

MUEREN LOS “ISMOS”, VUELVE LA PERSONA. ENTREVISTA A GIAMPIERO ARCIERO

David Trujillo Trujillo

Docente de IPRA; davidtrujillotrujillo@hotmail.com

Eduardo Cabrera Casimiro

Docente de IPRA; eduardo-cc@cop.es

Giampiero Arciero

Director de IPRA

More than ten years after the disappearance of Vittorio Guidano, the post-rationalist model has continued to evolve. His intellectual legacy has meant a source of inspiration to create new developments. As one of its most current precursors Giampiero Arciero, we tried to conduct a historical review of the model and reveal the theoretical premises which underpin its new proposals.

The issues raised in this interview—that started in Santa Cruz de Tenerife and ended in Rome—draw on a comprehensive review of articles, courses and books of the interviewee but also the dialogue of other voices that have contributed to enrich the discussions reflected in this work.

Keywords: Post-rationalism, Phenomenology, Hermeneutics, Neuroscience, Psychotherapy, History of Psychology.

Introducción

Si tuviéramos que narrar los acontecimientos que han estado relacionados con el modelo post-racionalista en estos últimos tiempos se haría evidente que, transcurridos diez años de la desaparición de su fundador, el modelo sigue vivo. Este dinamismo cobrado no ha sido precisamente por contemplar la obra de Vittorio Guidano como un hito intelectual cuya grandeza consistiera en hacerla incuestionable con el paso de los años, sino por haber situado dicha obra en una dimensión temporal desde la que se ha podido divisar todos sus perfiles. Así es como cada uno de estos perfiles, inesperadamente inacabados, se han convertido en nueva materia de reflexión, de discusión y de interpretación que han empujado a seguir tallándolos.

los, incluso hasta el riesgo de verse transformados: desde la perspectiva cognitivista a la fenomenología hermenéutica, desde la teoría del apego a la construcción histórica e individual del dominio emotivo, desde las organizaciones de significado personal a los estilos de personalidad, desde el “qué” al “quién”, desde el modelo post-racionalista a la gestación aún de un nuevo nombre que nos acerque más a la Psicología.

Quizás pueda resultar sorprendente, hasta incluso llegar a la incredulidad, cuando se explicita los vertiginosos cambios a la que se ha visto sometida esta perspectiva psicoterapéutica. Sin embargo, si estamos en disposición de llevar a cabo una revisión más profunda de tales evoluciones, no sólo se verá que cada pasaje está sustentado de una profunda argumentación teórica, sino que además desvela ciertos rasgos de quien ha sido en estos años el máximo exponente de esta continua producción intelectual. Giampiero Arciero no ha hecho repetición del legado del ausente, sino quizás ha podido rendirle su mayor tributo escudriñando los perfiles de la obra de su cercano antecesor para generar una nueva materia.

Esta amplitud intelectual que su mirada alberga, también ha llevado al entrevistado en los últimos años a sacar a la Psicoterapia fuera de sí misma. En el encuentro con otras disciplinas no sólo se halla el reto de entender el lenguaje que hablan, sino además Arciero trata de configurar un sendero por el cual lleve a la Psicoterapia a dotarla de la máxima rigurosidad científica posible.

Todos estos cambios—generalmente divulgados primero oralmente por Arciero en sus cursos y fijados luego a través de sus escritos— lejos de permitir ser experimentados pasivamente por los entrevistadores, hemos tratado de vivirlos activamente pensándolos, interpretándolos, discutiéndolos. Esta entrevista supone el fiel reflejo de ello. En ella, además de intentar desvelar las premisas que están a la base de las nuevas propuestas planteadas en el modelo, también trata de abordar otras cuestiones más generales. Y si el principal promotor de esta transformación se condensa en la figura de Giampiero Arciero, también hemos aprovechado esta conversación para interpelarlo, y así intentar plasmar algunos retazos referidos a su propio itinerario intelectual.

Sólo nos queda agradecer que aunque esta entrevista ha sido llevada a cabo por dos entrevistadores y en dos ciudades del mundo —en Santa Cruz de Tenerife en noviembre de 2008 y en Roma en marzo de 2009— ha habido otras voces de otros colegas diseminadas por otras ciudades del mundo—Milán, Las Palmas, Barcelona, Santiago de Chile, Buenos Aires— que han ayudado a generar las diversas cuestiones que se plantean en este diálogo.

En la transcripción del diálogo utilizaremos las iniciales P(regunta) y R(espuesta) para referirnos a las intervenciones respectivas de los entrevistadores, David Trujillo y Eduardo Cabrera (P.), y del entrevistado, Giampiero Arciero (R.), respectivamente.

Entrevista

P.: Han pasado más de cuatro años de la primera vez que tuve la ocasión de entrevistarle¹. Es grato para mí volver a tener la oportunidad de hacerlo y poder así conversar sobre aquellos temas más interesantes que conciernen al movimiento post-racionalista. Recuerdo de aquel primer diálogo con usted que finalizó hablando del futuro y de sus proyectos. Dígame, ¿qué ha sido desde entonces?

R.: Han sucedido muchas cosas. He publicado un libro más y otro está en prensa y hemos llevado a cabo tres investigaciones científicas utilizando la resonancia magnética funcional, fruto de la colaboración con el grupo de Alessandro Bertolino de la Universidad de Bari. Contamos también con otras colaboraciones en la Universidad de Parma con el grupo de Vittorio Gallese y en Ginebra con Vuilleumier.

Pero sin duda, uno de los acontecimientos más importantes durante este periodo es el giro y la transformación del modelo de psicoterapia. Esta significativa evolución queda señalada en el grupo de ensayos de mi libro *Sulle tracce di sé*² (*Tras las huellas del sí mismo*), aunque he visto necesario a su vez escribir un nuevo libro para clarificar aún más lo disertado en aquella obra.

P.: Entre tales acontecimientos me gustaría comenzar haciendo alusión a este segundo libro, *Tras las huellas del sí mismo*. En su introducción, donde se encarga de aclarar tal sugerente título ¿expone un breve y condensado manifiesto al servicio del post-racionalismo sobre un nuevo modo de comprender a la persona?

R.: Seguramente. Como usted bien dice es un manifiesto que he articulado en el libro solamente como huellas, aunque mi nuevo libro *Selfhood, Identity and Personality Styles*³ estará en la reflexión sobre esas huellas.

El manifiesto es sobre todo la definición más clara de la historia de la que soy heredero, en el sentido de que el Instituto que dirijo tiene una historia que comienza con Vittorio Guidano, en una dirección y un desarrollo del pensamiento psicológico vinculado al ámbito del cognitivismo internacional. La obra *Tras las huellas del sí mismo* y, desde luego, su introducción suponen un manifiesto porque plantea un cambio sustancial y discontinuo con relación a la historia del post-racionalismo. Así, se hace ostensible la diferencia fundamental que me separa de mi antecesor, donde, fruto de la reflexión filosófica y sobre todo de mis estudios sobre la fenomenología hermenéutica, abordo el problema del sí mismo conceptualmente de manera distinta.

Pero al mismo tiempo se mantiene una continuidad en la historia. Es decir, es innegable que todo lo que hizo Vittorio es parte de un pasado que pertenece a la fundación de un pensamiento psicológico y de reflexión psicoterapéutica que yo me

he encargado de seguir desarrollando.

P.: Habla de una herencia pero también de una transformación, ¿Podríamos decir que ésta es la diferencia fundamental, su raíz y formación fenomenológica con respecto al cognitivismo de Guidano?

R.: Eso es parte de la historia personal e intelectual entre Vittorio y yo, historia que por otra parte puede ser testimoniada por las personas que estuvieron en el *training* llevado a cabo en Roma en el año 1983. Coincidiendo con mi penúltimo año de medicina y con las prácticas de Psiquiatría que se debían hacer antes de llevar a cabo la especialización, se hablaba en aquella clínica de ámbito universitario de un hombre que, habiendo trabajado allí, había mostrado una perspectiva diferente sobre la enfermedad mental. Si se tiene en cuenta que la escuela universitaria se movía dentro de los parámetros clásicos de la Psiquiatría, por ese entonces el pensamiento constructivista disertado por aquel hombre que era Vittorio suponía toda una novedad. Este hecho junto al desarrollo de mi propio itinerario intelectual suscitó el interés por inscribirme en uno de sus cursos.

Así, estudiando yo por esa época la filosofía kantiana discutía con Vittorio esta visión que él asumía, sustentada por sus estudios primero de Popper, luego de Hayek y finalmente sobre la epistemología evolutiva. Pero al mismo tiempo que yo miraba la tradición epistemológica desde la perspectiva kantiana, que era una de las raíces filosóficas de Vittorio en la tradición de la filosofía de la ciencia y de la epistemología, reflexionaba sobre una visión diferente procedente de otra historia; aquella que pertenecía a mi historia personal antes de encontrarme con Vittorio. Fuera del ámbito de discurso del profesor que posteriormente fue mi amigo, me hallaba ya imbuido en la tradición fenomenológica, fundamentalmente en la hermenéutica.

P.: Una curiosidad, ¿Por qué la fenomenología hermenéutica en aquella época?

R.: Viene de muy lejos, desde mis años en el Liceo. Cuando tenía 15 años me encontré a un hombre excepcional que cambió mi vida e influyó decisivamente en la dirección que tomaría a partir de esa edad en mis estudios de Filosofía. Me refiero a un profesor que mostrándome su camino suscitó en mi curiosidad intelectual de manera profunda. Lo suficiente como para tocarme profundamente el alma con su intensidad de pensamiento y su intensidad para preguntarse. Él se movía en la tradición fenomenológica.

P.: Otra curiosidad, ¿A qué profesor se refiere?

R.: Al profesor de filosofía que cito en el tercer ensayo de *Tras las huellas del*

sí mismo, el profesor Pellechia que fue luego docente de la Pontificia Università Lateranense de Roma.

P.: Dr. Arciero, retomando la figura de Vittorio y toda la herencia que dejó me gustaría abordar ciertos aspectos, cuanto menos los más controvertidos o confusos y que se podrían prestar a diferentes interpretaciones.

Producto del diálogo con otros colegas formados en el modelo surge esta pregunta: ¿El sí mismo como sujeto, aquel “yo” que actuaba y experimentaba no equivale al sí mismo de las “huellas” que la narración hacía posible reconfigurarlas? ¿La experiencia inmediata del *Sí mismo en proceso*⁴ o en *Procesos cognitivos y Desórdenes emocionales*⁵ no tenía ya un significado en sí que en todo caso la reflexión se encargaba de desvelar?

R.: Dicen que es lo mismo porque no se llega a comprender bien las bases filosóficas y epistemológicas que subyacen a estos escritos. Vittorio lo escribe de manera muy clara y para comprenderlo se debe conocer, entre otros, a Kant, a Husserl y la integración de la visión husserliana en la teoría de los sistemas autoorganizados. Además de comprenderse bien la visión del sí mismo de William James.

Lo que yo articulo a partir de *Tras Huellas del Sí Mismo* hasta *Selfhood, Identity and Personality Styles* es la posición teórica y la discontinuidad más fundamental, que tiene una raíz filosófica y ontológica que nos diferencia.

Diré de nuevo: la manera de concebir el sí mismo es a partir de Kant, que tiene a su vez una historia previa con relación a Descartes hasta su fundación en la filosofía del *Timeo* de Platón. Pero para una mejor clarificación remito a las referencias filosóficas detalladas en *Selfhood, Identity and Personality Styles*.

El hecho importante es la diferencia en la concepción del sí mismo. Las tradiciones platónica, cartesiana y kantiana analizan el sí mismo utilizando parámetros que emergen, se producen y se derivan de la ontología de la cosa. Como resultado el sí mismo es considerado como una cosa y como tal se le aplica las categorías ontológicas que se le aplican a las cosas. Esta diferencia es fundamental, porque solamente si se aplica al sí mismo las medidas utilizadas para las cosas se puede decir que el sí mismo es un sistema, que es un objeto.

Sabemos bien, entonces, desde Kant y desde el desarrollo de la teoría de los sistemas, que esa manera de concebir a la persona pasa por una manera de conceptualizar el cerebro. No es casualidad que McCulloch, uno de los padres fundadores de las ciencias cognitivas tenga una visión del funcionamiento del SNC como una máquina lógica. Esta visión era la traducción matemática, operacional y tecnológica construida –subrayando esta palabra– a partir de un modelo de funcionamiento de la mente basado en el juicio sintético a priori. Luego, ésta va a ser la línea de pensamiento a través de la cual la influencia kantiana va a entrar de

lleno en el cognitivismo y, desde esta perspectiva, va a ser pensado el sí mismo.

Este tratamiento óptico del sí mismo derivado de la teoría de los sistemas cerrados será común también en la visión delineada por James que, junto a la teoría del apego formaban parte central del cuerpo teórico del modelo de Vittorio. Tal confluencia de teorías servía para explicar cómo el significado se estructuraba, al mismo tiempo que el sí mismo era concebido de una manera determinada. Es así como en el nombre de la persona misma se hablaba de Organización de Significado Personal: la manera de dar sentido a la experiencia era la organización misma.

Retomemos de nuevo a Kant cuando se preguntaba, ¿Cómo se organiza la multiplicidad del sí mismo? Pues a través del “yo pienso”, cuyo acto reflexivo supondrá la conexión misma de toda la multiplicidad del sí mismo. Exactamente como Vittorio decía, el único modo de sostener la experiencia y así generar significado era reflexionar sobre ella, que sin tal acto permanecía muda.

Pero más allá de intentar articular la perspectiva de Vittorio kantianamente, lo importante es decir que esta manera de organizar el significado implicaba una indistinción entre el sí mismo y la identidad. Este *ligero* intercambio de conceptos se hacía irremediable y evidente para Vittorio cuando afirmaba que la experiencia tenía un sentido a través de la explicación dada sobre ella.

Un apunte más. La visión del sí mismo esgrimida por el filósofo y psicólogo americano William James tenía como consecuencia, entre otros problemas, que el sentido del mundo era reducido a una modalidad de percibir-me. Es decir, siento miedo como consecuencia de un cambio corpóreo; como él mismo decía: “Qué tipo de emoción sería el miedo si el sentimiento estuviese presente sin los latidos rápidos del corazón ni la respiración superficial, ni el temblor de los labios ni la debilidad de las piernas, ni la carne de gallina, ni los movimientos de las vísceras; es bastante imposible pensarlo”⁶.

Por lo que toda manera de situarme y sentirme existe en el momento en que percibo el latido de mi corazón. Así, la manera de sentirme situado es reducida a la economía interna del organismo, desapareciendo el mundo con aquel acto. Esta modalidad de James de percibir el mundo reducido al sentido interoceptivo del cuerpo posteriormente será criticada, entre otros, por un pensador llamado Paul Griffiths, que estudia la filosofía tanto de la biología como de la psicología de las emociones.

P.: ¿Tiene algo que ver esto que comenta con la centralidad histórica dentro del movimiento post-racionalista que pareciera haberse dado a la organización de significado personal depresivo con respecto a las demás?

R.: Cierto, ¿es claro por qué? La organización depresiva y la modalidad de percibirse –para nosotros *inward*– corresponden exactamente a la modalidad centrada en el espacio interoceptivo de la que hablaba James.

P.: Con relación a este tratamiento del sí mismo como una cosa, ¿hay alguna relación entre el vértigo de que los psicoterapeutas post-racionalistas nos miráramos como O.S.P. (organización significado personal) –cuya historia personal era subsumida entre la circularidad experiencia-explicación y los temas ideo-afectivos– y que usted proclame en su libro que hay que atender a la experiencia en primera persona para su respeto pero también para una llamada a la responsabilidad de cada uno de nosotros⁷?

R.: Seguramente, pero hay diferentes aspectos en su pregunta. El primero, diré con Mounier que cuanto más típico menos personal.

En segundo lugar, el hecho de adquirir significado desde una organización y desde una estructura teórica pre-ordenada suele dar mucha seguridad a las personas; como la evidencia de quien tiene una guía diaria a través del horóscopo y que abordo en mi libro sobre las *Huellas*⁸. Pero aunque me oriente todos los días leyéndome desde el estilo que me gobierna o el horóscopo que delinea y vaticina mi destino no es óbice por ello eludir nuestra propia responsabilidad y tener que asumirlas. Tan legítimo es que las personas hagamos eso como lo es asumir nuestras elecciones sin el amparo justificativo de un sistema de referencia.

Por último, pienso sin embargo que este acto de hablar de mí refiriéndome a la organización es una manera más de no confrontarme con mi propia historia y con el hecho innegable de que la experiencia es mía. Recupero aquí un concepto fundamental y central del pensamiento de Heidegger del siglo pasado, la *Jemeingkeit*, señalando con ello la propiedad y la pertenencia de la experiencia a mí mismo. O aunque expresada de manera poco ortodoxa, este término señala la cualidad de la experiencia o del hecho de experimentar, donde tener una experiencia para mí es ya significar.

El cambio fundamental protagonizado por nosotros tiene que ver con este tema. El significado emerge por el hecho mismo de que estás viviendo y que estás en una situación y no como el resultado de un acto reflexivo. O sea, propio de la manera de vivir los humanos es la creación de significado a través de la experiencia misma; luego sobre este hecho fundamental se puede construir en todo caso la cognición, la reflexión, la narración... como el modo de reconocer su propia experiencia y de identificarse. Y es aquí donde emerge y entra el lenguaje, como posibilidad de com-participación de la experiencia que uno hace en una comunidad de personas que también tienen experiencias.

P.: Quisiera entender desde un punto de vista histórico cómo llega a un cambio de paradigma. Sitúo como un primer antecedente documental dos artículos suyos de 1989⁹. Siguiendo la analítica heideggeriana, usted lleva a una reflexión ontológica las enseñanzas éticas aristotélicas para luego apelar a una nueva cognición que emerge como un momento de mediación entre la pre-comprensión y una situación

concreta; ¿De dónde venía usted?

R.: En ambos artículos se reflexionaba sobre la praxis aristotélica, uno desde la perspectiva de Gadamer y el otro desde la de Heidegger, tratando de conjugar el constructivismo –sobre todo el de los sistemas auto-organizados– con la hermenéutica fenomenológica. Pero lo que no sospechaba por aquellos años es que quince años después llegaría a la conclusión de que tal empresa iba a ser imposible.

En la raíz de tal insostenible propósito se encontraban las ontologías diferentes en que se movían las dos perspectivas. El hecho de que el fundamento ontológico biológico de la escuela de Varela y Maturana conceptualizara al sí mismo como *ens creatum*, como una cosa, se alejaba verdaderamente de comprender bien qué significa ser sí mismo, la ipseidad. Tal comprensión, capaz de captar el sentido de la experiencia fáctica del hombre que hace y que sufre necesitaba de una perspectiva diferente que se planteara como tema central el problema de la primera persona. Esta confusión, en la cual Vittorio también se vio siempre inmerso a lo largo de todo su discurso, fue definitivamente aclarada con mi segundo libro.

P.: ¿Hubo algo en concreto que le ayudó a dilucidar la imposibilidad de tal conjugación?

R.: La experiencia concreta con los seres humanos a través de la terapia. Nuestro trabajo no deja de ser un pequeño laboratorio en el cual investigamos la experiencia ajena, como también invita siempre a indagar sobre la experiencia de uno mismo. Y en esta atención sobre la experiencia de los demás y de la propia para su intervención, una incomodidad creciente y sentida en la utilización del modelo anterior de psicoterapia fue advirtiéndome de que algo no marchaba bien.

Pero la gestación de esta idea estaba circunscrita en un contexto cultural que ayudó a florecerla. A diferencia de aquel año 89 donde recuerdo haber expuesto un artículo en la Reunión anual de la Academia Americana de la Ciencia (AAAC), en un lenguaje fenomenológico fuera del contexto científico de aquella época, a finales de la década de los noventa la comunidad científica sí estaba dispuesta a acoger los planteamientos fenomenológicos sobre la concepción del sí mismo. El hecho de que diferentes disciplinas pusieran sobre el escenario el tema de la primera persona –incluso paradójicamente desde las Neurociencias– contribuyó indudablemente a que se abordara también desde la perspectiva psicoterapéutica. A pesar no obstante, de no afrontar directamente la cuestión de la primera, sino desde la segunda persona.

En resumen, ambas evoluciones, por un lado la personal y profesional en el ámbito de la Psicoterapia, y por otro la cultural –siendo un punto de referencia fundamental los estudios heideggerianos de los primeros años– han sido decisivas para llegar a la conclusión sobre la incompatibilidad de las dos perspectivas.

P.: También, desde las erudiciones de la antigua filosofía práctica¹⁰, señala la importancia que debiera tener para la psicología que se planteara el problema del significado¹¹. A la pregunta de “por qué Mary coge la taza”¹², ¿se podía extraer ya una primera respuesta a través de las anotaciones de aquellos artículos?

R.: Sí, seguramente ya se señalaba. Pero en aquellos años sin duda ya hay anotaciones evidentes de aquella pregunta gracias también a los frecuentes encuentros intelectuales con Guidano. Corrían los años 88 y 89, y recuerdo en aquellos paseos por las calles de Nueva York a un Vittorio que venía de ser conductista y prestaba una especial atención a la epistemología evolutiva, tema que estaba sujeto a posibles confrontaciones porque para mí había sido siempre... ¿Sabe?, Yo soy médico, pero un médico del alma que, a pesar de no dejar de prestar atención a la historia natural, también andaba por aquellos años en un momento de cambio importante. Junto a las reflexiones de Vittorio sobre la historia natural y la acción, me hallaba fascinado en aquella época por los temas de la intersubjetividad y la historicidad disertados en *Verdad y Método*. Esta obra de Gadamer supuso una especie de continuación de los cinco años de estudio previos sobre Heidegger y el problema del sí mismo. Además, junto al conocimiento del filósofo de la conciencia histórica y urbanizador del pensamiento heideggeriano, en mi estancia en Berkeley tuve la oportunidad de compartir con los filósofos que asistían a los seminarios de Dreyfus sobre *Ser y Tiempo*.

Tales circunstancias –las reflexiones junto a Vittorio, mi formación filosófica y la estancia en California– fueron razones de peso para un periodo de cambio. También reflejado en las ideas plasmadas en aquellos artículos, donde se podría decir que se anuncian temas fundamentales que se dirigían a comprender la acción del otro. Pero en realidad fueron artículos que significaron un primer intento de situarme con una vasta literatura donde a pesar de proporcionarme una primera dirección sobre determinados temas, unos han evolucionado y otros han cambiado.

P.: Siguiendo las consecuencias epistemológicas que se derivan del círculo hermenéutico entre comprensión e interpretación, cinco años más tarde comparte con el filósofo la función mediadora de la conversación¹³. ¿Qué le lleva a introducir el concepto de identidad narrativa –noción desarrollada por Ricoeur¹⁴– teniendo en cuenta que en *El sí mismo en proceso* tal referencia intelectual no consta?

R.: Como hice referencia antes, llego hasta ahí porque aunque compartiera una misma dirección con Vittorio, no significaba que ambos tuviéramos el mismo punto de vista y que yo no tuviera también otra dirección.

Me encontré con él, pero también a otros personajes que cimentaron mi curiosidad intelectual sobre determinados temas. Estando en Santa Bárbara con Mike Mahoney, conocí a un hombre con una inteligencia muy singular, Oscar

Gonçalves. Además de nacer ahí una afectuosa amistad de dos europeos que se encuentran en EEUU, él se hallaba centrado sobre la narrativa, que era el tema por antonomasia ligado a la hermenéutica. Pero la posición teórica que él defendía era próxima a la que posteriormente formaría parte del narrativismo –o sea, una primacía de la narración– y fue precisamente esto lo que me estimuló a explorar y profundizar en la narrativa.

Es ahí cómo habiendo conocido a Ricoeur desde la hermenéutica gadameriana, mi interés en profundizar en la narrativa producto de aquel encuentro me lleva a estudiar al autor francés desde sus propios escritos. Entre su amplio legado intelectual, hallo publicaciones sobre la narración, eso sí desde un punto de vista absolutamente filosófico, veinte años antes de que aquel tema emergiera en la psicología. Y lo que para mí fue más relevante, con él descubro desde la tradición fenomenológica hermenéutica una modalidad de fundar la teoría narrativa de una manera diferente de la psicología narrativista.

Más tarde, cuando Vittorio se hace eco de la narrativa para la Psicología con el florecimiento que tiene lugar en Europa a través de la figura de Jeromme Brunner, continuaba yo sobre los pasos del filósofo galo retomando nociones tales como identidad narrativa. En el intercambio intelectual entre dos amigos, Vittorio supo aprehender y comenzar a hablar en sus clases sobre un tema en el que yo desde hacía algún tiempo me hallaba sumergido: la narración como reconfiguración de la historia del sí mismo.

P.: Pero este tema de la narración inicialmente desde nuestro modelo se abordaba desde un punto de vista del hombre de la modernidad, es decir, explicando la permanencia desde la polaridad de la mismidad...

R.: Para Vittorio. Significaba que la historia se traducía en una explicación y utilizaba la visión narrativa para explicar la experiencia inmediata.

P.: Siguiendo con las actividades compartidas, una de las últimas entre Vittorio y usted fue escribir el artículo *Experiencia, Explicación y Búsqueda de Coherencia*¹⁵. Teniendo en cuenta que todo escrito elaborado por más de un autor puede estar sujeto al interrogante sobre la autoría de las ideas fijadas y que ambos procedían de dos orientaciones teóricas diversas al publicarlo, ¿quién contribuye a qué en este artículo?

R.: El artículo formaba parte de un libro de Neimeyer a través del cual quería mostrar diferentes temáticas cognitivas. Él pertenecía a la corriente construccionista haciendo interesantes aportaciones en esa línea, y escribió a Vittorio para plantearle la redacción de un artículo conmigo. En relación a diferentes temas que él nos proponía, intentamos el proyecto organizando y tratando de buscar un punto en

común.

Finalmente, el artículo lo escribo yo pero hay aspectos que son negociados. Si por un lado se reflejan temas concernientes a la psicología cognitiva, por otro se introducen en el seno de ella nuevos conceptos a través de un lenguaje contundente pero suficientemente mediador como para poder dialogar con aquella disciplina.

P.: Entre el cognitivismo y la hermenéutica, entre el encuentro y la separación, ¿Hacia dónde cree que se hubiera decantado la balanza después de aquel último artículo? ¿Significaría un punto de unión intelectual entre Vittorio y usted, o el inicio de un futuro desencuentro?

R.: Yo creo que lo primero. Mi amistad con Vittorio no era una servidumbre y era fuerte..., porque era parte de la vida de cada uno de nosotros. Para mí es la única respuesta posible y hubiera sido de esta manera..., y me gusta pensarla así.

P.: Posteriormente se publica su primer libro *Estudios y diálogos sobre la identidad personal*¹⁶. Con sus aportaciones de la escuela fenomenológica-hermenéutica aborda el problema de la identidad personal a través de la identidad narrativa, ¿Qué significado le da en la actualidad a esta obra, teniendo en cuenta que era la ampliación de las ideas principales esbozadas en su anterior artículo¹⁷, y que luego se va a exponer una nueva propuesta a la hora de comprender la identidad personal?

R.: Antes de la muerte de Vittorio, llevaba escrito de ese libro hasta el capítulo sobre el Desarrollo; después de ese episodio su elaboración se aceleró muchísimo. Y hubiera seguido los diálogos con él... En ese entonces mientras escribía el libro, leí las lecciones impartidas en su último año que se me hizo llegar Nicoletta Gentile.

Vittorio y yo nos veíamos dos o tres veces por semana y hablábamos por teléfono casi todos los días. Era una relación muy fuerte, y cuando él muere yo siento todo sobre mis espaldas, porque ese diálogo con él ya no iba a existir más. Ante la desaparición de él y su voz, tengo que continuar los cursos que había dejado. Entre mis escritos y sus lecciones en mano, yo continúo hablando con aquel hombre durante dos años después de su muerte. ¡Era parte integrante de mi familiaridad!

P.: Nosotros fuimos testigos también de aquella experiencia suya...

R.: Cierto. Y el libro “Estudios y diálogos...” fue el final de ese diálogo.

P.: Finalmente en sus cursos¹⁸, y antes de la aparición de su último libro, ya anunciaba abordar el problema de la identidad a través del sí mismo ante-predicativo, el ser-en-el-mundo heideggeriano, ¿cómo llega hasta ahí?

R.: El aspecto fundamental de este pasaje –entre el final de los *Diálogos* y el de la *Huellas*– sería el tema del cuerpo en relación a cómo uno vive la experiencia, convirtiéndose para mí en tema continuo de reflexión. Desde esta perspectiva y la corporeidad encuentro e integro a autores como Ricoeur, Merleau Ponty y Heidegger con el problema de la ipseidad.

Sin embargo, parte de las primeras reflexiones sobre el tema del cuerpo se las debo a Mike Mahoney cuando trabajaba con él en California. Mike era psicólogo del equipo olímpico de halterofilia y campeón del mundo de levantamiento de peso en la categoría de su edad; de hecho, antes de morir obtuvo un segundo puesto. En aquella etapa americana le llegué a escuchar conferencias bellísimas sobre psicología del deporte que, con una intuición absoluta, abordaba el problema del centro del cuerpo como una manera de estar situado. Junto a las contribuciones inestimables de aquel amigo, mi interés por el tema de la corporeidad me lleva a estudiar a Merleau Ponty, para luego continuar las reflexiones sobre el cuerpo y las emociones con Heidegger y Ricoeur.

De hecho recuerdo haber escrito por esa época el capítulo de un libro donde buscaba semejanzas o diferencias entre el modelo de los sistemas cerrados y Merleau-Ponty. Argumentando que estaba escrito con un lenguaje demasiado biologicista y técnico, me lo rechazaron.¹⁹

P.: Pero sus libros suelen estar sustentados por las voces de grandes pensadores, los pone en juego y logra sacar una idea: sobre el modo personal de emocionarnos, sobre el inconsciente... Sobre el cambio de una orientación cognitiva a una fenomenológica-hermenéutica para la psicoterapia, ¿Qué referencias documentales y autores ha conjugado para tal aportación?

R.: Es una pregunta muy difícil, pero si tengo que referirme a determinadas referencias bibliográficas diré que *Ser y Tiempo, Verdad y Método, y Sí mismo como otro*.

P.: Tomando también distancia crítica con el concepto de “sistemas auto-organizados”²⁰, usted niega que tal noción establezca alguna diferencia para comprender el comportamiento entre “una ameba y Einstein”²¹ o entre “un corte de digestión y un pensamiento poético”²². ¿Por qué en la búsqueda de resolver el problema de la identidad a través de la continuidad del sistema afirma que se pierde tener en cuenta el *quién* tiene la experiencia?

R.: Porque si se va a observar al sí mismo como una cosa, el problema va a ser el mantenimiento de su organización en el tiempo. Entonces, cada alteración o perturbación de la organización debe ser reabsorbida por el propio sistema para mantener su continuidad, sentido final de cada significado. Por eso afirmo que en

la aplicación de las mismas categorías de la cosa a la persona se obvia que ésta se caracteriza fundamentalmente por los modos de ser, diluyéndose la posibilidad de comprender quién es la persona.

Que la persona tenga una propia manera de ser es lo que caracteriza a la ontología de la persona. Cada uno de nosotros es en cada momento sí mismo, es exactamente esa la manera de ser, el quién de la persona. A esto nos referimos con ipseidad. Y esta manera de ser que inextricablemente lleva adelante un mundo—para quien pretende ocuparse de la experiencia humana— no puede ser reducible al funcionamiento interno de un sistema.

P.: Sin embargo, aunque en sus primeros trabajos²³ hereda el término de “organización de significado personal”²⁴, ¿por qué en su primer libro “estilo de personalidad” seguido de “tendente a...”?

R.: Porque de esa manera quería también reafirmar el primado de la Psicología. A través del uso de una palabra perteneciente a esta disciplina, como era el término “personalidad” y no el de “organización”, nos alineábamos con la psicología, la psiquiatría, la teoría de la personalidad y la teoría de los sistemas.

Por ejemplo, a través de esta nueva nomenclatura para el modelo, en el libro *Selfhood, Identity and Personality Styles* discuto—desde el punto de vista de los sistemas complejos— con la teoría de la personalidad de Cloninger que está a la base del DSM-IV. De esta manera hacía efectivo mi interés de abrir un diálogo con la Psiquiatría.

Por otro lado, esta manera más psicológica y menos biológica de referirme a determinados conceptos sustituyendo en este caso “organización” por “estilo” era un intento de evitar cualquier visión de carácter determinista. Más allá de pensar en una O.S.P. determinada desde el apego, aposté por la salida de tal clausura del sistema partiendo desde el ser que somos y sus posibilidades de transformación.

P.: Pero, ¿por qué la utilización del modelo de personalidad de Cloninger y no otros?

R.: Porque es un modelo que conozco bien, incluso desde el contexto cultural que emerge. Cloninger indaga desde una perspectiva de los sistemas complejos cómo construir la personalidad de acuerdo con la biología, la genética, la organización del S.N.C. y de los neurotransmisores. Esta visión procede de la misma tradición de Warren McCulloch del 43, vinculada a la perspectiva del conexionismo y los sistemas abiertos, teniendo también este modelo representación en la psicología del desarrollo con Marc Lewis.

Utilizar este preciso y elegante modelo de Cloninger, construido desde mi punto de vista con una inteligencia exquisita, me permitía dialogar y discutir con los

psiquiatras que asumen esta visión. Es decir, sobre cómo ellos conciben la personalidad y, por consiguiente, qué perspectiva tienen de la persona.

P.: En aquel libro, en continuidad con documentos precedentes, el estilo de personalidad era la continuidad con la organización de apego²⁵, estructurada ésta a través de uno o dos vínculos²⁶. Sin embargo, en su último libro aclara²⁷, y luego reitera entre paréntesis²⁸, la importancia de pluralidad de los vínculos en las configuraciones emocionales de la personalidad. En su búsqueda por comprender la manera singular que cada uno tiene de emocionarse, ¿Se hace imprescindible para tal empresa atender a aquellas figuras significativas en la historia de una persona, desde la “niñera” hasta un “tutor afectivo”²⁹?

R.: Si se piensa que son figuras que pueden permanecer en la vida del niño hasta más de ocho horas diarias, cómo no va a ser fundamental tenerlas en cuenta. Sería ver al niño no sólo con relación a los padres, sino también con relación a la niñera, a los amigos del colegio, a los abuelos, etc. como figuras significativas capaces de funcionar como reguladores e influyentes en el dominio emotivo del niño.

Esta ampliación del mundo y de la alteridad del niño proporciona una visión más integrada de su desarrollo emocional. He aquí, por ejemplo, que todo el tema de la educación se hace imprescindible, porque desde el vínculo del alumno con el profesor o con un “tutor afectivo” pueden ayudarlo a dar forma a su estructuración emocional. Todos los contextos y los vínculos afectivos con los que se desenvuelve el niño suponen potencialmente ambientes para el equilibrio y la armonización de su repertorio emocional y para el descubrimiento de sí mismo.

P.: Inicialmente se describían fundamentalmente cuatro O.S.P. básicas, advirtiéndose que pudieran no llegar a la decena³⁰. Luego tal ampliación se hizo efectiva a través de las combinaciones posibles de las O.S.P., en correspondencia con la significatividad de una o dos figuras de apego³¹. Si los estilos de personalidad son la derivación óptica de la dialéctica entre el flujo unitario de Sí mismo y la Alteridad, como se ha disertado estos últimos cuatro años ¿a qué se debe para que se cuantifiquen en un número de cinco categorías³²?

R.: Si el tema principal es el fenómeno que tenemos que comprender vamos a hablar de categorías como ideales-tipo, noción que retomo de Max Weber. Este término hace referencia a todos los posibles casos que puedan comprenderse bajo una categoría, aunque por ésta se entienda un tipo ideal que no existe como realidad.

Desde un punto de vista de los estilos de personalidad tenemos entonces que construir los suficientes estilos –ideales tipos sobre la normalidad– como para poder englobar y comprender la fenomenología psicopatológica. Es decir, si la primacía

debe ser puesta sobre la fenomenología psicopatológica que el paciente presente, tal experiencia debe correlacionar con uno de los ideales tipos construidos. Por ejemplo, el estilo que tiende al trastorno alimentario puede explicar—desde el perfil psicopatológico— la anorexia, la bulimia, el *binge eating* (trastorno por atracón), la dismorfofobia (trastorno dismórfico corporal), el uso de esteroides, etc. Es como de esta manera se hace viable crear una continuidad entre una posible psicopatología neurótica con una posible psicología de la personalidad.

Si se recuerda, las categorías construidas por Vittorio estaban en relación a las figuras de apego que habían determinado una modalidad de estructurar la O.S.P. Sin embargo, nosotros vamos a referirnos a estilo de personalidad no justificándolo a través de la teoría del apego, sino a cómo la persona se sitúa emotivamente en el mundo. Con relación a esta inclinación emocional en la historia de una persona vamos a releer toda la psicopatología, relacionándola a su vez con las categorías psiquiátricas del DSM-IV.

En base a cómo las personas nos situamos emotivamente en el mundo y a la fenomenología neurótica recogida hasta el momento por ahora podemos cuantificar cinco estilos de personalidad. Esta perentoria afirmación, lejos de corresponder a un movimiento anticientífico, trata de ceñirse a la seriedad que supone respetar la experiencia misma del paciente, en una relación continua entre la práctica psicoterapéutica y la teoría que la sustenta. En base a tal riguroso gesto, dos razones fundamentales obligan a no fijar definitivamente el número de estilos de personalidad. En primer lugar, tales ideales tipos no son exhaustivos del continuo *inward-outward*, sino son solamente puntos entre ambas polaridades. Lo cual significa, en segundo lugar, que pudiera ser necesario diseñar un nuevo ideal tipo para poder aprehender otras patologías, que dependerá de los nuevos fenómenos psicopatológicos que en un futuro pudieran aparecer.

P.: De los estilos de personalidad usted también comenta que son “lo impersonal de lo personal”³³ o que son “sólo herramientas para la terapia”³⁴, ¿Qué quiere usted decir con tales afirmaciones?

R.: Quiero decir que en el momento mismo en el cual se va a percibir a una persona desde los *patterns*, se va a perder el quién de esa persona. De este modo, desde un mismo *pattern*, por ejemplo desde un estilo fóbico, se puede hablar de la misma manera de Luís, de Juan o de José sin tener en cuenta para ello la singularidad de las historias de cada uno de ellos. Por eso afirmo que cuanto más impersonal es la comprensión del paciente más se pierde el paciente como persona.

P.: Cuando propone las polaridades *inward-outward* como modos de constitución emocional del Sí Mismo, usted vuelve a servirse de la hermenéutica ontológica para recuperar nociones fenomenológicas tales como intencionalidad,

alteridad, significatividad y situacionalidad emotiva. Pero, ¿tiene algo que aportar la psicología constructivista a la corriente fenomenológica-hermenéutica y a la filosofía en general?

R.: Es una pregunta importante. Por un lado, la psicología es una ciencia cuyo objeto central de estudio es la psique del hombre y cómo ésta se articula; o lo que es lo mismo, cómo el sí mismo toma forma en cada una de las personas. Y si nos disponemos a abordar esta tarea, sobre quién es el ser del sí mismo, no nos queda otra opción sino referirnos a la historia real de la persona, la de carne y hueso.

Es por esta razón que defiendo, desde una perspectiva post-racionalista, una psicología personológica: una psicología del sí mismo que atienda al mundo de sentido que cada persona tiene en su devenir histórico, donde la psique no puede ser separada de su constitución corpórea.

En mi opinión esta temática, es decir el estudio de la persona –no como concepto abstracto sino en su singularidad, en su ser encarnado y en su historicidad– debiera ser la meta que toda psicología tiene que plantearse. También para aquella psicología de la percepción, de la emoción, de la cognición..., donde tales nociones no debieran estudiarse como hechos abstractos, sino en la facticidad que supondría indagarlos en cada persona de carne y hueso. Por ejemplo, hablar de la emoción como esencia supondría primero partir de análisis individuales sobre la manera en que cada persona singular se emociona, desarrollando a partir de ahí un dominio de estudio de la psicología de la emoción como ideal tipo.

Por otro lado, el problema fundamental de la filosofía es construir y sostener conceptos generales, y para ello no puede detenerse en lo particular. Lo singular tiene que ser comprendido como fundamentación de lo general. Claro que los filósofos hablan de la historia de la persona como única, pero la abordan planteándose a la persona como esencia o desde un punto de vista ético. Pero, ¿se plantean realmente la unicidad de Pablo, de Juan, de la de usted, de la él, de la mía...?

Por ser una demanda que todo psicólogo en su trabajo tiene que plantearse, el filósofo pudiera hacerse eco también de ella. Son muchas las ocasiones que la filosofía habla del hombre sin el hombre. Y es aquí donde pienso que una psicología que tenga como centro a la persona en su singularidad pudiera tener un efecto favorable para la filosofía, de humanizarse algo más. Se diserta filosóficamente de la persona sobre su esencia, sobre su respeto, sobre su unicidad, etc., pero esa persona se encuentra a distancia de la vida de cada uno de nosotros. En su aportación, la psicología podría contribuir a que la filosofía reduzca tal separación, concretizándose e impactando en la persona con nombre y apellido. Pero tal contribución se puede hacer extensiva también para aquellas ciencias de la tercera persona, como las neurociencias y la biología. Con la apertura de tales disciplinas hacia una ciencia psicológica de la primera persona surgiría un nuevo diálogo e inéditas preguntas.

P.: Pero esa psicología de la emoción, de la percepción, de la cognición, que usted antes proponía, ¿en qué se diferencia de la psicología fenomenológica?

R.: La psicología fenomenológica aferra la esencia a través de un proceso reflexivo sobre ella. Aquel acto eidético husserliano por el cual a través de un proceso reflexivo sobre la experiencia como esencia se intenta captar lo común de todas las personas en distintos actos, como por ejemplo cuando se emocionan.

Dado que dicho acto reflexivo conlleva la merma de la propia experiencia vivida, nosotros intentamos evitar dicha pérdida a través de un proceso diferente. Éste consiste en poner como centro de investigación la experiencia real de cada persona. A través de ir a la propia experiencia —en su situacionalidad, en su ser-ahí— se configura la esencia como ideales tipos que, pareciendo corresponderse con lo eidético, aquellos tienen una base más empírica.

Esta diferencia no sólo sucede con la psicología fenomenológica sino también con la manera en que se llevan a cabo los análisis factoriales. En este proceso la experiencia vivida va a ser reducida a una estructura matemática, dando contenido numérico a los conceptos a priori planteados por el investigador. Esta manera de analizar al ser humano plegándolo a la luz del concepto va a dinamitar la posibilidad de estudiarlo en su experiencia real. Este hecho sucede, por ejemplo, cuando vamos a investigar la autoestima como si fuera una sustancia en sí misma y medible a través de una cinta métrica. Como si fuera un *a priori*, se define el concepto como la evaluación de uno mismo o el convencimiento del propio valor personal, y se medirá en relación a la manera en que se ha inventado y descrito, independientemente de que tal definición tenga o no que ver con la persona. El mismo ejemplo puede servir para cualquier trastorno, donde en base a unas indicaciones que el terapeuta tiene en su cabeza le permite diagnosticarlo.

Este procedimiento se aleja de construir tales nociones a partir de la experiencia vivida e íntegra del paciente. De lo contrario, significaría que se intentaría comprender la manera en que cada uno tiene de evaluarse a sí mismo, estableciendo diferencias cualitativas entre la autoestima de ese paciente, de usted, la de él o la mía. Después de haber contemplado la autoestima dentro del mundo y del sentido de cada cual y registrado las diferencias que nos separan, se podrá referir a la autoestima como ideales tipo. De esta manera se puede desarrollar investigaciones correlacionando los ideales tipo de la autoestima con determinadas áreas cerebrales, evaluando en concreto si hay un sustrato determinado que se activa en función de la modalidad de percibir y evaluar la experiencia.

P.: Siguiendo con el continuo *inward-outward*, usted se opone a todo intento de cualquier teoría biológica o ecológica sobre las emociones que lleve a homogeneizar la experiencia emocional de quien la vive³⁵. ¿Para los terapeutas significa que hay que tener en cuenta pasiones corporales que a veces no atienden a razones³⁶

como dejar de torturar a los pacientes hetero-dirigidos³⁷ para que sientan visceralmente las emociones básicas³⁸?

R.: Para la intervención en los extremos de ambas polaridades hay que tener en cuenta primero que la manera de estar situados en el mundo y cómo este cobra sentido es anterior a toda razón. La posibilidad de comprenderse, de soportarse y de narrar la experiencia vivida para construir una identidad posible es posterior a una determinada inclinación e intensidad emocional en nuestro encuentro inseparable con el mundo; génesis de nuestro sentido antes de ser pensado.

En la polaridad *outward*, antes de la razón se encuentra un ser-en-el-mundo que se siente situado a través de la co-percepción del otro. Esta inclinación estructural en la cual la alteridad es constitutiva del sí mismo debe tener unas consecuencias directas sobre la Psicoterapia. La primera, tal percepción de sí mismo contemporánea a la focalización de los otros, no se puede cambiar como acto terapéutico. La segunda, si se piensa que constitutivamente esta polaridad está conformada por una serie de emociones no básicas –denominadas anteriormente cognitivas– que se incluyen también dentro del rango de las emociones biológicas, se debe reflexionar bien si cabe ese empeño por parte del terapeuta para que sus pacientes sientan interoceptivamente determinadas emociones.

En la polaridad *inward*, antes de razonar se encuentra un ser-en-el-mundo cuya percepción de sí mismo corresponde a una focalización centrada más sobre su cuerpo. A partir de este profundo e inmediato conocimiento del espacio interoceptivo, de esta manera de sentirse en el encuentro con el mundo y con los demás emerge todo sentido.

Se hace evidente entonces que esta afirmación es diametralmente opuesta a aquellas posiciones cognitivistas que parten de la creencia como la manera de dar sentido a la experiencia. Crítica que se articula bien en el libro *Selfhood, Identity and Personality Styles*, donde se cuestiona toda aquella psicología que defienda el primado de la reflexión, de la explicación o de la metarrepresentación, desde el cognitivismo clásico hasta la propia posición de Guidano. Por ejemplo, el primado que le dan los cognitivistas clásicos a la creencia y a la anticipación catastrófica para explicar el trastorno fóbico y los ataques de pánico. De esta manera se comprende cómo el terapeuta va a intentar modificar las creencias erróneas del paciente a través de un razonamiento lógico para lograr su mejoría.

Pero quizás habría que preguntarse antes, ¿por qué el paciente tiene esa creencia? Al contrario de lo disertado por la perspectiva cognitivista, las creencias que se van a desarrollar emergen de una condición particular que se produce en la experiencia misma que el paciente siente. La intensidad emocional de su miedo padecido va a corresponder a la superación de un umbral de estabilidad interoceptiva, percibido de manera inmediata como un estado de alteración y de peligro. Luego, a partir de esta condición el paciente anticipa que puede acontecer algo catastrófico,

entrando en un círculo donde lógicamente pensamiento y emoción se alimentan de manera recíproca.

Si se parte del primado de la significación en sí misma de la experiencia, el paciente no tiene por qué explicarla para darle un sentido. La experiencia del paciente ya está significada, y en todo caso podemos ayudarlo a que la reconozca y la identifique dentro de unas coordenadas situacionales e históricas.

P.: Pasemos a hablar de la terapia, manteniendo como telón de fondo las ideas esgrimidas en su último libro, ¿A qué se refiere cuando en sus cursos dice que este cambio permite un procedimiento terapéutico metodológicamente “rigurosísimo”, equiparable a la propia metodología de las ciencias naturales³⁹?

R.: Metodológicamente rigurosísimo aquí significa hermenéutico, pero pienso que no se puede hablar de método cuando hablamos de hermenéutica. Es decir, el sentido con que uno utiliza la palabra método es característico de la ciencia natural, refiriéndonos a ésta como que tiene una metodología y que lleva inserta un determinado procedimiento.

Sin embargo, la hermenéutica es una ontología que nos revela una visión de cómo el hombre “funciona”: de cómo está en la vida, de cómo existe, de cómo genera significado... Precisamente en relación a esta visión sobre cómo el hombre genera significado y cómo reconfigura su experiencia nosotros vamos a considerar al otro. Pero para poder tener acceso a esta determinada visión del mundo del otro y de su experiencia exige utilizar métodos que aprehendan lo histórico. Por esta razón y como si estuviéramos en el papel de un historiador, debemos utilizar instrumentos pertenecientes a las ciencias históricas.

Por ejemplo, tal es el caso cuando se utiliza el juego de escalas para la indagación de los contextos en los diferentes momentos significativos en la vida del paciente. A través de la ampliación o reducción de la escala, con la cual ponemos en perspectiva los contextos que nos ayuden a entender la emergencia de los textos, damos la posibilidad al paciente de releer la experiencia vivida. Así, en este nuevo acto narrativo no sólo va a conectar históricamente en una totalidad diferentes experiencias que ha vivido, sino que además reconocerá e identificará tales experiencias como suyas. El paciente aprehende e identifica el tiempo con su experiencia, que revelándola en la dimensión lingüística construye una identidad narrativa: el quién de la persona en el tiempo.

Por esta razón afirmo que para rastrear y profundizar la identidad de la persona no podemos eludir su carácter histórico, obligándonos a hacer uso en la Psicoterapia de instrumentos empleados por historiadores que se interesen en las microhistorias, tales como Ginzburg, Revel o Lepetit.

P.: ¿Tiene que decir algo a aquellos científicos que rechazan el método

hermenéutico por su escasa rigurosidad?

R.: Lo primero que habría que saber es que la hermenéutica se define de manera primordial como una ontología. Me refiero a este término para significar que el ser del hombre se encuentra en su existencia en un proceso constante de autointerpretación; tema por excelencia de la ontología heideggeriana.

En segundo lugar, además de este fundamento ontológico de la hermenéutica, también existe como ciencia encargada de la interpretación de la Biblia, de textos jurídicos, etc., donde cada campo de estudio requiere de sus instrumentos determinados de interpretación.

Pero también debiera saber el científico anti-hermeneuta que se proclame como tal que la hermenéutica es un presupuesto y no una metodología. Sea consciente o no, el cognitivista o neurocientífico que va a analizar los datos o la neuroimagen tiene que interpretarlos. Todo aquel que hace ciencia hace también interpretación. No es casualidad que uno de los más grandes filósofos de la ciencia –que también era un físico– Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* habla de la interpretación como el corazón de la ciencia.

P.: En la anterior manera de trabajar se podría decir de forma resumida que se trataba de ayudar al paciente a integrar el acontecimiento discrepante en un sentido de continuidad personal a través de la identidad narrativa⁴⁰; ¿Y ahora?

R.: Y lo sigo manteniendo exactamente así. Porque esa misma frase usted la puede leer desde dos puntos de vista; cómo aquella figura del cuerpo de una mujer –hago alusión aquí a la gestalt– que cambia y que puede verse de distinta forma en relación a diferentes perspectivas. Así, desde un punto de vista se podría decir que la narración es la OSP, y de esa manera se va a explicar la experiencia para mantener la continuidad de la organización. O, desde otro punto de vista se puede entender que la identidad narrativa es una manera de integrar la experiencia mediante su reconfiguración y no de su explicación, a través del ejercicio interpretativo y reflexivo para mantener la continuidad o discontinuidad de una historia.

P.: Entonces, ¿La dimensión pre-reflexiva plenamente realizada del Sí mismo sería un contra-argumento indispensable cuando se trata de afirmar que cualquier narración puede ser viable para la estabilidad del paciente con tal de que guarde cierta coherencia interna?

R.: Es una pregunta difícil, porque aunque sea para mí cierto que la experiencia es fundacional –es decir, que tiene un significado en sí mismo y que tener experiencia implica que se está generando ya un significado– tal hecho puede estar centrado sobre el otro. Luego, una persona centrada sobre la alteridad –representada

desde un otro corporeizado hasta una historia mítica o religiosa— se puede regular en relación a esas coordenadas externas. Es decir, una prevalencia de la narración sobre la experiencia. En esta modalidad de ser de la persona, donde el mundo cobra una primacía en su manera de sentirse, tal co-sentirse puede variar con mayor fluidez. Tanto como para comprender aquellas radicales afirmaciones desde posiciones narrativistas cuando afirman que “cuéntate las cosas de una manera y podrás sentirte diferente”.

Si partimos del hecho fundamental de que la alteridad es parte constitutiva de la experiencia y que existen personas que se anclan en un marco de referencia externo a la luz del cual interpretan esa experiencia, la teoría narrativista puede ser viable. Pero tal aseveración tiene un límite. Desde la perspectiva de los estilos de personalidad se hace difícil pensar que los “*inward*” —donde el peso de la génesis del significado toma forma a nivel corpóreo— puedan variar su manera de sentirse a través de cualquier narración.

P.: En los últimos tiempos usted está brindando la posibilidad de supervisar su trabajo psicoterapéutico a través de la exposición de videos de sesiones con pacientes. De ellos afirma que “ser consciente del problema y del modo de ser va aparejado de un cambio; si no es una conciencia absolutamente vacía”⁴¹; ¿Qué tipo de conciencia es la generadora de un cambio?

R.: Esto tiene que ver con el problema de la conciencia, que se recoge también en la introducción de mi libro, en el denominado manifiesto: si el significado emerge con la conciencia o es la experiencia misma generadora del significado.

Desde mi punto de vista tomar conciencia significa hablar de apropiarse, que conlleva a su vez la transformación de mí mismo y el asumir ciertas responsabilidades con relación al problema que padezco.

Permítame una pequeña aclaración. Prefiero hablar en este caso de transformación de mí mismo y no de cambio, porque ésta última expresión parece referirse a la extracción de alguna cosa de mí mismo para sustituirla por alguna otra. Como no puedes cambiar la organización cambias las piezas, similar al acto de sustituir las piezas de un automóvil para ser reparado.

Sin embargo, la transformación implica una manera nueva de percibirme, tan cerca de mí y tan personal que demanda apropiármelo. Aspectos de mí mismo tan cercanos que me eran invisibles y que han formado parte del resultado de mi historia. En ese acto de apropiación por el cual cambio la perspectiva en la cual me sitúo, no sólo implica una reelaboración del espacio de la experiencia sino también el horizonte de la esperanza.

Pongamos un ejemplo. Si yo me apropio de la sensibilidad a mi activación corpórea, que superado un cierto nivel la advertía como una enfermedad que me limitaba a hacer cosas en el mundo, significa que ahora esa activación soy capaz de

soportarla. Esta nueva manera de situarme donde siento que puedo superar situaciones de alto contenido emocional sin percibir las como un peligro me abre al mismo tiempo otras posibilidades de proyectar el futuro. Aquella carga que me limitaba y me hacía sentir como un enfermo ya no me limita, me apodero de ella, transformándola en una nueva materia generadora de otras posibilidades.

P.: Entonces, ¿Los actos suponen la materialización del cambio y el indicador tangible de que el paciente verdaderamente ha comprendido?

R.: En muchas patologías sí. Pero me gustaría hacer una serie de apuntes sobre los actos, la comprensión y la relación entre ambos.

Si los actos son la materialización de nuestra posibilidad de realizarnos en el mundo implica que a través de ellos generamos maneras de ser. Por esta razón me atrevo a afirmar que, aunque no seamos conscientes de ello, nuestra manera de ser es ya una elección.

La relación entre los actos y la comprensión no deja de ser compleja. Suele ser común aquellos pacientes que afirman taxativamente: “sí, sí, lo entiendo, entiendo lo que me pasa”, y observemos a lo largo de las sesiones que sus actos parecen no indicar lo mismo. Es más, siguen haciendo lo de siempre. Pongamos un ejemplo. Si el paciente siente un latido cardiaco muy fuerte y finalmente logramos que lo relacione con una determinada situación emotiva, no puede luego referir aquella alteración física a una enfermedad cardiaca. Entonces, si a la afirmación de haber comprendido su problema el paciente sigue dándole la misma significación a su activación corpórea podemos, en principio, hacer dos lecturas. Una de ellas pudiera ser, en efecto, que el paciente no ha comprendido nada: la experiencia es advertida de la misma manera que antes, bloqueando nuevas posibilidades de ser.

Otra lectura posible es aquella en la cual el paciente, aun comprendiendo su manera de ser, elija seguir manejándose de esa manera no haciendo nada. Puede ser que en este caso explicitar la elección de no querer hacer nada para cambiar pueda ayudarlo a quedarse en paz consigo mismo. O podría incluso explicitar que quiere cambiar y que lo desee con toda su alma, pero cuando sale de la consulta no hace absolutamente nada para ello. También ésta es una manera de posicionarse, de reconocerse a sí mismo, pero que no lo exime de la responsabilidad personal de que está decidiendo su situación.

Finalmente, la comprensión puede darle al paciente la posibilidad de situarse de forma distinta con él mismo. Además de producirse una transformación acerca de cómo su misma experiencia ahora es leída de diferente manera y de comprender profundamente que su manera de ser es su elección, se dispone también a generar nuevos modos de ser. Este tipo de transformación implica siempre una exposición del paciente a la posibilidad, mediante las acciones que sea capaz de llevar a cabo y teniendo como horizonte el reconocimiento de sus propias peculiaridades. Es

decir, si el paciente sólo se siente capaz o no tiene ganas de recorrer 50 metros, tendrá que aceptar esa limitación dentro de su propia manera de ser antes de decir que quiere recorrer 100 metros. Implica por tanto que cada paciente tiene que hacerse a su medida, construyendo una vida en función de quién es, reconociendo sus posibilidades pero también sus límites.

Esta apropiación de sí mismo, de lo bueno y de lo malo, para una llamada a una responsabilidad de cada uno para consigo mismo es a su vez una proclamación a la diversidad de la identidad personal. Hacer-se a la medida tomando conciencia de la singularidad que a uno le caracteriza es una especie de idea límite donde el quién del sí mismo no se puede medir.

P.: Pero, ¿no puede existir la posibilidad de que verdaderamente el paciente se comprenda a sí mismo y su problema, y que a su vez encuentre verdaderamente dificultades personales y/o contextuales para hacer efectivo tal cambio a través de las acciones desplegadas en el mundo?

R.: Me gustaría reformular su pregunta planteándola de la siguiente manera: ¿cuánto puedo soportar el sufrimiento con relación a unas condiciones que no quiero cambiar? Cuando usted habla de las dificultades personales y/o impedimentos del contexto en que me encuentro insertado se está refiriendo en realidad a la voluntad de que quiero cambiar pero a su vez encuentro un límite que no puedo modificar. En estos casos, la transformación se halla en el equilibrio entre el sufrimiento que yo puedo soportar y la voluntad de cambiar mi vida, incluyendo la de mi contexto. Por ejemplo, cuántas veces hemos atendido a pacientes reconociendo que su relación de pareja no funciona desde hace largo tiempo pero al mismo tiempo expresan la imposibilidad de separarse porque tienen hijos. Permanecer en una relación de pareja que mantiene su sufrimiento podrá ser argumentado por el paciente a través de mil razones –incluida la de tener hijos– pero no por ello deja de ser su elección. Luego, se va a dar una situación de cierto equilibrio entre un determinado contexto en la vida del paciente, con su mujer y sus hijos, y una condición de sufrimiento, por la cual no va a generarse ninguna transformación. No obstante, cada caso debe analizarse de manera específica.

P.: Sus palabras me llevan a traer a colación un tema de enorme trascendencia filosófica y que recorre todo el ensayo III, “Personalidad y carácter”⁴². Me refiero a la dialéctica querer-poder, voluntario-involuntario, libertad-naturaleza. Cuando los poderes limitan mi querer, desde la incapacidad de rastrear mis propias huellas hasta la im-potencia que siento para ejecutar aquellas acciones que me llevarían a lograr cambiar, ¿Se encuentra el límite de un modelo psicológico que trate de ayudar al paciente a través de la experiencia en primera persona?

R.: Yo creo que sí. Nuestra modalidad de psicoterapia se limita precisamente a lo que usted apunta en la introducción de su pregunta. Y en ese confín nuestro se encuentra la apertura a otras perspectivas de intervención que puedan ayudar a pacientes en el límite de sus capacidades personales. Desde otras alternativas psicoterapéuticas y/o la psicofarmacología, abogo por la confluencia de caminos diferentes en la intervención, donde no hay perspectiva terapéutica absoluta que pueda acaparar la multitud de demandas que llevan a cabo los pacientes para el alivio de su sufrimiento.

P.: ¿También sería posible para usted ayudar al paciente a través de la intervención al mismo tiempo de psicoterapias diversas?

R.: Yo no lo aconsejo. Siguiendo la misma línea de toda la entrevista diré que psicoterapias diferentes implican ontologías diferentes. Luego, previo a la utilización de cualquier perspectiva psicoterapeuta sería conveniente revisar la concepción ontológica que la funda.

Si revisamos en este caso los parámetros en que se mueve la psicología conductual nos daremos cuenta de que la concepción que está a la base de dicha perspectiva es la de entender al ser humano en términos mecánicos y causales. Las mismas categorías que se utilizan para estudiar las cosas, no estableciendo así ninguna diferencia con respecto a lo que significa ser persona.

Esta visión está en coherencia con la manera de intervenir. Reforzar positivamente o negativamente una conducta significa que la experiencia del paciente existe sólo en relación a la modificación que se pueda hacer de ella a través de refuerzos o castigos. De esta manera no existen diferencias entre que la experiencia pertenezca a usted, a mí o a la de un ratón. Sin que no sintamos agraviados por ello es bueno saberlo, pero mejor aún si también lo saben más profesionales.

Las diferencias ontológicas que nos separan de otras perspectivas psicológicas no quiere decir que desechemos los recursos que ellas mismas han sido capaces de elaborar. Fundamentado por una ontología de la persona donde la preocupación máxima es considerar al paciente siempre en su unicidad, las técnicas cognitivas-conductuales o de otra índole pueden ser útiles para nuestra intervención. Precisamente por tomar en consideración quién es la persona deberemos reflexionar sobre cuál será la manera más adecuada para abordarla, humilde ejercicio del terapeuta por el cual paciente y técnica se verán potenciados. Me gustaría exponer dos casos en los cuales la posibilidad de comprenderse el paciente resulta menoscabada, colocando al terapeuta en una posición de tener que hacer uso de otros recursos para poder ayudarlo.

Pensemos por ejemplo en un supuesto caso de discapacidad mental, cuyas posibilidades de aprehenderse pudieran estar limitadas por el propio déficit de sus capacidades reflexivas. Si nuestras palabras no son recibidas lo suficiente como

para tocar su carne, en la legitimidad de su manera de ser y de recibir ayuda quizás pensemos de qué otra manera se pueda cumplir su demanda. Al mismo tiempo que echemos mano de otros recursos o técnicas, no por ello debemos prescindir de la consideración de lo que para nosotros es una persona. Su unicidad, su historia y su experiencia personal deben ser la máxima argumentación por la cual decidimos emplear una técnica u otra. La mayor eficacia de tales recursos se deberá posiblemente a que se insertarán en el corazón mismo del paciente.

Una personalización de la intervención en la vida concreta de cada paciente se hace extensiva al segundo de los casos. Si nos detenemos en los informes sociales y psicológicos de niños y adolescentes comprobaremos que muchos de los programas de intervención aplicados a estos menores apenas se aprecian diferencias entre ellos. Como si se hubiera diseñado un programa de intervención estándar para que cada niño o adolescente lo cumpliera. Y no digamos si además ya le han adjudicado un diagnóstico por el cual divisar y explicar su comportamiento. La evaluación de dicho diagnóstico así como el programa de intervención correlativo a aplicar pudieran salir del anonimato si en ambas operaciones terapéuticas tuviéramos como centro de coordenadas al menor. Primero, porque nos ayudaría comprender el diagnóstico desde quién es el menor o el adolescente; es decir, en lugar de aunar una serie de indicadores que reúne el menor para cumplir los criterios necesarios para diagnosticarlo de una u otra manera, comprenderemos desde su experiencia vivida la fenomenología psicopatológica. Segundo, con relación a esta manera de trabajar se intentará integrar el programa de intervención adaptado a la experiencia personal del menor. Es decir, si tenemos un grupo de 30 niños con trastornos de conducta se les puede aplicar, siguiendo el propio diagnóstico efectuado, un programa de autocontrol para mejorar su inserción dentro del contexto escolar. O también, podemos llevar a cabo el arduo trabajo, pero no por ello más largo, de entender el problema en primera persona, siendo éste el criterio imprescindible por el cual se ajustará el bienvenido programa de intervención a la unicidad del niño o adolescente.

P.: Si cada psicopatología usted la define como una ruptura de identidad⁴³, ¿Qué rupturas son abordables por su método terapéutico?

R.: Muchas, incluso sin fármacos. Como también a través de la utilización de estos en un trabajo multidisciplinar con los psiquiatras. Se pueden intervenir con nuestro método todo el espectro neurótico, situaciones de psicosis aguda, condiciones ciclotímicas –dando la posibilidad en estos últimos casos de comprender cuáles son los detonantes emocionales para lograr cierta estabilidad anímica–. Con relación a estas patologías se debe valorar de manera individual y dependiendo de las circunstancias del paciente la conveniencia o no del uso de fármacos. Tales condiciones incluyen también los trastornos de personalidad, pese a que estos trastornos requieren de la implicación de un contexto más amplio de intervención.

P.: En primera persona, poniendo en juego naturaleza y libertad, usted habla de la contingencia de la vida en forma de una involuntaria pérdida que exige asumirse: “Paradigma del desgarró, icono de la existencia doliente es la experiencia de separación padecida como iniciativa del otro: el final atormentado de un amor”⁴⁴. ¿Hace falta encontrarse entre los senderos del bosque de la Selva Negra para escribir con serenidad un ensayo de manera tan bella?

R.: Sobre todo es un ensayo que se refleja y se requería de mi experiencia personal más que ningún otro ensayo del libro, impregnado este tercero de fuertes emociones.

P.: Más adelante sigue escribiendo: “En cuanto persona, yo soy la tensión nunca resuelta entre la vida que me vive, las situaciones de mi existir y cómo me observo, me pienso y me digo; y a veces, cómo reflexiono sobre mí”⁴⁵. ¿Se puede seguir diciendo aquello que demasiada autoconciencia puede ser perjudicial para la salud?

R.: Sí, siempre y cuando la conciencia sea entendida como conciencia reflexiva. Desde la terapia cognitiva, por ejemplo, tiene sentido hablar de demasiada auto-conciencia cuando por ello se entienda reflexionar, ya que siempre lo reflexionado puede ser objeto de una nueva reflexión. Es el mismo problema que ya presentara Kant, donde una meta-representación requería de otra meta-representación, y así sucesivamente. Y con esta modalidad hiper-reflexiva se corre el riesgo de que haya una mayor distancia con respecto a la experiencia misma.

Sin embargo, desde la posición ontológica que partimos diferimos de esta conciencia intelectual donadora de sentido, para referirnos más bien a una conciencia que es vivida, que está ya en la experiencia misma. De esta manera concebimos la reflexión como Heidegger ya distinguía. A la reflexión intelectual que el autor la caracterizaba como secundaria y *a posteriori* de la experiencia, hablaba de otro tipo de reflexión como la luz que se refleja en el mundo a medida que vamos teniendo la experiencia. Esa luz es al mismo tiempo mundo, porque éste nos da el apoyo para que aquella se refleje.

Si esta reflexión se halla en la experiencia vivida misma y no a través de un acto cognitivo a posteriori, no tiene sentido hablar en términos cuantitativos de la autoconciencia. Para nosotros auto-conciencia no significa reflexión, sino apropiarse de uno mismo a través de los hechos de la vida.

P.: En el desvelamiento de las críticas se encuentra una oportunidad para la réplica; ¿Tiene algo que decir cuando se le cuestiona en el modo de proceder terapéuticamente, argumentando que resulta usted ser demasiado directo, contundente y establecer una relación terapéutica exigente con el paciente?

R.: Sí. Estas críticas para mí tienen que ver con el presupuesto de que la figura del terapeuta tuviera que ser estratégico o lo más parecido a una figura de apego. O sea, una visión donde la relación terapéutica se encuentra ya preestablecida o fijada. Lejos de tener que estar determinada, en realidad para mí con cada paciente emerge una relación; ésta es constitutivamente caracterizada por el hecho de que la persona viene al despacho porque sufre y el terapeuta tiene la tarea que le ha atribuido aquel para la curación de su sufrimiento. Esto implica que el terapeuta organiza bien la información y que pueda curar al otro. Tal demanda es obviamente para aquel que hace una terapia a través de la palabra. Ésta tiene y necesita de un peso, que por ser compartida implica una responsabilidad.

Desde este punto de vista se hace evidente que si la relación con el paciente tiene como objetivo fundamental reconstruir la manera en cómo se produjo la fractura de la identidad, entonces se tendrá que discutir esto. Se tendrá que revisar con el paciente desde la propia lectura que pudiera tener sobre su historia hasta cómo asumir la responsabilidad de sus hechos como propios. Que el terapeuta proceda con mayor o menor énfasis, ánimo o gracia depende de la propia relación que emerja con cada uno de los pacientes.

Me gustaría añadir un breve apunte más que tiene que ver con el concepto de empatía, y que con la nueva ola de las neuronas espejo se ha puesto en boga. En muchas ocasiones pareciera que la empatía tuviera ciertas connotaciones mágicas –a través ahora de las neuronas espejo– vinculada a una cierta capacidad de ver al otro tal como se siente o percibe. Esta especie de intuición virtuosa o *new-age* por el cual muchos profesionales se sitúan frente al paciente como si tuvieran que sintonizarse continuamente con sus emociones y percepciones dista bastante de la concepción que tenemos nosotros. Entendemos la empatía como la capacidad de comprender el mundo de sentido del paciente, obligándonos para ello a llevar a cabo una operación hermenéutica. En este complejo ejercicio comprendemos al otro en su mundo reconstruyendo dentro de unas coordenadas históricas su hacer y su sentir, y cómo ello es reconfigurado a través de un lenguaje común.

P.: Continuando con el procedimiento en terapia, en los últimos tiempos usted ha hecho un símil de la figura de un psicoterapeuta con un abogado: debe devolver al “usuario” en una primera consulta si hay caso o no, y cuáles son las posibles condiciones para su resolución⁴⁶. Detrás de tal paralelismo, ¿Se encuentra una apuesta por llevar a cabo una psicoterapia relativamente más rápida, capaz de adaptarse al mundo veloz en que vivimos actualmente las personas?

R.: Depende, si el objetivo de la terapia es la reapropiación de la propia experiencia del paciente, su duración dependerá de la rapidez con que se cumpla tal posibilidad. No obstante, este adjetivo tiene un sentido relativo cuando se refiere a una intervención psicoterapéutica. ¿Y si nos encontramos con un paciente golpeado

por un acontecimiento que rompe una historia de veinte años, hasta entonces mantenida estable? Existen condiciones personales que inicialmente parecen ser sólo sintomáticas pero que, como si se tratara de un rollo de hilo, al tirar de ellas se abre un mundo que reclama ser modificado. Son tiempos donde se exige atender determinadas cuestiones, pero también hay asuntos que necesitan de un tiempo para ser resueltos.

Pero si el tema fundamental para nosotros es el sufrimiento del otro, el nivel de profundidad de reconstrucción de su historia es relativo a ese padecer. Otra cuestión diferente es la curiosidad del paciente por ahondar sobre sí mismo, el deseo despierto de explorar y excavar como un espeleólogo en los orígenes de su historia.

P.: ¿Podría ser posible con estos argumentos que la duración de los cursos para la formación de psicoterapeutas que actualmente está ofreciendo IPRA se reduzcan a menos de 4 años? ¿Ha afectado esto también a los contenidos formativos?

R.: En Italia no es posible esta reducción. Exigida por la ley europea, la formación tiene que ser de cuatro años, como si fuera una escuela de especialización. Pero más allá de esta razón legal, existen argumentos de otra índole.

Al cabo de cuatro años yo tengo la seguridad de haber formado bien a los alumnos para hacer psicoterapia, tanto como para tener la suficiente confianza de enviarles pacientes. Esta seguridad comienza a fundamentarse antes y durante el periodo de formación. Previo al curso de especialización hay una selección de los alumnos que se admitan, no sólo porque deben reunir unas mínimas condiciones para esta formación sino también porque el número de alumnos por curso no debe ser alto. Ya en el transcurso de los cuatro años se intenta integrar una formación teórica y un saber reflexivo centrado en el estudio, con un saber práctico. Además del vasto planteamiento teórico clínico, se imparten lecciones de neurociencias, psiquiatría, psicofarmacología y fenomenología. Pero como la finalidad real de los alumnos es poder trabajar haciendo psicoterapia, también hacen terapia con pacientes, supervisan casos y realizan un trabajo personal.

Y desde luego que los contenidos impartidos en los últimos años han variado. No por la posibilidad de reducir el número de años de formación de los cursos, sino porque una formación que pretenda ser seria y avanzada no puede eludir la revolución enorme que ha acontecido a finales del siglo pasado y principios de éste. El estudio del cerebro a través de nuevas tecnologías ha afectado directamente a todas aquellas ciencias que tengan que ver con ese órgano. En primera fila, la psicología y la psiquiatría –junto al DSM-V– están sufriendo una transformación debido a este acontecimiento, implicando que los profesionales de estas disciplinas estén necesitando una nueva formación. No fue casualidad que se llevara a cabo ya hace unos años aquel congreso en Bari titulado “Neuroimagen, constructivismo y fenomenología”, donde la emergencia de un nuevo discurso ha afectado a todas

estas disciplinas.

P.: Siguiendo con los cursos de formación, ¿Cómo van? ¿Interesan a los jóvenes psiquiatras y psicólogos italianos el modelo post-racionalista?

R.: Existen muchas cosas en Italia bajo el nombre de post-racionalismo, tanto como que no sé lo que son ni a qué se refieren con dicha denominación. De la única formación post-racionalista de la cual soy responsable es aquella que se imparte en mi Instituto, siendo ajeno a las actividades que se llevan a cabo en otros institutos como a las de la Sociedad, a la cual ya tampoco pertenezco.

El interés de los psicólogos y de los psiquiatras pasa primero por la visibilidad que puedas tener, que en nuestro caso se aleja de las instituciones oficiales del Estado. Luego, se requiere un mayor esfuerzo para hacerte presente entre los nuevos profesionales que, de “boca en boca”, pueda llegar a sus oídos que en nuestro instituto se trabaja de manera seria. Y la realidad es que los cursos se llenan cada año, incluso en crisis. Este año tenemos un curso de 18 alumnos de un máximo de 20, excluyendo en el periodo de selección a 4 alumnos.

Tal riguroso empeño en estos años se ha centrado sobre todo en crear en nuestro Instituto ciencia y pensamiento. Se cumplen 10 años desde que soy director del Instituto, y como mencioné anteriormente hemos organizado un Congreso Internacional, publicado tres libros –el último de ellos en Estados Unidos–, realizado investigaciones neurocientíficas a través de la resonancia magnética funcional en nuestro centro y estamos colaborando en Ginebra, Parma, Bari...

P.: Sin embargo, usted ahora propone un salto de paradigma y una nueva forma de obrar en psicoterapia. Dígame, me gustaría saber su impresión, ¿Cómo suele ser recibido este cambio, sobre todo en aquellos alumnos que han sido formados en la “vieja escuela”?

R.: Con mucha dificultad. La utilización de las categorías, buscando la confirmación o no del diagnóstico en los pacientes para luego trabajar con ellos los temas básicos, daba mucha seguridad a los profesionales; y ponerse en una condición de apertura a lo otro desconocido implica todo un esfuerzo.

Sin embargo, estas categorías no debían ni pueden ser exhaustivas para la comprensión del otro: son herramientas que utilizamos para la terapia, nos permite construir una psicopatología sobre unos nuevos cimientos y nos facilita entrar en contacto con la psiquiatría y las neurociencias.

Y en lo que concierne a la psicoterapia es una modalidad de llevarla a cabo completamente nueva y no conmensurable a todo el discurso del pasado. Implica siempre un ejercicio hermenéutico, situando como tema central de interpretación al otro y su historia personal. Esta estrella polar que nos debe guiar en nuestro ejercicio

terapéutico requiere también de un respeto por la singularidad de cada paciente.

Como aquel lector que se dispone a comprender un texto que, sin reducirlo a él mismo, necesita del esfuerzo humilde de plegarse a su contenido. Tal sentimiento hermenéutico estriba en una nueva manera de situarse, por el cual el texto está siempre primero que el lector y el posible mundo a compartir tiene que ser creado a partir del mundo desplegado por aquel texto. El permitir dejar ver los horizontes por cual el texto se muestra, al mismo tiempo que conlleva un esfuerzo, supone también la satisfacción de divisar los mundos singulares que cada texto es capaz de revelar. Esta misma satisfacción que siente el lector al leer un libro, también la siento yo en la terapia en la actualidad. Al menos me resulta mucho más enriquecedora e interesante que la terapia aplicada en antaño.

P.: Cambiando de tema, hace ya algunos años, recuerdo que expresaba con gran entusiasmo el descubrimiento de un nuevo horizonte intelectual con el que investigar: las Neurociencias⁴⁷. Tal interés ha cobrado una forma: symposiums, congresos, másteres y capítulos de sus libros ya comienzan a estar empapados de aquella materia. Pero ¿por qué su empeño en que los post-racionalistas dialoguemos con los neurocientíficos?

R.: Porque abre el diálogo con un área que se ocupa del cerebro de una manera extraordinaria; lo ven en su biología viviente. Los profesionales que se ocupan de la psicología del hombre, y que comparten que la psicología estudia la manera corporeizada de ser no pueden ser esquivos a dialogar con aquellos otros profesionales que se ocupan –aunque sea desde un punto de vista diferente– del hombre de carne y hueso que cambia su configuración cerebral con relación a la experiencia que tiene. Este diálogo entre profesionales es para mí fundamental.

P.: De las implicaciones neurocientíficas relevantes para la psicoterapia quisiera comentar con usted fundamentalmente tres. En primer lugar, que las investigaciones más actuales hablen de un mecanismo automático, inconsciente y pre-reflexivo para la comprensión de las acciones humanas⁴⁸ ¿supondrían una prueba empírica que tiende a refutar la visión dicotómica del Sí mismo?

R.: Cierto. La visión dicotómica del sí mismo implica un sí mismo como objeto, y la reflexión en todo caso es la que da sentido a la experiencia. Sin embargo, el mecanismo pre-reflexivo marca ya una significatividad, sin reflexión.

Este es un tema central de las neuronas espejo, de las neuronas canónicas y de las eco-neuronas. Por ejemplo, si alguien lleva a cabo una acción, automáticamente (sin conciencia). resuena la acción por mí observada en mis neuronas espejo. Significa entonces que la comprensión del significado de la acción –también de la emoción, aunque no tenga que ver las neuronas espejo– pasa directamente de uno

a otro a través de un mecanismo cerebral. De esta manera se construye un espacio que Gallese lo viene a llamar *we-centered*; un espacio pre-reflexivo centrado en nosotros que, no siendo exhaustivo del sentido personal, viene a ser una manera por la cual vamos a compartir un sentido común.

A partir de ese espacio común que emerge cuando “actuamos juntos”, se construye también, y de manera progresiva a lo largo del desarrollo, el propio lenguaje. La adquisición de esta dimensión implica una doble operación. Por un lado, adquirir un sonido que el otro me da cuando comparto una acción. Por otro, configurar con ese sonido el sentido de la acción en curso. Es así como se puede decir entonces que participar en el lenguaje me da la posibilidad de comprenderme, entendiendo con este acto poner palabras a mi propio hacer y padecer.

P.: En segundo lugar, los resultados de tales investigaciones parecen entonces hacer justicia a aquellos adelantados filósofos que ya afirmaban que la carne conserva un sentido que existe sin ser consciente. Además, los recientes descubrimientos del sustrato neuronal que pone en conexión el dominio de la acción y del lenguaje⁴⁹ ¿apuntan hacia la visión de la identidad personal que usted propone?

R.: Seguramente. Todos los estudios llevados a cabo sobre estas neuronas se convierten en el punto de contacto más profundo que tenemos con el grupo de Parma. Nos permite comprender dos problemas fundamentales: primero, la comprensión del sentido—en el lenguaje—y, segundo, la comprensión del lenguaje como reconfiguración de la experiencia. De la cual tal estructura neuronal supone su sustrato.

Esta característica consensual del lenguaje también desempeña un papel primordial dentro del ámbito psiquiátrico. Junto al grupo de Parma, estamos llevando a cabo dos investigaciones sobre el primer episodio esquizofrénico y sobre el esquizofrénico crónico, respectivamente. Haciéndonos eco de la ausencia de sentido común que caracteriza a la fenomenología esquizofrénica, y que a partir sobre todo de las obras de Jasper lo habían considerado como una característica fundamental de tal condición, estas investigaciones tratan de averiguar si éste déficit tiene alguna relación con una alteración del *we-space*. Es decir, si la denominada ausencia de *evidencia natural* en los esquizofrénicos se debe a una anomalía en los circuitos neuronales e incapacidad de resonancia con los demás. Pero por ahora es sólo una hipótesis de trabajo.

P.: Por último, en el intento de su grupo de investigación para humanizar los experimentos neurocientíficos, se encuentra el interés por indagar cómo influye en la comprensión de una acción observada si tanto el que hace como el que comprende se encuentran teñidos de ciertas tonalidades emotivas; ¿la posibilidad de una activación selectiva en las neuronas espejos del observador podría suponer una

constatación empírica de la relación entre la pre-comprensión y *befindlichkeit* heideggeriana?

R.: La pre-comprensión y la *befindlichkeit* significan lo mismo: hay siempre una comprensión afectiva, un ser situado emotivamente. La demostración de la *befindlichkeit* se relaciona con los experimentos neurocientíficos que estamos llevando a cabo en la actualidad. En ellos asumimos que la *befindlichkeit* se sedimenta en el cuerpo de un hombre, que lo inclina a responder a la exposición de una tarea de manera determinada. Este presupuesto va a ser fundamental a la hora de observar cómo funciona el cerebro, investigando desde la perspectiva de las categorías *inward-outward*.

Por esta razón vamos a administrar una tarea a los sujetos antes de introducirlos en la máquina para establecer grupos diferentes con respecto a la modalidad de emocionarse. En relación a esa manera diferente en que los grupos se encuentran situados emotivamente procesarán una determinada acción observada también de manera distinta. Por ejemplo, en continuidad con los artículos ya publicados, el próximo demuestra que el dolor experimentado por los sujetos va a activar en sus respectivas parejas, que observan dicho dolor, circuitos cerebrales diferentes en función de si pertenecen al grupo centrado en emociones básicas o al grupo de emociones no básicas.

Siendo éste un resultado que nos parece relevante, implica también llevar las categorías como ideales-tipo al corazón de las neurociencias. O sea, es importante que esta disciplina tenga en cuenta que los sujetos no son todos iguales y que ya en la manera estructural que se emocionan hay significativas diferencias. ¿Y quién sabe? Puede ser que algún día hagamos prevención estudiando y comprendiendo a aquellas personas que tengan una mayor vulnerabilidad a enfermarse.

Pero es importante decir que pese a esta mayor discriminación en pro a individualizar las investigaciones neurocientíficas, la experiencia integral de una persona nunca puede ser reducida a su sustrato neuronal. Aún si se pensara partiendo desde una perspectiva determinada que para explicar aquella experiencia se haga imprescindible tener en cuenta dicha materia.

P.: ¿Se podría llegar algún día a correlacionar la historia de cada persona con su configuración cerebral activada y mostrada en RMf?

R.: Seguramente correlacionará, pero quién sabe cómo; ¿en 20 años quizás? Cuando llevamos a cabo los análisis individuales en nuestras investigaciones, no todos los sujetos que calificamos como *inward*, por ejemplo, tienen la misma reacción cerebral. Sí, en todos se activan la ínsula, pero no sucede lo mismo con otras áreas cerebrales. Unos activan la corteza pre-frontal, otros el cíngulo, y así con el resto de los sujetos experimentales. Se muestra con estas observaciones que

el cerebro no es sólo la ínsula, sino una configuración particular para cada uno de nosotros. Pero de momento estamos en la demostración de los ideales-tipo.

P.: Recuerdo haberle escuchado que hay dolores que ante “el *pathos* de la carne pide ser narrado”, y “existen narraciones sobre tal dolor capaces de tocar la carne” para su alivio⁵⁰. ¿Existen en la actualidad constataciones científicas para que tales afirmaciones no sean sólo un juego de palabras?

R.: Lo que yo he querido significar con esas frases es que la palabra puede impactar emotivamente con tal intensidad que puede tocar la carne. O que ésta puede sentirse de manera tan intensa que necesita de la palabra. Pero es quizás en la experiencia de cada uno de nosotros donde tales afirmaciones se hacen más evidente...

En lo referido a su demostración científica, habría que aclarar primero los límites primero de por qué las Neurociencias son y serán Neurociencias, y por qué la Psicología es y será Psicología. Lo que quiero decir es que las disciplinas tienen límites que la definen, exigiendo entre ellas un diálogo y no una invasión. Este acaparamiento entre disciplinas no se debe producir tampoco cuando hablamos de la experiencia humana, ni en ninguna visión neurocientífica que pretenda ser exhaustiva de significarla. Siendo entonces sólo la configuración del Sistema Nervioso una parte de la experiencia humana, la integridad de ésta debe ser preservada. Hay situaciones en que los experimentos no son la vida.

P.: Esta apertura de un campo de discurso multidisciplinar significa afrontar el cisma histórico que ha habido dentro de las propias ciencias humanas; en nuestro ámbito, entre una psicología comprensiva y una psicología explicativa, ¿Qué posibilidades existen que este diálogo pueda crear un lenguaje común, tanto para trabajar de manera compenetrada entre profesiones que aborden al ser humano desde diferentes perspectivas?

R.: El lenguaje común se puede crear desde el respeto recíproco, no hay otra posibilidad. Tal acto quiere decir que si yo quiero hablar con los psicólogos experimentales tengo que comprender el punto de vista de la psicología experimental. De la misma manera que si un psicólogo experimental quiere hablar conmigo tiene que hacer el mismo esfuerzo, considerando mi punto de vista tan legítimo como el suyo. No se puede hablar de la lengua del otro sin entenderla. Yo digo que el desconocimiento del otro no ayuda a poder darse posibilidades recíprocas. En el diálogo –esa es la característica principal del hombre– usted puede también aprender algo sin tener la experiencia, porque el otro que sí ha tenido una puede comunicarla y puede abrirle un mundo. Esto es fundamental en el diálogo, que debe estar fundamentado en el respeto de la posición recíproca.

P.: Voy a utilizar una serie de afirmaciones tuyas para introducir la pregunta: usted es médico psiquiatra, conoce de neurociencias y de filosofía –sobre todo de fenomenología⁵¹–, pero se autodefine como un existencialista hermeneuta⁵²; labor exegética ampliada por su interés en conocer dos mil años de historia con sus estudios bíblicos⁵³. Pero tal saber le interesa que sea fundamentalmente práctico⁵⁴, desde una psicoterapia post-racionalista y personalista⁵⁵ trabajando con el padecimiento del otro: “este es mi problema”⁵⁶. Tomando forma por lo descrito cuando dice ser algo así como un iconoclasta⁵⁷, le pregunto ahora: ¿Hay moldes que un psicólogo y un psiquiatra debieran romper para encontrar mejores soluciones al problema común?

R.: Fenomenólogo hermeneuta sería mejor. Pero haciendo referencia al problema común, pienso que debe emerger otro problema que también tiene que ser común: la experiencia pertenece siempre a una persona. Esta afirmación debiera ser el punto de partida para aquellos profesionales incluso que trabajen con categorías.

Aún trabajando desde esa modalidad, no sé cuánto de implícito o explícito se encuentra planteada para el psiquiatra o el psicólogo la idea de lo que para él es una persona. En general, desde mi punto de vista ambos profesionales debieran romper y cambiar el punto de vista de quién es el paciente. En su modalidad de ejercer profesionalmente, consciente o no, el paciente es tratado como una cosa. No es una cuestión tan siquiera de cómo lo ayudamos, sino cualquiera que sea la modalidad que decidamos intervenir no debería obviarse su singularidad. Por un lado, el hecho de que sea psiquiatra y decida prescribir fármacos, no es antitético para preguntarme quién es el paciente: si lo reduzco sólo a la genética, si yo he comprendido su experiencia y la narración que hace de ella, si él se ha aprehendido, y si no hay otras posibilidades de tocarle la carne más que con la biología. Por otro, el hecho de que sea psicoterapeuta y utilice las palabras para curar, no implica la verborrea y la falta de rigurosidad de mi lenguaje ante la propia unicidad del paciente, como suelen incurrir desde mi punto de vista muchos psicólogos.

P.: Hace más de un año, otro de sus compañeros de viaje ha dejado de caminar con usted, me refiero a Michael Mahoney. Él fue una figura fundamental para la evolución y el desarrollo del constructivismo americano. Tras su desaparición, ¿En qué estado de salud se encuentra en la actualidad el movimiento?

R.: Yo no sé si ya existe ese movimiento, puede ser que nunca más. Y si existe, yo no me identifico como un constructivista. Si nosotros apostamos por una Psicología que tiene como tema central el quién y si el constructivismo en la actualidad se identifica con la visión de Maturana, tales hechos nos sitúan fuera de este esquema. Además, la cuestión que más me interesa hoy en día es formar la mayor cantidad de profesionales posibles que piensen y curen al otro, desde un

método psicoterapéutico que implique siempre un respeto por la alteridad.

P.: Por cierto, ¿hay algo de verdad que está en su intención de modificar el nombre del modelo “constructivista post-racionalista” por algún otro, tanto como califica de “poco afortunada” la expresión de este último término⁵⁸?

R.: Poco afortunada es decir poco. Me parece como definición cuanto menos esotérica. Es evidente que tal expresión hace alusión al racionalismo como una manera de pensar la filosofía, y como consecuencia de esta vinculación logra al mismo tiempo colocarse completamente fuera de la tradición psicológica. En realidad, el tema era el sentido que se hallaba detrás de esta definición.

No obstante, no encuentro aún ningún nombre adecuado para el modelo. Hay que pensarlo, pero sin que esta vez tal expresión se desvincule y no tenga ninguna referencia dentro de la Psicología.

P.: Volvamos a retomar el futuro. Ha hecho varias referencias a su tercer libro *Selfhood, Identity and Personality Styles*, que se publicará en el mundo anglosajón los próximos meses, ¿Nos podría adelantar algo más?

R.: Es más o menos la construcción sólida de esta entrevista. Sólo que mi libro está construido de manera estructurada, desde la ontología hasta la clínica.

Con relación a la psicopatología pienso que en esta obra se abre un concienzudo diálogo con el mundo psiquiátrico; es decir, relaciono la manera en la cual los psiquiatras conceptualizan las enfermedades psiquiátricas con la historia de la persona y su inclinación emotiva. Por ejemplo, la posibilidad de releer la psicopatología neurótica introduciendo la génesis de esa modalidad dentro del dominio emocional. Este diálogo, además, se funda sobre un análisis de la literatura neurocientífica sobre los trastornos. Y a pesar de que no se llega a abordar la terapia, se deja ver aspectos de ella. Pero esto será el tema central que espero escribir en mi próximo libro.

P.: “*Constructivismo, Fenomenología y Brain Imaging*”, fue la “mezcla” de aquel congreso organizado por su equipo en Bari en el 2003. ¿Habrà una segunda parte o sumará una nueva disciplina para el próximo?

R.: Este fue el último congreso de la Sociedad Constructivista, al cual –y esto habría que subrayarlo– se inscribieron solamente dos personas de la Sociedad Italiana de Terapia Cognitiva Comportamental, de la cual uno de los fundadores había sido Guidano. Esto para mí fue un signo interesante de la sensibilidad científica y el nivel político de aquella sociedad y fue también la ocasión para dar por finalizada mi relación con ella y con la mayoría de los cognitivistas italianos.

Después de este congreso fue el de Suecia en el que, siguiendo una idea de Mike, el constructivismo confluyó con el movimiento cognitivista (el de Beck). Y la decisión de no ir y participar fue mi resultado.

En realidad no sé si voy a llevar a cabo una segunda parte de aquel congreso de Bari; no lo sé. Por el momento espero organizar cosas más pequeñas para ponerme en contacto sobre todo con los estudiantes, con gente que tiene la pasión de investigar y de pensar. Por ejemplo, se está organizando cada año las *Guidano-Mahoney Memorial Lectures*, que son conferencias impartidas por determinado pensador de nivel internacional durante dos días.

Aquel congreso fue un esfuerzo muy grande, pero no tuvo repercusión. Era avanzadísimo, y aún se habla de él, pero... Fue interesante porque las cosas que se proponían en ese congreso se han desarrollado después en el curso de los años, quizás en los últimos cinco o seis años. También las personas que se encontraron en ese congreso se han vuelto a reunir luego y han llevado a cabo cosas juntas. Por ejemplo, profesionales de Copenhague, de Parma, de Ginebra, de EEUU, de Heidelberg, Londres... Pero yo podía haber empleado esos dos años de organización del congreso para haber escrito otro libro, por el tiempo y el esfuerzo...

P.: ¿Para cuándo un libro íntegramente dedicado a la Psicoterapia, un manual que fije de la manera más sistemática posible cómo hacer terapia desde este modelo?

R.: Yo espero que en los próximos cinco o seis años, sin congresos. No tengo así que dedicarme a la política, al movimiento, ni a nada... Escribir es mi vida, porque se va...

P.: ¿Qué espera del ejercicio de conjugar la historia personal de cada ser humano con las investigaciones empíricas de las neurociencias⁵⁹?

R.: Desde el estudio conjunto de dos o tres disciplinas persigo el objetivo que más me interesa: encontrar nuevas posibilidades de curar. Para ello es necesario abrir nuevas vías de encuentro con la Psicofarmacología y con la Medicina, utilizando como medio para ello las nuevas posibilidades que se ofrecen desde las Neurociencias para estudiar el cerebro.

Si su funcionamiento es comprendido dentro de nuestra propia manera de ser corpórea, este órgano se vuelve el ámbito donde las investigaciones llevadas a cabo desde diferentes disciplinas pueden confluír. Es decir, a través del estudio del funcionamiento cerebral se ha podido abrir todo un campo de estudio de patología médica relacionándola con la experiencia del paciente y su propia historia. Así, se puede ver el cerebro de personas que padecen enfermedades psicosomáticas, u otras –como la enfermedad de Crohn, la colitis ulcerosa, la hernia de disco, el infarto, el ictus, la hipertensión, la alteración de la tiroides, el asma, etc.– para ver qué

correlación tiene con determinadas áreas. Por ejemplo, una alteración en el sistema nervioso autónomo puede estar representada con una activación en la ínsula. Pero sabemos también que la visceralidad experimentada de las emociones corresponde con la misma área cerebral. Luego, se hace posible indagar y demostrar si la manera en que las personas experimentamos y regulamos nuestras emociones puede generar y/o contribuir a padecer determinadas enfermedades médicas.

P.: Con sus estudios tengo siempre la impresión que apunta a horizontes intelectuales que intenta aprehender, pero que para su mayor goce tiene la certeza que nunca los podrá acaparar. ¿Qué recibimiento ha tenido en usted “el decir del lenguaje” de las escrituras sagradas?

R.: Con pasión y con placer. Cada vez que practico la exégesis bíblica intento hacerlo de manera rigurosa, pero esta modalidad no me permite ejercerla con la constancia que quisiera. Las Escrituras Sagradas son un patrimonio donde se encuentra conservada la experiencia de la humanidad, y las personas que conozco y que practican la exégesis bíblica seria se empeñan de manera extraordinaria toda su vida. Es un legado del cual podemos recoger y descubrir aspectos profundos relacionados con el hombre y con su mundo espiritual, que no sólo pueden ser interpretados desde la fe.

P.: El poder ir siempre *más allá*, esta vez a través de sus estudios bíblicos, le lleva afrontar lo trascendente. Pero usted, siguiendo los pasos de Levinas, le pone un rostro: “Mirar al otro a la cara, haciendo sitio a su libertad –libertad que aúna y que separa– funda la relación con lo trascendente que es antes que nada, antes de cada dios, es la experiencia del otro, comprendido como irreductible alteridad”⁶⁰. Sin embargo ¿por qué la frecuente práctica –desde el psicólogo más ilustrado hasta el vecino de al lado– de “reducir” la experiencia del otro?

R.: Porque el respeto del otro es un ejercicio que se tiene que practicar y no un formato que se puede aplicar, un esfuerzo que no es sencillo para ninguno de nosotros. Porque hacer espacio al otro implica encontrar un confín en tu propio espacio. Este empeño posibilita el diálogo, que es en sí mismo la celebración de la diferencia de la experiencia de dos seres distintos unidos por la palabra.

P.: Sin embargo, yo sí tengo la esperanza de reducir el tiempo que transcurra para la próxima entrevista. Los documentos que va dejando a su paso son un buen motivo para ello, y seguramente ese día volveré a apelar a su memoria para recobrar el tiempo pasado. Con relación a esto, a la recuperación de los vestigios, usted nos indica cuando es necesario recordar⁶¹, pero ¿hay momentos en la vida que también se hace necesario olvidar?

R.: El problema del olvido... creo que es necesario olvidar, pero también existen acontecimientos que deben ser recordados. Me refiero sobre todo a la historia de la humanidad. Incluso diría que hay acontecimientos que difícilmente pueden ser perdonados, como el holocausto.

Sin embargo, la memoria no puede volverse una justificación para que las personas nos detengamos y dejemos de andar. Es necesario avanzar asumiendo nuestra responsabilidad, con hechos de nuestra vida que jamás tienen que ser olvidados.

Pensemos en el testimonio que podamos dejar a las generaciones venideras para que puedan tener confianza en nosotros. Significa que tenemos la responsabilidad de poner bien de manifiesto el respeto por la humanidad del prójimo, debiendo ser pasado de generación en generación. En esa tarea es imprescindible seguir avanzando asumiendo las responsabilidades de nuestros propios hechos, incluso de aquellos que jamás podrán ser olvidados.

No obstante, la dificultad de su pregunta da mucho que pensar porque implica toda una reflexión sobre el problema de la memoria, el recuerdo y el olvido.

P.: Una última cuestión. Si nos empeñáramos en dar título a esta entrevista, apoyados incluso en su sagaz atrevimiento de cómo trata el mítico inconsciente⁶² ¿podría asemejarse a aquel memorable título de “Mueren los...-ismos, vuelve la persona”⁶³?

R.: Sí, es una buena conclusión. Me gusta mucho.

P.: Muchas gracias.

Transcurridos más de diez años de la desaparición de Vittorio Guidano, el modelo post-racionalista ha seguido evolucionando. Su legado intelectual ha supuesto fuente de inspiración para generar nuevos avances. Siendo uno de sus máximos precursores actuales Giampiero Arciero, hemos tratado de llevar a cabo una revisión histórica del modelo y así desvelar las premisas teóricas en que se fundamenta sus nuevas propuestas.

Las cuestiones planteadas en esta entrevista –iniciada en Santa Cruz de Tenerife y finalizada en Roma– se nutren de una revisión exhaustiva de artículos, cursos y libros del entrevistado pero también del diálogo de otras voces que han contribuido a enriquecer las conversaciones reflejadas en este trabajo.

Palabras clave: *Post-racionalismo, Fenomenología, Hermenéutica, Neurociencias, Psicoterapia, Historia de la Psicología.*

Notas y referencias bibliográficas:

1. Trujillo, S.D. (2004). *Entrevista a Giampiero Arciero*, www.ipra.it Santa Cruz de Tenerife.
2. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sé*, Bollati Boringhieri, Torino.
3. Arciero, G. & Bondolfi, G (en prensa). *Selfhood, Identity and Personality Styles*. Wiley & Sons.
4. Guidano, V.F. (1994). *El sí mismo en proceso*, Editorial Paidós, Barcelona.
5. Guidano, V.F. (2006). *Procesos cognitivos y desórdenes emocionales*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile.
6. James, W. (1884). What is an emotion? *Mind*, 9. 188-205
7. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sé*, pp. 117 y 144
8. Arciero G. (2006). *Sulle tracce di sé*, pp. 116-117
9. Arciero, G. (1989). *Evolutionary epistemology and scientific psychology: from epistemology to ontology*, www.ipra.it; Arciero, G. (1989). *Understanding and psychotherapy*, Manuscrito inédito, Santa Bárbara: University of California.
10. Arciero, G. (1989). *Evolutionary epistemology and scientific psychology: from epistemology to ontology*, p. 7; Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sé*, p. 163.
11. Arciero, G. (1989). *Evolutionary epistemology and scientific psychology: from epistemology to ontology*, p. 8.
12. Pregunta sobre el sentido y el significado del hacer planteada a lo largo del ensayo IV con el objetivo de dilucidar qué perspectiva teórica alcanza a comprender la experiencia subjetiva del otro (Arciero, 2006).
13. “Con Ricoeur comparto la convicción que la conversación no existe como un fin en sí, para su propia gloria, sino que en toda su forma busca llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir en el mundo, que precede y que requiere de ser dicho. Para mí el espacio entre experiencia y lenguaje, el espacio del modo referencial, es el dominio de mi práctica”. (Arciero, 1993 *Tu ed io: Appunti per una fenomenologia*, En D’Errico, Menoni y Sacco, p.122).
14. Ricoeur, R. (1995). *Crítica y convicción*, Editorial Síntesis, Madrid, p. 125.
15. Arciero, G. y Guidano V. (2000). Experience, explanation and the quest for coherence, en R.A. Neymeyer y J.D. Raskin, (eds.). *Constructions of disorder*, Washington, DC: American Psychological Association.
16. Arciero, G. (2005). *Estudios y diálogos sobre la identidad personal*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
17. *Ibid.*, p. 13.
18. *II Curso de Formación Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, mayo 2005; *Constitución emocional e identidad personal*, Santiago de Chile, noviembre 2005; *Actualizaciones sobre el modelo constructivista post-racionalista: el Sí Mismo*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2006.
19. *Body Image and body experience*. Manuscrito inédito. Universidad de California, Santa Bárbara.
20. A pesar de que el autor de los primeros escritos trate de aclarar los presupuestos que guían la comprensión del fenómeno psicoterapéutico a través de la base biológica de la cognición y, en concreto, del principio de auto-organización. (Arciero, 1989 *Evolutionary epistemology and scientific psychology: from epistemology to ontology*, www.ipra.it; Arciero, 1989 *Understanding and psychotherapy*, Manuscrito inédito, Santa Bárbara: University of California).
21. *Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, marzo 2007.
22. *I Symposium internacional sobre neurociencias y psicopatología: “Neuronas Espejo”*, junio 2007.
23. Hasta *Experience, explanation and the quest for coherence*, op. cit.
24. En adelante O.S.P.
25. Arciero, G. (2005). *Estudios y diálogos sobre la identidad personal*, p. 15.
26. *Ibid.*, p. 16.; *Ibid.*, cap. 3.

27. Arciero, G. (2006). *Sulle la trace de sè*, p. 102.
28. *Ibíd.*, p. 132.
29. Con este nombre se hace referencia a la creación de una figura entre el profesado escolar con el objetivo de crear y estabilizar una relación significativa con aquellos alumnos que presenten mayores dificultades de comportamiento dentro del centro. Este proyecto se viene realizando desde hace varios años en distintos colegios de primaria y secundaria de la provincia de Las Palmas de Gran Canaria. Para una profundización sobre el proyecto remitimos a Cabrera, E.; Trujillo, D.; De León, C.; De León, C.; Ferrer, D.; García, E. (2006). Tutorías Afectivas. El papel del profesorado en la estabilidad emocional del alumnado. *Revista de Pedagogía*, nº 360, pp. 36-39.
30. Guidano, V. (1987). *Complexity of the Self*. New York: Guilford Press, pp. 210
31. *I Curso de Formación de Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, 1998-2002; *Lezioni di V.F. Guidano*, www.ipra.it enero 1999.
32. *II Curso de Formación Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, mayo 2005, junio 2006.
33. *Actualizaciones sobre el modelo constructivista post-racionalista: el Sí Mismo*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2006; Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sé*, p. 163
34. *Actualizaciones sobre el modelo constructivista post-racionalista: el Sí Mismo*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2006.
35. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*, p. 95
36. Como así se pusiera de manifiesto cuando la princesa expresa su dificultad en asumir los lógicos consejos del filósofo: “Pero nunca he sabido hacer tal cosa sino después de que la pasión hubiese intervenido. Hay en las desventuras algo que siempre me sorprende, aunque las haya previsto de antemano, y que no consigo dominar más que cuando ha pasado algún tiempo, durante el cual padece mi cuerpo desórdenes tales que precisa de varios meses para reponerse, aunque pocas veces trascurren esos meses sin que suceda algún otro acontecimiento perturbador” (Descartes, R., 1999, *Cartas con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, p. 74).
37. Hacemos mención aquí a la distinción establecida entre auto-dirigidos y hetero-dirigidos (Riesman, D., 1964 *La muchedumbre solitaria*, Editorial Paidós, Buenos Aires).
38. “En el modelo de trabajo anterior, en terapia tú tenías que extraer a través de la situación inmediata el sentido de la emoción, que eran emociones siempre básicas. Para un *outward* se insistía en cómo se sentía repetidamente en cada situación, para encontrar la emoción básica. Esto era una modalidad de reducir una manera de ser de estar enfocado sobre lo externo a una manera de ser de estar enfocado sobre lo interno. Ésta modalidad era la clásica del Sí Mismo moderno. Esto ahora va a cambiar totalmente” *Constitución emocional e identidad personal*, Santiago de Chile, noviembre 2005.
39. *II Curso de Formación Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, abril 2005; mayo 2007; I *Symposium internacional sobre neurociencias y psicopatología: “Neuronas Espejo”*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2007.
40. Arciero, G. y Guidano V. (2000), Experience, explanation and the quest for coherence, en R.A. Neymeyer y J.D. Raskin, eds. *Constructions of disorder*, Washington, DC: American Psychological Association.
41. Taller práctico de psicoterapia. Principios del modelo constructivista post-racionalista. Transcripción de la exposición del caso *Una sesión interesante*, Santa Cruz de Tenerife, noviembre 2008.
42. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*.
43. “¿Por qué identidad? Porque la historia que vamos a contar, nuestra narración tiene que ser idéntica a la experiencia vivida. Entonces, el paciente trae a un problema en terapia reconfigurando la experiencia de una manera que no es congruente con su experiencia misma. Es una ruptura de la identidad y continua a generar el mismo problema porque no hay solución” (*Actualizaciones sobre el modelo constructivista post-racionalista: el Sí Mismo*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2006).

44. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*, p. 117.
45. Op. cit., p. 143.
46. *II Curso de Formación Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, abril 2005; *Actualizaciones sobre el modelo constructivista post-racionalista: el Sí Mismo*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2006.
47. La diferencia evidente entre los prólogos de la primera edición en italiano y la segunda edición en castellano de la obra *Estudios y Diálogos sobre la Identidad Personal* pone de manifiesto, en el intervalo de tres años, la ampliación al ámbito neurocientífico las temáticas planteadas en aquel libro.
48. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*, p. 183; *Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, noviembre 2007.
49. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*, pp. 195-196; *Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, noviembre 2007.
50. *II Curso de Formación Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, abril 2005; *I Symposium internacional sobre neurociencias y psicopatología: "Neuronas Espejo"*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2007.
51. *Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, noviembre 2007.
52. *Ibid.*
53. Comunicación personal (2006).
54. *Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, noviembre 2007.
55. *Actualizaciones sobre el modelo constructivista post-racionalista: el Sí Mismo*, Santa Cruz de Tenerife, junio 2006.
56. *Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, noviembre 2007.
57. *II Curso de Formación Psicoterapeutas Post-racionalistas*, Santa Cruz de Tenerife, mayo 2007.
58. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*, p. 50 (nota 17 a pie de página).
59. "El hecho y la diferencia fundamental de nosotros es que antes de mirar el cerebro, miramos la historia sobre la persona. No es un cerebro, es mi cerebro, es mi experiencia, la *Jemeingkeit*" (*Curso avanzado en neurociencias, fenomenología y constructivismo*, Milán, noviembre 2007).
60. Arciero, G. (2006). *Sulle tracce di sè*, p. 155.
61. Son diversas las ocasiones a lo largo de su última obra en las cuales se pone en evidencia que tal ejercicio se hace imprescindible llevar a cabo para el autor: "Algo parecido ocurre en la vida real, sobre todo cuando una vida "reclama" ser examinada. Es decir, cuando emerge en el presente un cambio de perspectiva que no puede ser integrado con una operación de reajuste de la trama (del primer plano y de su contexto), sino que implica una recomposición del trasfondo y del mundo al cual ello alude" (Arciero, G. 2006 *Sulle tracce di sè*, p. 169; ver también pp. 34-35 y p. 143).
62. El autor desarrolla una visión del inconsciente alejada de aquella perspectiva freudiana por el cual tal dimensión era un lugar o un mecanismo donde se hallaba fijado el sentido del ser humano, pudiendo éste ser descifrado mediante la interpretación de la experiencia onírica. Así, toda vida consciente era puesta en sospecha y la responsabilidad de cada hombre resultaba socavada. Arciero -aún admitiendo que cada momento de conciencia se sustenta en contigüidad de una materia perceptiva, afectiva y memorial llamada inconsciente- se refiere a la persona como el agente y sufriente capaz de determinarse a sí mismo por lo que quiere, hace y consiente (Arciero, G. 2006 *Sulle tracce di sè*, pp. 166-170 y 193-199).
63. Hacemos alusión a un artículo de Paul Ricoeur "Muere el personalismo, vuelve la persona", donde intenta calificar la persona como el soporte de una actitud, de una perspectiva, de una aspiración, mostrando a la vez sus reticencias a la hora de utilizar un término para el movimiento finalizado en *-ismo* (Ricoeur, P., 2000 *Amor y justicia*, Editorial Caparrós, Madrid).