

Recibido: 20/10/2016
Aceptado: 21/1/2017

La intimidad como experiencia de lo compartible

Jeanette Dryzun

Asociación Psicoanalítica Argentina

RESUMEN

El texto desarrolla la noción de intimidad dentro del campo conceptual del psicoanálisis actual no soslayando sus tensiones interteóricas. Propone algunas conjeturas para comprender la conexión entre intimidad, la noción de experiencia de lo compartible y las interacciones relacionales sujetos-otros. Describe problemáticas emocionales vinculables a estas nociones difíciles de conceptualizar formalmente dentro del fenómeno de la intimidad y lo relacional que denomina universo de lo compartible. En una delimitación flexible, conceptualiza la intimidad y sus matices polisémicos, como una experiencia relevante humana donde emergen atributos creativos, expansivos y/o productivos, a partir de las corrientes motivacionales, interafectivas y de apertura del sí mismo. Concibe la intimidad como una experiencia relacional que da figura a la potencialidad interior de lo compartible, que expande los horizontes del sí mismo y crea una mutualidad afectiva y mental entre sus participantes. Ilustra aspectos variados "del compartir" desde una delimitación espacial relacional, resaltando los fenómenos de encuentro de mentes entre dos sujetos

ABSTRACT

This text develops the notion of intimacy in the conceptual field of current psychoanalysis including its inter-theoretical tensions. The author proposes certain conjectures for understanding the connection between intimacy, the notion of the experience of the shareable, and relational subject-other interactions. She describes emotional problems possibly linked to these notions, difficult to conceptualize formally within the phenomenon of intimacy and the relational, which she calls the 'universe of the shareable'. In her flexible delimitation, she conceptualizes intimacy and its polysemous nuances as a relevant human experience in which creative, expansive, and/or productive attributes emerge from motivational and inter-affective tendencies and tendencies to open up the self. She conceives intimacy as a relational experience materializing the inner potential of the shareable, expanding the horizons of the self, and creating affective and mental mutuality between those participating in it. This author illustrates diverse aspects of 'sharing' within a spatial relational delimitation, highlighting phenomena of the meeting of minds between two subjects

disponibles a conectarse y compartir estados subjetivos, que cumplen la función de reconocimiento y afirmación mutuos. Acentúa que la intimidad permite acceder a un estado espiritual de comunión sin pérdida de la vivencia de alteridad. Desarrolla las nociones de soledad y estar unido con otro en conexión con las nociones de libertad y coerción como estados del ser y del estar con otro.

willing to connect and share subjective states which function as mutual recognition and affirmation. She underscores that intimacy gives access to a spiritual state of communion without loss of the experience of otherness. She discusses notions of loneliness and being united with another in relation to notions of freedom and coercion as states of existing and of being with another.

DESCRIPTORES: AISLAMIENTO – INTIMIDAD – INTERSUBJETIVIDAD – LIBERTAD – SOLEDAD.

KEYWORDS: ISOLATION – INTIMACY – INTERSUBJECTIVITY – FREEDOM – LONELINESS.

La intimidad como experiencia de lo compartible

A: Me gusta este departamento.

B: Es lindo, sí, pero apenas lo suficientemente grande para una persona, o bueno, dos personas que sean realmente cercanas.

A: ¿Conoces a dos personas realmente cercanas?

Andy Warhol¹

Introducción

En un diálogo aparentemente banal, Warhol nos despierta algunas preguntas: ¿Cuán cercanos somos con los otros en tanto pareciera que lo que nos separa puede ser más que lo que nos une? ¿Cuándo y cómo sentimos un auténtico momento de unión e intimidad con el otro? ¿Serán estas preguntas las que nos permitan comprender algo sobre la soledad y el estar unido a otro?

No pretendo agotar el concepto de “intimidad”, sino valerme de este vocablo, sin saturarlo teóricamente, usándolo en su llana presentación manteniéndolo cercano a la experiencia humana. Intento explorarlo psicoanalíticamente,

¹ *Mi filosofía de A a B y de B a A.* Warhol, A. (1981)

abriendo un diálogo con cierta tensión interteórica dentro de la rica y problemática pluralidad psicoanalítica de esquemas referenciales.

Una proporción importante de nuestras consultas están motivadas en problemas y sufrimientos acerca de los desencuentros con los otros. Percibimos en ellas el intenso anhelo de encuentros de intimidad y es frecuente observar que este deseo se proyecta fuertemente en el otro, aun cuando no haya ocurrido ese acontecimiento compartido de a dos y entre dos que lo vuelva íntimo. Sean encuentros de amor, necesidad o interés, el sujeto desea imperiosamente relacionarse con otro y con frecuencia se producen vivencias intensas de desolación si hay desencuentro.

La privacidad podrá ser con uno mismo, mientras que la intimidad no es sin otros delimitando un espacio relacional entre sus protagonistas. Como espacio es tanto una frontera activa entre lo individual y lo intersubjetivo como una superficie de interfaces donde se habilitan intercambios y procesos que afectan tanto las configuraciones del mundo interno como el mundo de las influencias y fenómenos intersubjetivos.

Pienso la intimidad como un fenómeno humano esencialmente “inclusivo”. Supone un compartir “con” así como el plural “nosotros”, revelando una motivación a participar con otro al menos en algo de intención, afectividad o acción, creando un territorio común que alberga el clima de lo compartido. Ubico este planteo más allá de una concepción insular de las motivaciones humanas y por efecto de una bidireccionalidad entre lo individual y lo relacional.

Muchas veces compartimos acciones por satisfacción pulsional, narcisística o por mera obligación que no alcanzan la cualidad específica del encuentro de intimidad ni el carácter del clima mencionado. En este sentido, la intimidad aparecería como consecuencia de un acontecimiento humano de relevancia: el encuentro especial con un otro con quien se comparten vivencias, donde es posible que dos sujetos disponibles se conecten y compartan estados subjetivos sin perder la vivencia de ser sujetos separados y a la vez estar en un espacio común de unión. Cada uno se conecta con el otro a través de una corriente de sintonía y resonancia afectiva que los lleva a un “estar con el otro” y a “un fluir” dentro de un espacio de comunión que provoca expansión de vivencias subjetivas, afirmación del sí mismo y del otro por mutuo reconocimiento.

Este encuentro, aun mediando palabras es sin palabras. Estas sobran sin necesidad de remitirlo a una modalidad preverbal, predominando una comunicación gestual simple y directa, *un idioma de lo tácito*, que alcanza para que ambos se sientan plenamente conectados. Máxima comunicación con la mínima

expresión para los participantes, es algo propio enmarcado en un espacio inter-intencional e interafectivo que se legitima en lo sucedido y sólo puede remitirse a la vivencia no definible de una atmósfera sentida que aporta sensaciones de apertura y oportunidad, que envuelve a los sujetos y deviene recurso potencial para el sí mismo con el otro. Este estado aloja la capacidad del encuentro de dos mentes como así también la tensión entre las vicisitudes de unión y separación entre sujetos. Máxima comunión en nítida separación ya que no es un estado fusional ni de simbiosis.

De esta manera, comprendo la intimidad como una experiencia relacional que da figura a la potencialidad interior de lo compartible y que expande los horizontes del sí mismo de sus participantes. Lo compartido crea un espacio común de interacción que puede estrecharse como expandirse en virtud de sus intercambios, proponiendo una oportunidad de salida de lo aislado y de acceso a vivencias de amplitud. Desde esta posición, la intimidad se experimentaría como una expansión del “yo” en virtud del “nosotros” que logra un estado subjetivo pleno pero no saturado que no debe comprenderse como un estado de éxtasis, sino un estado natural, sencillo pero jubiloso. El júbilo proviene de la sensación de expansión que permite acceder a una vivencia de existencia más liberada que aleja de aquello que se siente como un estado anterior de estrechez, oclusión, aislamiento o soledad.

A continuación desarrollaré en subtemas algunas ideas que fueron desprendiéndose a lo largo de mi examen de la noción de intimidad y lo compartible. Las mismas consideran:

- las nociones de afirmación y reconocimiento,
- las relaciones sobreinclusivas entre intrasubjetividad e intersubjetividad,
- lo averbal,
- las posibilidades de resignación del aislamiento y la soledad,
- los atributos de lo auténtico y lo profundo que emergen en la vivencia de lo compartible.

Por último, presentaré algunas conclusiones que se desprenden de las relaciones conceptuales presentadas entre intimidad, lo compartible y la relación, jerarquizando sus atributos y efectos en términos de oscilaciones subjetivas entre las vivencias de lo aislado y las vivencias de libertad.

Afirmación y reconocimiento

H. Bleichmar (2009) se pregunta por qué se busca la intimidad. Nos refiere que la intimidad nos aporta la confirmación de estados del self y de cómo esos estados se potencian y expanden en relación con los otros, denotando la importancia que tiene para el sujeto encontrar experiencias relacionales de afirmación y reconocimiento de estados existenciales del ser.

La intimidad es una propiedad emergente de las relaciones entre sujetos, que si bien es algo deseado, no puede forzarse, premeditarse, ni está garantizado por maduración psicológica, ni por el uso de estrategias. Su carácter emergente irrumpe con sorpresa, espontaneidad y es tan irregular como escaso. Pero cuando se produce, la vivencia de placer es intensa y con memorias pregnantes de estar con otro en un logro conjunto donde pueden suceder sólo las cosas propias de ese encuentro entre esos sujetos: sentir en el otro y con el otro que algo de a dos puede compartirse, legitimarse y convalidarse en la medida en que existe para otro aquello que somos, sentimos y pensamos. Esta legitimación y convalidación sirven a los fines de sustancializar la vivencia de que uno es comprendido, de que puede hacerse comprender y hacerse comprensible. En alguna medida se cancela la duda siempre presente de si esto es posible, de si hemos llegado a la mente del otro o de si el otro nos entiende o de si estamos unidos realmente.

Sandler y Sandler (1978) plantean que el ser humano no sólo está ávido de gratificaciones pulsionales sino también de otras motivaciones de igual fuerza que aportan seguridad, garantía, afirmación, reconocimiento. En esta misma dirección B. Killingmo (1995) diferencia entre necesidades pulsionales y relacionales, sosteniendo que las primeras responden a demandas internas y las segundas a aquellas motivaciones que buscan experiencias intersubjetivas para reconocer y afirmar estados de existencia del self que sólo pueden satisfacerse a través de relaciones con los otros. La afirmación es, para este autor, una necesidad relacional que aporta estados de conexión por fuera de las palabras y establece una corriente “compartida entre dos” de comprensión intersubjetiva.

Esta corriente, sea producto de una motivación primaria a relacionarse o despertada por el acontecimiento relacional en sí mismo, expande y acrecienta cualidades emocionales y sensibles que confirman vivencias del sí mismo, permitiendo legitimar que lo sentido es lo que sucede, que es posible una alianza solidaria con el otro y que lo sentido reviste carácter de auténtico para todos los protagonistas de esa situación. Si esta corriente compartida no se produce

esos estados existenciales del ser quedan aislados dentro del mundo intrapsíquico subjetivo sin posibilidad de tramitarse relacionalmente y adquirir otra dimensión o estatus vivencial. Me inclino por considerar que existe un deseo de interactuar, como motivación primaria que busca satisfacer necesidades relacionales, que necesitan al otro como un igual para moverse en el mundo y no solamente como un objeto pulsional para gratificarse, acentuando que no son corrientes motivacionales excluyentes sino que ambas tendencias pueden coexistir en simultaneidad.

Entonces, ¿qué es afirmar?: es reconocer en otro y con otro, sentimientos que dan sustento, sustancia y cuerpo a la vivencia de existencia en cada uno de esos momentos. Es importante resaltar que estamos considerando vivencias que como sensaciones no son verbalizables, que tienen la cualidad de imprecisión y ambigüedad y cuya afirmación y reconocimiento las encauza y dirige hacia zonas de mayor apertura, afirmación y libertad subjetiva, pero que no necesariamente deben perder esa cualidad de ser ambiguas.

Así también entiendo la libertad, como un significante abierto (Lear, 2010) y poco preciso, el de ser una “tendencia hacia” el logro de una actitud subjetiva abierta. Como actitud, es la demostración de un estado abierto de disponibilidad del sujeto para asumir lo que emerja dentro de un campo relacional, que ensancha horizontes y habilita la salida de estados solitarios o aislados del Yo, al resignar por un momento la estrechez y algo del sistema de protecciones que acorazan lo individual entre señuelos o simulacros.

De las relaciones sobreinclusivas entre lo intrapsíquico y lo intersubjetivo.

Gracias al productivo avance del pluralismo teórico psicoanalítico la preocupación respecto de la alteridad, la diversidad y la autonomía han arrojado nuevas figuras para la comprensión de las condiciones del ser y del estar con otro. Este avance nos aleja de los binarismos en oposición, tales como lo intrapsíquico o lo intersubjetivo, para abarcar dichas teorías desde una mirada de complejidad y encontrar formas de articularlas e integrarlas en sus diferencias. No se trata de excluir teorías para sustituirlas por otras: “estas o aquellas”; sino de llegar a instancias y formulaciones comprensivas e inclusivas respecto de nuevas figuras de la realidad de lo social y lo individual y poder pensarlas en términos de inclusión: “estas y aquellas”.

La comprensión intrapsíquica de la estructuración del sujeto ha aportado amplias bases para entender los procesos dinámicos que hoy podemos integrar a los conocimientos que aportan las teorías de la intersubjetividad. Nos organizamos psíquicamente durante toda la vida a través de la relación con otros sujetos. Algunos sucesos de la vida de relación representan actos que dan testimonio de reconocimiento y afirmación mutuos, tal como venimos puntualizando en este texto y que determinan hitos significativos de un largo proceso de transformación de la subjetividad que Jessica Benjamin (2006) describe como el trabajo incesante en el territorio de la intersubjetividad.

¿A qué se refiere este “trabajo”? Considero que la dimensión intersubjetiva permite comprender mejor las aristas no visibles de la complejidad propia a los procesos de autonomía y dependencia. Concebido como un trabajo observa e identifica las arduas y minuciosas negociaciones que se producen en las relaciones entre sujetos frente a los fenómenos oscilantes e inestables entre autonomía y dependencia, que se despliegan en un vasto campo de fuerzas en interacción, pero donde el objeto de estudio es el sujeto con otro sujeto buscando conectarse y relacionarse. Vemos así que aparece un concepto diferente: el sujeto puede buscar objetos para gratificarse y estos ser contingentes pero también el sujeto puede buscar sujetos para contactarse y estos ser las llaves de umbrales relacionales y estados subjetivos.

Sabemos que el *infans* se estructura en sus relaciones tempranas como sujeto que introyecta, proyecta o se identifica con un objeto, pero también que afirma su existencia a partir de su relación con otros sujetos semejantes. De la concepción de la relación madre/bebé en su dimensión asimétrica y de máxima dependencia descrita por las conocidas teorías psicoanalíticas clásicas, otras revisiones psicoanalíticas nos advierten que también esa relación admite una dimensión más horizontal donde se suceden corrientes de reciprocidad temprana de influencia mutua, o sea un trabajo en el territorio de lo intersubjetivo. Daniel Stern (1991), denomina proceso temprano de intersubjetividad propiamente dicha, a aquello que inicia una capacidad de reconocimiento del otro, de dos mentes afuera de uno mismo, mentes reconocidas como separadas que comparten estados subjetivos y se regulan mutuamente. En función de este reconocimiento mutuo existente como tal desde el nacimiento, es que se piensa que la madre no es sólo un objeto para el infans. El infans es capaz de reconocer a ese otro sujeto como diferente a sí mismo, como semejante. En su contraparte, la madre no sólo es objeto auxiliador o complemento sino también un Yo en conjunción recíproca que opera al igual como sujeto semejante.

Este espacio relacional temprano inicia los movimientos conjuntos de co-participación con un otro semejante, provocadores de interacción que llevan a acciones compartidas de autorregulación y heterorregulación mutuas, donde los participantes ajustan cada movimiento sucesivo y también se desajustan. En el mejor de los casos dan confirmación, reconocimiento y transmiten un clima de sintonía vitalizante que los envuelve. Estos movimientos también representarían las bases iniciales hacia un sentido de libertad o su semilla incipiente para lograr ese horizonte de expectativa, ya que trabajan en simultáneo sosteniendo una relación necesaria de dependencia y complementariedad a la vez que poniéndole coto a sus excesos por dominación o violencia secundaria (Aulagnier, 2001). Este proceso en dos dimensiones paralelas es lo que Jessica Benjamin (2006) propone cuando refiere la conjunción articulable de un trabajo psíquico interno y relacional en simultáneo diciendo que: “[...] si fracasa el reconocimiento *sujeto/sujeto* hay dominación *objeto/sujeto* [...]” y “[...] que la constitución de la subjetividad y de la relación sí-mismo/otro es una base material necesaria para la intersubjetividad no coercitiva”, desde la cual sería posible el despliegue y la negociación de las diversas modalidades y matices entre coerción y libertad a ser tramitados por el sujeto consigo mismo, con los otros y entre otros. (p. 54, la cursiva es mía)²

En esta dirección, es que los conceptos de libertad y coerción, no solo pueden ser vistos como modos polares y/o estados definidos de la subjetividad sino procesos en constante oscilación dentro de la interacción entre sujetos. Procesos cuyas aristas y caras no siempre son visibles, tal como podría suceder con la geometría de un poliedro que nos obliga a recorrerlo desde distintas perspectivas, siendo que esta cualidad de movimiento es lo que identifica las oscilaciones entre apertura y oclusión que afectan los modos de ser y estar en libertad y/o en coerción, dando lugar a un espectro diverso de formas de ser libre y de dejar ser libre al otro. Así entiendo la libertad como un significante abierto, pura tendencia hacia una apertura y como tendencia no es posible conceptualizarla con precisión, sino más bien dejarla con un sentido ambiguo y abierto para mejor expresión de las vivencias del existir y de la vitalidad del ser. Acentúo en esta tendencia su propiedad de movilidad que denota un aspecto esencial de búsqueda de una salida de lo estrecho que libera de los confinamientos solitarios en las fronteras fijas del sí mismo.

² Meehan, J. (1994). *Autonomy, recognition and respect: Habermas, Benjamin, Honneth*. *Constellations* 1: 270-285. Citado por Benjamin, J. (2006). *Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*.

Tal vez los momentos de intimidad sean momentos furtivos rescatados a las formas normativizantes de las costumbres y la moral de época y representen microactos de liberación, momentos auténticos en que nos despojamos de formalidades, coerciones y defensas internas y externas, siendo como naturalmente somos y estamos a gusto. Momentos nuestros, momentos de lo nuestro.

En este mismo sentido entiendo lo que Christopher Bollas (1991) plantea respecto del mundo como objeto transformacional al concebirlo “[...] como una recurrente experiencia de existir [...]” y como un “[...] saber más bien existencial, por oposición a uno representativo”, jerarquizando el mundo externo en su función de regulador subjetivo tanto por complementariedad como por reciprocidad. (p. 30).

Bollas (1994) define al objeto como una llave psíquica que abre experiencias al nosotros:

[...]. Dos yoes cualesquiera saben que comunicarse es evocarse mutuamente, [...]. Conocer al otro, y ser conocido por él, es un acto de evocación inconsciente que divide al sujeto y anuncia la soledad del sí mismo, a la vez que un acto de comprensión inteligente en que uno puede poner su saber de sí y del otro en pensamientos coherentes y en la estructura lingüística”. (p. 61).

Pero un acto que inaugura en cada momento de encuentro “el nosotros” dentro de los yoes de cada sujeto. Así “el nosotros” de lo compartible, no necesita preguntarse a quién pertenecen esos acontecimientos propios a esa vivencia, ya que no se afirma en el título de propiedad y apoderamiento de los mismos, sino en el reconocimiento de la existencia del sí mismo y del semejante.

No obstante, el deseo de intimidad no garantiza el encuentro de intimidad para el cual los sujetos deben ofrecerse y estar disponibles. El deseo puede estar entrampado en la relación de objeto con un otro internalizado que puede adquirir figuras diversas pero siempre mezquinas por sus roles fijados a su única perspectiva e intención unilateral pulsional: rechazado o rechazante, atacado o atacante, provisto o proveedor, etc., que lo mantienen en su soberano aislamiento y lo restringen del acceso a lo compartible. O por el contrario, puede emerger un momento en que dos subjetividades advierten la señal de intimidad que testimonia que el otro también comparte lo mismo y es recién entonces cuando podemos sentir que la experiencia reviste carácter de intimidad y reciprocidad. Para ambos algo propio interintencional se autentifica por lo sucedido entre los dos y crea una atmósfera compartida envolvente de apertura y oportunidad.

La capacidad de reconocer al otro en su igualdad y semejanza requiere de largas y repetidas experiencias intersubjetivas donde se logra, alguna vez en la mejor de las circunstancias, gestionar una sede a las interacciones entre sujetos. Reconocer al otro en su alteridad es reconocerle un núcleo equivalente de afectividad, intencionalidad y experiencia. Las teorizaciones más centradas en lo intrapsíquico organizan el conocimiento y el abordaje del objeto y del otro de afuera, desde una sede interna, desde un Yo que por proyección/introyección/internalización lo conoce, una sede endógena que condiciona su percepción por su juicio preexistente. Una sede intersubjetiva, al incluir el “nosotros”, expande el horizonte de comprensión y exploración de las relaciones humanas y del desarrollo psíquico, porque a la vez que conoce es conocido, a la vez que transforma es transformado. Encrucijada particular de ambas sedes que sin excluirse habilitan una comprensión sobreinclusiva del otro como objeto y como sujeto a la vez.

Así lo que para algunos puede ser comprendido como diferencias teóricas excluyentes para otros admite comprensiones inclusivas, aun al costo de alojarlas en su “rango de incoherencia”, tal como Jessica Benjamin (2006) sostiene. Coincido con esta autora en que la incoherencia es menos riesgosa por sus efectos que la fragmentación y el reduccionismo del campo de observación de las múltiples experiencias del mundo entre objetos y sujetos. Su ventaja está en ampliar el rango de interpretación de las relaciones humanas dentro de fronteras activas de las relaciones, que sin perder su identidad y especificidad alberguen una zona de unión. En esta misma dirección, Benjamin (2006) plantea una

“[...] zona de la experiencia o la teoría en la cual el otro no es sólo el objeto de la necesidad/pulsión del yo, ni de la cognición/percepción, sino que tiene un centro personal, en sí-mismo central separado y equivalente”. Nos advierte con precisión que “[...] la negación de la subjetividad de la madre, en la teoría y en la práctica, obstaculiza profundamente nuestra aptitud para ver el mundo como habitado por sujetos iguales. [...]” y que “[...] la capacidad para reconocer a la madre como sujeto es una parte importante del desarrollo temprano [...]”, siendo que desde esta pluralidad de esquemas teóricos nos expandimos en un movimiento hacia una mirada menos reduccionista en torno al funcionamiento psíquico y los procesos tempranos de constitución psíquica. (p. 62)

En conjunción con estas ideas, Bollas (1994) refiere el uso del objeto por el sujeto para resaltar la selección que se hacen de objetos potenciales para participar en una acción transformadora entre yoes donde se lograría –nos dice– “[...]”

este espacio intermedio, en el que interactúan dos seres complejos de idioma personal a idioma personal”. (p. 42). Ya no habría confusión de lenguas sino un idioma tácito que como vehículo o intermediario devela los procesos intersubjetivos donde nos reconocemos, nos comunicamos, logramos afirmar o confirmar el sentido e intención existencial, a la vez que se demarcan distancias y espacios donde nos separamos y también donde nos encontramos en un largo proceso de ajustes y desajustes mutuos.

Lo averbal

Venimos de una tradición teórica que jerarquiza lo verbal sobre lo preverbal, que imprime una direccionalidad desde lo primario a lo secundario, desde lo no verbalizado a lo verbalizable y simbolizable. La importancia de esta tradición es incuestionable y representa un eje en la comprensión del funcionamiento psíquico así como un rumbo en los objetivos de la función terapéutica. No obstante lo cual, puede ampliarse y enriquecerse si consideramos el aporte de algunas escuelas teóricas psicoanalíticas que refieren que muchas experiencias quedan alojadas en lo inconsciente sin necesidad de ser retraducidas a palabras. Es así como se explica el conocimiento relacional implícito (Stern, et al, 1998), una forma de conocimiento que no precisa de la verbalización para existir y tener efectos. Existe por sí mismo como conducta no reflexiva que determina formas de estar con el otro y se acompaña de una permeabilidad afectiva que difunde afectos libremente entre sujetos en interacción. Lyons-Ruth (2000), habla de la reiteración a lo largo de la vida de la inscripción de representaciones interactivas actuadas, que son memorias de acción de los sucesos relacionales de encuentro con otros y que no obligatoriamente deben tener estatus de simbolizables ni verbalizables. Bollas (1991) lo refiere como lo sabido no pensado dando cuenta de la impronta del objeto transformacional. Siguiendo este núcleo relacional temprano de memorias implícitas, Dio Bleichmar (2005) acentúa que el humano aprende a relacionarse con otros desde casi el nacimiento incorporando modelos de trabajo: “[...] estos conocimientos relacionales no son infantiles, sino que es *la forma intrínseca de conocimiento humano que actúa durante toda la vida*, [...], incluyendo la interacción social en la intimidad”. (p. 154, la cursiva es mía)

No estamos en el territorio de lo semántico inconsciente de los contenidos sino en el de las vivencias de acción relacional inscriptas inconscientemente en cada momento que ocurren.

Tal vez esto pueda ser relacionado con el gesto íntimo, que ni es verbal ni preverbal sino averbal. Lo comprendo como aquello que está más allá de cualquier palabra, siendo que éstas más bien sobran o perturban. Pretender transformar esa comunicación sensible en un “parlamento” sería desnaturalizar su esencia, saturando ese gesto con un exceso que pretende capturarlo y apoderarse de lo que es su forma natural y libre de existencia. Su naturaleza es bipersonal y representa un modo de comunicación sensible que se trasmite por medio de estados relacionales interafectivos. Y de estas ideas es que entiendo que el gesto solo existe para un otro y con otro, ya que nunca nace para con uno mismo.

De las posibilidades de resignar el aislamiento y la soledad

Desde estas ideas me he inclinado a considerar que los estados de soledad y comunión no solo pueden pensarse como opuestos sino también como estados intermitentes y oscilantes que se alojan mutuamente, si el sujeto se adviene a la posibilidad de interacción y de apertura a zonas de mayor libertad relacional. En este sentido me interesa precisar que en las experiencias de intimidad no importa lo que se comparta, sean afectos negativos o positivos, acciones, actividades, sino que la vivencia de intimidad focalice el carácter del sentimiento compartido. Bleichmar (2009) nos precisa que no es el cuerpo, no es la emoción, no es la actividad instrumental lo decisivo, sino la cualidad del clima compartido.

Se trata entonces de un estado espiritual de reciprocidad mutua que rescata momentáneamente de un mundo solitario endopsíquico y es testimonio de la evidencia subjetiva de que es posible la convicción vivencial de lo compartible.

Este sentido de comunión y reciprocidad podemos rastrearlo en lo descrito por Daniel Stern (1991), en su estudio sobre el desarrollo del niño pequeño. El niño necesita que la sensación de placer alcanzada en sus primeros avances sobre el mundo que lo rodea, sea sentida y vivida como júbilo en el otro y con el otro. Estos procesos connotan complejas dimensiones de ajuste con el otro en términos de reciprocidad, ritmo, simultaneidad y entonamiento afectivo. Así el entonamiento afectivo es descrito como un proceso propio de la dinámica relacional entre el infans y su cuidador en los ajustes de dicha relación de estar con otro, como *compañero potencialmente intersubjetivo*. Se toma el vocablo de la disciplina musical para definir las acciones vocales que debe hacer alguien que se suma a un coro y trata de juntarse “entonando”. Así Stern usa “entonar” para denominar el conjunto de complejas acciones relacionales de ajuste

y afinamiento mutuas que terminan juntando al niño con su cuidador en una intención y afecto compartido. Acciones que comprenden diversas repeticiones e imitaciones que sostienen el juego entre el niño y su cuidador, hasta que en un momento algo diferente ocurre: un “entonamiento afectivo” que por resonancias empáticas mutuas lleva la relación a un fluir más allá de lo esperado, sin palabras y sin reiteración. El entonamiento afectivo conduce la relación hacia un progreso que representa para sus participantes la modalidad de comulgar con los estados internos o indicar que se los comparte. Concebida como transacción emocional y relacional permite reconocer que los estados emocionales internos son experiencias humanas compartibles con otros que no necesitan ser verbalizadas ni conocerse. Los estados emocionales que no atraviesan por la experiencia de entonamiento afectivo se experimentan “a solas”, aislados del contexto interpersonal y podría ser que nunca se integren a la dimensión relacional ni formen parte de la experiencia subjetiva de que lo compartible es una expectativa de posibilidad entre semejantes.

Si recordamos el epígrafe citado de Warhol podemos comprender que los acontecimientos relacionales expanden lo estrecho subjetivo aislado gracias a la valencia emocional experimentada en el otro y con el otro, creando la vivencia de un territorio de comprensión compartida que sin palabras se amplía y da lugar a esa atmósfera de comunión, que es lo que realmente importa y resulta esencial a este acontecimiento.

Así el universo de lo compartible tiene una naturaleza propia a las corrientes intersubjetivas denotando la potencialidad y textura de lo sensible expansivo. Universo sensible que trasciende los límites intrapsíquicos del sujeto y espacializa la mutualidad como perspectiva potencial del sujeto entre sujetos. He denominado de diferentes maneras la zona intermedia donde ocurren estos procesos de lo compartible, sea como espacio, territorio de frontera, interfaces, pretendiendo transmitir la idea de una malla multidireccional de interacción relacional que despliega capacidades de empatía, conocimiento, participación, conexión y reciprocidad, posibilitando la convalidación mutua del sentimiento de existencia, al mismo tiempo que el reconocimiento de la alteridad. Esta zona intermedia del “entre nosotros” podemos imaginarizarla como una espacialidad móvil y dinámica, que como frontera activa no sólo es un mero límite de pasaje de un lugar al otro, sino el espacio donde se dan transformaciones mutuas, que determina otras distancias, acercarse en un adentro común pero a la vez confirmar cuán cierta es la separación.

Al prevalecer el indispensable deseo de reconocimiento del otro para sen-

tirnos independientes y autónomos, la dimensión intrapsíquica es condición necesaria pero no suficiente. La madre real es diferente de la fantasía del niño con su objeto madre y el niño real es diferente de la fantasía de la madre con su objeto niño. A ambos no les alcanza la satisfacción narcisística de su afirmación de ser independientes y soberanos, sino también precisan para revitalizar su yo, el “nosotros propio” de la comprensión compartida que confirma que en su semejanza son también autónomos pero diferentes. La influencia y presencia del otro semejante y diferente en su relación real con el sujeto descentra la dominancia de la estrategia narcisística. Se articulan de este modo procesos intrapsíquicos e intersubjetivos, que contrarrestan el aislamiento propio de la dramática del mundo interno de los objetos. Volviendo a Bollas (1994) se entiende que nos advierta la necesidad de prestarle más “[...] atención a la nítida estructura del objeto, habitualmente considerada como un *mero* recipiente que contiene las proyecciones del individuo”. (p. 14, la cursiva es mía). Se vislumbra así un horizonte, para un mundo de la comprensión mutua sujeto/sujeto, universo de las semejanzas en las desigualdades y la alteridad.

No obstante, no siempre es posible alcanzar el universo de lo compartible, no parece sencillo ni habitual y por ello los desencuentros son más frecuentes que los encuentros. Muchas veces hay falta real de objetos potenciales y otras veces, como nos dice Bollas (1994), “[...] Hay individuos que se niegan a vivir en [...] la zona intermedia. Imponen su propia visión al mundo de los objetos y anulan sus facetas evocadoras presentes en el campo”. (p. 45). No resignan su soledad ni se disponen a una relacionalidad y participación como seres complejos. Comprendo de esta manera que estamos necesitados de incluir articulaciones más abarcativas sobre estos procesos humanos que nos permitan trabajar en simultáneo las diferencias entre teorías tanto desde su función de orden jerárquico como dentro del orden de reciprocidad propio al eje horizontal. Nos hemos centrado en el funcionamiento psíquico interno y en su logro de estabilidad, de alguna manera considerando que éste aseguraría la vivencia de bienestar personal y que alcanzaría para tener acciones efectivas positivas en las relaciones del sujeto con los otros del afuera. Desatendimos el universo de interacciones con el entorno que permite acercarse a la noción de la alteridad que tanto distancia como acerca desde donde poder pensar la motivación esencial para relacionarse. Ya no resulta una opción pertinente “[...] abrazar y rechazar teorizaciones sino aceptar sentirse atraído por sus divergencias”, dice Jessica Benjamin, autora que propone como alternativa a las categorías binarias tales como fálico/castrado, la de igualdades complejas. (2006, p. 39).

Desde esta encrucijada de posibilidad inclusiva, soledad y comunión, no sólo admiten ser pensados como polos opuestos sino como experiencias paradójicas que conforman un estar con uno mismo y con el otro sosteniendo estados y momentos desiguales tanto de retracción como de expansión del Yo en su continua construcción de la subjetividad.

No es cualquier relación sujeto/sujeto la que posibilitará un encuentro íntimo: deberán encontrarse y elegirse. A pesar del sentimiento de soledad inherente a aceptar la alteridad se podría pensar en una pluralidad de objetos disponibles para diversos fines en tanto éstos están allí en sus diferentes superficies y texturas para elegirlos y elegirnos por lo que nos influyen, porque el otro abre y libera zonas nuestras y a la vez nosotros hacia el otro hacemos lo mismo.

De los atributos de lo auténtico y lo profundo que emergen por lo compartible

La vivencia de mutualidad organiza una matriz sensible y espontánea que se reconoce como experiencia original y auténtica. ¿Por qué es auténtica? Porque no es repetible ni tampoco es imitable, aun cuando los vínculos precisan de ajustes y desajustes donde se reiteran acciones. Su carácter de auténtico no lo pienso en relación a lo falso, ficcional o mentiroso, sino como lo que se opone a lo convencional. Por fuera de las convenciones emerge lo auténtico en tanto nace como respuesta no estereotipada o prototípica, no copia fiel de una imitación, no por premeditación, ni como respuesta de rutina, *standard* o correcta, sino como una comunicación original y espontánea del idioma de lo tácito.

Esta cualidad de autenticidad permite un sentimiento de unión o cercanía por fuera de lo *standard* o repetitivo imprimiéndole un sello de intimidad. En tal sentido permite por sí misma validar la experiencia de lo compartido desde la sensación sentida como auténtica que emerge del sentimiento de comunión. Así la matriz sensible y espontánea que sostiene el sentimiento de mutualidad se experimenta como real en tanto ha sido precedida por el ajuste intersubjetivo que condujo al encuentro de intimidad y que hace que cada acción de la interacción tenga una cualidad propia a esa relación. Momento máximo de comunión y de separatividad y tal vez de mínima de proyección al dominar el gradiente sujeto/sujeto por sobre el gradiente sujeto/objeto. Lo compartido lleva a una dilución transitoria de las asimetrías y las posiciones de roles, así como a ajustar sus distancias para horizontalizarse, empujado por la fuerza del

encuentro de sentir lo mismo en el otro y con el otro. Los circuitos de poder sujeto/objeto resguardados en las relaciones jerárquicas complementarias (padres/hijos-protector/protegido) se balancean más equilibradamente hacia relaciones de semejanza por reciprocidad y mutualidad solidaria propia de las relaciones sujeto/sujeto.

Estamos entonces frente a una experiencia de encuentro de máxima cercanía por la intimidad actuante y máxima distancia por el reconocimiento que el otro no es yo, sino un semejante. La frontera interior/externo pierde sus bordes contundentes justamente por el carácter efusivo y de apertura que libera a dos yoes interiorizados hacia un adentro compartido, un estado ampliado de participación mutua.

Este desarrollo nos lleva a preguntarnos si la intimidad y lo compartible revisten una cualidad de profundidad o si serían una experiencia de lo *profundo*. Lo cual supone enfrentar una paradoja, en tanto según lo planteado en este texto la intimidad y lo compartido nacen en aquello más externo, en la superficie de lo relacional, del entorno y lo social. Por lo cual, podemos reconsiderar que lo profundo no se refiere exclusivamente a lo interior, a lo más temprano, ni a lo infantil enterrado en lo Inconsciente tal como lo refieren Donnel Stern (2015) y Paul Wachtel (2003). Lo profundo no existe por sí mismo, no refiere a un estatus concreto de existencia tal como nos recuerda la metáfora arqueológica freudiana, sino que es una cualidad sensible de la experiencia de percepción en el movimiento de estar con otros, al cobrar cuerpo y sustancia el entorno en relación con el sí mismo. Todo puede existir en la superficie y todo puede existir en la profundidad si pensamos este concepto como dimensiones sensibles del sujeto en movimiento y desplazamiento entre los objetos. Así lo profundo es una condición de “posibilidad a futuro” de que algo que no ha sido aún visto ni conocido pueda experimentarse, es expansividad ganada con el entorno y las cosas que nos rodean y rodeamos, ya que estas admiten un “como si” sin lo cual todo se percibiría como plano o literal.

Esta comprensión extensiva del universo psíquico y humano en estado de relación con el otro incluye a la vez que sobrepasa el marco teórico estrictamente intrapsíquico. Introduce la condición de posibilidad, de un horizonte abierto para un proyecto existencial que depende tanto del encuentro relacional con lo que lo transforma como de las resoluciones del mundo interno y su pasado conflictivo. En la vida real la expectativa de una nueva oportunidad depende del encuentro con un otro que sea potencialmente transformador y con quien sea posible que emerja algo nuevo a pesar de la compulsión a la repetición.

Conclusión

En este desarrollo he intentado exponer algunas ideas no conclusivas sobre el encuentro de intimidad, como campo relacional en su conexión con el universo de lo compartible en la experiencia humana. En el marco de una perspectiva de encrucijada entre los mundos intrapsíquicos e intersubjetivos y las teorías que los comprenden, valoro la importancia de la experiencia compartida en tanto:

- Propone un universo intersubjetivo de transformación y alianza solidaria.
- Permite un recurso potencial subjetivo en la relación entre semejantes que abre opciones de mayor libertad al legitimarla por la experiencia compartida.
- Rescata al sujeto de su propia dramática interna del otro como mero objeto favoreciendo resoluciones relacionales de influencia mutua más libres y espontáneas.
- Balancea y relativiza los circuitos de poder e imposición propios de las relaciones jerárquicas complementarias sujeto/objeto respecto de las relaciones de semejanza por reciprocidad propias de las experiencias sujeto/sujeto en torno a la tensión afirmación y reconocimiento del sí mismo y del semejante.
- Confirma vivencias de comprensión y autenticidad relacional a través de sensaciones de empatía y resonancia afectiva permitiendo ser parte de la experiencia subjetiva del otro y hacerle saber, sin imposición ni sometimiento por autoridad, que estamos en comunión sensible por intención y afecto y que hemos llegado a la mente del otro sin palabras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, J. (2006). *Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, H. (2009). Del apego al deseo de intimidad: las angustias del desencuentro. *Revista de Psicoanálisis. APA. Variaciones sobre el tema del amor*. (Tomo LXVI, n° 3), 681-702.
- Christopher, B. (1991). *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Buenos Aires: Paidós.
- Christopher, B. (1994). *Ser un personaje. Psicoanálisis y experiencia del sí mismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Castoriadis-Aulagnier, P. (2001). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dio Bleichmar, E. (2005). *Manual de Psicoterapia de la relación padres e hijos*. Buenos Aires: Paidós.
- Killingmo, B. (1995). Affirmation in Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 76: 503-517.
- Lear, J. (2010). Técnica y Causa final en psicoanálisis: cuatro maneras de considerar un momento. *Libro Anual de Psicoanálisis* (Tomo XXV), 127-140.
- Lyons-Ruth, K. (2000). El Inconsciente bipersonal. El diálogo intersubjetivo, la representación relacional actuada y la emergencia de nuevas formas de organización relacional. *Aperturas Psicoanalíticas*. Revista online: n° 004.
- Sandler, J., & Sandler, A. M. (1978). On the developmental of object relationship and affects. *International Journal of Psychoanalysis*, 59: 285-296.
- Stern, D. (1985). *El mundo interpersonal del infante*. Buenos Aires: Paidós.
- Stern, D., Sander, L., Nahum, J., Harrison, A., Lyons-Ruth, K., Morgan, A., Brusweiler-Stern, N., Tonic, E. (1998). Non interpretative mechanisms in psychoanalytical therapy: The something more than interpretation. *International Journal of Psychoanalysis*, 79:903-921.
- Stern, D. (2015). *Relational Freedom. Emergent properties of the interpersonal Field*. UK and NY: Routledge.
- Wachtel, P. (2003). The surface and the depth: The metaphor of depth in Psychoanalysis and the ways in which it can mislead. *Contemporary Psychoanalysis*, 39:5-26.