

EL CUERPO VIVIDO EN EL TRASTORNO LÍMITE DE PERSONALIDAD:  
CONSTRUCCIÓN DE SÍ MISMO DESDE LA INTERSUBJETIVIDAD  
DISTORSIONADA Y LA IDENTIDAD NARRATIVA

The Lived Body in Borderline Personality Disorder: Construction of Self from Distorted  
Intersubjectivity and Narrative Identity

Stephanie Berenice Cordero Ramírez<sup>1</sup>

Universidad Nacional Autónoma de México, México

sbcoramir@gmail.com

## Resumen

La narrativa de la identidad es una actividad retroalimentada por las experiencias que se tienen a lo largo de la vida, sus contenidos cambiarán según las interacciones de las que se parta. Estas interacciones están orientadas hacia sí mismo, al otro y al mundo. El resultado de esta actividad da paso a un cuerpo vivido que se dota a sí mismo de significados particulares. Sin embargo, pareciera que cuando hay una psicopatología presente la agencia sobre la construcción del sí mismo se vuelve un punto endeble que se relega al otro. En esta construcción, además de la interpretación sobre los contenidos del mundo, un punto clave es la interacción intersubjetiva, así como la reflexión de la experiencia. Sin la mirada y el cuerpo de la alteridad no podría haber consciencia de sí, pero ¿es necesaria la presencia del otro?, ¿se puede desarrollar una psicopatología desde la interacción con el otro? A partir de este contexto, el objetivo del presente artículo es explorar los límites que la alteridad supone para la identidad narrativa a partir del Trastorno Límite de Personalidad.

Palabras clave: Psicopatología, intersubjetividad, identidad narrativa, fenomenología, trastorno límite de personalidad.

---

<sup>1</sup> Licenciada y Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actual estudiante del Doctorado en Filosofía por la misma casa de estudios.  
<https://orcid.org/0009-0003-8998-6354>.

## Abstract

The narrative of identity is an activity that gets its feedback by experiences held along one's life, and its contents change according to the interactions that one may have. These interactions are oriented to the self, the other, and the world. The result of this activity leads to a lived body that endows itself of particular meanings. It may seem, nevertheless, that when there is a current psychopathology the agency to one's self-construction becomes a brittle point delegated to the another. A key point in this construction, besides the interpretation of the contents of the world, is the intersubjective interaction as well as the reflection of experience. Self-consciousness would not exist without the gaze and the body of the alterity. However, is the presence of the other necessary? Is it possible to develop a psychopathology from the interaction with the other? From this context, the objective of the present paper is to explore the limits that alterity presupposes for the narrative identity in the case of Borderline Personality Disorder.

Keywords: Psychopathology, intersubjectivity, narrative identity, phenomenology, borderline personality disorder.

*Fecha de Recepción: 01/03/2023 – Fecha de Aceptación: 07/05/2023*

## Introducción

Se considera que la fenomenología fue inaugurada por Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas*. Este filósofo posteriormente propondría un método típicamente caracterizado por la “epojé fenomenológica” o “puesta entre paréntesis” de la actitud natural, sin embargo, la metodología propuesta no fue seguida al pie de la letra por sus seguidores. Dermot Moran, concordando con Paul Ricoeur, señala que una forma en la que puede entenderse la fenomenología es como: “[...] la historia de las herejías husserlianas” (Moran, p. 2). Haciendo hincapié en que, si bien en Husserl se encuentra un método y una serie de supuestos específicos acerca de la conciencia, el sí mismo, el conocimiento o la alteridad, para filósofos posteriores como Martin Heidegger, Max Scheler, Paul Ricoeur o Jean Paul Sartre, ese método y supuestos no fueron seguidos de

la forman en la que fueron delineados, al punto de que cada uno ha estructurado, según considera Moran, “su propia fenomenología”. No obstante, cada uno de ellos conserva ciertas pautas comunes como para poder afirmar que lo que hacen se trata, efectivamente, de una labor fenomenológica. Así bien, es menester hacer una breve recapitulación sobre los fundamentos de la fenomenología husserliana con el fin de poder dar paso al tema contemporáneo del cuestionamiento sobre las implicaciones fenomenológicas del trastorno mental.

Probablemente algunos de los conceptos que mayor relevancia han tenido dentro de la fenomenología husserliana, y que también son ampliamente retomados como principales características de la conciencia han sido “intencionalidad”, que surge a partir de la búsqueda epistemológica de la fenomenología, “vivencia” y “experiencia”. A partir de estos conceptos se desarrollará el entramado del cuerpo vivido. La “intencionalidad” indica, a rasgos generales, que la conciencia está dirigida hacia algo que no es ella misma y que siempre es conciencia de algo, dígase por este “algo” un contenido externo que encuentra en el mundo. Gallagher y Zahavi lo ejemplifican de la siguiente manera:

Cada experiencia intencional es una experiencia de tipo específico, ya sea una experiencia de percibir, juzgar, esperar, desear, lamentar, recordar, afirmar, dudar, preguntarse, temer, etc. Husserl llamó a este aspecto de la experiencia la cualidad intencional de la experiencia. Cada experiencia intencional se dirige a algo, es sobre algo, ya sea un ciervo, un gato o un estado de cosas matemático (Gallagher *et all.*, p. 182).

En otras palabras, la conciencia estará arrojada al mundo, lugar donde se dará su contenido a través de la experiencia. Así pues, la intencionalidad es la forma en la que la vida subjetiva se despliega mediante el movimiento entre dos polos: por un lado, el polo noético es la actividad del sujeto o de la conciencia en la cualidad de los actos como percepción o imaginación: es la cualidad del acto. Por su parte, el polo noemático se refiere a la cosa dada en el acto, no al objeto tal cual, y además tiene la característica de ser constituyente del entorno “para mí”, es decir que su significación será individualizante a partir del mundo de la experiencia. El movimiento de la conciencia consistirá en la correlación entre el polo noético y el polo noemático, esto es, que la conciencia se

constituirá en el tender hacia lo otro que eventualmente tendrá su repercusión en el sí mismo. El nivel más básico de la intencionalidad puede ser definido como “conciencia de mundo”, la cual, a su vez, es definida por la capacidad de la experiencia para aprehender los contenidos externos e integrarlos en su corriente fenomenológica.

La discusión de fondo del concepto de “intencionalidad” es epistemológica, ya que mediante la fenomenología se trata de superar la dicotomía tradicional sujeto-objeto que asume el contenido externo como una suerte de representación en el sujeto:

La fenomenología rechaza por entero esta explicación representacionista del conocimiento como absurdo. Nuestra experiencia propiamente descrita debe reconocer que se presenta a sí misma como la experiencia de ocuparse directamente del mundo. Cualquier explicación filosófica del conocimiento ha de permanecer fiel a la evidencia experiencial más profunda. Por encima de todo, la fenomenología debe poner estrecha atención en la naturaleza de la conciencia como de hecho es experimentada, no como es representada por el sentido común o por la filosofía tradicional (Moran, p. 5).

Es en este sentido donde se enmarca la siguiente aseveración de Husserl: “Los fenómenos mismos no aparecen: son vividos” (Hua XIX/1 360). Para el autor, es menester hacer una distinción fenomenológica entre la sensación de los objetos y los objetos físicos aparentes, ya que a lo que se puede acceder es a la vivencia de los objetos y no a sus apariciones. Por “vivencia” el autor entiende la capacidad de la conciencia para poder percibir, juzgar, saber, aprehender, etc., los contenidos externos con la finalidad de enmarcarlos dentro de la corriente fenomenológica de la conciencia, de ahí que el sujeto no se considere como una unidad cerrada, sino que se formará en la relación con el mundo a través de su intencionalidad.

En suma, la “experiencia vivencial” se refiere a la capacidad de la conciencia para hacer una actualización de la unidad de su corriente fenomenológica que está constantemente siendo retroalimentada por lo noemático, o aquello a lo que se dirige intencionalmente. Esta experiencia no se limita a su capacidad empírica ni psicológica, sino que también se expande a la experiencia ordinaria del entorno, del mundo en su naturalidad. En este punto lo que interesa saber no es cómo “es” el mundo sino cómo “se

lo experimenta”. Esto también resultará central para las descripciones del cuerpo vivido desde el Trastorno Límite de Personalidad y su respectiva problematización en tanto que la relación intersubjetiva, las cuales se abordarán más adelante.

Algunos filósofos contemporáneos como Sara Heinämaa, Thomas Fuchs o Dan Zahavi, han retomado supuestos de la fenomenología trascendental para poder abordar temas que son de relevancia actual, tal como es el caso de la crítica hacia la concepción del trastorno mental o la psicopatología. Para los fines descritos en el presente trabajo se retomará el concepto de “intencionalidad” y de “experiencia vivencial”.

### **Construcción de sí**

Uno de los objetivos del artículo “Self” de Dan Zahavi es mostrar cómo el concepto de sí mismo, o *self*, ha impactado en la psicopatología. Si bien, en principio se reconoce que en fenomenología existe una disparidad de propuestas (dado que los filósofos que se reconocen como expositores de ésta no coinciden en sus sistemas filosóficos), lo que pretende Zahavi es poder reconocer cuáles son los puntos clave con respecto al sí mismo. Esto será crucial para poder introducirnos al estudio fenomenológico sobre la psicopatología.

Dentro de las nociones fundamentales que el autor acepta por lo que comúnmente se ha entendido en la tradición de corte fenomenológico por *self* se encuentra, de nuevo, el concepto de intencionalidad descrito por Husserl. Éste se desglosa tanto en sus presupuestos en la conciencia, así como en su interacción con el mundo. Así, pues, para Zahavi la primera noción fundamental sobre el *self*, que retoma de Husserl y Sartre, es que:

[...] consciousness is fundamentally characterized by intentionality. In this intentional life that is at one and the same time self-involving and word-disclosing. This involvement already occurs pre-reflexive and must be considered and essential constitutive feature of experience (Zahavi, p. 372).

De tal manera que, como en la sección anterior se describía, el movimiento intencional ocurre prerrelexivamente y debe ser considerado como esencial y constitutivo de toda característica de la experiencia.

El carácter prerreflexivo de la conciencia se refiere a que no es necesario que el contenido al que se dirige sea premeditado, es decir, que el estado de la conciencia en el mundo destaca por la interacción con su contenido sin que tenga que mediar la reflexión de las acciones: pues la conciencia no necesita pensarse a sí misma para poder dirigirse directamente hacia los objetos. Un ejemplo de lo anterior es el descrito por Jean Paul Sartre en *La trascendencia del Ego* cuando apunta: “mientras leía tenía conciencia del libro, de los héroes de la novela, pero el Yo no habitaba esa conciencia, ella era solamente conciencia del objeto y conciencia no-posicional de sí misma” (Sartre, p. 26). Así hace una distinción entre una conciencia de primer grado, o prerreflexiva, y una conciencia de segundo grado que reflexionará sobre la prerreflexión. Sin abundar en los distintos tipos de “yo” que Sartre propone, lo que se desea destacar es que el sujeto no necesita pensarse a sí mismo para poder tener experiencias vivenciales de los contenidos del mundo porque, tal como se citó previamente, “la conciencia está caracterizada por su intencionalidad”, en este sentido se enmarca lo propuesto por Sartre en *La trascendencia del Ego*:

El derecho de la reflexión presente, en efecto, no se extiende más allá de la conciencia captada presentemente. Y el recuerdo reflexivo, al que nos vemos obligados a recurrir para restituir las conciencias transcurridas, aparte del carácter de dudoso que debe a su naturaleza de recuerdo, permanece sospechoso en la medida que, según lo confiesa el mismo Husserl, la reflexión modifica la conciencia espontánea (Sartre, p. 27).

Ahora bien, hasta ahora se ha descrito que la característica fundamental de la conciencia es su intencionalidad, la cual se dirige prerreflexivamente hacia los contenidos del mundo, lo cual, a su vez apunta a que la conciencia siempre está ligada, o inmersa, en co-emergencia con el mundo –y que el mundo para la conciencia no puede existir sin ser significado–. En otro sentido, la intencionalidad indica que la característica de la experiencia es su inmersión en el mundo, o como describe Sartre, la “conciencia del objeto”, sin la necesidad de que tenga que intervenir la reflexión de la conciencia como conciencia ejecutando una acción.

No obstante, un punto importante a destacar es que la reflexión también debe tener lugar para que el sujeto se pueda formar su identidad. Dado que la intencionalidad

significa el mundo “para mí”, es decir, para un sujeto que intenciona ciertas características en concreto, la experiencia ya es individualizante. Tal como apunta Zahavi: “Experiences are not simply states that happen to occur anonymously; they are all characterized by their irreducible first- person character; they are like something for me” (Zahavi, p. 375) . Lo anterior apunta a que para que el yo pueda tener unidad de conciencia, o bien, saberse como un sujeto, deberá haber dos momentos de la experiencia vivida: el prerreflexivo y su tematización en la reflexión.

La pregunta que se abre aquí es si puede haber una unidad de experiencia que no pase por su reflexión. Dado que la conciencia se dirige prerreflexivamente al mundo y lo intenciona según sus particularidades individualizantes, ¿se podría dar ese movimiento sin que la conciencia tuviera que pasar por su actualización en la experiencia? Es decir, ¿sin ser conciencia reflexiva? Si la respuesta fuese positiva se tendrían que indagar cuáles serían las condiciones en las que un sujeto en el que prime la conciencia prerreflexiva se concebiría a sí mismo, así como cuál sería el papel de la alteridad dentro de ese entramado. Sin embargo, antes de abordar tal peculiaridad se ha de clarificar el papel de la reflexión, el cual está estrechamente ligado con la capacidad individualizante de vínculo noético-noemático.

Para poder comprender la importancia de la reflexión se puede examinar, de nuevo, el concepto de intencionalidad. Si bien se ha distinguido la intencionalidad por ser un vínculo directo del sujeto hacia las cosas mismas, necesariamente requiere el componente de la individualidad de los contenidos, el cual adquiere su congruencia en la capacidad reflexiva.

Los objetos que se presentan en el mundo no son indiferentes para quién los intenciona. Por el contrario, los objetos se significan como cargados de cierto contenido que los hace resaltar del fondo u horizonte de mundo. Por ejemplo, piénsese en un bolígrafo. Si bien en sentido práctico el bolígrafo fue hecho con un propósito específico porque se piensa en la necesidad de escribir sobre cierto tipo de material, al mismo tiempo este objeto será distinto para el sujeto que lo intenciona desde cierta carga contextual y afectiva específicas; así, pues, el mismo objeto representa dos tipos de contenidos distintos a pesar de tener el mismo propósito.

El sujeto no parte de descripciones generales acerca de los contenidos que intenciona. De lo contrario, no habría distinciones entre los sujetos, sino que los objetos

son significados a partir de la carga significativa individualizante del sujeto. Lo que distingue los objetos es la forma en la que el sujeto se dirige hacia ellos, estas formas, a su vez, dependerán de las experiencias previas del sujeto, las cuales se integran a la corriente fenomenológica de la conciencia. Por ejemplo, si en el contenido significativo previo de este sujeto tuviera mayor relevancia un lápiz entonces la predisposición hacia el bolígrafo estaría cargada de implicaciones negativas a pesar de no haber tenido contacto con el bolígrafo en cuestión. Es así como en la relación de co-emergencia del sujeto con el mundo cada experiencia moldea su mundo de significado, y en la reflexión de esas experiencias se llevará a cabo un trabajo inacabable de construcción de sí.

Recapitulando, si la intencionalidad como característica de la conciencia prerreflexiva parte de una carga individual para poder formar experiencias, entonces se asume que debe haber cierta unidad de conciencia. Husserl ha señalado esto como “la unidad de la corriente fenomenológica de la conciencia”. Ahora bien, si la intencionalidad es la forma en la que la vida subjetiva se despliega, esta unidad se logra gracias a la estructura de continuidad coherente en el tiempo.

En otras palabras, en la unidad de conciencia hay un tiempo congruente que distingue pasado, presente y futuro porque sabemos, mediante la reflexión, el orden de los eventos que se presentan, así como nuestro lugar dentro de esos órdenes. La pluma que me dieron en mi cumpleaños es significativa ahora porque el cumpleaños ya pasó, sin tal aniversario no podría hacer referencia a la carga intencional de la pluma, ni a la pluma misma. Es así como, mediante la capacidad de reflexión, se consolida el orden temporal. En este punto me gustaría subrayar que el yo y la identidad se construyen a partir del movimiento intencional, en un movimiento de descentramiento de sí mismo que, a su vez, se caracteriza por el vínculo noético-noemático. Lo anterior significa que habrá actualizaciones de la experiencia intencional donde también se actualice la individualización del sujeto. Debe quedar claro que, aunque la conciencia es prerreflexiva y su identidad no se forma en un primer momento en la introspección, sí necesita de un momento reflexivo que sea mediante el cual se unifique el movimiento intencional prerreflexivo.

Ahora bien, si la intencionalidad necesita de cierto carácter individualizante para poder dirigirse desde su fondo prerreflexivo hacia los objetos que intenciona ¿por qué debería haber diferencias fundamentales en el mundo de vida de un sujeto cuando también

interviene una psicopatología?, un ejemplo de lo anterior son las descripciones que típicamente se hacen de los pacientes con Trastorno Límite de Personalidad (TLP). En su artículo, Stanghellini y Mancini reconocen que usualmente este tipo de pacientes suelen ser caracterizados por: “fluctuaciones emocionales extremas” (Stanghellini *et al.*, p. 808). No obstante, el tipo de caracterización que se les da también depende del marco referencial del cual se parta y de si se está hablando desde una perspectiva de corte psicológico o fenomenológico. Si bien el punto de interés del presente texto es fenomenológico, se tendrá que comparar con el esquema que se plantea en el área de psicología clínica con el fin de resaltar la relevancia de la relación intersubjetiva, así como sus implicaciones en el cuerpo vivido.

### **Cuerpo vivido desde el Trastorno Límite de Personalidad**

En psicología clínica una de las terapias que más ha reflexionado sobre el TLP ha sido la terapia dialéctico conductual, la cual fue originada por Marsha Linehan para tratar este tipo de trastorno. Según su expositora, los pacientes con TLP son usualmente definidos por un patrón conductual, emocional y cognitivo de inestabilidad y desregulación (Linehan). Este patrón es expresado en lo que para ella son cinco categorías fundamentales de desregulación; emocional, interpersonal, conductual, cognitiva y del sentido de identidad. Cada una de estas categorías se presenta por expresar emociones “altamente reactivas”, relaciones “caóticas” o “intensas”, por tener conductas “impulsivas y problemáticas”, por expresar pensamientos con despersonalización, disociación y delusiones; o bien, como se anota en la desregulación de identidad: “Finally, dysregulation of the sense of self is common. It is not unusual for a borderline individual to report that she has no sense of a self at all, feels empty, and does not know who she is” Linehan, p. 12). Esta última categoría de la falta de identidad se ha instaurado, desde el área de psicología clínica, como la más conflictiva de tratar porque no hay entrenamiento cuantitativo ni cualitativo que pueda abordar el sentido existencial de una persona. No obstante, en las siguientes secciones del presente trabajo se retomará en la descripción fenomenológica ligada a la narrativa de identidad.

De forma similar, para Stanghellini y Mancini (Stanghellini *et al.*) el TLP se puede definir como inestabilidad en humor, conducta y relaciones interpersonales, lo cual

se refleja en cuatro grandes conjuntos que alteran la vida de estas personas en tres esferas predominantes: emocional, intersubjetiva y del espacio-tiempo. Para la esfera de lo emocional se describe que las emociones tenderán a intensificarse rápidamente y a ser cambiantes además de formar patrones contraproducentes como impulsividad o autodestrucción. En cuanto a la intersubjetividad, los autores destacan que las relaciones interpersonales de las personas con TLP tenderán a ser conflictivas y tormentosas; y, por último, en la esfera del espacio-tiempo, tendrán falta de un claro y coherente sentido de realidad.

Si bien tanto la descripción clínica del TLP como la fenomenológica coinciden en la forma de expresar las emociones y en el componente intersubjetivo que puede ser conflictivo, la diferencia fundamental destaca en que para la parte de psicología clínica las descripciones no definen de qué depende ese patrón de desregulación<sup>2</sup>. La mayoría de sus justificaciones tiene que ver con la irrupción de la norma o de una suerte de sensibilidad que es esperada en las personas, la cual también vuelve a caer dentro de la normalidad. En cambio, para la psicopatología fenomenológica lo que importa no es cómo reestructurar el sentido emocional, intersubjetivo o conductual de estas personas para poder ser aceptadas en la sociedad, sino hacer énfasis en las diferencias con el fin de comprender su mundo intencional.

Es así como a comparación de la caracterización del trastorno que típicamente se hace desde la psicología clínica, Stanghellini y Mancini proponen un modo de articularlo desde una aproximación al mundo vivido de las personas con TLP, es decir, desde las emociones que predominan en el trastorno. Las emociones que plantean tienen connotaciones diferentes en tanto que algunas son profundas y de larga duración, mientras que otras pueden ser estados intermitentes. Usualmente las emociones no se experimentan solas o de forma pura, por el contrario, aparecen mezcladas con otras emociones que están de fondo y que modifican el tono con el que aparecerán emociones intermitentes.

---

<sup>2</sup> La explicación que se ofrece desde la terapia dialéctico conductual apunta que el trastorno se origina por la combinación entre una base biológica y un entorno invalidante, los cuales dan por resultado una suerte de vulnerabilidad en la persona, lo cual propicia el paso a la desregulación emocional. La desregulación emocional será la que posteriormente afecte las relaciones intersubjetivas, así como lo cognitivo-conductual. A pesar de esta explicación, se sigue manteniendo que hacen falta definiciones fundamentales que lejos de partir de la adecuación de estos pacientes a las normas sociales o a actitudes convencionales, se debería cuestionar cuáles son las características fenomenológico- existenciales de su mundo de vida y comprobar si aun así el trastorno se sigue fundamentando.

Teniendo en cuenta lo anterior, las descripciones del mundo vivido de las personas con TLP toman mayor complejidad. No se trata de una simple desregulación emocional sino de una forma totalmente distinta de aprehender el mundo, y, al mismo tiempo de reestructurarse a partir de los contenidos que se forman en este específico mundo de vida.

Las emociones fundamentales en la existencia de las personas con TLP, según estos autores, son disforia e ira. Por un lado, la disforia se verá reflejada en calidad de un fondo emocional o, también de estado intermitente: consistirá en tener una duración larga, así como una profundidad emocional marcada, o bien, un temperamento básico sobre el que se modificarán otras emociones. Por otro lado, la ira será un estado intermitente. La relación entre estas dos emociones será dialéctica, es decir que ambas se retroalimentarán formando tonalidades emocionales que variarán en el mundo de vida de las personas que las experimentan.

La disforia es concebida como “[...] un acto noético puro sin un objetivo noemático” (Stanghellini *et al.*, p. 180). Si la disforia implica que el acto noético no tiene un correlato noemático, y siguiendo los conceptos fundamentales de la fenomenología, se rompería con el principio de intencionalidad donde la conciencia tiene que ser conciencia de algo. No se puede percibir algo sin el objeto de percepción. A pesar de esta incongruencia, ése es precisamente el punto nodal de la disforia: hay un estado emocional con sentimientos que no están dirigidos a un objeto específico. Tal como apuntan los autores: “This emotional state is saturated with a brimming constellation of feelings without any explicit object or target”(Stanghellini *et al.*, p. 180). La disforia tiene tanta relevancia dentro del mundo de la vida que no solamente es un temperamento básico, sino que también puede operar como un estado emocional intermitente. Por consiguiente, lo anterior hará que el estado emocional de la disforia incremente causando otras emociones como mal humor, aburrimiento, desesperación o sensación de vacío. Además, como se resalta en el texto: “This may entail tormenting ideas of meaninglessness, persecutory guilt, and, in the most severe cases, suicidal ideation” (Stanghellini *et al.*, p. 180).

Siguiendo a Sartre (2015), si las emociones son aquello que estructura nuestro mundo dado (aquel punto de partida desde el cual se intencionan los contenidos que después se integrarán en la identidad del sujeto), entonces partir desde un mundo de vida donde predomine la disforia como la excepción a la regla de intencionalidad debe romper por completo los esquemas de la concepción del cuerpo propio y de las relaciones de

intersubjetividad. Acerca de las emociones que se desprenden de la relación de la disforia como temperamento básico y de ella misma como estado intermitente es importante señalar el aburrimiento. Pues desde esta emoción tanto el mundo como los otros y el sí mismo pierden sentido, en su lugar se experimentan como si fuesen vacíos (Stanghellini & Mancini, p. 813). Este sentimiento de insignificancia refuerza que sea difícil formar una narrativa de identidad porque el contenido noemático desaparece en la supuesta interacción con el mundo. Por su parte, la ira, también conceptualizada desde la fenomenología, se concibe como un estado intermitente que emana del fondo de la disforia, tal relación es usualmente acompañada por emociones como vergüenza y humillación.

Si se considera que las emociones que se viven desde el TLP son, sobre todo, disforia e ira, entonces se puede entender de mejor manera el origen de las descripciones que se hacen desde la psicología clínica sobre el trastorno: es decir, el por qué estas personas experimentan relaciones interpersonales conflictivas, falta de un claro y coherente sentido de realidad, o sensación de vacío. Es en este sentido que podemos concebir la disforia o la ira como orientaciones existenciales desde las que se configura el cuerpo y el tiempo vivido.

En cuanto al tiempo, Stanghellini y Mancini proponen que principalmente hay dos estados en los que las personas con TLP suelen experimentarlo: como “monotonía” e “instantaneidad”. La monotonía consiste en el tiempo experimentado como tedioso donde el pasado, presente y futuro no son separables. En la instantaneidad el tiempo se experimenta como un ahora absoluto en el que la persona colapsa, es decir que su identidad e historia no tienen cabida. Ahora bien, si el ahora es absoluto, entonces tanto el pasado que le daba cierto soporte a la unidad de la conciencia no tiene sentido, la prereflexión se desarticula. De la misma manera, tampoco hay un sentido para fijarse en tal o cual objeto ya que no hay un futuro ni un propósito para hacerlo, el mundo deja de tener sentido al ser falta de significación individualizante.

De esta manera el ahora absoluto se puede traducir como un vacío de extensión hacia el futuro y de su pasado. Como se podrá notar, en la experiencia emocional que articula el mundo y dota a la conciencia prereflexiva de su intencionalidad, no hay una narrativa de personalidad que pueda articularse a sí misma. Todo lo que se encuentra es

parálisis de pensamiento y de acción, vacío existencial, desesperanza e incluso falta de intencionalidad.

Esta falta de intencionalidad es el punto central del TLP ya que va en contra de lo que se asumía como preceptos básicos en fenomenología. Por lo tanto, lo que ocurre en el TLP no es una desregulación emocional, como lo apuntaba la teoría clínica, sino que eso es una de las consecuencias, más no la causa. En esta perspectiva el verdadero problema de las personas con TLP es una ruptura de la estructura de conciencia expresada a través de la disforia porque al no haber un objeto intencional entonces su mundo pierde sentido. La falta de intencionalidad se termina de concretar en la falta de reflexión sobre la experiencia vivida, lo cual se expresa en la narrativa de identidad.

### **Narrativa de identidad**

El problema que más parece destacar desde el ángulo de la estructura emocional que da estructura al mundo, los otros y al sí mismo, es la capacidad de reflexión de las personas con TLP. De ahí surge la posibilidad de tener una narrativa de personalidad que sea suficiente como para poder socavar la aniquilación del pasado y el futuro. A continuación, daré algunas aproximaciones a lo que se ha entendido por narrativas de identidad o de personalidad.

Stanghellini y Mancini (2019) sostienen que la narrativa de identidad implica una coherencia significativa que debe tener como base la estructura temporal de pasado, presente y futuro. Esta coherencia narrativa engloba la relación del sí mismo en su entretelado con los otros. La capacidad de autorreflexión también será central para la construcción de la identidad. Asimismo, esta capacidad es definida como narrativa de identidad. De esta forma, para Bortolan (2019) la narrativa de identidad es un elemento central dentro de la fenomenología y de la psicopatología porque se trata del elemento que da lugar a la unidad de la experiencia, y, por lo tanto, de la identidad.

Para Gallagher (p. 207) la narrativa tiene una estructura más básica que la de una historia. Además, podrá haber narrativas que no indiquen ser de la persona que las está contando, como las narrativas ajenas que pueden ser detectadas porque el sujeto que las narra desde la segunda o tercera persona. En consecuencia, es necesario distinguir las narrativas propias, que deberán tener la característica de haber sido inicialmente

moldeadas por la interacción que se tiene con los otros. De suerte que el sujeto se podrá apropiarse de las experiencias de los demás a través de la construcción de sus propias historias, las cuales tendrán la característica de agencia y ser contadas en primera persona.

En este sentido, el entorno social que nos envuelve desde los primeros años de vida o aquello a lo que se le llama cultura, es el espacio gracias al cual las narrativas propias, particulares, son propensas a desarrollarse. Es así como las narrativas se moldean mediante el contacto y la interacción de los otros en un medio predispuesto para ese intercambio humano. Como se podrá notar, puede ser conflictivo decidir cuál es una narrativa propia de una que no ha sido originada mediante un proceso de construcción de sí.

Para poder hacer esa distinción Gallagher introduce ciertos elementos cognitivos que deberán ser cumplidos para asegurar que alguien es capaz de poseer competencia narrativa propia. Estos elementos son: orden temporal, autorreferencia mínima, memoria episódica y autobiográfica y capacidad de metacognición (Gallagher, 2007). Por lo tanto, se dirá que la competencia narrativa de identidad será tal si el sujeto se asume a sí mismo como identidad que pueda hacer uso del proceso de reflexión sobre su experiencia vivida, lo cual implica tener sentido de agencia. Por otra parte, la narración deberá tener orden temporal y deberá ser el resultado de la interacción con el mundo y con los otros dentro de un contexto social determinado. En suma, habría grados de competencia narrativa donde algunas personas podrían desarrollarse mejor que otros en el proceso de unificación, reflexión y construcción de su propia experiencia.

Añadiendo a lo anterior, para Ana Bortolan (2019) las emociones juegan un papel decisivo en la construcción de las narrativas pues hacen que algo sea significativo, y que el contenido narrativo sea relevante. Es por eso por lo que la construcción de la narrativa autobiográfica es lo que permite crear coherencia y significado a través de la reflexión y resignificación de los eventos de la experiencia.

Finalmente, las narrativas son una forma de definir una identidad estable, la cual es reorganizada por el sujeto y por los otros. Los otros, en calidad de alteridad que también está inserta en el mundo intencional, ayudarán a consolidar una narrativa de identidad sólida. Sin embargo, la pregunta que surge en este punto de la exposición es si en la alteridad se cumplen las mismas condiciones que con la captación de los objetos del mundo.

## La mirada del otro

Partiendo de lo anterior, en primera instancia el otro es captado como un objeto más del mundo, pues lo primero que se percibe es su cuerpo. Tal como se apunta en los análisis fenomenológicos de Sartre, el otro es quien me objetiva con su mirada (Sartre, 2010). En este sentido la estructura de conciencia de la persona con TLP captaría al otro con todas las dificultades antes mencionadas. Lo interesante de la introducción de la alteridad al análisis fenomenológico es que mediante su objetivación se puede incitar el proceso de reflexión de sí. Anteriormente, cuando se mencionaron las emociones que predominan en el mundo de vida de las personas con TLP, se mencionó la vergüenza y la humillación como sentimientos que parten de la ira. En el contexto de la intersubjetividad, especialmente, estas emociones serán relevantes porque están dirigidas al otro; en otras palabras, no podrían existir si no hay otro que establezca la condición de posibilidad para que emerjan.

Para Sartre la vergüenza es una de las emociones que delata al prójimo porque la actitud intencional hacia el mundo cambia radicalmente cuando se introduce la alteridad, es decir que la vergüenza no se produce si no hay otro que esté presente, tal como recalca; “[...] la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza ante alguien” (Sartre, 2013). Así, pues, el sujeto no se avergüenza de sus actos a menos que esté presente la mirada del otro. La exposición ante la alteridad puede suceder cuando el otro está presente en tanto que está ocurriendo la acción, así como también con la prefiguración en el pensamiento de la imagen del otro.

Dado que el otro posee la misma estructura de conciencia que el sí mismo, (pero con la excepción de poder objetivar al sí mismo a partir de la corporalidad que se presente en el mundo), posee una posición ontológica respecto al sujeto desde la que puede aportar contenido que el sí en primera persona es incapaz de ver, pero que le concierne. En este sentido el otro es el mediador de la experiencia del sujeto en primera persona, lo cual es relevante porque desde la perspectiva de las emociones como aquellas que configuran el mundo, ese contenido que no se es capaz de captar puede significar la completa reconfiguración del mundo de vida. A través de la vergüenza que se da a partir de la alteridad se hacen patentes cualidades que antes no eran conocidas.

Tal como Stanghellini y Mancini afirman, el sentido del sí mismo depende de una forma especial de diálogo con el otro (2019), por lo tanto, la vergüenza es una de las emociones que introducen al otro en tanto que su individualidad al mundo de vida. Desde la perspectiva del avergonzado se deja de tematizar el papel de la alteridad como objeto porque aporta contenido sobre mí mismo que ayuda a formar una identidad narrativa sólida. No obstante, la relación intersubjetiva con el otro también puede ser conflictiva en la medida en la que el otro es la fuente de falta de reconocimiento emocional gracias a la cual, en primer lugar, se desarrolla el sentimiento de vacío existencial.

En la disforia el otro es visto como un extraño que no puede reconocer cuál es la experiencia vivida de la persona con TLP. Aún más, si la relación intersubjetiva solamente se queda a nivel de objetivación en la mirada puede ser uno de los motivos de la estigmatización de la patologización. Es así como la relación intersubjetiva es ambivalente, ya que puede representar una de las causas de la desestructuración de la experiencia vivida, así como también un llamado a la construcción de la identidad.

## Conclusiones

Las caracterizaciones fenomenológicas sobre el TLP se centran en la estructura intencional, la cual, está basada en el modo en el que operan las emociones como fundamento de la experiencia. Sin embargo, la disforia ha demostrado que rompe con esa estructura básica ya que no está dirigida a ningún objeto. Por el contrario, su característica fundamental es no ser intencional. Fenomenológicamente este es el problema central de las personas con este tipo de trastorno ya que lo que ocurre es que la estructura de conciencia está quebrada, de ahí que se exprese lo que en psicología clínica se conoce como desregulación emocional. Si la disforia ya es una emoción que estructura el mundo en el quebrantamiento de la intencionalidad, las emociones que la acompañan lo hacen con el tiempo.

Cuando se afirma que en la ira o el aburrimiento hay una instantaneidad del tiempo que se define como un colapso del ahora (o un ahora sin retención ni protención), fenomenológicamente se pueden deducir dos aproximaciones: la primera es que este tipo de emociones son una clase de intencionalidad prolongada, la cual da paso a una experiencia vivencial primigenia. La segunda aproximación es que en emociones como

la ira o el aburrimiento (al formar parte de la descripción de la intencionalidad prerreflexiva) no difieren, categóricamente, de otras emociones ni de otra clase de proceso intencional; por lo cual no tendrían que ser expresadas como uno de los desencadenantes para que la persona que las exprese sea catalogada con el trastorno límite de la personalidad. En este segundo caso el problema de la interacción con los otros a través de este fondo emocional surge cuando se afirma que la intensidad de estas emociones es patológica, en su lugar, más bien, lo patológico tendría que empezar a considerarse cuando la recurrencia con la que estas emociones se presentan es irregular y, además, significativamente producen incomodidad para la persona que las expresa.

Finalmente, recordando los supuestos básicos de la fenomenología: co-emergencia del yo con el mundo, la característica prerreflexiva de la conciencia en su contacto intencional con la experiencia, la intencionalidad y la necesidad de la individualización de la experiencia, y tomando además en cuenta las características emocionales del TLP el problema que radica en este trastorno no se agota en la desestructuración del tiempo como un ahora absoluto. El problema de fondo se liga con la significación del mundo para la persona, en calidad de su proceso de individualización y en la reflexión de esas estructuras de significado, las cuales, en conjunto, tendrían que resultar en la concreción de la estructura de identidad narrativa. Lo cual no es el caso.

Si hay una falta de reflexión en la estructura de conciencia, lo que ocurre a nivel emocional es que éstas se experimenten no tendrán un fondo temporal que separe sus matices según la situación en contraste con otras situaciones. El resultado es lo que se ha llamado “el ahora absoluto” donde la persona no “tiene” una emoción, sino que “es” una emoción que además está falta de su unificación en la corriente de la experiencia. Tal parece que más allá de tener una intencionalidad extendida temporalmente, la falta de cohesión que daría integración a la experiencia del yo se encuentra en la falta de reflexión que supone el darse cuenta de la experiencia que se tuvo. Sin esa tematización de la experiencia es difícil que los contenidos de la relación intencional puedan ser actualizados cuando se vuelva a reaccionar ante el mismo estímulo.

Por lo tanto, en la captación de la experiencia del otro no es que la relación intersubjetiva esté distorsionada (o desregulada) como tal, sino que hay una falta de cohesión de la estructura de la conciencia que supone este trastorno. En ese sentido, el otro, en tanto que objetivado por la aparición primera de su cuerpo a la conciencia

prerreflexiva, tampoco sería entendido como un contenido que se actualice sino captado como inmutable en el ahora. Lo que sí se puede notar sobre la falta de alteridad en la reflexión es que tanto la falta de reflexión de la conciencia como la temporalidad desestructurada (ahora absoluto) toman su máxima expresión en la relación intersubjetiva, ya que el otro es aquello que puede responder ante la falta de articulación de la persona con TLP.

Por último, y bajo los términos antes desarrollados, es así como la intersubjetividad, y de hecho la estructura de la conciencia, tiene cierto grado de distorsión en las personas con TLP, no obstante, recíprocamente, el otro es quien puede intervenir para socavar el ahora absoluto. Es decir que cuando se hace referencia a la relación intersubjetiva entre una conciencia que cumple con todos los supuestos básicos por la fenomenología y alguien que tiene una ruptura en ellos no hay una relación recíproca, pero no por ello se cae en una patología por el hecho mismo de la interacción. Por el contrario, gracias a esa interacción es que el otro no patologizado puede intervenir para reducir el sufrimiento y la falta de sentido que conlleva la desestructuración temporal de la conciencia patologizada.

## Referencias bibliográficas

- Bortolan, A. (2019). Phenomenological psychopathology and autobiography en Stanghellini (pp. 1053-1064). En G. Stanghellini, M.R Broome, A.V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A Raballo & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2007). Pathologies in narrative structures. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 60, 203-224.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *La mente fenomenológica*. Alianza.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza, 1999.
- Linehan, Marsha (1993). *Cognitive Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*. The Guilford Press.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Anthropos.
- Sartre, J. P. (2010). *La trascendencia del Ego*. Síntesis.
- Sartre, J. P. (2015) *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza.
- Sartre, J. P. (2013). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Stanghellini, G. & Mancini, M (2019). The Life-World of Persons with Borderline Personality Disorder. En G. Stanghellini, y otros. *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2019). Self (1-9). En G. Stanghellini, M, Broome, A. Raballo, A, Fernandez, P. Fusar-Poli y R. Rosfort (Eds.) *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford University Press.