En este momento, sin embargo, no podía hacer más que referirme a "su contribución" en abstracto. No obstante, le indiqué, en cierto modo por ser mi deber, que solo si podía descubrir el modo en que ella creaba y mantenía inconscientemente su propia angustia, habría una esperanza realista de que pudiera cambiar esa parte de su vida.

Los principios abstractos difícilmente motivan a la gente a entrar en el psicoanálisis. Eso es doblemente cierto para aquellos pacientes, como esta mujer, cuya capacidad de autoobservación es limitada. (Más adelante descubriría, felizmente, que esta impresión necesitaba ser revisada.) El analista necesita ser capaz de citar un ejemplo concreto de alguna forma en la que la paciente se socava a sí misma inconscientemente. Más que eso, el analista necesita creer el ejemplo que cita. Con esta mujer, no podía ni citar ni creer. Luchaba con la percepción totalmente irracional de que ella era impecable. Por supuesto, yo sabía que no era así. Incluso pude referirme al ejemplo de su falta de mentalidad psicológica como ilustración; pero, como era de esperar, no pude convencerme a mí mismo: la percepción que me perseguía era un sentimiento, no una percepción razonable.

Aún no me daba cuenta de que su perfección era en sí misma la cuestión: era como la princesa perfecta que vivía en la cima de la montaña de cristal. Al igual que los pretendientes que intentaban subir a caballo a la montaña para llegar a la princesa, yo no encontraba ningún punto de acceso, ninguna forma de hablar con ella que creara algún tipo de relacionalidad con ella. Me resultaba fácil sentirme inadecuado en su presencia.

Tuve que limitarme a discutir y volver a discutir con ella el final de la relación que finalmente la había llevado al tratamiento. Sentía verdadero dolor por ello y agradeció mi sugerencia de que su dolor no era tanto por el hombre en sí como por su preocupación de que sus esperanzas para el futuro se estuvieran desvaneciendo rápidamente. Pero esta idea no era suficiente para llevar a cabo el tratamiento. Me daba cuenta de que, a menos que encontrara una forma de ayudarla a profundizar en su trabajo, es decir, a menos que encontrara una forma de hablar de las partes de su experiencia que no eran perfectas, pero sin avergonzarla por ellas, el tratamiento iba a terminar pronto. Se sentiría mejor, al menos temporalmente, y si yo no tenía nada más que ofrecerle, se marcharía.

Había dejado de anticipar las visitas de esta paciente con placer poco después de que empezáramos a vernos, y en esta coyuntura, dos o tres meses después, me estaba familiarizando bastante con la sensación de que no era un analista muy competente para ella. Mi descripción reiterada de su relación reciente me parecía insípida, superficial e intelectualizada; y si bien no me resultaba difícil conectar mis sentimientos de inadecuación con su impenetrabilidad, también imaginaba, con moderada incomodidad, que ella estaba de acuerdo con mi evaluación de mis esfuerzos.

*Este sentimiento de inadecuación no era un pensamiento; era un sentimiento, y no un sentimiento especificable, no algo que pudiera señalar, no era algo para lo que tuviera siquiera palabras en aquel momento. Cuando pienso en ello en retrospectiva, creo que era más una sensación de peso y amenaza que cargaba sobre mí como una manta pesada.*

En realidad, no es acertado decir que no podía observar nada más allá de la perfección de esta mujer. He mencionado que me impresionó su impenetrabilidad. También había notado la cualidad defensiva de su continuo y frágil buen humor. Podía llorar por su dolor y podía enfadarse, pero solo si alguna situación objetiva del mundo exterior lo merecía. Tenía la sensación de que la tristeza o el enfado en cualquier otra circunstancia le parecerían injustificables y probablemente representarían una debilidad a sus ojos. La avergonzaría. En otras palabras, no podía ser vulnerable ante mí, y estaba seguro de que yo no era el único con quien se sentía así. De hecho, me imaginé que este podía ser exactamente el problema al que se enfrentaba a la hora de mantener una relación romántica. Sin embargo, no podía ofrecerle a la paciente esa observación a menos que tuviera algo que decir que la ayudara a hacer uso de ella de un modo que no potenciara la vergüenza que podía percibir entre bambalinas.

*No creo que pensara hasta más adelante en la palabra “vergüenza” para lo que percibía en mi paciente. Realmente no podía haberme referido a lo que finalmente entendí como mi vergüenza. En aquel momento, la vergüenza era no-yo tanto para la paciente como para mí. Era algo a lo que yo reaccionaba sin darme cuenta de que estaba reaccionando. Era parte de la influencia mutua continua que tenía lugar entre nosotros, y no algo que pudiera decir que estaba allí: y si yo no sabía que estaba allí, seguramente no sabía que estaba reaccionando a ella. Usualmente llamamos a esto inconsciente. Podríamos llamarlo también encarnado.*

El tiempo se agotaba. Esta no era una persona que pudiera discutir su frustración con el tratamiento o conmigo de forma productiva. Hacerlo le parecería inaceptablemente hostil, como criticar a sus maravillosos padres (una de las muchas actitudes que habían dificultado el avance del tratamiento). O más bien, aunque ella sí pudiera y quisiera hablar de su frustración, no le haría ningún bien a menos que yo pudiera decir algo que diera a esa frustración un significado diferente o más amplio que el que tenía ahora, algo que le diera algo de vida al trabajo para ella. Si no podía hacerlo, hablar de su frustración sería simplemente el preludio de su partida.

Así que un día, sin haber dado con la interpretación perfecta (¡!), y con el tiempo que quedaba de tratamiento agotándose rápidamente, respiré hondo y caí en un intento de decirle a esta mujer algo auténtico sobre mi reacción a su presentación de sí misma. No sabía adónde me dirigía ni qué diría exactamente cuando llegara allí.

*Sé que sentí que no tenía nada que perder. Intentaba ver si podía decirle a mi paciente algo coherente sobre lo que estábamos haciendo. Podemos imaginar que el hacer estaba encarnado. No es que el significado de lo que hacíamos estuviera escondido en algún lugar. Más bien, ese significado no existía de ninguna manera en la que pudiéramos pensar. No estaba formulado. Estaba ahí, en lo que hacíamos y sentíamos juntos, incrustado en ello. Esperaba encontrar una forma de aceptar las partes relevantes*

*pero desconocidas, invisibles, encarnadas de la relación entre nosotros para que pudieran sentirse como yo. Esperaba, creo, formular la experiencia que imaginaba que estaba disociando (uno no puede saber tal cosa, solo imaginarla) y, de ese modo, establecer una conexión emocional con ella. Esperaba poder comprenderla lo suficientemente bien, y a ella y a mí juntos, para convertirme en su testigo (quiero decir más de lo que puedo explicar aquí. Para presentaciones del proceso del atestiguamiento, véase, Stern, 2009, 2012, en prensa, enviado). Pero en aquel momento ni siquiera sabía realmente cómo sería crear y ocupar ese papel.*

Le hablé durante un par de minutos acerca de que sentía que había partes de ella con las que no estaba contenta, que tal vez ni siquiera le gusasen, porque todo el mundo tiene partes así. Sin embargo (le dije) no me parecía que yo fuera capaz de llegar a conocer eso de ella. Le dije que sentía que lo estaba pasando mal siendo vulnerable conmigo, dejando que la conociera realmente. Le dije que, aunque la vulnerabilidad podía ser incómoda para cualquiera, creía que para ella podía serlo especialmente. Podía ver, le dije, que a menos que fuéramos capaces de avanzar lo que estábamos haciendo en la dirección de poder conocerla en un sentido que sin duda la hacía sentir vulnerable, el tratamiento iba a terminar, porque iba a dejar de parecerle valioso en modo alguno. Le dije que sabía lo frustrada que debía sentirse con lo que estábamos haciendo y, al igual que yo, lo difícil que le resultaba averiguar cómo hacer que cambiaran las cosas entre nosotros.

*Hay muchas ideas contenidas en lo que acabo de decir. Pueden considerarse formuladas. Pero las estaba utilizando para intentar encontrar mi camino hacia algo más, algo que no tenía idea cómo buscar, algo encarnado y, tal vez, disociado.*

Estos pensamientos no surgieron con facilidad, ni yo los expresé así. Luchaba con ellos. Y, por supuesto, observaba su reacción. Parecía interesada en lo que yo tenía que decir sobre la vulnerabilidad y estaba totalmente de acuerdo con mi estimación de su frustración. Todo esto era bueno, pero yo aún no podía ver cómo iba a identificar algo en su experiencia, algo que ella pudiera ver al menos tan bien como yo, que convirtiera lo que estábamos haciendo en un tratamiento psicoanalítico.

En un momento dado, mientras yo hablaba, me pareció que ella cambiaba. Fue bastante sutil. Parecía más suave y más abierta. Sin embargo, esa descripción, "más suave y abierta", no se me ocurrió en aquel momento, solo más tarde, cuando pensé en ello. De hecho, ni siquiera fui consciente de la presencia de mis nuevas percepciones hasta que, en retrospectiva, intenté comprender lo que había sucedido en los momentos previos a que finalmente me viera capaz de decir lo que se me ocurrió a continuación, que era algo nuevo sobre su experiencia, algo que pensé que ella reconocería y que podría ayudarnos a entrar en un tipo de relacionalidad más analítica.

*Los pequeños acontecimientos que acabo de describir son, para mí, el núcleo de lo que ocurrió aquel día. No tuve ni idea de la importancia de ser "más suave y más abierta" hasta mucho más tarde. Pero en ese momento posterior, reconocí que había sucedido algo físico. El campo cambió aquí, en aquellos momentos infinitesimales en los que la paciente se volvió más suave y más abierta<sup>6</sup>. Yo había desbloqueado algo en ella, y luego ella desbloqueó algo en mí. Fueron casi, o literalmente, liberaciones físicas. Es como si parte de la tensión y el significado que yo había estado buscando hubieran estado*

*"retenidos" (una palabra utilizada con frecuencia por quienes trabajan con el cuerpo) en los músculos faciales de mi paciente, y desde allí hubieran tenido un efecto restrictivo o inhibitorio sobre mí. Sin embargo, no quiero ser demasiado concreto al respecto: no quiero decir que el afecto estuviera literalmente presente en los músculos de la paciente. Quiero imaginar algo más flexible que eso, algo que deje espacio para relaciones sutiles y cambiantes entre la psique y el soma. Quiero decir que me convertí en su testigo.*

El pensamiento se formó mientras yo hablaba. En realidad, estoy bastante seguro de que su posibilidad fue creada por el sutil cambio previo en mi percepción de ella, que fue, a su vez, creado por algún cambio en su propio estado afectivo. Mientras hablaba, creo que mi percepción novedosa también se vio favorecida por las expresiones faciales de mi paciente, mediante las cuales expresaba un interés franco, amistoso e inquisitivo por lo que yo decía.

Pero estoy describiendo estos momentos con más precisión de lo que experimenté en aquel momento. La verdad es que me sorprendí a mí mismo: no supe lo que iba a ocurrir hasta que estuve en el proceso de pronunciarlo. Dije: "Creo que debes de sentirte sola. Creo que siempre debes haber estado sola". Al ver su sorpresa y reconocimiento, y las lágrimas brotando de sus ojos, me animé a continuar: "Me pregunto si alguna vez te has sentido realmente conocida por alguien".

Lloró, pero no fue el llanto desconsolado que había acompañado a sus airadas descripciones de cómo la había tratado su novio. Escondió la cara entre las manos. Tras uno o dos minutos de silencio, me miró y me dijo simplemente y con tristeza: "Sí me siento sola. Siempre me he sentido sola". Tras otro silencio, confirmó que, de hecho, nunca había sentido que nadie la hubiera conocido, ni siquiera sus padres, que estaban muy orgullosos de todo lo que había logrado, pero igualmente deseosos de no saber más que eso de ella. Su madre, de hecho, se había alejado físicamente de ella, según me contó, en las pocas ocasiones en que la paciente había intentado hablar con ella de asuntos menos brillantes. (En los meses siguientes me reveló, como era de esperar, que en realidad había habido unos cuantos asuntos poco brillantes).

La sesión terminó. Era evidente para ambos que habíamos empezado a hacer algo muy distinto. Al entrar por la puerta para su siguiente sesión, dijo mientras se sentaba y me sonreía: "Ahora tenemos algo de qué hablar". No hacía falta decirlo.

### Comentario

El significado no formulado, encarnado, que había estado incrustado en la relacionalidad entre esta mujer y yo fue liberado por un cambio en el campo. Lo que había sido *no-yo* se convirtió en *sentido-como-yo*, al menos por ahora (estos sucesos ocurren una y otra vez en los tratamientos exitosos); es decir, lo que había sido disociado -esto es, no formulado por razones defensivas inconscientes- se descongeló y cobró sentido. Este es el proceso por el cual me convertí en el testigo de mi paciente; y quizás ella se convirtió en mi testigo. Cada uno de nosotros fue capaz de aceptar algo de nosotros mismos y de nuestra relación que nos permitió utilizarlo en la *construcción espontánea de una vida creativa*. Este es un pequeño ejemplo de cómo la acción terapéutica está siempre estrechamente entrelazada con el significado encarnado.

Lo que estoy afirmando es que las partes encarnadas de la relación entre la paciente y yo fueron responsables, de los nuevos pensamientos que transmití a la paciente, o al menos estuvieron profundamente implicadas en ellos. Por simples que fueran esos pensamientos, no estuvieron disponibles para mí hasta que me "solté", por así decirlo, al volverse ella "más suave y abierta". Estoy negando específicamente que la disponibilidad de mis pensamientos tuviera nada que ver con la comprensión teórica, por muy crucial que sea esa comprensión para la actitud mental que llevo a la consulta. (Y es crucial.) Pero nuestro trabajo, tal como lo realizamos, no depende de las ideas, sino del uso que hacemos de las ideas, las que migran de nuestras mentes a nuestros huesos, y que nos permiten crear una conexión emocional con el paciente. La relacionalidad encarna la mente.

Siempre que podamos crear una conexión con alguien donde antes no la había, es probable que suceda algo bueno. Aunque creo que este sencillo punto es cierto, es menos obvio cómo deberíamos construir una comprensión psicoanalítica del mismo. "Conexión" puede parecer bastante simple e inocente en el uso coloquial; pero eso es engañoso. Después de todo, no todo buen sentimiento entre paciente y analista es fuente de acción terapéutica. La conexión tiene claramente algo que ver con sentirse aceptado y aceptar al otro. El reconocimiento mutuo es otro ingrediente clave. También lo es comprender al otro y ser comprendido. Y sabemos que el proceso de creación de una nueva conexión es a menudo idéntico al trabajo exitoso con las actuaciones, en cuyo caso una nueva intimidad sustituye a la relacionalidad antigua y estancada, tal y como ocurrió entre mi paciente y yo en mi ilustración.

Pero este no es el lugar para una discusión prolongada de estos puntos. Lo que quiero decir para el propósito actual es que cualquier relato psicoanalítico de la idea de conexión e intimidad -junto con el reconocimiento, la aceptación y el ser comprendido- necesitará incluir un vínculo con el cuerpo. El aspecto físico representado en el significado de la palabra -conexión- sugiere la encarnación desde el principio. La nueva conexión, como veíamos, surge de la formulación del significado encarnado.

### Declaración informativa

El autor no refiere ningún potencial conflicto de intereses

### Referencias

- Bion, W. R. (1962/1977). Learning from experience. In *Seven servants: Four works by Wilfred R. Bion* (pp. 1–111). Jason Aronson, 1977.
- Boston Change Process Study Group. (2010). *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. W. W. Norton & Co.
- Botella, C., & Botella, S. (2005). *The work of psychic figurability*. Routledge.
- Bromberg, P. M. (1998). *Standing in the spaces: Essays on clinical process, trauma, and dissociation*. The Analytic Press.
- Bromberg, P. M. (2006). *Awakening the dreamer: Clinical journeys*. The Analytic Press.
- Bromberg, P. M. (2011). *The shadow of the Tsunami: And the growth of the relational mind*. Routledge.
- Bucci, W. (1997). *Psychoanalysis and cognitive science: A multiple code theory*. Guilford Press.

- Casoni, D., Gauthier, M., Brunet, L., & Bienvenu, J. (2009). The work of René Roussillon: An overview of his major concepts. *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 17, 108–130.
- Clyman, R. B. (1991). The procedural organization Of emotions: A contribution from cognitive science to the psychoanalytic theory of therapeutic action. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 39S (Supplement), 349–382.
- Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. *Standard Edition*, Vol. IV, pp. ix–627. Hogarth.
- Green, A. (2005). *Key ideas for a contemporary psychoanalysis: Misrecognition and recognition of the unconscious*. Routledge.
- Harris, A. (2014). Curative speech: Symbol, body, dialogue. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 62(6), 1029–1045.  
<https://doi.org/10.1177/0003065114557863>
- Herzog, B. (2011). Procedural interpretation: A method of working between the lines in the nonverbal realm. *Psychoanalytic Inquiry*, 31(5), 462–474.  
<https://doi.org/10.1080/07351690.2011.552050>
- Kristeva, J. (1997). *New maladies of the soul*. Columbia University Press.
- Langer, S. (1942). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. Harvard University Press.
- Laplanche, J. (2011). *Freud and the sexual: Essays 2000–2006* (Trans. J. House, J. Fletcher, & N. Ray). The Unconscious in Translation.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1968). Fantasy and the origins of sexuality. *International Journal of Psychoanalytic Psychotherapy*, 49, 1–18.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1973). Deferred action; deferred. In Smith, D. N. (Ed.), *The language of psycho-analysis* (pp. 111–114). Norton.
- Lecours, S., & Bouchard, M. (1997). Dimensions of mentalisation: Outlining levels of psychic transformation. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 78, 855–875.
- Levine, H. B., Reed, G. S., & Scarfone, D. (Eds.). (2013). *Unrepresented states and the construction of meaning: Clinical and theoretical contributions*. Karnac.
- Loewald, H. (1978). Primary process, secondary process, and language. In *The essential Loewald: Collected papers and monographs* (pp. 178–204). University.
- Lombardi, R. (2015). *Formless infinity: Clinical explorations of Matte-Blanco and Bion*. Routledge.
- Lombardi, R. (2016). *Body-mind dissociation in psychoanalysis: Development after Bion*. Routledge.
- Matte Blanco, I. (1975). *The unconscious as infinite sets: An essay in bi-logic*. Duckworth.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1962). *The phenomenology of perception*. (Smith, C., trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Rosenblatt, A. (2004). Insight, working through, and practice: The role of procedural knowledge. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 52(1), 189–207.  
<https://doi.org/10.1177/00030651040520011901>
- Roussillon, R. (2011). *Primitive agony and symbolization*. Karnac Books, Ltd.
- Scarfone, D. (2015). *The unpast: The actual unconscious*. The Unconscious in Translation.
- Shalgi, B. (2021). Between mythos and logos: Surrender, vitalization, and transformation. In Cooney, A. S. & Sopher, R. (Eds.), *Vitalization in psychoanalysis: Perspectives on being and becoming* (pp. 101–121). Routledge.

- Stern, D. B. (1983). Unformulated experience: From familiar chaos to creative disorder. *Contemporary Psychoanalysis*, 19(1), 71–99. <https://doi.org/10.1080/00107530.1983.10746593>
- Stern, D. B. (1997). *Unformulated experience: From dissociation to imagination in psychoanalysis*. Routledge.
- Stern, D. B. (2009). Shall the twain meet? Metaphor, dissociation, and co-occurrence. *Psychoanalytic Inquiry*, 29(1), 79–90. <https://doi.org/10.1080/07351690802247286>
- Stern, D. B. (2010). *Partners in thought: Working with unformulated experience, dissociation, and enactment*. Routledge.
- Stern, D. B. (2012). Witnessing across time: Accessing the present from the past and the past from the present. *Psychoanalytic Quarterly*, 81, 53–81.
- Stern, D. B. (2015). *Relational freedom: Emergent properties of the interpersonal field*. Routledge.
- Stern, D. B. (2019). *The infinity of the unsaid: Unformulated experience, language, and the nonverbal*. Routledge. Stern, D. B. (in press). On coming into possession of oneself: Witnessing and the formulation of experience. *Psychoanalytic Quarterly*.
- Stern, D. B. (submitted). *Distance and relation: Emerging from embeddedness in the other*.
- Taylor, C. (2016). *The language animal: The full shape of the human linguistic capacity*. Harvard University Press.
- Vivona, J. M. (2009). Embodied language in neuroscience and psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 57(6), 1327–1360. <https://doi.org/10.1177/0003065109352903>
- Vivona, J. M. (2012). Is there a nonverbal period of development? *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 60(2), 231–265. <https://doi.org/10.1177/0003065112438767>
- Vivona, J. M. (2014). Speech as the confluence of words, body, and relationship: Discussion of Harris, Kirshner, and Spivak. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 62(6), 1081–1086. <https://doi.org/10.1177/0003065114558922>
- Wainrib, S. (2012). Is psychoanalysis a matter of subjectivation? *The International Journal of Psychoanalysis*, 93(5), 1115–1135. <https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2012.00645.x>
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Tavistock.

<sup>1</sup> Vivona (2009, 2012) presenta una amplia evidencia coherente de que lo no verbal no precede al lenguaje y de que, por tanto, no hay un periodo “preverbal” en el desarrollo. En cambio, el lenguaje (por supuesto, no el significado semántico, sino las raíces del lenguaje) está presente desde el principio de la vida, incluso en el útero.

<sup>2</sup> Por “semiótica” me refiero al estudio de los signos y los símbolos y su uso. Un sistema de símbolos es cualquier colección de significados que toman sus significantes de la relación entre sí. De modo que “rojo” en términos semióticos no se define como una determinada longitud de onda de la luz, sino como el color que no es verde, azul, amarillo, naranja, rosa, etc. La semiótica contiene al lenguaje verbal, que sin duda es el principal sistema de símbolos, pero es una categoría mucho más amplia, incluyendo muchas más cosas que deberían considerarse no verbales.

<sup>3</sup> El proceso se describe en la literatura francesa como “subjectivación” (p. ej. Casoni et al., 2009; Wainrib, 2012) o “apropiación subjetiva”, aunque son pocas las referencias clave que están disponibles traducidas al inglés.

<sup>4</sup> Otros, probablemente muchos otros, han abogado por el vínculo que he esbozado aquí entre relacionalidad, afecto y encarnación. Algunos de esos autores son Loewald (1978), Harris (2014) y Vivona (2014).



---

<sup>5</sup> Cuando acuñé este término *-se siente como yo-* destacué inadvertidamente el papel de la encarnación, ya que cómo se "siente" algo es un fenómeno encarnado.

<sup>6</sup> Quiero asegurarme de dar la impresión adecuada: el campo cambió aquí, y de un modo muy importante. Pero el cambio en el campo es esperable; el flujo es el estado usual y continuo del campo. El estado relativamente *no* usual es la relacionalidad -actuación- congelada o rígida que resulta de la disociación. La disociación tiene el efecto de cerrar la espontaneidad del campo. De modo que bajo la mayoría de las circunstancias no hay nada raro en un cambio en el campo. Pero entre esta paciente en concreto y yo, sobre esta parte en concreto de nuestra relacionalidad, un cambio en el campo marcó una vuelta a la espontaneidad de una parte del campo que se había congelado de forma disociativa.