

La matriz intersubjetiva¹

Daniel N. Stern

Los momentos presentes que más nos interesan son aquellos que surgen cuando dos personas establecen un tipo especial de contacto mental –a saber, un contacto intersubjetivo. Este involucra la interpenetración mutua de mentes que nos permite afirmar, “Sé que sabes que sé” o “Siento que sientes que siento”. Existe una lectura de los contenidos de la mente del otro. Tales lecturas pueden ser mutuas. Dos personas ven y sienten más o menos el mismo escenario mental al menos por un momento. Estos encuentros son de lo que, en gran medida, se trata la psicoterapia. También proporcionan los acontecimientos que cambian nuestras vidas y que se convierten en los recuerdos que conforman la historia de nuestras relaciones íntimas. En concordancia con esto, los momentos de contacto intersubjetivo entre personas se transforman en el contexto que resulta más relevante que examinemos.

Los momentos de creación intersubjetiva son momentos presentes especiales. Vuelvo a un interrogante planteado al principio del libro. ¿Cómo es experimentado el *ahora* o momento presente cuando es co-creado y compartido con alguien en un momento de contacto intersubjetivo?

Somos capaces de “leer” las intenciones de otras personas y de sentir dentro de nuestros cuerpos lo que estas están sintiendo. De ninguna manera mística, sino a partir de la observación de sus rostros, movimientos y postura, escuchando su tono de voz y tomando consciencia del contexto inmediato de su comportamiento. Somos bastante buenos para esta “lectura de mentes”, aunque nuestras intuiciones requieren de verificación y sintonización fina (Whiten, 1991).

La naturaleza ha diseñado nuestro cerebro y nuestra mente de manera que somos capaces de intuir directamente las intenciones posibles de los demás a partir de la observación de sus acciones dirigidas a metas (incluso sin conocer la meta). En la medida en la que levantan la mano al lado de su cabeza, de inmediato asumimos que se rascarán la cabeza, que se ajustarán los lentes, que se toquen la oreja o que se arreglarán el cabello. En la medida en la que su mano se acerca y empieza a posicionarse para la meta escogida, la adivinamos. De manera similar, al observar su expresión facial, postura y movimientos, podemos sentir directamente algo muy parecido a lo que ellos están sintiendo. Y, mientras les estamos hablando y ellos nos están escuchando en silencio, podemos sentir sus respuestas cambiantes respecto de lo que nosotros estamos diciendo al observar los pequeños movimientos de su rostro, su cabeza, la dirección de su mirada y el tono de los sonidos que subyacen a su voz. Las expresiones afectivas hablan tanto de lo que estamos pensando como de lo que estamos sintiendo. Y cuando se mueven podemos sentir cómo debe ser moverse

¹ Capítulo 5 de *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life* (2004, New York: W. W. Norton & Company). Traducción por Ps. André Sassenfeld J.

de ese modo. Lo sentimos en nuestro cuerpo y lo intuimos en nuestra mente, al mismo tiempo. También es posible captar lo que un grupo está experimentando.

Nuestros sistemas nerviosos están contruidos para ser capturados por los sistemas nerviosos de otros de manera que podamos experimentar a los demás *como si* fuera desde dentro de su piel, como también desde dentro de la nuestra. Una especie de ruta emocional directa hacia la otra persona está potencialmente abierta y resonamos y participamos de sus experiencias y ellos de las nuestras. (Proporcionaré la evidencia que apoya esta perspectiva muy pronto.)

Otras personas no son meramente otros objetos, sino que son reconocidos de manera inmediata como un tipo especial de objetos, objetos como nosotros, disponibles para compartir estados internos. De hecho, nuestras mentes trabajan naturalmente para buscar aquellas experiencias de los demás con las cuales podemos resonar. De forma natural, analizamos el comportamiento de los demás en términos de los estados internos que podemos aprehender, sentir, participar y, por lo tanto, compartir.

Esto debe ser entendido a la luz del hecho de que somos animales altamente sociales que, con un elevado grado probabilidad, pasamos la mayor parte de nuestras vidas en la presencia de otros, reales o imaginados. En ocasiones, son figuras vagas que se mantienen en el fondo o públicos o testigos que entran y salen de nuestra consciencia. Pero de todos modos están ahí.

Cuando juntamos todo esto, emerge un determinado mundo intersubjetivo. Ya no vemos nuestras mentes como tan independientes, separadas y aisladas. Dejamos de ser los únicos propietarios, maestros y guardianes de nuestra subjetividad. Los límites entre self y otro siguen siendo claros, pero más permeables. De hecho, un self diferenciado es una condición de la intersubjetividad. Sin él, sólo habría fusión (Rochat & Morgan, 1995; Stern, 1985). Vivimos rodeados por las intenciones, sentimientos y pensamientos de otros que interactúan con los nuestros de manera que lo que es nuestro y lo que pertenece a otros empieza a colapsar. Nuestras intenciones son modificadas o nacen en un diálogo cambiante con las intenciones sentidas de otros. Nuestros sentimientos adoptan forma a partir de las intenciones, pensamientos y sentimientos de otros. Y nuestros pensamientos son co-creados en el diálogo, incluso cuando este es sólo con nosotros mismos.

En breve, nuestra vida mental es co-creada. Este continuo diálogo co-creativo con otras mentes es lo que llamo la matriz intersubjetiva.

La idea de una psicología uni-personal o de fenómenos puramente intrapsíquicos deja de ser sostenible bajo esta luz. En el pasado reciente, el pensamiento actual en el psicoanálisis se ha movilizado un gran trecho desde una psicología uni-personal hacia una psicología bi-personal (Renik, 1993). Aquí, estoy sugiriendo que nos movilicemos aún más. Solíamos pensar la intersubjetividad como una especie de epifenómeno que surge ocasionalmente cuando dos mentes separadas e independientes interactúan. Ahora, visualizamos la matriz intersubjetiva (que es un sub-conjunto especial de la

cultura y la psicoterapia) como el crisol predominante en el cual las mentes en interacción adoptan su forma presente.

Dos mentes crean intersubjetividad. Pero de la misma manera, la intersubjetividad da forma a las dos mentes. El centro de gravedad se ha desplazado desde lo intrapsíquico hacia lo intersubjetivo.

De modo parecido, la intersubjetividad en la situación clínica ya no puede ser considerada solamente como herramienta útil o como una de muchas formas de estar con otro que va y viene según es requerida. Más bien, el proceso terapéutico será visualizado como algo que transcurre en una matriz intersubjetiva en curso. Todos los actos físicos y mentales serán entendidos como teniendo una determinante intersubjetiva importante porque están arraigados en este tejido intersubjetivo. Por supuesto, alguna parte del material proviene del repertorio (pasado y presente) de un individuo, pero incluso entonces su momento de aparición en la escena, la forma final exacta que adopta y la coloración de su significado son forjados en la matriz intersubjetiva.

Evidencia de la matriz intersubjetiva

¿Cuál es, entonces, la evidencia de una matriz intersubjetiva como la descrita? La discusión que sigue intenta responder esta pregunta. No pretende ser exhaustiva, sino más bien simplemente prestar apoyo a la idea.

Evidencia neurocientífica

El descubrimiento de las *neuronas espejo* ha sido crucial. Las neuronas espejo proveen posibles mecanismos neurobiológicos para comprender los siguientes fenómenos: leer los estados mentales de otras personas, en especial sus intenciones; resonar con la emoción de otro; experimentar lo que otra persona está experimentando; y captar una acción observada de manera que uno pueda imitarla –en breve, empalmar con un otro y establecer contacto intersubjetivo (Gallese & Goldman, 1998; Rizzolatti & Arbib, 1998; Rizzolatti, Fadiga, Fogassi & Gallese, 1996; Rizzolatti, Fogassi & Gallese, 2001).

Las neuronas espejo están ubicadas junto a las neuronas motoras. Disparan en un observador que no está haciendo nada pero que está observando la conducta de otra persona (p. ej., tomar un vaso). Y el patrón en que disparan en el observador imita el patrón exacto que el observador utilizaría si él mismo estaría tomando el vaso. En resumen, la información visual que recibimos cuando observamos a un otro actuar es mapeada sobre la representación motora equivalente en nuestro cerebro por parte de la actividad de estas neuronas espejo. Nos permite participar directamente en las acciones de otro sin tener que imitarlas. Experimentamos al otro *como si* estuviéramos llevando a cabo la misma acción, sintiendo la misma emoción, haciendo la misma vocalización o siendo tocados tal como el otro está siendo tocado. Estos mecanismos *como si* han sido descritos por Damasio (1999) y Gallese (2001). Esta “participación” en la vida mental de otro produce un sentido de

sentir/compartir/entender a la persona, en particular las intenciones y los sentimientos de la persona. (Estoy usando intencionalmente el término *sentimientos* en vez de afectos con la finalidad de incluir sentimientos, sensaciones sensoriales y sensaciones motoras junto a los afectos darwinianos clásicos.)

Claramente, el sistema de las neuronas espejo nos puede permitir profundizar mucho en la comprensión (a nivel neurológico) del contagio, la resonancia, la empatía, la simpatía, la identificación y la intersubjetividad. En este momento, la evidencia para un sistema de resonancia como este es sólida para acciones de manos, boca, rostro y pies. Algunos han enfatizado un rol potencial para las neuronas espejo en la adquisición del lenguaje. Creo que ese será un camino menos interesante que su importancia para la intersubjetividad en general.

Existe otra característica de este sistema: es particularmente sensible a las acciones dirigidas a una meta (p. ej., movimientos con una intencionalidad fácilmente inferible). Más allá, la percepción de una intención atribuible parece tener su propia localización cerebral –una especie de centro de detección de intenciones (Blakemore & Decety, 2001). Por ejemplo, el centro cerebral de detección de intenciones se activa si la acción, en su contexto, parece tener una intención. Si se observa exactamente el mismo movimiento, en un contexto distinto en el cual no se puede atribuir una intención, el centro cerebral no se activa.

La idea antigua de una tendencia de la mente humana a percibir e interpretar el mundo humano en términos de intenciones se ve fortalecida por tales hallazgos. Y la lectura de las intenciones de otro es cardinal para la intersubjetividad.

Existe otro hallazgo que puede actuar como correlato neuronal de la intersubjetividad. Para resonar con alguien, es posible que sea necesario estar inconscientemente en sintonía con esa persona. Uno podría moverse en sincronía tal como los amantes hacen cuando están sentados frente a frente y tal como trazan una danza mientras de manera simultánea acercan y retiran sus rostros uno respecto del otro o tal como mueven sus manos juntos en el mismo instante. O uno podría coordinar la rapidez y velocidad de cambio de los propios movimientos para crear conjuntamente algún tipo de actividad práctica cotidiana conjunta –por ejemplo, uno lava los platos y el otro los seca. Uno pasa los platos lavados húmedos a quien los seca en un movimiento conjunto fluido sin pausa entremedio. Y uno mira al otro sólo con una mirada periférica.

Tienen que estar disponibles algunos mecanismos para esta coordinación diádica. El descubrimiento de osciladores adaptativos puede proporcionar una pista. Estos osciladores actúan como relojes dentro de nuestro cuerpo. Pueden ser vueltos a fijar una y otra vez y su velocidad para disparar puede ser ajustada para calzar con la velocidad de un estímulo entrante. Estos relojes interiores emplean las propiedades de tiempo real de las señales entrantes (p. ej., de alguien que nos pasa un plato) para “fijar” nuestros osciladores adaptativos de manera que inmediatamente sintonizan su propia velocidad de disparar neurológico con la periodicidad de la señal entrante (Port & van

Gelder, 1995; Torras, 1985). El resultado es que el brazo estirado de la persona que seca los platos está en perfecta coordinación temporal con la mano estirada de la persona que está pasando el plato. Lee (1998) ha elaborado modelos elegantes (teoría tau) para describir de qué manera este tipo de coordinación y sincronía diádica puede ocurrir.

La necesidad de un mecanismo como este es evidente cuando se piensa acerca la extraordinaria coordinación temporal de la cual son capaces los seres humanos y los animales. Piénsese en cuán fácil nos resulta patear una pelota de fútbol en movimiento mientras corremos o agarrar una pelota en el aire mientras corremos. En las interacciones interpersonales, los problemas de la coordinación temporal pueden ser aún más complejos porque alteramos las trayectorias más rápida e impredeciblemente de lo que lo hacen las pelotas en movimiento. Aún así, cuando dos personas mueven sus cabezas juntas para besarse, incluso para un primer beso repentino y apasionado, pocas veces terminan rompiéndose los dientes delanteros. Habitualmente, se produce un aterrizaje suave.

Otros trabajos recientes sobre la sincronización de fase y la integración a gran escala en el cerebro prometen arrojar más luz sobre estos fenómenos en niveles fundamentales (Varela, Lachaux, Rodríguez & Martinerie, 2001).

El punto esencial es que cuando las personas se mueven en sincronía o en una coordinación temporal, están participando de un aspecto de la experiencia del otro. Están viviendo en parte del centro del otro.

Hasta ahora, toda esta evidencia es aplicable a una intersubjetividad de una sola vía (“Sé lo que estás sintiendo”). Pero, ¿qué pasa con la intersubjetividad de dos vías o plena? ¿Una aparente redundancia? (“Sé que sabes que sé lo que estás sintiendo y viceversa.”). Esto requiere otro paso. ¿Podrían los mecanismos descritos con anterioridad ser suficientes? Se requieren al menos dos “lecturas” del otro para una intersubjetividad de dos vías. La primera es saber lo que el otro está experimentando. La segunda es saber cómo el otro está experimentando la experiencia que el otro tiene de él o ella. Está transcurriendo una lectura recursiva o reiterativa. Aquí, el papel del contexto es crucial. La presencia de una intersubjetividad de una sola vía es el contexto determinante en el cual la segunda lectura del otro tiene que ser interpretada para llegar a una intersubjetividad plena. Aún así, es posible que se necesite algo más que un mecanismo de resonancia, incluso uno reiterativo. Nos referiremos pronto a esto como una cuestión del desarrollo.

Hay un problema. Si estos mecanismos trabajan tan bien que vivimos por completo en una matriz intersubjetiva, ¿por qué no somos capturados constantemente por los sistemas nerviosos de los otros e impregnados de su experiencia? Ahora que sabemos que existen mecanismos claros que posibilitan la intersubjetividad, la pregunta pasa a ser no cómo lo *hacemos*, sino ¿cómo nos detenemos? Claramente, el sistema necesita frenos. De hecho, existen tres conjuntos de frenos. El primero es la selección. Tiene que existir un control de entrada de la atención de manera que el otro entre y la mente se comprometa lo suficiente con él o sea excluido del proceso. Otro conjunto se necesita para asegurar que la activación de las neuronas espejo no se derrame y gatille las

correspondientes neuronas motoras con el resultado de una imitación automática o reflexiva tal como puede observarse en pacientes dementes con la ecopraxia o “conducta imitativa” (cit. en Gallese, 2001). Un tercer conjunto se requiere para inhibir o, más exactamente, para dosificar el grado de resonancia con el otro. Este es un área de gran potencial tanto neurocientífica como clínicamente. Recuérdese que muchos trastornos psiquiátricos están caracterizados por una falta de empatía y una incapacidad para adoptar el punto de vista del otro. No estoy pensando en el caso extremo del autismo, sino en personalidades narcisistas, limítrofes y antisociales, donde esta falta puede ser llamativa y provocarle a los pacientes los problemas que los traen a psicoterapia.

Incluso dentro del rango normal, las personas difieren mucho en la manifestación de ciertas formas de intersubjetividad. ¿Están sus mecanismos básicos para la resonancia interferidos? ¿O están sobreactuando sus sistemas de frenar e inhibir su inmersión intersubjetiva? ¿Cuál es el rol de la experiencia durante el desarrollo a la hora de fijar estos parámetros? Aquí, se necesita mucha investigación.

Evidencia evolutiva

Comenzando justo después del nacimiento, en los infantes pueden observarse formas tempranas de intersubjetividad. Esto argumenta a favor de la naturaleza fundamental de la matriz intersubjetiva en la cual nos desarrollamos. Diversos investigadores han descrito conductas intersubjetivas en infantes pre-verbales y pre-simbólicos. Esta manifestación muy temprana de la intersubjetividad refiere a la cuestión de la innatez. Beebe, Knoblauch, Rustin y Sorter (2002) proporcionaron una excelente revisión y comparación de tres aproximaciones paralelas a la intersubjetividad temprana.

Trevarthen (1974, 1979, 1980, 1988, 1993, 1999/2000; Trevarthen & Hubley, 1978) encontró una intersubjetividad primaria en infantes muy pequeños a través de la observación de la estrecha coordinación mutua de la conducta de infante y madre en el juego libre: el timing de sus movimientos, la aparición de sus expresiones faciales y su anticipación de las intenciones del otro. Por ejemplo, en un experimento, la madre y el infante interactúan por medio de un arreglo de televisión de manera que están efectivamente en habitaciones separadas pero se ven y escuchan en un monitor como si estuvieran sentados cara a cara. Si se introduce experimentalmente un retraso de fracciones de segundo en el sonido o la visión de la madre en acción, el infante con rapidez lo advierte y la interacción se detiene. La correspondencia es algo esperado en el contacto interhumano. Correspondencia es la palabra clave que lleva a Trevarthen a hablar de “intersubjetividad primaria”.

La imitación temprana ha sido otra vía para proponer formas tempranas de intersubjetividad (Kugiumutzakis, 1998, 1999, 2002; Maratos, 1973; Meltzoff, 1981, 1995; Meltzoff & Gopnik, 1993; Meltzoff & Moore, 1977, 1999). Meltzoff y sus colegas empezaron por focalizarse en neonatos que imitaban acciones observadas en el rostro de un experimentador (p. ej., sacar la lengua). ¿Cómo

podríamos explicar tales conductas cuando el infante no sabía que tenía un rostro o una lengua –cuando sólo veía una imagen visual del acto del experimentador– pero aún así respondía con un acto motor guiado por su propia retroalimentación propioceptiva (no visual)? ¿Y cuando no había habido procesos previos de aprendizaje para establecer tal imitación (invisible)? La respuesta se encontraba en una forma temprana de intersubjetividad basada en la transferencia modal cruzada de forma y timing. Se encontraron otros ejemplos de imitación temprana. Meltzoff y sus colegas concluyeron que los infantes internalizan algo del otro en el acto de imitación, que solidifica el sentido de que el otro es “como yo” y “yo como ellos”. Más allá, especula que, para que un infante aprenda (hacer representaciones internas de) sobre objetos inanimados tiene que manipularlos o meterlos en su boca, pero para que aprenda (y represente) sobre las personas tiene que imitarlas. La mente del infante utiliza diferentes canales para las personas.

Mis colegas y yo hemos tomado una tercera vía (Stern, 1977, 1985, 2000; Stern et al., 1984). Yo he estado más interesado en cómo las díadas dejan saber uno al otro acerca de sus estados emocionales interiores. Por ejemplo, si un infante emite una conducta afectiva después de un evento, ¿cómo puede la madre dejar al infante saber que ha captado no simplemente lo que el infante hizo, sino también el sentimiento que el infante experimentó que yacía detrás de lo que hizo? El énfasis ha cambiado desde la conducta manifiesta a la experiencia subjetiva que le subyace. Propuse el *entonamiento afectivo*, una forma de imitación selectiva y modal cruzada, como vía para compartir estados emocionales internos en contraste con la imitación fiel como vía para compartir conductas manifiestas.

Jaffe y sus colegas (2001) añadieron otro pedazo de evidencia sugerente. Mostraron cómo los infantes pre-verbales (entre 4 y 12 meses) y sus madres fijan con precisión el comienzo, la detención y el pausar de sus vocalizaciones para crear un emparejamiento rítmico y una coordinación bi-direccional de sus diálogos vocales. Esto implica que han “captado” no sólo sus propios tiempos, sino además aquellos del otro.

La cuestión de los tiempos coordinados es obviamente algo central para la sincronización y para el acceso a la experiencia de un otro. Watson (1994) y Gergely y Watson (1999) han encontrado una forma fascinante en la que el infante se sensibiliza a la conducta y a los tiempos de otros. Proponen que nosotros y los infantes disponemos de “analizadores innatos de detección de contingencias”. Tales módulos miden la medida en la que la conducta de otro está exactamente sincronizada o responsiva respecto de la propia. Encuentran que antes de los 3 meses, los infantes están muy interesados en eventos que son perfectamente contingentes con su propio comportamiento. Esto haría que los bebés fueran muy sensibles respecto de sí mismos. Entre los 4 y los 6 meses se produce un cambio. Los infantes se vuelven más interesados en eventos que son alta pero imperfectamente contingentes respecto de su propio comportamiento. Eso es de modo exacto lo que hace una persona que interactúa. Ahora se vuelven más interesados en el timing conductual de otros, utilizándose a sí mismos como estándar.

El trabajo de muchos otros también aporta de modo significativo a estos asuntos (p. ej., Emde & Sorce, 1983; Klinnert, Campos, Sorce, Emde & Svejda, 1983; Sander, 1975, 1977, 1995; Stern, 1971; Stern & Gibbon, 1978; Tronick, 1989; Tronick, Als & Adamson, 1979; Tronick, Als & Brazelton, 1977). Quizás lo más significativo es que todos estos autores estuvieron de acuerdo en que los infantes nacen con mentes que están especialmente entonadas con otras mentes tal como se manifiestan a través de su comportamiento. Esto se basa en gran medida en la detección de correspondencias en el timing, la intensidad y la forma que son intermodalmente transponibles. El resultado es que, desde el nacimiento, uno puede hablar de una psicología de mentes mutuamente sensibles.

Más allá, estos investigadores están de acuerdo respecto de que, durante la infancia pre-verbal, el bebé es especialmente sensible respecto del comportamiento de otros seres humanos; utilizan diferentes capacidades perceptuales y expectacionales en las interacciones interpersonales en comparación con las interacciones consigo mismos o con objetos inanimados. Tratan a los demás y esperan que los demás sean similares a ellos pero no idénticos. Forman representaciones pre-simbólicas de otros o de estar-con-otros. Pueden participar en el estado mental de un otro. En breve, está presente una forma temprana de intersubjetividad.

No se han llevado a cabo estudios de neuronas espejo u osciladores adaptativos en infantes de estas edades. Sin embargo, tales osciladores o algo muy parecido a ellos tiene que estar presente.

Aproximadamente después de los 7 a 9 meses, la escena cambia. El infante se vuelve capaz de una forma más elaborada de intersubjetividad –lo que Trevarthen y Hubley (1978) han denominado “intersubjetividad secundaria” (ver también Stern, 2000). Estas formas de intersubjetividad también están surgiendo antes de que el infante sea verbal o simbólico. Los estados mentales compartibles pasan a incluir intenciones dirigidas a una meta, el foco de la atención, afectos y evaluaciones hedónicas y, como anteriormente, la experiencia de la acción. Cada uno es un dominio parcialmente separado de la intersubjetividad. La participación en los sentimientos del otro es sólo uno de estos dominios. Está transcurriendo mucho más trabajo en relación con el compartir del foco de atención con la finalidad de triangular un objeto, donde el infante “pasa por el otro” para alcanzar el objeto. Este es un aspecto más cognitivo de la intersubjetividad, necesario para la simbolización y el lenguaje (p. ej., Hobson, 2002).

Nuestros intereses se orientan más hacia el dominio sentimiento/experiencia de la intersubjetividad. En este dominio, la lectura de las intenciones merece atención especial porque las intenciones son centrales en las formas de intersubjetividad que más nos interesarán en términos clínicos. El argumento, por resumirlo antes de tiempo, es que la capacidad de leer intenciones aparece de manera muy temprana en el infante.

En todas las perspectivas sobre la actividad humana motivada, la intención es central. Se necesita algún elemento psicológico para empujar, tirar, activar o movilizar de algún modo los eventos. Las intenciones están presentes

bajo muchos disfraces y variaciones. En la psicología popular, usando los ejemplos del periodismo y los chismes, es el motivo –el *¿por qué?*– lo que impulsa la historia. En el psicoanálisis, es el deseo. En la etología, es la motivación activada. En la cibernética, es la meta y su valor. En las teorías narrativas, puede ser el deseo, la creencia, la meta, el motivo o el problema. Las intenciones, en una u otra forma y en uno u otro estado de completitud, siempre están ahí actuando como el motor que lleva adelante la acción, historia o mente.

Visualizamos el mundo humano en términos de intenciones. Y actuamos en términos de la nuestra. No se puede funcionar con otros seres humanos sin leer o inferir sus motivos o intenciones. Esta lectura o atribución es nuestra guía primaria para responder e iniciar acciones. La inferencia de intenciones en el comportamiento humano parece ser universal. Es algo mental que es primitivo. Es cómo analizamos e interpretamos nuestros entornos humanos. Si uno es incapaz de inferir las intenciones de otros o está profundamente desinteresado en hacerlo, uno actuará fuera de la cerca humana. Se ha asumido que las personas autistas se encuentran en esta posición. Lo mismo se ha asumido para algunos esquizofrénicos. (Para una discusión del autismo en la esquizofrenia desde una perspectiva fenomenológica, ver Parnas, Bovet & Zahavi [2002].) Reconocer y descifrar la intencionalidad es un punto de partida razonable para la adaptación y supervivencia.

Existe otra razón para colocar tanto peso en el análisis del comportamiento en base a intenciones como una especie de algo mental que es primitivo: la percepción/inferencia de intenciones en las acciones humanas comienza a tan temprana edad en la vida. Meltzoff (1995; Meltzoff & Moore, 1999) ha descrito dos situaciones en las cuales los infantes pre-verbales aprehenden la intención de alguien que actúa, incluso cuando nunca han visto la intención plenamente actuada, en otras palabras como habiendo alcanzado su meta intencionada. En tal situación, captar la intención requiere una inferencia.

En un experimento, el infante pre-verbal observó a un experimentador recogiendo un objeto e “intentar” colocarlo en un contenedor. Pero el experimentador soltó el objeto durante la acción de manera que la meta intencionada no se alcanzaba. Más tarde, cuando el infante fue llevado de vuelta a la escena y cuando se le proporcionó el mismo material, actuó la acción que asumía habiendo sido intencionada, no la que había observado. El infante había escogido privilegiar la intención no vista asumida por sobre la acción efectiva que había observado.

En otro experimento como este, un infante pre-verbal observó a un experimentador actuar como si deseaba quitarle un botón a un objeto, pero fallaba. Más tarde, cuando al infante se le daba el objeto, de inmediato intentaba quitarle el botón. Tenía éxito y parecía contento. Sin embargo, si el “experimentador” era un robot que llevaba a cabo las mismas acciones fallidas, el infante no intentaba quitar el botón. Los infantes parecen asumir que sólo las personas, no los robots, tienen intenciones que vale la pena inferir e imitar.

Gergely, Nadasdy, Csibra y Biro (1995) y Gergely y Csibra (1997) han realizado un experimento relacionado que infantes más pequeños, utilizando dibujos animados televisados. También aquí, los infantes que observaron la animación interpretaron la escena en términos de las intenciones que infirieron más que de las acciones que vieron. (El hecho de que los objetos eran animados –esto es, que actuaban tal como lo harían personas– es ciertamente crucial.) Rochat y sus colegas han mostrado la misma primacía de la intención inferida por sobre la acción en infantes de 9 meses (Rochat, 1995, 1999; Rochat & Morgan, 1995).

Sea como sea, la lectura de intenciones (en cualquier nivel del desarrollo) es posible y necesaria desde muy temprano en la vida. De nuevo, se puede plantear una interrogante neuroanatómica. ¿No existirá un centro ya desarrollado en el cerebro del infante, tal como existe en los adultos, que es activado en la presencia de comportamiento al cual se puede atribuir una intención dirigida a una meta? Tendría que existir.

Braten (1998a, 1998b) ha reunido la anterior evidencia evolutiva en el infante pre-simbólico al acuñar el término *participación altero-centrada*. Con esto, se refiere a que la intersubjetividad está disponible en la infancia gracias a la capacidad innata de entrar en la experiencia del otro y participar de ella. Sugirió que la mente humana es construida para encontrarse con “otros virtuales” y, por supuesto, con otros reales. Sus conclusiones encajan muy bien con la presencia de mecanismos subyacentes de neuronas espejo y osciladores adaptativos. La noción de otros virtuales sirve en este contexto como preludio a la perspectiva fenomenológica discutida al final del capítulo.

A los 12 meses, se puede observar el “referenciar social” (Emde & Sorce, 1983; Klinnert, Campos, Sorce, Emde & Svejda, 1983). Un ejemplo común es cuando un infante que está recién aprendiendo a caminar se cae y se sorprende sin haberse en realidad lastimado. Mirará el rostro de su madre y “sabrá” qué sentir. Si la madre expresa miedo y preocupación, el infante llorará. Si sonríe, el bebé probablemente se reirá. En otras palabras, en situaciones de incertidumbre o ambivalencia, el estado afectivo observable en otros es pertinente a cómo el bebé se sentirá.

Después de los 18 meses, cuando el niño se vuelve verbal, con rapidez se agregan nuevas formas de intersubjetividad (Astington, 1993). Tan pronto como el infante puede hacer, sentir o pensar algo por su propia cuenta, probablemente es capaz de participar en el proceso de que sea hecho, sentido o pensado por otros. La amplitud de la intersubjetividad del niño sólo espera su desarrollo. (Existe aquí una interesante pregunta sin responder. ¿Podrá un infante participar de la experiencia de un otro incluso antes de poder hacerlo por sí mismo? Esta es una pregunta legítima porque, como regla del desarrollo, las capacidades receptivas aparecen antes de las productivas.)

La psicología cognitiva asume que los niños, alrededor de la edad de 5 años, adquieren una “teoría de la mente” más general, desarrollando una capacidad más formal de representar estados mentales en otros. Diversas versiones de la teoría de la mente en niños se debaten actualmente (p. ej., Baron-Cohen, 1995; Fodor, 1992; Goldman, 1992; Gopnik & Meltzoff, 1998;

Harris, 1989; Hobson, 2002; Hobson & Lee, 1999; Leslie, 1987). Un punto principal del debate es si acaso (y en qué medida) la capacidad de representar otras mentes es un proceso cognitivo formal o si recurre a la resonancia o simulación que permite algún tipo de acceso emocional directo a la experiencia del otro. Por cierto, cada uno podría reforzar a la otra en la medida en la que el desarrollo procede. Pero no me puedo imaginar ninguna base fundamental para la intersubjetividad sin resonancia o simpatía con independencia del mecanismo. En último análisis, se trata de los sentimientos, no de la cognición (ver tmb. Widlocher, 1996).

Existen dos puntos que vale la pena mencionar. La intersubjetividad diádica requiere algún tipo de participación recursiva en o representación de la mente del otro. La teoría de la mente puede resultar útil en tales consideraciones, al menos después de la infancia. Por ejemplo, la intersubjetividad de una sola vía –("Sé/siento que tú...")– no requiere de una teoría de la mente. No obstante, la reiteración intersubjetiva necesaria para la intersubjetividad de dos vías –"Yo (o nosotros) sé/siento que tú sabes que yo (o nosotros) sabemos..."– posiblemente tampoco necesita de una teoría de la mente, pero se vería en gran medida mejorada cuando ésta se desarrolla. (La distinción tajante que he trazado entre la intersubjetividad de una vía e intersubjetividad diádica es excesiva, en especial en la práctica. En la mayoría de las situaciones, es más fructuoso pensar en términos de grados de simetría y asimetría, donde estos representan los polos de un espectro.)

Creo que muchos teóricos de la teoría de la mente fijan criterios demasiado estrictos acerca de cuándo es factible asumir una genuina teoría de la mente, a menudo haciendo uso de la capacidad para representar creencias erróneas en otros como único y último criterio (alrededor de los cinco años). Sin embargo, el trabajo de Duna (1999) y Reddy y sus colegas (Reddy, 1991; Reddy, Williams & Vaughn, 2002) sobre el bromear, molestar, engañar, mentir y ser malo de niños más pequeños sugiere que con frecuencia se pueden observar formas aún más tempranas de teoría de la mente en contextos naturales.

En resumen, la evidencia evolutiva sugiere que, comenzando en el nacimiento, el infante entra en una matriz intersubjetiva. Esto se puede asegurar porque formas básicas de intersubjetividad se manifiestan de manera inmediata. En la medida en la que se desarrollan nuevas capacidades y en la medida en la que se hacen disponibles nuevas experiencias, el infante será arrastrado a la matriz intersubjetiva, que tiene su propia ontogénesis. La amplitud y complejidad de esta matriz se expanden con rapidez, incluso durante el primer año de vida, cuando el infante aún es pre-simbólico y pre-verbal. Entonces, en la medida en la que el infante alcanza el segundo año y se vuelve capaz de experiencias nuevas, tales como por ejemplo las emociones "morales" de la vergüenza y culpa, estas emociones son atraídas a la matriz intersubjetiva como algo que ahora puede experimentar en su interior y en otros. La riqueza intersubjetiva se vuelve a ampliar con el surgimiento de capacidades cognitivas más desarrolladas durante la niñez. Y de nuevo, en cada fase del desarrollo el ciclo vital, la matriz intersubjetiva se hace más profunda y rica.

El trabajo de Hofer (1994) proveyó una especie de analogía neurobiológica de la matriz intersubjetiva. Encontró en la relación madre-cría entre ratas que las conductas de la madre (p. ej., lamer, tocar, vocalizar) juegan un rol crucial a la hora de regular la fisiología del infante (p. ej., ritmo cardíaco, temperatura corporal, digestión, niveles de hormonas). Lo más sorprendente es la especificidad con la cual determinadas conductas maternas regulan determinados mecanismos fisiológicos. Estos hallazgos son análogos en el sentido de que las crías de rata que están desarrollando su homeostasis fisiológica podrían parecer estar bajo el control de sus propios mecanismos regulatorios –una biopsicología de una rata. En cambio, también están bajo el control de las conductas explícitas de las madres –una biopsicología de dos ratas. De forma similar para la intersubjetividad, las intenciones y sentimientos que emergen en el bebé humano en desarrollo son fuertemente regulados y están sujetos a la influencia de la experiencia expresada de la madre.

Evidencia clínica sugerente

El mundo que experimentan las personas autistas sigue siendo un misterio. Lo que hace que las personas autistas sean tan extrañas y al mismo tiempo tan fascinantes es que se ven tan totalmente humanas, pero que violan tanto de lo que esperamos de los seres humanos. Parecen vivir fuera de nuestra familiar matriz intersubjetiva. Existen varios conmovedores relatos de esta condición. Algunos, como el retrato autobiográfico de Temple Grandin (1995) –con una introducción de Oliver Sacks–, tratan de adultos con el síndrome de Asperger, una sub-categoría de funcionamiento más alto del espectro autista. Estos relatos son quizás los más sugerentes, porque con el síndrome de Asperger el cuadro clínico está menos teñido de las incapacidades y otras formas patológicas que se pueden observar en muchas otras formas de autismo cuando está presente algún grado de trastorno generalizado del desarrollo.

Otros relatos se focalizan más en niños con diversas formas de autismo (p. ej., Baron-Cohen, 1995; Happé, 1998; Hobson, 1993; Maestro, Muratori, Cavallaro et al., 2002; Nadel & Butterworth, 1999; Nadel & Peze, 1993; Sigman & Capps, 1997). Pero también allí la evitación del contacto visual (la ventana al alma y la mente del otro) por parte de estos niños, su relativa falta de responsividad respecto del contacto humano (físico y psicológico) y su desinterés o incapacidad para comunicarse verbal o no-verbalmente (excepto de manera instrumentales) son comentados de modo invariable. Respecto de este último punto, sirva un ejemplo. Cuando hacia el final del primer año de vida los infantes empiezan a apuntar, pueden diferenciarse dos tipos de apuntar: apuntar para obtener algo y apuntar para mostrar algo que es interesante o novedoso. Sólo el segundo tipo de apuntar es intersubjetivo en el sentido de que la intención es compartir la misma experiencia. Algunos niños autistas apuntan, pero sólo para obtener algo que desean, muy raramente para compartir una experiencia.

Lo que llama más la atención de las personas autistas es que no están inmersos en una matriz intersubjetiva. Parece haber una falla de la “lectura de

mentees". Lo que es más, uno tiene la impresión de que no hay ningún interés en leer la conducta o mente del otro, como si no tuviera ningún atractivo o posibilidades especiales, no más que un objeto inanimado. Otros, como Tustin (1990), han declarado que este "desinterés" y esta falta de atención a las cuestiones humanas son defensivas para protegerlos de umbrales dolorosamente bajos respecto de la estimulación humana. Incluso si esta explicación fuera correcta, por completo para algunos casos y en parte para otros, el resultado es el mismo. El mundo humano no es tratado como algo especial e "igual que ellos".

Existe una falla masiva de la intersubjetividad. Parecen ser "ciegos a las mentees". Es esto lo que hace a los autistas a menudo parecer extraños o siendo "de otro mundo", tal como lo formula Sacks cuando describe a Grandin como "una antropóloga que viene de Marte" y que lucha por entender a los demás seres humanos que la rodean. En este caso no hay una discapacidad intelectual, ella tiene un doctorado y es conocida en el mundo en su especialidad. Sin embargo, tiene que recordar preguntar si alguien tiene hambre o sed porque esto no le surge directamente, empáticamente, sino más bien como probabilidad lógica dadas las circunstancias. Uno de los eventos humanos que más la intriga es observar el juego de los niños. No comprende lo que los hace reír o pelear de manera repentina. No se compromete en relaciones sociales íntimas. Son demasiado complicadas e incomprensibles.

En efecto, muchos de los esfuerzos educacionales con personas autistas de funcionamiento elevado están dirigidos a los intercambios sociales del tipo más instrumental, como en qué momento decir "gracias", "de nada", "te gustaría sentarte", etc. Normalmente, tales respuestas fluyen de modo directo a raíz de la participación en la experiencia de un otro.

Braten (1998b) proporcionó una anécdota clínica esclarecedora sobre este punto. Cuando una madre sube sus manos, con las palmas hacia delante, su infante normal probablemente también suba sus manos de manera que sus palmas se toquen (como algo preliminar a ciertos juegos). ¿Es esa una imitación? Sí, en el sentido de que el infante ha hecho lo que la madre hizo. No obstante, el infante está viendo las palmas de su madre, no la parte de atrás de sus manos. ¿Por qué no coloca la parte de atrás de sus manos contra las palmas de sus manos y de ese modo es capaz de observar sus propias palmas tal como observó las de ella? Eso es precisamente lo que hacen muchos niños autistas. Los infantes normales han imitado desde dentro del punto de vista de la madre, del cual han participado. Los niños autistas han imitado desde su propio punto de vista, con una participación sólo parcial en la experiencia de la madre.

La existencia del autismo no es en sí misma evidencia de la matriz intersubjetiva. Sin embargo, la imagen de personas que viven sin estar inmersos en una matriz intersubjetiva provee una perspectiva sobre la matriz en la cual vivimos normalmente. Esta matriz es como el oxígeno. Lo respiramos todo el tiempo sin advertir su presencia. Cuando nos vemos confrontados al autismo, podemos intuir el mundo sin oxígeno y esto resulta ser un shock.

Había esperado encontrar un dios o una diosa de la antigüedad que tenía el don de la lectura de mentes (no de predecir el futuro) y que podía ofrecérselo a un ser humano. Este don haría de la mente del otro algo transparente. Aún tengo que encontrar tal deidad. Mis colegas expertos en esas materias me aseguraron que mi búsqueda es en vano. Al menos en la antigüedad occidental, la mente no estaba confinada y aprisionada en la cabeza o en el corazón de una persona. La mente circulaba con mayor libertad, recibiendo constantemente input de la naturaleza y los dioses. No pertenecía a alguien en cuanto propiedad secreta y privada. Existía poca necesidad del don de hacer de las mentes de otros algo transparente.

Desde el punto de vista histórico, nosotros, en el Occidente moderno orientado a la ciencia, hemos aislado la mente respecto del cuerpo, la naturaleza y otras mentes. Nuestra experiencia de nuestro cuerpo, la naturaleza y otras mentes tiene que construirse de forma privada y tal vez de forma muy idiosincrásica dentro de nuestra propia mente. Hasta hace poco, esta visión ha sido dominante y en gran medida no ha sido desafiada excepto por los filósofos.

En la actualidad estamos experimentando una revolución, no de vuelta a los puntos de vista de la antigüedad sino acercándonos a estos. Esta revolución ha sido inspirada en gran medida por el trabajo del filósofo de la fenomenología, Edmund Husserl (1913/1962, 1930/1980, 1930/1989, 1931/1960, 1964). El acercamiento fenomenológico ha sido revitalizado por filósofos contemporáneos y ha sido incorporado por algunos científicos a las visiones actuales alternativas de la naturaleza humana, que están rápidamente ganando fuerza (p. ej., Beer, 1995; Clark, 1997, 1999; Damasio, 1994, 1999; Freeman, 1999a, 1999b; Gallagher, 1997; Marbach, 1999; Sheets-Johnstone, 1999; Thompson, 2001; Varela, 1996, 1999; Zahavi, 1996, 1999, 2001).

Esta nueva visión asume que la mente está siempre corporizada en y se hace posible gracias a la actividad sensoriomotriz de la persona, que está entretrejida con y que es co-creada por el entorno físico que la rodea de modo inmediato y que está constituida por medio de sus interacciones con otras mentes. La mente adopta y mantiene su forma y naturaleza a partir de este tránsito abierto. La mente emerge y existe, a partir de procesos auto-organizadores intrínsecos, interactuando con otras mentes. Sin estas constantes interacciones, no habría una mente reconocible.

Una de las consecuencias de esta visión de la “cognición corporizada” es que la mente está, por naturaleza, “intersubjetivamente abierta” en cuanto está en parte constituida a través de su interacción con otras mentes (Husserl, 1931/1960; Thompson, 2001; Zahavi, 1996, 2001). Lo que esto significa es que los seres humanos poseen un algo mental primitivo descrito como “la experiencia pasiva (no voluntariamente iniciada) pre-reflexiva del otro en cuanto ser corporizado al igual que uno mismo [...]” (Thompson, 2001, p. 12).

Hablando en términos neurobiológicos, la experiencia pre-reflexiva de la apertura intersubjetiva puede ser visualizada como algo que emerge a partir de mecanismos tales como las neuronas espejo, los osciladores adaptativos y otros procesos similares que probablemente serán descubiertos pronto. Pero en el

nivel experiencial, esta apertura intersubjetiva crea las condiciones para la intersubjetividad primaria (sincronía, imitación, entonamiento, etc.) observada temprano en la infancia y para las manifestaciones de la intersubjetividad secundaria (tal como la empatía “genuina”) observada con posterioridad. Creo que es en este sentido que Braten (1998a) escribió acerca de que el infante es obligado por su naturaleza a encontrarse con “otros virtuales”. Estamos preparados para entrar en la matriz intersubjetiva, que es una condición de la humanidad.

Cualquier consideración acerca del proceso de la psicoterapia tiene que tomar en cuenta los supuestos anteriores. La existencia de una matriz intersubjetiva define el contexto psicológico en el cual la relación terapéutica adopta su forma. Transferencia y contratransferencia son sólo casos especiales de un proceso constante. La idea de una psicología uni-personal no es pensable en esta situación.

Estas consideraciones arrojan otra luz sobre los momentos presentes. Los encuentros intersubjetivos son de una duración relativamente corta. Son creados en uno o varios momentos presentes. Así, el momento presente sigue siendo una unidad de proceso fundamental en la co-creación de la matriz intersubjetiva.