

**Universidad de Valparaíso**  
**Facultad de Ciencias Sociales**  
**Escuela de Psicología**  
**Programa de Magíster en Psicología Clínica**  
**Mención Psicoterapia Constructivista y Construcccionista**

**La evolución epistemológica desde el modelo de  
Vittorio Guidano hasta el modelo de Giampiero Arciero,  
y los aportes que se siguen para los conceptos  
de Identidad personal y Psicoterapia**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica,  
mención Psicoterapia Constructivista y Construcccionista**

**Prof. Guía: Ps. Liliana Contreras**  
**Alumno: Ps. Mauricio Otaíza**

**Valparaíso**  
**2020**

Dedico este trabajo a Dios, mi familia y mi universidad.  
Agradezco a la familia González Navarrete,  
a mi Liceo, su Grupo Scout San Felipe Benicio y al jefe Roberto Poblete.

Un especial agradecimiento a la prof. Liliana Contreras y su tremenda paciencia.

Con amor, a Graciela Zamorano.

“No hay duda de que la repentina primavera que en estos últimos años ha venido para la Psicología se debe a la publicación que en 1930 hizo Edmund Husserl de sus Investigaciones lógicas”

José Ortega y Gasset  
*¿A qué llamamos verdad?* (1915)

“Sea lo que fuere este anhelo de unidad, está al principio y al final de las verdades. Pero desde que entra en la historia la exigencia de una verdad-una, como una tarea de la civilización, enseguida se ve afectada de un índice de violencia, porque siempre se quiere rizar el rizo demasiado pronto. La unidad *realizada* de lo verdadero es precisamente la mentira inicial. Pues bien, esta culpabilidad vinculada a la unidad de la verdad —esta mentira de *la verdad*— se pone de manifiesto cuando la tarea de unificar coincide con el fenómeno sociológico de *la autoridad* [...] La autoridad no es culpable en sí misma. Pero es la ocasión de las pasiones del poder. A través de esas pasiones del poder es como algunos hombres ejercen una función unificante. Así es como la violencia sirve para estimular la tarea más alta de la razón y la más firme aspiración del sentimiento. Bonito ejemplo, de ambigüedad, en donde, como siempre, la falta no se puede distinguir de la grandeza... La primera manifestación de esta unificación violenta de las verdades —al menos la primera que vamos a considerar, ya que no se trata de agotar aquí todo el problema del poder— está ligada a la teología, a su autoridad al poder clerical de la verdad (tomo aquí la palabra ‘clerical’ en su sentido peyorativo, opuesto a ‘eclesial’).”

Paul Ricoeur  
*Verdad y mentira* (1951)

“Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también sean uno en nosotros,  
para que el mundo crea que tú me has enviado.  
Les he dado la gloria que tú me diste,  
para que sean uno,  
como nosotros somos uno”

Jn.17, 21-22

<b>RESUMEN.....</b>	<b>p.13</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>p.15</b>
<b>I</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>NOCIONES GENERALES DEL CONSTRUCTIVISMO...</b>	<b>p.17</b>
<b>I.1</b>	
<b>Conceptos teóricos generales del Constructivismo.....</b>	<b>p.17</b>
<b>I.1.1.- Algunas nociones históricas del Constructivismo.....</b>	<b>p.17</b>
<b>I.1.2.- La Teoría del Conocimiento en el Constructivismo.....</b>	<b>p.19</b>
<b>I.1.3.- Crítica constructivista a la noción de universalidad del conocimiento.....</b>	<b>p.20</b>
<b>I.1.4.- Crítica constructivista a la noción de causalidad.....</b>	<b>p.20</b>
<b>I.1.5.- La auto-organización del sistema humano.....</b>	<b>p.21</b>
<b>I.1.6.- La evolución del conocimiento humano.....</b>	<b>p.22</b>
<b>I.2</b>	
<b>Conceptos generales de las psicoterapias constructivistas.....</b>	<b>p.24</b>
<b>I.2.1.- Relación entre Psicoterapia y Filosofía.....</b>	<b>p.24</b>
<b>I.2.2.- Psicoterapias constructivistas.....</b>	<b>p.26</b>
<b>I.3</b>	
<b>Síntesis de la I PARTE.....</b>	<b>p.28</b>

<b>II</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>NOCIONES GENERALES DE</b>	
<b>FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA.....</b>	<b>p.29</b>

<b>II.1</b>	
<b>Fenomenología.....</b>	<b>p.29</b>
II.1.1.- Fenomenología husserliana.....	p.29
II.1.2.- Heidegger: Fenomenología y psicología.....	p.31
II.1.3.- La Fenomenología y su relación con el dualismo.....	p.35
II.1.3.1.-El dualismo gnoseológico: Objetivismo y Subjetivismo..	p.36
II.1.3.2.-Las disputas gnoseológicas dualistas.....	p.37
II.1.3.3.- El predualismo gnoseológico.....	p.39
II.1.3.4.- Las disputas gnoseológicas predualistas.....	p.39

<b>II.2</b>	
<b>Hermenéutica.....</b>	<b>p.43</b>
II.2.1.- Hermenéutica y Fenomenología.....	p.43
II.2.2.- Hermenéutica posmoderna.....	p.44
II.2.3.- Hermenéutica de las ideas o patrones.....	p.46

<b>II.3</b>	
<b>Síntesis de la II PARTE.....</b>	<b>p.50</b>

<b>III</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>REVISIÓN CRÍTICA DEL ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DE ARCIERO ACERCA DEL MODELO DE GUIDANO.....</b>	<b>p.51</b>

<b>III.1</b>	
<b>Antecedentes.....</b>	<b>p.51</b>

<b>III.2</b>	
<b>Análisis de la versión estándar de Arciero.....</b>	<b>p.54</b>

<b>IV</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>VITTORIO GUIDANO.....</b>	<b>p.58</b>

<b>IV.1</b>	
<b>Aspectos teóricos generales.....</b>	<b>p.58</b>

<b>IV.1.1.- La teoría general de la obra de Guidano.....</b>	<b>p.58</b>
<b>IV.1.2.- La teoría biológica del conocimiento de Humberto Maturana.....</b>	<b>p.61</b>

<b>IV.1.2.1.-La organización.....</b>	<b>p.61</b>
<b>IV.1.2.2.-Las estructuras.....</b>	<b>p.61</b>
<b>IV.1.2.3.-La relación organización-estructuras.....</b>	<b>p.62</b>
<b>IV.1.2.4.-La autopoiesis y la crítica a la noción clásica de la causalidad.....</b>	<b>p.63</b>
<b>IV.1.2.5.-La diversidad.....</b>	<b>p.64</b>
<b>IV.1.2.6.-La autonomía.....</b>	<b>p.64</b>
<b>IV.1.2.7.-El lenguaje.....</b>	<b>p.65</b>
<b>IV.1.2.8.-El amor o lo social.....</b>	<b>p.65</b>
<b>IV.1.2.9.-La Biología del Conocimiento de Maturana ¿Fenomenología o Constructivismo?.....</b>	<b>p.66</b>
<b>IV.1.2.10.- Las dos teorías de la objetividad, según Maturana.....</b>	<b>p.66</b>
<b>IV.1.2.11.- Maturana: Desde el predualismo al subjetivismo.....</b>	<b>p.69</b>

<b>IV.2</b>	
<b>Epistemología evolutiva.....</b>	<b>p.77</b>
<b>IV.3</b>	
<b>Teorías auxiliares del modelo de Vittorio Guidano.....</b>	<b>p.78</b>
IV.3.1.- La teoría del apego de Bowlby.....	p.78
IV.3.2.-La teoría motora de la mente.....	p.79
IV.3.3.-Piaget y Vigotzky.....	p.82
IV.3.4.-El interaccionismo simbólico de Mead.....	p.84
IV.3.4.1.-El significado.....	p.84
IV.3.4.2.-La teoría de la verdad.....	p.84
IV.3.4.3.-Lo prelingüístico y lo lingüístico.....	p.84
<b>IV.4</b>	
<b>El modelo posracionalista de Vittorio Guidano.....</b>	<b>p.85</b>
IV.4.1.- Identidad: <i>Self</i> procesal y OSP.....	p.85
IV.4.1.1.- <i>Self</i> como sistema de conocimiento en proceso.....	p.85
IV.4.1.2.- <i>Self</i> como sistema tácito-explicito.....	p.88
IV.4.2.1.1.-La perspectiva evolutiva.....	p.88
IV.4.2.1.2.-El procesamiento analítico holográfico.....	p.89
IV.4.2.1.3.-El desarrollo en el transcurso de la vida.....	p.89
IV.4.1.3.- El <i>Self</i> como sistema <i>Sameness-Selfhood</i> .....	p.90
IV.4.2.- Organización de Significado Personal (OSP).....	p.94
IV.4.2.1.-Apego infantil ambiguo y OSP DAP.....	p.99
IV.4.2.2.-Apego infantil ansioso y OSP Fóbica.....	p.101
IV.4.2.3.-Apego infantil ambivalente y OSP Obsesiva.....	p.104
IV.4.2.3.1.-OSP Obsesiva y patrones de vinculación emocional ambivalente.....	p.104
IV.4.2.3.2.-OSP Obsesiva y predominio de las formas de comunicación digital y analítica por sobre las formas de comunicación analógicas e inmediatas.....	p.104
IV.4.2.3.3.-OSP Obsesiva y la irracional demanda parental de actitudes lógicas y maduras en los niños.....	p.105
IV.4.2.4.- Apego infantil evitante y OSP Depresiva.....	p.107

IV.4.2.4.1.-OSP Depresiva y pérdida de un padre durante la infancia.....	p.107
IV.4.2.4.2.-OSP Depresiva y los esfuerzos infructuosos para lograr un vínculo emocional seguro y estable.....	p.107
VI.4.2.4.3.-OSP Depresiva por parentalización del hijo.....	p.108
VI.4.2.5.- Síntesis de esta acápite sobre Apego y OSP.....	p.109
IV.4.3. La Psicopatología.....	p.110
IV.4.3.1.- La distancia entre el Yo y el Mí.....	p.110
IV.4.3.2.- Psicopatología y apego.....	p.111
IV.4.3.3.- Equilibrio y desequilibrio en la OSP.....	p.111
IV.4.3.4.-Psicopatología y Biología.....	p.116
IV.4.3.5.-Continuidad psicológica adaptativa-desadaptativa.....	p.116
IV.4.4.- La Psicoterapia.....	p.116
<b>IV.5</b>	
Síntesis de la IV PARTE.....	p.123
<b>V</b>	
<b>PARTE</b>	
GUIDANO 1 Y GUIDANO 2.....	p.125
<b>V.1</b>	
Las teorías en Guidano 1 y Guidano 2.....	p.125
V.1.1.-Crisis existencial y crisis psicológicas.....	p.125
V.1.2.-El origen de las crisis existenciales.....	p.133
V.1.3.-Elementos de las crisis existenciales.....	p.134
V.1.3.1.- El ser un Yo específico.....	p.134
V.1.3.2.- La irreversibilidad del tiempo.....	p.135
V.1.4.-Guidano 2 y el sentido de la libertad.....	p.137
V.1.5.-La posición filosófica y clínica del terapeuta.....	p.140
<b>V.2</b>	
Síntesis de la V PARTE.....	p.141

<b>VI</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>GIAMPIERO ARCIERO.....</b>	<b>p.143</b>
<b>VI.1</b>	
<b>La filosofía supuesta por Giampiero Arciero.....</b>	<b>p.143</b>
<b>VI.2</b>	
<b>El marco teórico: Conceptualizaciones generales en el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.151</b>
<b>VI.3</b>	
<b>Conceptos específicos clave en el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.156</b>
<b>VI.3.1.- La identidad narrativa.....</b>	<b>p.156</b>
<b>VI.3.2.- La Psicopatología.....</b>	<b>p.158</b>
<b>VI.3.2.1.- La crisis por mismidad y por ipseidad.....</b>	<b>p.159</b>
<b>VI.3.2.2.- La crisis <i>inward</i> y <i>outward</i>.....</b>	<b>p.160</b>
<b>VI.3.2.3.- La privación de una existencia auténtica.....</b>	<b>p.160</b>
<b>VI.3.2.4.- Psicopatología y Biología.....</b>	<b>p.165</b>
<b>VI.3.3.- La Psicoterapia.....</b>	<b>p.166</b>
<b>VI.3.3.1.-La narración.....</b>	<b>p.169</b>
<b>VI.3.3.2.-La apertura.....</b>	<b>p.170</b>
<b>VI.3.3.3.-El proyecto.....</b>	<b>p.171</b>
<b>VI.4</b>	
<b>Síntesis de la VI PARTE.....</b>	<b>p.173</b>

**VII  
PARTE  
COMPARACIÓN EPISTEMOLÓGICA  
ENTRE GUIDANO 2 Y ARCIERO..... p.174**

<b>VII.1</b>	
<b>Condiciones de una posible evolución entre El modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.175</b>
<b>VII.1.1.-Análisis acerca de la posible unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero, según la igualdad.....</b>	<b>p.175</b>
<b>VII.1.2.-Conclusión acerca de la posible unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero, según la igualdad.....</b>	<b>p.175</b>
<b>VII.1.3.-Análisis acerca de la posible unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero, según la identidad, o por forma, o por especie o por fin.....</b>	<b>p.175</b>
<b>VII.1.3.1.-Análisis acerca de la posible unidad por identidad, según la forma, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.176</b>
<b>VII.1.3.2.-Conclusión acerca de la posible unidad por identidad, según la forma, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.184</b>
<b>VII.1.3.3.- Análisis acerca de la posible unidad por identidad, según la especie, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.184</b>
<b>VII.1.3.4.- Conclusión acerca de la posible unidad por identidad, según la especie, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.184</b>
<b>VII.1.3.5.- Análisis acerca de la posible unidad por identidad, según el fin, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero..</b>	<b>p.184</b>
<b>VII.1.3.6.- Conclusión acerca de la posible unidad por identidad, según el fin, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero..</b>	<b>p.186</b>
<b>VII.1.4.- Análisis acerca de la posible unidad, por similitud, entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero.....</b>	<b>p.187</b>
<b>VII.1.5.- Conclusión acerca de la posible unidad, por similitud, entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero.....</b>	<b>p.194</b>

<b>VII.2</b>	
<b>Análisis del problema de investigación, a saber, la evolución epistemológica entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero.....</b>	<b>p.195</b>

<b>VII.3</b>	
<b>CONCLUSIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....</b>	<b>p.196</b>

<b>VIII</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>APORTES QUE SE SIGUEN DE LA OBRA DE GUIDANO Y DE LA OBRA DE ARCIERO PARA LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD PERSONAL Y DE PSICOTERAPIA.....</b>	<b>p.197</b>

<b>VIII.1</b>	
<b>Aportes de Guidano y de Arciero respecto del concepto de identidad personal.....</b>	<b>p.197</b>
<b>VIII.1.1.- Primer aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de identidad personal.....</b>	<b>p.197</b>
<b>VIII.1.2.- Segundo aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de identidad personal.....</b>	<b>p.201</b>

<b>VIII.2</b>	
<b>Aportes de Guidano y de Arciero respecto del concepto de Psicoterapia.....</b>	<b>p.203</b>
<b>VIII.2.1.- Primer aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de Psicoterapia.....</b>	<b>p.203</b>
<b>VIII.2.2.- Segundo aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de Psicoterapia.....</b>	<b>p.206</b>

<b>IX</b>	
<b>PARTE</b>	
<b>TEMAS QUE NO QUEDAN RESUELTOS EN LA REVISIÓN DE LA OBRA DE AMBOS AUTORES, Y MATERIAL PARA FUTURAS INVESTIGACIONES.....</b>	<b>p.209</b>

<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>p.210</b>
--------------------------	--------------

<b>ANEXOS.....</b>	<b>p.219</b>
<b>Anexo 1</b>	
<b>Diferencias entre el Constructivismo y el Racionalismo.....</b>	<b>p.219</b>
<b>Anexo 2</b>	
<b>Clases de constructivismos.....</b>	<b>p.227</b>
<b>Anexo 3</b>	
<b>Sumario de críticas constructivistas al cognitivismo.....</b>	<b>p.235</b>
<b>Anexo 4</b>	
<b>La fenomenología husserliana.....</b>	<b>p.236</b>
<b>Anexo 5</b>	
<b>La modernidad.....</b>	<b>p.242</b>
<b>Anexo 6</b>	
<b>Teorías del apego.....</b>	<b>p.243</b>
<b>Anexo 7</b>	
<b>La entidad de las teorías de Guidano 2 y de Arciero.....</b>	<b>p.248</b>
<b>Anexo 8</b>	
<b>La Unidad.....</b>	<b>p.253</b>
<b>Anexo 9</b>	
<b>Formas descartadas de unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo Arciero.....</b>	<b>p.254</b>
<b>Anexo 10</b>	
<b>Movimiento de procesamiento de la información o cibernética.</b>	<b>p.255</b>
<b>Anexo 11</b>	
<b>Movimiento conexionista.....</b>	<b>p.255</b>
<b>Anexo 12</b>	
<b>Estructura morfogenética nuclear.....</b>	<b>p.256</b>
<b>Anexo 13</b>	
<b>Semiótica de Peirce y Lógica de Frege.....</b>	<b>p.257</b>
<b>Anexo 14</b>	
<b>Tendencia a la designación a partir de la sensación corporalmente sentida.....</b>	<b>p.260</b>
<b>Anexo 15</b>	
<b>Relación epistemológica entre Guidano 1, Arciero y Guidano 2.....</b>	<b>p.263</b>

## RESUMEN

Esta investigación analiza la evolución de un modelo teórico, el posracionalismo; evolución entendida como el paso de un modelo a otro. Hablamos, además, de una evolución epistemológica epistemológica<sup>1</sup> entre la obra de Vittorio Guidano y la obra de Giampiero Arciero. Se analiza la versión de Arciero —que denomino “estándar”— según la cual existiría un “cambio sustancial y discontinuo” en la evolución entre el modelo posracionalista de Guidano (Arciero, 2011, p. 2) y su propio modelo. Este cambio obedecería a profundas razones epistemológicas que separarían su fenomenología hermenéutica narrativa ricœuriana del constructivismo de Guidano, de inspiración todavía moderna. En consecuencia, plantea Arciero, hoy solo restaría una mera continuidad histórica, que ya no inspiraría al posracionalismo<sup>2</sup>. Mediante un completo análisis teórico y bibliográfico llego a cuestionar esta interpretación en dos aspectos: (a) su parcialidad y (b) su profundidad. En efecto: (a) La interpretación es parcial pues no se puede hablar de una discontinuidad epistemológica entre su modelo y *el* modelo de Guidano, puesto que no existe un *único* modelo en Guidano sino *dos*, a saber: un modelo constructivista (que denomino “Guidano 1”) y un modelo fenomenológico existencial (que Arciero parece desconocer<sup>3</sup> y que denomino “Guidano 2”), cuya frontera deviene del análisis epistemológico de las crisis existenciales. Entonces, aunque los argumentos de Arciero son acertados respecto de Guidano 1, no son extensibles a *toda* la obra de Guidano. (b) A la interpretación de Arciero le falta incluir la profundidad de Guidano 2, que reordena los conceptos fundamentales de Guidano 1. Concluyo que Guidano 2 y Arciero son dos fenomenologías discontinuas, a saber: fenomenología existencial (Guidano 2) y fenomenología hermenéutica narrativa (Arciero), pero que comparten una relación genérica en base a la fenomenología de Husserl. Sin embargo, esta conclusión obedece a mi análisis

---

<sup>1</sup> Aunque “Epistemología” y “Gnoseología” suelen tomarse por sinónimos, en rigor significan cosas diferentes. “Epistemología” se traduce por “Teoría de las ciencias”, pues el término griego para “ciencia” es “*epistémé*”, y trata, en lo medular, acerca del modo como se relacionan los conceptos centrales de una teoría en general. Por su parte, “Gnoseología” se traduce por “Teoría del conocimiento”, pues el término griego para “conocer” es el verbo “*gnoein*”. Se suelen identificar pues en los estudios epistemológicos es habitual analizar los modos de conocimiento científico, aunque no todo modo de conocimiento sigue los métodos de las ciencias. Así, pues, la Gnoseología es una parte de la Epistemología. Es posible, entonces, si se hace la advertencia, identificarlos.

<sup>2</sup> Prefiero el término “Posracionalismo” a “Post-racionalismo”, pues si bien esta última palabra reproduce el término italiano “*Post-razionalismo*”, la Real Academia Española recomienda tanto en el caso del empleo de guiones como en el caso del prefijo “post”, que se utilice la simplificación “pos” y sin guión, y en conexión directa con el término que le sigue. La aparición de la palabra “post-racionalismo” en este trabajo ocurre solamente en las referencias textuales.

<sup>3</sup> Este punto es enigmático. El propio Arciero sin duda debía conocer la posición de Guidano respecto de la superlativa importancia psicológica de las crisis existenciales, a las que este autor incluso refería como el futuro de la psicoterapia posracionalista (1995b). Por lo demás, Arciero, debido a su formación heideggeriana y ricœuriana, debía conocer la importancia de las crisis existenciales y su diferencia con las crisis psicológicas, sin embargo, inexplicablemente incurre en dos acciones teóricamente cuestionables: (a) Escamotea el análisis de las crisis existenciales, y simplemente nos remite a leer a Heidegger (Arciero, 2009, p. 92, nota a pie de página), y (b) Cuando toca el tema, no solo lo hace tangencialmente sino que lo reduce a una crisis psicológica de la tendencia al desorden alimentario psicogénico (Arciero, 2009, pp. 92, 93).

y, por tanto, no tributa a la tesis estándar de Arciero. Se añaden, además, dos hallazgos, esto es, que las reflexiones epistemológicas de Guidano y de Arciero implican importantes aportes en sus conceptos originales de: (a) Identidad Personal y (b) Psicoterapia. En efecto: (a) El concepto de Identidad Personal en Guidano 1 avanzó desde una organización cognitivo-identitaria tácito-emotiva morfogenéticamente adaptada a la finalidad de sobrevivir, hacia un modelo semejante (Guidano 2), aunque profundamente orientado a una existencia con un sentido; sentido que únicamente se alcanza mediante el *feedback* pático que reporta la práctica valórica interpersonal. Arciero, por su parte, asume mucho de Guidano 1, pero su nuevo punto de partida (*Dasein*) implica tres modificaciones: (a.1) No prima la finalidad de sobrevivir (Guidano 1) sino el existir con una existencia auténtica; (a.2) La identidad personal no es una organización cerrada (Guidano 1) sino una tendencia (*prone*), y (a.3) La identidad personal, pese a que tiene un fondo tácito-emotivo (Guidano 1 y 2), solo es tal en cuanto es narrativa (Ricoeur). (b) El concepto de Psicoterapia en la obra de Guidano avanzó en dos sentidos: (b.1) La psicopatología en Guidano 1 se entiende como crisis, por defecto o exceso, en la continuidad de la identidad. En Guidano 2 se reconocen, además, crisis existenciales, tales como el vacío existencial, irreductibles a crisis psicopatológicas. Arciero, por su lado, asumió la psicopatología de Guidano 1, pero añadió las crisis de autenticidad, aunque su tesis es confusa porque por un lado considera que son crisis existenciales, pero por otro las reduce a crisis psicológicas de la *prone* tendiente al trastorno alimentario psicógeno. (b.2) La psicoterapia en Guidano 1 tiene el sentido estratégico de que *el paciente pase de ser tal a ser protagonista*, haciendo explícitos procesos tácitos y discrepantes que antes eran atribuidos a causa externas. Guidano 2, por su lado, integra y supera a Guidano 1 en orden a que *el paciente pase de ser paciente e incluso protagonista a ser autor*, mediante la práctica ético-valórica. Arciero, por su parte, asume la mayor parte de la psicoterapia de Guidano 1, aunque reorienta el sentido estratégico hacia una apropiación de narrativas existenciales e identitarias auténticamente personales.

## INTRODUCCIÓN

Como toda disciplina, la Psicología puede preguntarse acerca de sus principios teóricos, métodos y fines. La presente investigación pertenece, precisamente, al campo de la epistemología de la psicología clínica.

Como lo señala el título de mi investigación indagaré un problema relativo a la evolución teórica entre el modelo de Guidano y el modelo de su discípulo y amigo Arciero. El término “Evolución” y el término latino del cual proviene implican el concepto de continuidad<sup>4</sup>. Ahora bien, entiendo que es perfectamente cuestionable, al menos por dos razones, el empleo estricto o filosófico del término “evolución” en el caso que tratamos. En primer lugar, el empleo del término “evolución” es cuestionable porque la evolución es un tipo de movimiento, lo que necesariamente exige algo que se mueva (un móvil), y las ideas —y las teorías de Guidano, Arciero y cualquier teoría, son ideas— no son móviles. En segundo lugar, el empleo del término “evolución” es cuestionable porque si acaso algo se mueve en una teoría no es ella misma sino el teórico que la piensa, cuando su razonamiento transita desde las premisas hasta alguna conclusión. No son, pues, las ideas del sujeto las que cambian sino el sujeto el que cambia de ideas. El “movimiento” resultante es, más bien, aparente; como cuando transcurre ante los ojos la sucesión de fotogramas de una antigua película de cine. Advierto, pues, que empleo el término “evolución” en sentido analógico y según el habitual modo de hablar que se estila en ciencias sociales, en psicología (y sobre todo en historia) cuando nos referimos a la unidad, continuidad, cambios y semejanzas entre una teoría y otra, en especial cuando una antecede a la otra y se le atribuye cierta paternidad. Hecha la advertencia, no se debieran generar problemas acerca del sentido del término “evolución” para la presente investigación, esto es, como un análisis de la continuidad o unidad teórica entre los modelos en cuestión.

La interpretación, que he denominado “estándar” de la relación entre los modelos de Guidano y de Arciero se basa en la propia evaluación de Arciero, según la cual hoy solo quedaría hablar de cierta “continuidad histórica” en el posracionalismo (Arciero, 2011, p. 2) porque, fruto de las reflexiones fenomenológico-hermenéuticas de este autor, existiría una “ostensible diferencia fundamental” que lo separaría de Guidano. Se trataría de un “cambio sustancial y discontinuo” (Arciero, 2011, p. 2) que se basaría en la diferencia filosófica y teórico-psicológica que existe entre un modelo fenomenológico hermenéutico y un modelo constructivista que, en consecuencia, podría justificar la lapidaria afirmación de Arciero:

---

<sup>4</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* define las acepciones del término del siguiente modo: 1. Acción y efecto de evolucionar. 2. Evolución biológica. 3. Cambio de forma. 4. Filosofía: Serie de transformaciones **continuas** que va experimentando la naturaleza y los seres que la componen. Joan Coromines, en su *Breve diccionario etimológico* (palabra de entrada “volver”) atestigua el empleo del término español “evolución” en 1817, tomado del francés *évolution* (1536), y este del latín *evolutio*. El Diccionario latino *Spes* define *evolutio* del siguiente modo: Acción de desenrollar. Por ejemplo, un papiro o un rollo de pergamino, que se trataba de una pieza larga y, precisamente, continua de texto. De más está señalar el conocido e influyente empleo del término por parte de Darwin en la sexta edición de su *Origen de las especies*, obra originalmente publicada en 1859.

“[E]l post-racionalismo de Guidano es ahora parte de nuestra historia, la historia de la escuela, pero no inspira nuestra investigación conceptual ni científica, es sólo un paso histórico, parte de nuestra tradición” (Arciero, 2009).

Sin embargo, ¿es del todo precisa la interpretación de Arciero respecto de toda la obra de Guidano? Sin dudas tiene razón, si se trata de comparar la obra de un Guidano constructivista y la suya, un fenomenólogo hermenéutico narrativo. Sin embargo, tenemos indicios de que el autor ha pasado por alto un concepto filosófico, teórico y clínico fundamental en la obra de Guidano y en mi opinión la más profunda —el fenómeno de las crisis existenciales—; concepto que no permite que toda la obra de Guidano sea clasificada ni completa ni integralmente en el constructivismo. La indagación de las crisis existenciales resulta, pues, de crucial importancia para resolver la pregunta de investigación; pregunta que planteo en los siguientes términos:

**¿Cuál es la evolución epistemológica que existe entre el modelo de Vittorio Guidano y el modelo de Giampiero Arciero?**

La respuesta de esta pregunta de investigación no solo permite profundizar en la comprensión epistemológica de ambos modelos explorando ya sea continuidades y discontinuidades sino que también —debido a la importancia que tiene la epistemología para el sentido estratégico de la clínica en ambos autores— podría mostrar importantes aportes para la clínica posracionalista en dos de sus conceptos medulares, a saber: la identidad personal y la psicoterapia; cuestión que debe indagarse.

Para desarrollar este trabajo emplearé un análisis teórico-bibliográfico que abarca desde la literatura filosófica general hasta los textos teórico-clínicos posracionalistas de Vittorio Guidano y de Giampiero Arciero, entre otros.

La investigación se desarrolla en las siguientes partes. La I PARTE expone y explica los elementos teóricos generales del Constructivismo que serán necesarios para introducirse al análisis de la obra de Guidano y de Arciero. La II PARTE, motivada por una necesidad semejante, expone los conceptos de Fenomenología y Hermenéutica. La III parte introduce elementos de análisis que permiten cuestionar aquellos argumentos de Arciero que fundamentan la tesis de discontinuidad entre su propuesta y el modelo de Guidano. Denominaré “estándar” la versión de Arciero sobre la obra de Guidano. La IV PARTE expone en detalle la obra de Vittorio Guidano. La V PARTE expone mi propuesta de dividir la obra de Guidano en dos momentos, Guidano 1 (constructivista) y Guidano 2 (fenomenólogo existencial), como efecto del impacto que el análisis de las crisis existenciales suscita en la integridad teórica y clínica del modelo del Guidano. La VI PARTE expone en detalle la obra de Giampiero Arciero. Hasta aquí llegan las partes preparatorias al análisis. En la VII PARTE desarrollo las preguntas de la investigación, es decir, la comparación epistemológica entre la obra de Guidano (Guidano 2) y Arciero, y expongo la CONCLUSIÓN. En la VIII PARTE expongo como hallazgos de este trabajo los aportes que se siguen de la obra de Guidano y de Arciero para los conceptos de identidad personal y psicoterapia. En la IX PARTE dejo constancia de ciertas observaciones de algún interés para posibles investigaciones posteriores. Finalmente, después de la BIBLIOGRAFÍA, el trabajo se cierra con un completo listado de ANEXOS que pueden ser libremente consultados por el lector, y que contiene material que puede resultar interesante, pero que se ha dejado en tal lugar para no distraer demasiado la lectura de la investigación.

# I PARTE NOCIONES GENERALES DEL CONSTRUCTIVISMO

## I.1 Conceptos teóricos generales del Constructivismo<sup>5</sup>

### I.1.1.- Algunas nociones históricas del Constructivismo

En términos generales, el constructivismo que de uno u otro modo llega a Guidano y a Arciero, es tanto una filosofía como una psicología. En cuanto filosofía pertenece a una reflexión dualista que, como veremos, supone que un sujeto construye lo real. En cuanto psicología supone que el sujeto construye significados a partir, o bien exclusivamente o bien principalmente —depende del grado de radicalidad—, de las condiciones del propio sujeto.

Guidano asume aspectos importantes del constructivismo psicológico y también del constructivismo epistemológico, principalmente de la mano de la Biología del Conocimiento de Maturana. Arciero, por su parte, reconoce una de las principales tesis del constructivismo psicológico, a saber: “[L]a construcción de un mecanismo capaz de generar, como resultado de la coherencia interna de las operaciones, cierto comportamiento, cierto significado” (Arciero, 2009, p. 55). Sin embargo, esta caracterización del modelo de Arciero, que es más bien de empleo restringido, apunta solamente a un aspecto técnico del modelo y no a su fundamento filosófico, que no es constructivista sino, más bien fenomenológico hermenéutico narrativo, lo que se tratará específicamente en el capítulo dedicado a este autor.

Los psicólogos cognitivos habían redescubierto el *self* para la psicología, específicamente en lo concerniente a la dinámica entre organismo y medioambiente, apoyo social, historia y desarrollo familiar, contextos culturales y relación terapéutica. La cuestión constructivista, señala Gonçalves, es cómo el sujeto llega a representarse la información acerca de sí mismo y del mundo” (Mahoney, 1995, p. 171).

Guidano y Arciero realizan una interpretación “posracionalista” del constructivismo, y que se destaca por reacción contra lo que denominan el racionalismo.

“El punto de divergencia fundamental de una ontología constructivista respecto a las teorías racionalistas es el reconocimiento de que el desarrollo de un sistema de conocimiento no está organizado por leyes que podamos formular en términos racionales” (Guidano & Arciero, s/f=2019).

En la revisión epistemológica sobre el modelo de Guidano se podrán observar los modos y condiciones en los que este autor se inscribe, o es referido por varios de sus más importantes discípulos (Reda, 2002), en este enfoque. Lo mismo se hará con la obra de

---

<sup>5</sup> El lector puede encontrar más referencias en los anexos 1 y 2. Otros conceptos teóricos que han tenido cierta presencia en la obra de Guidano y de Arciero pueden consultarse en el Anexo 10. Movimiento de procesamiento de la información o Cibernética; en el Anexo 11. Movimiento conexionista y en el Anexo 12. Estructura morfogenética nuclear.

Arciero (en Cap IV), quien a fin de explicar los mecanismos de construcción de significado en el sujeto se refería a un “constructivismo posracionalista” (Arciero, 2009, p. 55). Sin embargo, la influencia más importante de Guidano —y Arciero participa en cierta medida— está en la Biología del Conocimiento de Humberto Maturana. Por otro lado, adelantemos que, en todo caso, el biólogo rechaza las habituales referencias a su obra como “constructivismo” y, específicamente, como “constructivismo radical”. Sea como fuese, detengámonos en exponer la historia y, después, los conceptos más importantes que dicen relación con el proceso de conocimiento desde el constructivismo en general.

Heinz Von Foerster, fundador del constructivismo, encuentra dentro de los antecedentes inmediatos del constructivismo dos corrientes matemáticas, que se llamaron a sí mismas “constructivistas”. La primera de ellas, postulada por Kronecker en Alemania, sostenía que un objeto matemático (teoremas, etc.) sólo podía ser llamado a la existencia si se presentaba una estrategia, modo o programa para la construcción del mismo. La segunda posición matemática, postulada por Brouwer en Inglaterra, intentaba demostrar la existencia de objetos matemáticos por reducción al absurdo, es decir, si uno asumía que tal objeto matemático no existía se caía en una contradicción. Este segundo tipo de constructivismo, de corte formalista, fue rechazado por Kronecker. Von Foerster ve en la opción de Kronecker una inspiración. También se pueden considerar como antecedentes próximos del constructivismo a Jean Piaget (1970) y a George Kelly (1955). Los antecedentes remotos del constructivismo se encontrarían en la noción de hombre como co-creador de su realidad, lo que tiene antecedentes en Giambattista Vico, Immanuel Kant (S.XVIII), Hans Vaihinger (1911/1924), Wilhem Wundt en (1912), Franz Brentano (1929/1981) y Frederic Bartlett (1932).

En el constructivismo, la elaboración mental es más proactiva, generadora y personificada que en el racionalismo. Los pacientes son autores que son “co-creadores” de las “realidades” a las que responden.

Las teorías constructivistas, señalan Mahoney *et alii*, postulan que las “realidades psicológicas son inherentemente privadas” (Mahoney, 1995, p. 138), que los cambios significativos se producen en el dominio del “self”, el que es a la vez una complejidad dinámica, que se origina y modifica en función de las relaciones interpersonales.

El constructivismo ha tenido repercusión en las más variadas formas de terapias: a.- terapia de pareja (Kremsdorf, C.J. Neimeyer), b.- terapia de familia (Feixas, Procter), c.- terapia de grupo (Llewelyn & Dunnett, R.A. Neimeyer), y la psicoterapia para los clientes con un trastorno borderline severo (Leitner, Soldz), entre otros. Mahoney señala, además, que cada vez son más numerosos los enfoques constructivistas aplicados a la psicoterapia, y da como ejemplos: Feixas y Villegas, Guidano y Liotti, Kelly, Mahoney, Maturana y Varela, Miro, Neimeyer y Mahoney, Reda el mismo Ellis, etc.

Hoy es posible distinguir varias líneas constructivistas, tales como: Constructivismo radical; Constructivismo social; Constructivismo operativo, Constructivismo crítico y el el Constructivismo Ontológicamente Neutro.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> El lector puede consultar el Anexo 2.

### I.1.2.- La teoría del conocimiento en el Constructivismo

La epistemología —o teoría de la ciencia constructivista— tiene una peculiar teoría del conocimiento que se inicia con algo en común: la construcción de significado, que critica al cognitismo<sup>7</sup>, y que va de la mano de factores biográficos; biológicos y socio-históricos.

“En consecuencia, más que emerger de un ingenio purificado de todas las creencias y opiniones a través del control y gobierno de la razón, la cognición se configura como una acción originaria inextricablemente conectada a la participación en una matriz socio-histórica compartida, la historia personal y la organización biológica que la encarna. Por tanto, el conocer más que la representación más o menos válida de una realidad externa, es la configuración continua de un mundo capaz de volver coherente el fluir de la experiencia del individuo con el contexto histórico en el cual está aconteciendo el vivir (Arciero, 1989; Arciero y Mahoney, 1989; Winograd y Flores 1986; Varela, 1987)” (Arciero & Guidano, s/f= 2019).

El constructivismo, según Neimeyer, se entiende como interpersonal, social, evolutivo y que no se valida desde ninguna realidad objetiva. Esta epistemología supone una psicología proactiva en la que —señala el autor— se “acentúa la estructura del espacio psicológico, al que se le considera morfogénico y nuclear, con unos procesos superiores o centrales que controlan y modulan el desarrollo de otros que son más periféricos” (Mahoney, 1995).

Guidano señala que tanto entre humanos como entre primates superiores, se ha sobre impuesto un mundo social complejo sobre el simple medio físico; el conocimiento de uno mismo y del mundo está siempre en relación con los demás (Mahoney, 1995, 202).

Maturana y Varela investigan las influencias biológicas en temas como amor e identidad, respectivamente. Otros investigadores han estudiado los vínculos psicobiológicos del apego temprano y, otros han trabajado con el tema de las sustancias químicas (endorfinas), y su influjo sobre la creación y ruptura de lazos afectivos (Mahoney, 1995). En oposición, pueden entenderse como antecedentes, las siguientes aportaciones del cognitismo. En primer lugar, la psicología cognitiva ha aportado en la valoración de los factores biológicos y sociales para el estudio de las causas, mantenimiento y tratamiento, de los trastornos psicológicos. Beck, por ejemplo, ha incorporado factores genéticos y etológicos al estudio de la depresión, y ha estudiado los estilos individuales de afrontamiento de dificultades (*coping styles*); auto-confianza (autonomía para resolver problemas) y “sociotropía” (tendencia a buscar apoyo en las amistades o redes sociales). En segundo lugar, Ellis, por citar a un autor, habla de condiciones heredadas que podrían predisponer los patrones disfuncionales.

---

<sup>7</sup> Se puede consultar el sumario que Mahoney (2005) de las críticas constructivistas al cognitismo en el Anexo 3.

### I.1.3.- Crítica constructivista a la noción de universalidad del conocimiento

Heinz von Foerster afirma que la tradición occidental cayó en la ilusión de la objetividad, la cual es “la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador” (López Pérez, 1994).

Como se puede observar de las tesis generales acerca de la negación del conocimiento universal, no existen garantías de “objetividad” —según la definición de Von Foerster— no devienen de una verdad, ni de ninguna argumentación objetiva (que cree que sus observaciones no entran en su observación), entonces, obligadamente, el papel de lo que se quiera denominar verdad universal en las ciencias deberá cuestionarse debido a la constitución del sujeto, quien no descubre sino que —y he aquí el origen del término—, “construye” la realidad. Para dar una imagen general podemos referir las siguientes afirmaciones básicas de Von Foerster, citado por Watzlawick (López Pérez, 1994):

*Ciencia:* el arte de hacer distinciones.

*Constructivismo:* cuando la noción de descubrimiento es sustituida por la de invención.

*Observador:* el que crea un universo, el que hace una distinción.

*Objetividad:* creer que las propiedades del observador no entran en las descripciones de sus observaciones.

*Verdad:* el invento de un mentiroso.

### I.1.4.- Crítica constructivista a la noción de causalidad

Si bien la historia del principio de causalidad se remonta, al menos, hasta la filosofía griega, Von Foerster se opone a una comprensión estándar, tal como aquel al que Wittgenstein se opone: “La creencia en la causalidad es una superstición”. La posición propia de Von Foerster en este asunto se puede ilustrar en su tesis de la “causalidad circular”, es decir: “un sistema operativo se regenera a sí mismo por medio de su propio funcionamiento, su propio estado” (Von Foerster, 1994, p. 634). El ejemplo citado por Von Foerster es la tesis de De Broglie: la naturaleza ondulatoria de las partículas. Es decir, no se sabe si la materia es partícula u onda. La posición tradicional era que la noción de partícula se opone a la noción de onda, es decir, se trataba de dos concepciones mutua y absolutamente excluyentes sobre la materia. Los experimentos señalaban lo siguiente: cuando una partícula se juntaba con otra, se anulaban. No obstante, éste era el mismo efecto que se había observado en otros experimentos (pero referidos al comportamiento de las ondas) es decir, cuando dos ondas chocaban entre sí se anulaban. ¿Cómo era posible que una partícula se comportara como una onda y viceversa? La explicación dada por De Broglie concluía lo siguiente: en el átomo hay electrones que circulan alrededor del núcleo, y aquellos átomos no pueden girar alrededor de éste a una distancia cualquiera sino según ciertas órbitas específicas. Si concebimos estas órbitas como una suerte de ondas, entonces se puede imaginar que las ondas en cierta posición desaparecen porque las partículas en cierta órbita chocan entre sí. Como se ve, se trata de una explicación científica (ondas) auxiliada por otra explicación científica (partículas), pero queda pendiente si los entes en cuestión son ondas o partículas. Von Foerster es mucho más radical que De Broglie. Para Von Foerster el problema debe quedar como sigue: las partículas causan ondas y las ondas partículas; hay, entonces, *causalidad circular*.

¿Cuál es el problema en estas argumentaciones de causalidad circular? Von Foerster hace una advertencia: “quisiera llamar la atención sobre el hecho de que no siempre es tan sencillo generar situaciones en las que ‘a’ es causa de ‘a’” (Von Foerster, 1994, p. 634) pues puede comportar, al menos, algunas paradojas. Por ejemplo, que algo que no existe cause la existencia de otra cosa: que el Quijote de la Mancha traiga a la existencia a Miguel de Cervantes. Pero la tesis de Von Foerster no va tan lejos. El autor ya supone que algo existe y que puede recibir el efecto de su propia acción sobre algunas de sus cualidades. Es, pues, importante entender que el autor pone énfasis en la relación entre manifestaciones, no entre supuestas sustancias y manifestaciones. Así, por ejemplo, parece discutible que no convenga afirmar que el calor causa la dilatación del mercurio de un termómetro pues, al manifestarse coetáneamente tanto la dilatación como el calor debiera sostenerse, en vez, que hay causalidad circular entre ambos fenómenos. Sin embargo, en otros casos, ya parece más evidente la tesis de Von Foerster. Por ejemplo, en efecto no parece claro que el lenguaje de un sujeto sea causado por su propia mente sin participación causal del grupo social al que pertenece ¿Qué es, pues causa de qué, en casos como éste? Lo concreto, podría afirmar Von Foerster, es que el lenguaje aparece coetáneamente con las interacciones sociales simbólicas y prácticas, así como también junto a condiciones materiales tales como la maduración cerebral, etc. y convendría, entonces, hablar de causalidad circular. Sea como fuese, la tesis constructivista de la causalidad circular encontró suelo fértil en la psicología.

### **I.1.5.- La auto-organización del sistema humano**

Los modelos de Guidano y de Arciero suponen un sistema identitario; para Guidano, las bases del sistema identitario están en la mismidad, que luego se complejiza en interrelación con la ipseidad; para Arciero, el sujeto es narrativo, el que media entre la mismidad y la ipseidad mediante el lenguaje que crea la historia. Lo fundamental es que el sistema identitario en ambos autores es que se configura, además una forma peculiar de conocer y conocerse, un reordenamiento de la experiencia en torno a la identidad, cuyo objetivo es adaptativo, es decir, en principio, sobrevivir.

Mahoney *et alii* explican lo siguiente: “[L]os sistemas humanos individuales se organizan de modo que se protejan y perpetúen sus integridades, a la vez que se desarrollan gracias a sus diferencias estructurales” (1995, p. 137). Guidano, quien suscribe este principio elemental del constructivismo, asume que el sistema humano es, precisamente, un sistema cognitivo que elabora su propia identidad personal:

“Este enfoque ha llevado a conceptualizar el sistema de conocimiento humano, como un auto-referente que se organiza de modo complejo y cuya marca distintiva es la capacidad de auto-organizarse. Este enfoque considera, a modo de característica diferencial, la capacidad de auto-organización del sistema de conocimiento humano, como una fuerza evolutiva básica que va accediendo a capacidades cognitivas más elevadas a medida que va madurando. De este modo, va estructurando, progresivamente, su propio sentido de la identidad con los sentimientos inherentes de singularidad y continuidad histórica. La accesibilidad de esta ‘auto-identidad’, estable y estructurada, permite la auto-percepción y auto-evaluación continua y coherente para enfrentarse a la transformación temporal y a la realidad cambiante” (Mahoney, 1995, p. 137).

El primer ejemplo de este supuesto teórico dice relación con los estudios del premio Nobel Manfred Eigen, quien investigó el “hiperciclo autocatalítico”. Ciertos patrones de intercambio energético, surgidos aleatoriamente, propician el surgimiento de estructuras que tienden a perpetuarse a sí mismas.

Un segundo momento importante en el desarrollo de este concepto correspondió al trabajo de Ilya Prigogine, Nobel de 1977, quien fue premiado por su trabajo en las “estructuras desvanecidas”. Según este autor, los sistemas abiertos no responden a la segunda ley de la termodinámica y exhiben capacidades de auto-organización que sirven para mantener y extender su equilibrio dinámico. Al respecto, Mahoney *et alii* señalan lo siguiente:

“Si las perturbaciones ocasionadas por cambios internos o ambientales sobrepasan la capacidades de asimilación del sistema, el sistema entra en ciclos de desorganización, que pueden contribuir a reorganizaciones estructurales profundas (reminiscencia en cierto grado del concepto de acomodación de Piaget). Fuera de la desorganización surge una transformación estructural que (si es viable) permite al sistema acomodar nuevamente las cuestiones perturbadoras y avanzar, al mismo tiempo, hacia niveles más altos (generalmente más complejos) de auto-organización” (Mahoney, 1995, p. 139).

Un tercer momento refiere a la denominada autopoiesis de Maturana y Varela. El término refiere a los sistemas que se auto-organizan. Estos autores, señala Mahoney *et alii*, enfatizan especialmente el mantenimiento de la “identidad” dentro de la viabilidad de los sistemas. Dicho de otro modo, “un sistema autopoietico es aquel cuya organización propia (definida como una red de relaciones) es una invariante fundamental” (Mahoney, 1995, p. 139).

Guidano y Liotti destacan el papel fundamental de la vinculación temprana con una figura de apego, como clave de la auto-organización del conocimiento. Esta figura de apego proporcionaría una especie de marco en el que el niño integra información acerca de sí mismo y del mundo que, de otro modo, se presentaría de modo fragmentario. En este mismo sentido, Feixas y Miró señalan que el crecimiento se concibe como una serie de pasos evolutivos progresivos en los que se reorganiza el autoconocimiento, con el fin de adquirir, como señalan, conforme se crece y se complejizan las operaciones abstractas, el nivel más avanzado a partir de la adolescencia, en concordancia con el pensamiento y la experiencia humana (Feixas y Miró, 1995, p. 226).

### **I.1.6.- La evolución del conocimiento humano**

Hablar de “evolución” en relación con el desarrollo cognitivo implica la idea darwiniana de adaptación biológica: Se cambia a medida que se crece, para adaptarse al medio y sobrevivir, y esto sirve tanto a nivel epistemológico como a nivel gnoseológico.

A nivel epistemológico, la pregunta, explica Popper, tiene que ver con la viabilidad de la mutación —o de una nueva teoría—. La pregunta se expone a la selección natural que opera por la crítica o refutación. Sin embargo, la supervivencia no demuestra nada, tal como una especie puede permanecer muchos siglos hasta que, finalmente, desaparece. Una teoría puede permanecer hasta que se refuta (Mahoney, 1995, p. 140). La distinción entre validez y viabilidad es crucial para fundamentar las diferencias entre las teorías constructivistas y las cognitivas racionalistas. En la psicoterapia constructivista se deja ver

un tema fundamental: la utilidad pragmática, y no la validez de fondo del sistema comprensivo del cliente. Según el constructivismo, señala Mahoney, la función de los datos (sensoriales y científicos) en el desarrollo del conocimiento es seleccionar o rechazar hipótesis o conjeturas menos viables (Mahoney, 1995, p. 243).

A nivel gnoseológico, Bartley señala que el conocimiento humano parece evolucionar del mismo modo que la adaptación animal, la conservación selectiva de las variaciones. La infancia se comprende como una “forma de funcionamiento”, por cuanto “cada construcción depende del individuo que emerge de la construcción anterior” (Mahoney, 1995, p. 154). Sewell enfatiza el punto cuando señala en la misma página que “no es la misma persona la que se enfrenta con cada desafío o reto constructivo”. Este modelo, evolutivo y adaptativo, se opone a la imagen de los compartimientos estancos; el proceso es dinámico y en red y tanto se profundizan (¿Cuánto sé acerca de “x”?), como se extienden (¿Acerca de cuántas “x” conozco o sé y qué tiene que ver la una con la otra?). Pese a que los niños no poseen etiquetas verbales, no se sigue de ello que no tengan constructos personales. La tesis de Kelly es que se desarrollan muchos constructos antes de adquirir el lenguaje, y la tesis de Piaget es que cada esquema puede ser condición para otro más complejo, que mediante el proceso de acomodación-asimilación le permite al niño y, más adelante, al adolescente construir significados para adaptarse.

El proceso adaptativo transcurre de modo evolutivo-madurativo, desde lo tácito a lo explícito-narrativo. En este momento se deja ver en el elemento piagetano del constructivismo; cómo lo tácito opera al modo de un esquema que antecede a lo explícito, otro esquema, y se deja el rol de este proceso en manos de la operación narrativa.

“[L]o característico de la función simbólica consiste en una diferenciación de los significantes (signos y símbolos) y de los significados (objetos o acontecimientos, ambos esquemáticos o conceptualizados)” (Piaget, 1991, p. 114).

Gonçalves señala, en efecto, que en el constructivismo se produce un cambio desde un énfasis en los procesos mentales, hacia un énfasis en las dimensiones inconscientes o tácitas de la experiencia (Mahoney, 1995, p. 171). Como ejemplo de este tipo de procesos, Feixas y Miró refieren a las OSP (organizaciones de significado personal) de Vittorio Guidano.

La identidad emocional u OSP tiene un papel central en la configuración de esta organización. El nivel tácito representa las estructuras profundas (inconscientes) de autoconocimiento que se van desarrollando desde el lenguaje. El nivel explícito consiste en el desarrollo de un nivel de explicaciones referentes a lo tácito. Según Feixas y Miró, en la tesis de Guidano la “identidad personal” (OSP) se constituye como una estructura intermedia que integra las estructuras anteriores. Las emociones, en este contexto, son indicadoras de cambios cualitativos en las estructuras tácitas, por lo que merecen una atención especial por parte de este enfoque (Feixas y Miró, 1995, p. 225).

Lo tácito sería el estado de los esquemas mentales de organización y autoorganización, que se activan automáticamente en toda actividad epistemológica o de conocimiento. El *Id*, por el contrario, surge —supuestamente— desde una represión.

Un fenómeno interesante en este punto es la reconsideración del tema de la resistencia, ya no como una cuestión patológica sino como protectores intrínsecos de la continuidad del *self*, como forma del núcleo de la personalidad de alguien.

Guidano (1987) y Arciero afirman que los procesos explícitos son los procesos lógico-verbales y que los procesos tácitos son los procesos cognitivos holísticos-analógico-emocionales. Greenberg define a las emociones como un sistema innato y adaptativo, cuyo fin es ayudarnos a sobrevivir. El autor añade, además, lo siguiente:

“Nos preparan y guían en estas situaciones importantes, para que podamos llevar a cabo acciones que conduzcan a la concreción de nuestras necesidades” (Greenberg, Ellis & Pos, 2004).

Las emociones, postula Greenberg, se organizan en torno a esquemas, esquemas emocionales, que están basados en respuestas emocionales intrínsecas que constituyen, al igual que en Guidano, la base del *self*. Estos esquemas emocionales son una fuente primaria de experiencia, y funcionan rápida e “implícitamente” para producir la experiencia sentida y la tendencia a la acción en forma automática (Greenberg, Ellis & Pos, 2004).

Las personas continuamente interpretan, transforman e infieren significados a partir de los input sensoriales o ambientales, que generan un “aprendizaje emocional pasado” (Greenberg, Ellis & Pos, 2004) que es, como señala, “simbolizado en la conciencia”, creando el *self* momento a momento.

“Consideramos los esquemas emocionales como la mayor estructura interna que organiza la experiencia. Brevemente, los *esquemas emocionales* son redes internas, idiosincrásicas e implícitas de la experiencia humana que sirven como la base de la auto-organización, incluyendo la conciencia, la acción y la identidad (Greenberg & Paivio, 1997; Greenberg et al., 1993). Especialmente, los esquemas emocionales completos contienen una variedad de elementos, incluyendo elementos situacionales, corporales, afectivos, conceptuales y de acción. La disfunción ocurre cuando los esquemas emocionales se han convertidos en maladaptativos por el aprendizaje traumático y/o cuando uno o más elementos del esquema no están simbolizados en el darse cuenta (Elliott et al., 2004; Leijsen, 1998)”. (Greenberg, Ellis & Pos, 2004).

## I.2

### Conceptos generales de las psicoterapias constructivistas

#### I.2.1.- Relación entre Psicoterapia y Filosofía

Según Mahoney, la relación entre psicoterapia constructivista y filosofía es muy estrecha.

“[L]a terapia constructivista no es tanto una técnica como un marco filosófico en el que se lleva a cabo la terapia, y más aún un producto del *zeitgeist* [espíritu del tiempo] que del ingenio de un único teórico. Estos enfoques trabajan con una parte de la psique humana que sorprendentemente es negada por muchas escuelas de terapia: la parte de dar forma, construir significados, el narrador que en cada momento de vigilia de nuestras vidas, aumenta su conciencia de lo que somos, lo que hacemos y las causas por lo que lo hacemos” (Caro, 1997, p. 197).

Kelly confirma esta fuerte definición filosófica de la psicología y psicoterapia, y señala que ella es una aplicación clínica de la postura filosófica básica según la cual “todas

nuestras interpretaciones actuales del universo están sujetas a revisión o sustitución” (Caro, 1997, p. 307).

Gonçalves señala que en la psicoterapia constructivista se produce un cambio desde el énfasis en los procesos estrictamente cognitivos, hacia el conocimiento de la dimensión emocional de la experiencia (Mahoney, 1995, p. 171). En efecto, mientras que para los terapeutas cognitivos-racionalistas las emociones son fuentes o expresiones de problemas, que podrían corregirse o manipularse gracias a la modificación de los juicios, para los constructivistas, las emociones no son sino las expresiones dinámicas más poderosas de los procesos de organización y reorganización del *Self*. Esto se explica, señalan Neimeyer y Feixas, porque el ser humano es un científico con una gran cantidad de posibles explicaciones para sus sistemas de creencias; el ser humano es un teórico empedernido, un gran constructor de narrativas que explican, limitan y dan forma a sus experiencias en el contexto físico y social (Caro, 1997, p. 307).

“[L]a aparente infinidad de los sistemas de creencias y su interminable elaboración, revisión o reconstrucción nos impiden concluir de forma simplista que únicamente una forma de creencia puede ser aclamada confortablemente como verdadera, mientras que todas las demás son consideradas en algún grado erróneas. Nos guste o no, parece que somos la única especie que puede plantearse la vida basándose en visiones alternativas, todas ellas frecuentemente cambiantes, provisionales, y a menudo inconsistentes con respecto a las de otros miembros de nuestra especie” (Caro, 1997, p. 307).

La experiencia emocional debe ser cuidadosamente atendida con el fin de que la creencia desafiada pueda ser re-simbolizada en acomodación con la experiencia, con lo que adviene el alivio emocional; la re-simbolización de la experiencia (y el alivio) adviene precisamente de la re-significación de la creencia inicial de referencia.

Neimeyer, recuerda Mahoney, afirma que el constructivismo se inscribe totalmente en el *Zeitgeist* postmoderno y se funda en una crítica conceptual a la epistemología objetivista. Trata de ofrecer “una concepción alternativa de la psicoterapia como una búsqueda de un conocimiento más viable de la persona, dentro de un mundo que carece de los referentes fijos, seguros, que proporciona una realidad externa directamente cognoscible” (Mahoney, 1995).

La función del psicólogo se orienta a la colaboración con pacientes, a los que se les ayuda a construir teorías más coherentes y comprensivas sobre su “*Self*”. También busca ayudar a los pacientes en la identificación y revisión de los temas centrales de psicoterapia. Se trata de “facilitar”, señala Neimeyer, no de “dirigir” los procesos de cambio humano, puesto que, a fin de cuentas, “ni el terapeuta ni el cliente pueden reivindicar el privilegio de una posición ventajosa que esté justificada por su mayor autoridad o validez empírica” (Mahoney, 1995).

El constructivismo supone una psicología proactiva en la que —señala el autor— se “acentúa la estructura del espacio psicológico, al que se le considera morfogenético y nuclear, con unos procesos superiores o centrales que controlan y modulan el desarrollo de otros que son más periféricos” (Mahoney, 1995). Por otro lado, señala Neimeyer, las terapias constructivistas sitúan firmemente el *self* dentro del contexto social, incluso en grado mayor que las terapias cognitivas tradicionales. Guidano, apunta Mahoney, lo explicó en los siguientes términos:

“[S]e ha sobre impuesto un mundo social tremendamente complejo sobre el simple medio físico, dando lugar a una realidad intersubjetiva en la que el conocimiento de uno mismo y del mundo está siempre en relación con los demás” (Mahoney, 1995, p. 202).

Mientras la perspectiva racionalista tiene un componente psicoeducativo, sea a través de la instrucción de habilidades, sea a través de la corrección de cogniciones distorsionadas, el constructivismo entiende el problema como el ámbito en el que se desarrolla la reconstrucción del *self* del sujeto. En síntesis, el cognitivismo buscaría el autocontrol, y el constructivismo —en términos de Guidano—, buscaría la elaboración de una historia coherente (*Sameness*) con la experiencia del self (*Selfhood*).

El constructivismo de Guidano —señala Neimeyer— valora, al igual que las teorías psicodinámicas, el análisis evolutivo de las relaciones de apego del paciente. El método tiene relación con una estrategia de perturbación emocional del paciente y una posterior invitación a integrar tales aspectos disruptivos en la historia de vida del sujeto. Así, el paciente se enfrenta proactivamente a aquellos eventos de su historia que le parecen inconexos, dolorosos y conflictivos.

La reconstrucción narrativa se desarrolla fuertemente en la psicología social, y enfatiza ciertos aspectos cognitivos desde el momento en que se sugiere que “la estructura de la vida es intrínsecamente narrativa en su forma; la gente constituye y está constituida por las historias que vive y por las historias que cuenta” (Mahoney). Estas construcciones interpersonales a veces serían demasiado rígidas y se impondrían al paciente de modo tal que dominaría su vida. La terapia invitaría a la relativización de estas concepciones.

En la misma línea, la terapia familiar constructivista consideraría que la familia tiene un núcleo propio imposible de transformar desde fuera; por lo tanto, el terapeuta habrá sutilmente de poner en cuestión mitos familiares y acuerdos contractuales referidos al relato intersubjetivamente elaborado para definir una realidad común. Hoffman declara que la terapia familiar ha recibido un fuerte aporte desde el constructivismo: “asume que los problemas existen, pero sólo en el ámbito de los significados” (Mahoney, 1995). Este enfoque constructivista intenta —declara Neimeyer— que la familia “acepte la responsabilidad epistemológica por la existencia de múltiples significados, y a hacerse más abiertos para flexibilizar sus sistemas de construcción y de conducta” (Mahoney, 1995).

### **I.2.2.- Psicoterapias constructivistas**

Actualmente, el constructivismo en la investigación en psicoterapia ha adoptado varios frentes. Se pueden distinguir psicoterapias constructivistas según: (a) El campo de trabajo; (b) El modo de cognición o interpretación de las emociones, y (c) El estatus del esquema cognitivo (fijo o evolutivo).

#### **a.- Psicoterapias constructivistas según el campo de trabajo.**

La psicología clínica constructivista se ha servido de las redes de repertorios de significados para estudiar las construcciones de poblaciones de esquizofrénicos —Gara, A., Rosenberg, S., & Mueller (Caro, 1997, p. 215)—; anoréxicos —Button— (Caro, 1997, p. 215), depresivos —Neimeyer— (Caro, 1997, p. 215) y pacientes en general —Winter— (Caro, 1997, p. 215).

b. Psicoterapias constructivistas según el modo de cognición o interpretación de las emociones.

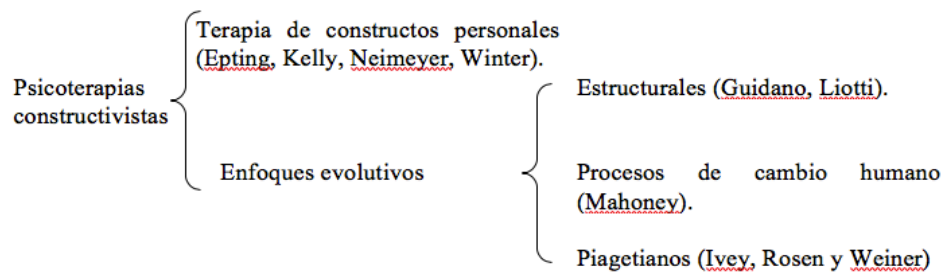
Ivey & Gonçalves se centran en los modos de cognición de Piaget. Estas investigaciones asumen que: a) es posible identificar los niveles de desarrollo cognitivo, en los procesos que los pacientes utilizan para construir su conocimiento de sí mismos y del mundo, (b) las estrategias de consejo pueden adaptarse al nivel evolutivo del cliente o de la familia, y (c) la terapia puede facilitar el movimiento dentro y entre los diversos niveles de desarrollo (Caro, 1997). Se trata, en definitiva, de detectar al interior del relato del paciente, los estadios descritos en los que se encuentra respecto del mismo problema. Este proceso sería evolutivo y, por tanto, significaría que el relato iría a lo largo de la vida del paciente, desde lo sensoriomotor (más centrado en lo somático), a través de las operaciones concretas, hasta operaciones más formales. El psicólogo podría utilizar el registro de estos estadios para ayudar al paciente a redefinir su situación problemática. Otro tipo de psicoterapia constructivista tiene relación con la interpretación de las emociones del paciente. En este enfoque el paciente informa de una experiencia que discrepa mucho con una creencia o expectativa deseada. Neimeyer, señala Maoney, lo resume del siguiente modo:

“[E]l comienzo de la creación del significado está marcado por una activación emocional que se dispara al percibir la discrepancia, lo que exige una atención cuidadosa por parte del cliente y del terapeuta, intentando o ensayando una ‘simbolización del significado’ (que se mueve hacia una mayor adecuación), una acomodación eventual de la creencia desafiada, y, finalmente un alivio emocional” (Mahoney, 1995).

c.- Psicoterapias constructivistas según el estatus del esquema cognitivo (fijo o evolutivo).

Feixas y Miró distinguen entre la terapia de constructos personales y los enfoques evolutivos. El enfoque de los constructos de Kelly, que carece de los aspectos evolutivos, se centra en la estructura de los sistemas personales y en sus procesos de cambio. Los enfoques evolutivos, en cambio, han procurado entender el origen de los esquemas cognitivos a través de los sistemas de apego temprano (Bowlby). Dentro del mismo constructivismo evolutivo, Feixas y Miró distinguen entre la propuesta constructivista estructural de Vittorio Guidano y Liotti (“terapeutas cognitivos post racionalistas”), los procesos de cambio humano y los enfoques piagetianos. No obstante, la línea de Kelly fue la real precursora de los restantes constructivismos evolutivos, que incluso influyó en Mahoney, como él mismo reconoce. Los autores señalan que la obra de Mahoney, no obstante, exhibiría un marco conceptual y filosófico de gran envergadura, con su propio y sistematizado proceso terapéutico, con sus respectivas técnicas. La última distinción al interior de los enfoques evolutivos, el enfoque evolutivo piagetano, se basaría en los principios de asimilación y acomodación para el cambio cognitivo.

Fig. 1  
Clasificación de las psicoterapias constructivistas



Fuente: Feixas & Miró (1995)

### I.3 Síntesis de la I PARTE

En esta I PARTE se han expuesto someramente<sup>8</sup> nociones generales del Constructivismo, que de uno u otro modo han configurado, o al menos influido de manera muy importante, los modelos de Guidano y de Arciero, y toca tanto a referencias históricas, como epistemológicas y psicoterapéuticas.

La I PARTE contiene dos acápites generales. En el primer acápite se trata las principales cuestiones históricas, teóricas y epistemológicas y en el segundo se trata lo concerniente a la relación entre la teoría y la psicoterapia. Es básico en esta parte la idea de que, a fin de cuentas, la interpretación de la experiencia echa mano a las variables gnoseológicas del sujeto, sus condiciones intraorganizacionales, lo que deriva de que suponen en las emociones un bastión de la propia subjetividad que predetermina a la cognición dentro de un sistema cerrado.

<sup>8</sup> Nociones más detalladas pueden ser consultadas en los anexos 1, 2 y 3.

## II PARTE NOCIONES GENERALES DE FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

### II.1 Fenomenología

Es claro que ni Guidano ni Arciero suscriben tesis que supongan una verdad objetiva —es más: lo rechazan— y también es habitual que hablen de fenómenos y de fenomenología. La cuestión es entender qué significa exactamente la negación del objeto, y para esto resulta esencial tanto explicar qué significa la fenomenología en general, es decir, al menos en sentido husserliano, y qué significa la negación de objeto desde el punto de vista de algunos conceptos que empleo (dualismo, etc.) y otros que propongo tales como: predualismo y sus clases. Para este efecto divido el acápite, precisamente, en las partes correspondientes.

#### II.1.1.- Fenomenología husserliana

Heidegger, con base en el origen del término “fenómeno”, explicaba que se trata de lo siguiente: “[L]o que se muestra en sí mismo” (Heidegger, 1927=1997, p.54). El filósofo ya había destacado algunos aspectos del fenómeno derivados de la etimología del término. Por ejemplo, que el término “*phainómena*” refiere a lo siguiente: “[L]a totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz” (Heidegger, 1927=1997, p.52), lo cual —señala el filósofo—, “alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con *tá ónta* (los entes)” (Heidegger, 1927=1997, p.52).

Siempre hay muchas referencias de Heidegger en el posracionalismo, sin embargo, no es posible hablar de una ortodoxia fenomenológica, ni para el posracionalismo ni tampoco en general. Heidegger, por ejemplo, considera que su fenomenología es menos teórica que otras, por ejemplo, la de su mismo maestro Husserl (Grondin, 1996). Es menos teórica en el sentido de que mientras la fenomenología de Husserl apunta hacia una idea (*noéma*), es decir un patrón que ordenaría el aparecer de la diversidad del fenómeno a la inteligencia humana (*noésis*); la fenomenología de Heidegger se centra en el flujo de existencia total del *Dasein* y no sólo de su modo de entender. Sea como fuese, todos los fenomenólogos describen para hacer algo patente: trátase de la idea de algo (Husserl); trátase de la existencia humana (Heidegger); trátase de la identidad narrativa (Ricoeur); trátase del sentido de la vida (Frankl); etc. Con todo, lo concreto es, sin embargo, que la fenomenología se inicia con Husserl, y parte crucial de los conceptos husserlianos todavía permanecen en cualquier enfoque que pretenda llevar ese nombre, o al menos ese apellido, y que fueron expuestos tempranamente por el autor en su obra titulada *La idea de la fenomenología*<sup>9</sup>. Se trata de conceptos en general válidos tanto para Heidegger como para Ricoeur, por nombrar solo aquellos autores más referidos por Guidano y por Arciero.

---

<sup>9</sup> Las condiciones básicas establecidas por Husserl de una fenomenología, al menos en sentido genérico, pueden consultarse en el Anexo 4.

La filosofía de Husserl es una crítica al conocimiento en cuanto trata con actos intencionales, es decir, en cuanto trata con conocimientos *de algo*. Se podría decir que, el menos en lo que atañe a la historia de la fenomenología, puede fijarse el inicio de su trabajo con *Filosofía de la Aritmética* (1891), donde se emplea —por utilizar un término prestado de su obra tardía *Meditaciones cartesianas*— una “fenomenología regional”, pues estaba dirigida a una región de los entes, a saber: los números. En efecto, en tal obra se analiza la realidad del número entero positivo desde el punto de vista psicológico (etapa intuitivo-perceptiva) y desde el punto de vista lógico-formal. A partir de tal distinción, el autor avanza en la precisión filosófica de la experiencia singular (empírico-psicológica) y de la experiencia en sentido epistemológico, es decir, en lo relativo al conocimiento. El siguiente hito son los dos tomos de *Investigaciones Lógicas* (1900 y 1901) en donde se ponen las bases de la fenomenología no ya en sentido regional sino en sentido trascendental, es decir, no respecto de la experiencia de alguien en particular acerca de algún ente específico sino respecto de la experiencia de cualquiera acerca de cualquier realidad cognoscible (de ahí el título de “trascendental”). En *Ideas I* (1913) se plantea por primera vez el método de la fenomenología mediante la reducción fenomenológica. Esta consiste en poner entre paréntesis (*epokhé*) todo el material empírico descrito por alguien a fin de seleccionar las ideas o patrones que aparecen (del griego *phaínein*; de allí el término “fenomenología”) entretejidos con la experiencia singular. Es decir, si bien Husserl reconoce que el conocer se inicia con el acto psicológico de alguien y, es más, se inicia con el acto cognitivo de alguien, se concentra de inmediato en la cualidad cognitiva de tal acto (*nóesis*) para arrojarse decididamente sobre el contenido conocido (*nóema*) en la *nóesis* (el acto cognitivo) y que le entregaba el sentido (*Sinn*) y la unidad a toda la multitud de experiencias singulares. Así, pues, Husserl, en dirección opuesta a Kant y Hegel pretende desentrañar intelectualmente el *nóema* de entre la maraña de intuiciones y percepciones descritas por alguien ¿Qué buscaba Husserl con esta reducción trascendental? ¡“A las cosas mismas [*Ding an Sich*]”! Arengaba, enfáticamente: una cosa misma que no es, sin embargo, “misma” en cuanto objetiva, es decir sin considerar a quien conoce. Así es, pues, que la fenomenología debe ser —en cuanto manera de filosofar acerca de fenómenos apropiadamente descritos—, estricta y rigurosa, pero no objetiva. Esto significa que, créase o no en “cosas mismas”; créase o no que existe acercamiento a ideas de fenómenos “puros”; arguméntese como se quiera, el tratamiento inicial del fenómeno debe postergar todo lo posible las explicaciones, hasta que las descripciones de los fenómenos se saturan, hasta que no haya novedades, hasta que los datos sean redundantes, etc. Sea como fuese, la fenomenología es efecto de una práctica fenomenológica y que, en consecuencia, puede perfectamente estar dirigida hacia algo no evidente; cuestión tan característica de la psicología.

El tema de la fenomenología no es, pues, el sujeto empírico y ni siquiera el sujeto cognoscente, a menos, claro está —y esto es perfectamente posible— que el tema sea precisamente el sujeto cognoscente, en cuyo caso opera una fenomenología trascendental denominada, por ello mismo, “egología trascendental”. Difiere de la psicología en cuanto que no se interesa por las experiencias de alguien sino en el modo en el que lo conocido puede quedar fenoménicamente en toda persona. El filósofo rechaza la tesis de quienes se refugiaban en los idealismos escépticos y sus objetos meramente representacionales ¿Esto significa que hay metafísica en la fenomenología de Husserl? Sí. Negarlo simplemente sería tergiversar a Husserl (Husserl, 2015=1907, p. 77). Pero se trata de una metafísica

diferente a la metafísica clásica, a la del realismo ontológico (platónico, aristotélico, entre otras) y que los constructivistas —especialmente los constructivistas radicales—, tan rápidamente asimilan con el dualismo objetivista y que llaman, por otros motivos, “racionalismos”, etc. En efecto, Husserl concibe una metafísica; una que depende de la epistemología, entendida como una crítica filosófica al conocimiento natural que emplean todas las ciencias naturales (Husserl, 2015=1907, p. 31). Con todo, Husserl no pretende quedarse en la metafísica supuesta.

“Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de *aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento*, entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto del conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general” (Husserl, 2015=1907, p. 31).

Por otro lado, por el lado de la psicología, Husserl no prescinde del psiquismo individual, pues admite con toda claridad lo siguiente: “El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica, es conocimiento del sujeto que conoce” (Husserl, 2015=1907, p.28). Pero Husserl —y más adelante Heidegger y también Ricoeur— va más allá de este “*factum* psicológico” (2015=1907, p. 27) y lo subordina al sentido epistemológico, pues sin el sentido epistemológico (*Sinn*) que aporta la idea en el fenómeno vivido, no habría, por un lado, ni metafísica ni, por otro lado, psicología, pues siquiera habría experiencia en sentido psicológico. La razón de fondo es que para Husserl la experiencia psicológica tiene por sentido radical el conocer. Aunque toda esta propuesta se desarrolla y se consolida en las obras más importantes —*Lógica Formal y Lógica Transcendental* (1929), y muy en especial en *Meditaciones cartesianas* (1931)— la tesis más radicales de Husserl ya se planteaban con toda claridad en una obra anterior: *La idea de la fenomenología* (Husserl, 2015=1907). Es, precisamente por la claridad con la cual expone sus tesis generales, que esta obra se presta para emplearla como referencia de una fenomenología “husserliana”. Llamo la atención sobre este adjetivo que uso —“husserliano” y no ya derechamente “de Husserl”— pues no quiero dejar de lado una obra más consolidada, pero posterior, tal como *Meditaciones cartesianas* (1931). En efecto, tal texto prestaría el servicio de adentrarnos en las tesis más peculiares y profundas de Husserl pero, por ello mismo, ya sería muy difícil distinguir los conceptos fenomenológicos generales que uno pudiese encontrar en la obra de Guidano 2 y de Arciero.

### **II.1.2.- Heidegger: Fenomenología y psicología**

Heidegger no es cualquier fenomenólogo, ni cualquier discípulo de Husserl. Heidegger es un antecedente directo para Arciero y, también, en cierto sentido, forma parte de la cultura del modelo posracionalista. Pues bien, hay un punto interesante de recordar, tanto en Husserl como, después, en Heidegger: La fenomenología no es, en primer lugar, psicología, pues esta permanece en la superficie del fenómeno (Heidegger, 1927=1997, p.54). La razón de esta permanencia en la superficie del fenómeno es lo que el autor denomina el olvido del ser, el olvido de la cuestión del Dasein o, quizás abusando un poco de los términos empleados, es el olvido del ser de la persona que tiene tal o cual personalidad. Aunque “persona” y *Dasein* son términos que pertenecen a filosofías diferentes, Heidegger los emplea de modo análogo, esto es, para señalar que en ambos casos hay algo anterior a los

actos o cualidades que son predicados. Heidegger explica que esto se ha escamoteado en otras fenomenologías, que sin dar con lo que significa el ser persona. Estas fenomenologías se conforman con el amplio y genérico punto de vista negativo, es decir, señalar lo que “no son” las personas.

“A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad en Husserl y Scheler concuerdan en lo negativo. Ya ni siquiera plantean la pregunta acerca de lo que es ‘ser-persona’” (Heidegger, 1927=1997, p.56).

Se asumen, pues, dicho muy brevemente tres tesis filosóficas heideggerianas:

(a) La filosofía —y esta es una tesis clásica de la disciplina— tiene que ver con la totalidad de lo ente.

(b) El ser humano, a diferencia de otros seres —las cosas— tiene un modo de existir en quien ocasionalmente se puede manifestar la totalidad de lo ente.

(c) Lo psíquico no es algo que se tiene sino que se es.

La fenomenología, en sentido radical, tiene, pues, en vistas a la existencia humana. Respecto de esta existencia, Jean Grondin comenta lo siguiente:

“Es Heidegger quien destaca los términos ‘existencia’ y los verbos ‘brotar’ y ‘repercutir’ a fin de poner en evidencia el arraigamiento del cuestionar filosófico en el problema que representa para sí misma la existencia, allí donde emerge la ‘necesidad’ de la filosofía, se podría decir con el Hegel de la *Differenzschrift*, y donde debe encontrar su aplicación. Esta llamada de la filosofía a sus cuestiones vitales puede ser vista como una crítica indirecta de la filosofía epistemologizante de su tiempo, la de los neokantianos, *pero también de la fenomenología, cuya orientación le parecía demasiado teórica*” (Grondin, 1996).

Para Kant el *noúmeno* es un concepto necesario para la razón y, a la vez, problemático pues implica caracterizar algo más allá de la razón, lo que es imposible. También hemos explicado que Hegel protestará contra esta posibilidad y sostendrá, en vez, que el *noúmeno* no existe allende el acto de conocer y que, en vez, se manifiesta su existencia en el fenómeno mismo conforme se conoce y, por tanto, ya la misma tesis kantiana del *noúmeno* resulta innecesaria. Para Heidegger, es posible salir de esta discusión entre Kant y Hegel, cuando se sale del dualismo. En efecto, se sale de esta discusión cuando se sostiene que tal división entre entendimiento y experiencia es todavía el producto de una reflexión y, por lo tanto, es producto de un tardío ejercicio que no da cuenta y resbala por sobre aquello que siempre se ha supuesto, a saber: la existencia humana o *Dasein*. Para dar cuenta de esto es que, precisamente, se aprovechó la herencia fenomenológica de Husserl y constituyó su filosofía, su hermenéutica de la facticidad.

Pues bien, sobre la base de este concepto preliminar de la fenomenología, y sobre la base del sentido del “hablar acerca de los fenómenos” (*légein tá phainomena*), Heidegger señalará, entonces, que “fenomenología” significa lo siguiente: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 57), con lo cual —señala el autor—, no se expresa sino la máxima formulada por Husserl: “¡a las cosas mismas!” (Heidegger, 1997, p. 57). En donde “cosas mismas” no significa objetos, sean éstos kantianos, hegelianos, escolásticos o de otro tipo, sino que el Ser que se manifiesta al *Dasein* o existente humano.

“[Q]ue este ente pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad* media. En esta *cotidianidad* no deberán sacarse a luz estructuras cualesquiera accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinantes de su ser” (Heidegger, 1927=1997, pp. 40, 41).

Heidegger reconoce la importancia de las formas de dualismo, pero sugiere reubicarlas en el lugar que le corresponde: son posteriores a saberes más profundos.

“El estar-en-el-mundo —aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido— se hace *invisible* como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada. Ahora se conoce la constitución del *Dasein* —y además como algo obvio— tan sólo en la forma que ella cobra en la interpretación inadecuada. De esta manera ella se convierte en el punto de partida ‘evidente’ para los problemas de la teoría del conocimiento o de la ‘metafísica del conocimiento’. Porque ¿qué puede ser más evidente que el hecho de que un sujeto se relacione con un ‘objeto’ y viceversa? Esta ‘relación-sujeto-objeto’ se convierte en supuesto necesario. Pero todo esto no pasa de ser un supuesto que —aunque incuestionable en su facticidad— resulta, sin embargo, y precisamente por ello, enteramente fatal, si su necesidad ontológica y, sobre todo, su sentido ontológico son dejados en la oscuridad” (Heidegger, 1927=1997, p. 85).

Este nuevo punto de partida no sólo significa la reubicación de la reflexión teórica respecto de la fenomenología, sino que también significa la reubicación de toda teoría del conocimiento, incluso psicológica, respecto de la fenomenología. Esto es: su lugar es posterior, tal como el explicar es posterior al describir.

“En la introducción ya se hizo ver que la analítica existencial del *Dasein* contribuye a promover una tarea cuya urgencia es apenas menor que la de la pregunta misma por el ser: poner al descubierto aquel *a priori* que tiene que ser visible si la pregunta ‘qué es el hombre’ ha de poder ser filosóficamente dilucidada. La analítica existencial del *Dasein* está *antes* de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología” (Heidegger, 1927=1997, p. 70).

Aunque las diferencias entre Husserl y Heidegger son profundas, ninguno pretende que existan fenomenologías diferentes en función de objetos diferentes. Husserl habla, en vez, de fenomenologías regionales, pero, a fin de cuentas, la fenomenología es anterior al dualismo y, por tanto, no hay objetos que la dividan.

La fenomenología se relaciona íntimamente con la descripción fenomenológica. Heidegger, —y en esto le seguirán Ricoeur y el mismo Arciero,— señalaba lo siguiente:

“Fenomenología no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia ‘de’ los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación. *El mismo sentido tiene la expresión, en el fondo tautológica de ‘fenomenología descriptiva’*. Descripción no significa aquí una manera de proceder como la que tiene lugar, por ejemplo, en la morfología botánica —una vez más, el término tiene un sentido prohibitivo: abstenerse de toda determinación inevidente” (Heidegger, 1927=1997, pp. 57, 58).

La analítica de la existencia humana, la hermenéutica de la facticidad usa de la descripción fenomenológica o, mejor aún, es fenomenología; por este motivo Heidegger señala que decir “descriptivo” respecto de “fenomenología” es tautológico.

Toda narración fenomenológica tiene un estilo filosófico, y por tanto, no siempre se ciñe al estilo del habla corriente. Heidegger, por ejemplo, al concluir su referencia al concepto preliminar de fenomenología, nos refiere el estilo que tuvieron sus propias descripciones:

“[C]on respecto a la pesadez y ‘falta de belleza’ de la expresión de los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este último cometido, con frecuencia no sólo faltan las palabras, sino sobre todo ‘la gramática’. Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto de un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del *Parménides* de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos. Y donde las fuerzas son esencialmente menores y el dominio que se intenta abrir, ontológicamente mucho más arduo que el propuesto a los griegos, se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y la dureza en la expresión” (Heidegger, 1927=1997, pp. 57, 58).

Supuesto, pues, que describir será un trabajo arduo se puede realizar la siguiente pregunta: Cómo —si no es suponiendo alguna clase de objetividad— se puede contar con la corroboración de una descripción fenomenológica de las vivencias de otra persona. Es la pregunta moderna por un criterio de evidencia. Sin embargo, un fenomenólogo respondería que, para que se acepte un criterio de evidencia, precisamente debe haber, antes, una posibilidad radical de que algo se evidencie como aceptable. Se pone en cuestión, pues, la pregunta dualista y se sugiere, en vez, que la descripción aceptable ocurre de hecho, esto es se impone por sí misma cuando el sujeto o también su interlocutor, pueden revivir la experiencia descrita. Pues bien, esta posibilidad radical de que algo pueda mostrarse en su verdad es lo que Heidegger llama libertad: “[L]a libertad es la esencia de la verdad” (Heidegger, 1997, p. 408), y solamente porque el ente puede mostrarse puede haber adecuación. En efecto, el autor señala lo siguiente: “¿cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? [...] La libertad para lo que se manifiesta en lo abierto, deja al ente ser lo que es. La libertad se manifiesta ahora como el dejar ser al ente” (Heidegger, 1997, p. 408), algo que, por supuesto, Arciero recepciona para su psicología.

Heidegger explica este “dejar ser” al ente.

“Dejar —al ente, como el ente que es— significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental como *ta alethá* lo desoculto. Cuando traducimos *aletheia* por ‘desocultamiento’ en vez de ‘verdad’, esta traducción no sólo es más literal, sino que contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de verdad, en el sentido de conformidad del enunciado en y hacia aquel [concepto] aún incomprensible, des-velar (*Entborgenheit*) y des-velamiento (*Entbergung*) del ente” (Heidegger, 1927=1997, p. 408).

¿Y qué es para el hombre este desocultamiento? Heidegger lo explica del siguiente modo:

“[L]a ex-sistencia del hombre histórico, aun sin ser comprendida y sin necesitar siquiera una fundamentación esencial, comienza en el momento en que el primer pensador, al preguntarse por el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente, plantea la pregunta qué es el ente” (Heidegger, 1927=1997, p. 409).

Pues bien, este modo de preguntarse —qué es el ente—, que en Aristóteles tuvo por respuesta las causas (*aitiai*), adquiere para el autor alemán otro giro.

“Si bien es cierto que nunca podemos captar absolutamente el todo del ente, no menos cierto es, sin embargo, que nos hallamos colocados en medio del ente, que, de una u otra manera, nos es descubierto en totalidad. En última instancia, hay una diferencia esencial entre *captar el todo* del ente en sí y *encontrarse* en medio del ente *en total*. Aquello es radicalmente imposible. Esta acontece constantemente en nuestra existencia” (Heidegger, 1992, pp. 39-56).

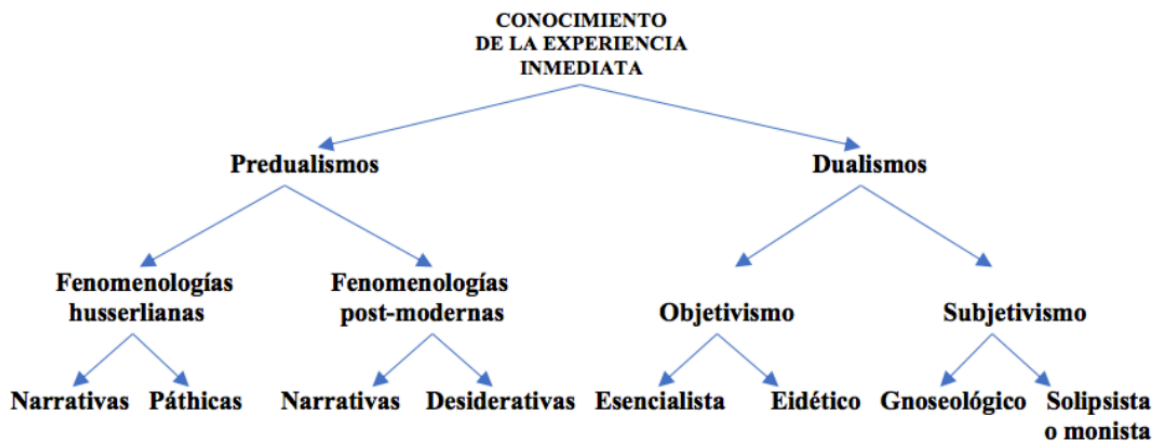
### II.1.3.- La Fenomenología y su relación con el dualismo

Hay un punto que es preciso aclarar porque puede llevar a confusión con variadas formas de constructivismo. La fenomenología en su origen y aspiraciones no es ni anti-objetivista ni anti-subjetivista, sino que se les opone porque se ubica no *contra* sino *antes* de tales formas de dualismo. Es decir, la fenomenología es, o pretende ser, pre-predualista. El dualismo hace referencia a un conocimiento que requiere de dos polos: sujeto cognoscente y objeto cognoscible, y surge a partir de una reflexión teórica; una reflexión que explora las posibilidades (o imposibilidades) de un conocimiento objetivo que se basa —según explica Jean-Francois Lyotard— en propiedades.

“Por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotados de sus propiedades respectivas” (Lyotard, 1989, p. 81).

Una mirada epistemológica básica debe distinguir, pues, los siguiente supuestos: (a) Algún predualismo, que trata con fenómenos (fenomenologías), o (b) Algún dualismo, que trata con objetos y sujetos (objetivismos o subjetivismos).

Fig. 2  
Posición gnoseológica



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

### II.1.3.1.- El dualismo gnoseológico: Objetivismo y Subjetivismo

Existen, al menos, dos clases de dualismo. Las más importantes son las siguientes, conforme se ponga el énfasis en la existencia de un objeto que determina el conocimiento (objetivismo) o bien se ponga el énfasis en la existencia de un sujeto que determina su propio conocimiento (subjetivismo).

El dualismo objetivista deriva del realismo, bajo el supuesto de que existe algo real, cuyas propiedades son indiferentes a las propiedades cognitivas del sujeto, y que, por tanto, es cognoscible como objeto. El objeto sería, pues —según esta caracterización— transparente, aunque de modo más o menos gradual, a una mente que es capaz de conocerlo sin deformarlo ni por condiciones perceptivas, ni lógicas, ni sociales, ni de ningún tipo.

Existen muchísimas formas de realismo (crítico, lógico, pragmático, etc.); conviene, pues, ser concisos en esta línea y podemos dividirla en, al menos, dos clases generales de dualismo objetivista, a saber: El objetivismo esencialista (aristotélico) y el objetivismo eidético (platónico).

El objetivismo esencialista (aristotélico) supone una esencia inmaterial existente en la cosa concreta, que la define dentro de una clase, ordena su materia, le da continuidad y unidad a través del tiempo, individualidad y cualidad distintiva, además de entregarle los límites a las posibles modificaciones accidentales, cualitativas o cuantitativas. El objetivismo eidético (platónico) comparte muchas características del anterior. En efecto, también supone una forma inmaterial e inmutable, pero esta es una entelequia existente en sí misma, distinta y separada de los entes concretos que la tienen por modelo y referencia.

El dualismo subjetivista, por el contrario, supone que no se puede conocer objetivamente nada, y se divide al menos en dos clases generales: el subjetivismo gnoseológico y el subjetivismo solipsista o monista. Mientras el “subjetivismo gnoseológico” afirma que la existencia del objeto es incognoscible, el “subjetivismo solipsista o monista” —más radical— afirma que el objeto es inexistente. Se dice que este

último subjetivismo es solipsista o monista pues al afirmarse que el objeto no existe se concluye que solamente existe el sujeto, el yo (*ego solus ipse*), el que es numéricamente uno (*mónos*). Uno de los ejemplos más célebres del subjetivismo solipsista o monista aparece en la segunda meditación metafísica de Descartes. En efecto, el autor afirma lo siguiente: “*Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero, cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente*”. (Descartes, 1641=2009, p.83, o, según la notación estándar: Med. II AT VII 25). En determinado momento, la existencia de Descartes es la única idea cierta que él tiene: Él está, pues, hasta entonces, solo en el mundo. Para el autor, esta soledad recién desaparece cuando en la tercera meditación —Med. III AT VII 45 (Descartes, 1641=2009, p.177)— encuentra la huella de otro ser, un *vestigium*, a saber: La idea de lo infinito. Se trata de una idea nueva, algo verdaderamente infinito y no ya la mera idea matemática de un ente finito que se agranda o se reduce, pues ello sigue siendo finito, aunque con límites móviles. Esta idea, señala Descartes, no puede ser efecto de su propia mente finita. Si la tiene (y, señala, que sí la tiene), entonces puede concluir legítimamente que no se encuentra solo en el mundo (*non me solum esse in mundo*).

### II.1.3.2- Las disputas gnoseológicas dualistas

Las disputas entre dualistas objetivistas y dualistas subjetivistas pueden emplear como argumento la calificación de “ingenuidad”. El realismo ingenuo, según sus críticos, consiste en obviar las determinaciones cognitivas que entrega el sujeto al objeto percibido. El subjetivismo ingenuo consistiría en lo contrario, es decir, en obviar que en el constructo hay propiedades que no dependen ni de la inteligencia ni de la voluntad del sujeto. Con todo, esta clase de acusaciones no suele ser tan frecuente, precisamente, porque puede incurrirse en el ataque a una tesis caricaturizada, o *ad hoc*.

No solamente ha existido un largo debate entre los dualistas objetivistas y los dualistas subjetivistas, sino también al interior de los objetivismos y de los subjetivismos.

La antigua discusión platónico-aristotélica es parte de la historia del pensamiento y la metafísica occidental y sería imposible referir aunque fuese una pequeña parte de sus versiones en disputa. El argumento aristotélico —que, siendo precisos, se hace Platón a sí mismo en su libro *Parménides*— se resume en el llamado “argumento del tercer hombre”. Es decir, si fuera cierto, como sugiere Platón en su ejemplo, que los hombres materiales concretos son versiones semejantes pero más o menos caídas de una única idea inmaterial de hombre, entonces lógicamente siempre sería posible intercalar infinitas ideas de hombre, que existan entre el hombre concreto y la idea de hombre, y que recoja características de ambos entes, lo que sería absurdo. Aristóteles concuerda con la objeción, pero Platón se responde su propia objeción del siguiente modo: Si bien la idea de algo necesariamente contiene las características del ente concreto, no las contiene del mismo modo que las contiene el ente concreto. Así, por ejemplo, la idea de algo material de gran tamaño no es, ella misma, de gran tamaño; de hecho, no es ni grande ni pequeña, porque la idea es inmaterial, y solamente lo material tiene tamaño. Se trataría, entonces, de otra manera de ser grande. Demos un ejemplo geométrico. Los distintos tipos de triángulos: equilátero, recto, isósceles y escaleno, participan de la misma idea de triángulo, la que no tiene figura triangular (no es ni equilátera, ni recta, ni isósceles, ni escalena), sino que contiene lo propio de todo triángulo, a saber: ser una figura geométrica cerrada, efecto de la intersección de tres rectas en el espacio y cuyos ángulos interiores suman 180°. Aristóteles acepta que un ente inmaterial no puede tener las mismas características de un ente material,

pero explica que a la base del problema del tercer hombre está la errónea división platónica entre un mundo de las ideas y un mundo de los entes concretos. Para Aristóteles, las ideas no son entelequias existentes en sí mismas sino abstracciones que hace la inteligencia de ciertas propiedades de las cosas concretas. Esta clase de discusión, atraviesa la historia de la filosofía e impacta en las más diversas epistemologías.

También existe una antigua disputa entre los dualistas subjetivistas gnoseológicos y los dualistas subjetivistas solipsistas o monistas. Una de las más importantes discusiones es la que enfrenta las tesis kantianas y hegelianas en torno a la presunta necesidad de postular substancias detrás de los fenómenos; algo de frecuente discusión en la Psicología general.

Kant —que podríamos incluir entre los dualistas subjetivistas gnoseológicos— sostiene que la razón no está “contaminada” con cosas. Según Kant, la razón configura *a priori* y hace posible toda experiencia, la que viene después (*a posteriori*). Por ejemplo, no puede haber experiencia de color sin condiciones *a priori* tales como los ojos. Valga esto, pues, para toda experiencia posible: toda ella depende de lo *a priori* y que formalmente pone la razón.

El conocimiento de una cosa y la cosa, sólo *aparece* como esa unidad experiencial denominada “fenómeno”. Toda cuestión relativa a una cosa detrás, anterior o bajo (“sub”) el aparecer de este fenómeno, y que no sea ni fenómeno ni categoría *a priori* del sujeto, queda designado por la palabra *noúmeno*, un supuesto problemático, misterioso —una “X”, dirá Kant—; un supuesto típico de la metafísica platónica o aristotélica. ¿Es posible filosofar sin *noúmenos*, sin esta clase de supuestos substanciales? Kant confiesa que se trata de un problema. Él mismo se da cuenta de la paradoja.

“[E]s problemático el concepto de *noúmeno*, es decir, consiste en la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos afirmar ni negar, ya que no poseemos otra intuición que la sensible, como tampoco poseemos otra clase de conceptos que las categorías, y ninguno de estos dos instrumentos cognoscitivos es adecuado frente a los objetos suprasensibles. No podemos, pues, ampliar positivamente el campo de los objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad, ni aceptar, fuera de los *fenómenos*, objetos del pensamiento puro, esto es *noúmenos*, ya que tales objetos carecen de una significación positiva y especificable” (Kant, 1993, pp.292-293).

El asunto del *noúmeno* escapa, entonces, a la razón humana y tiene, para Kant, como correlato la mirada de un ser infinito. Este *noúmeno* es, pues, trascendente y resulta ser, a la vez, algo necesario y algo creado *ad hoc*.

“[L]a condición de posibilidad de un hecho en cuestión; trascendente significa más allá de los sentidos, que va más allá de la experiencia. Así, pues, si se pregunta, qué tiene que ser presupuesto para que un determinado hecho pueda ser establecido, entonces se pregunta trascendentalmente” (Wallner, 1994, p. 17).

Hegel simplemente no aceptará este *noúmeno*. Hegel —que podríamos incluir entre los dualistas subjetivistas solipsistas o monistas— será mucho más radical: el sujeto construye el objeto *en* su experiencia, y solamente ahí, existe, y no necesita de *noúmenos*.

“[L]a conciencia se encuentra con que, lo que antes era para ella el en sí, *no es en sí*, o que, solamente era en sí *para ella*. [...] Este movimiento que la conciencia lleva a cabo en sí

misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*” (Hegel, 1999, p. 58).

Hegel le criticará a Kant lo siguiente: Si solamente se puede afirmar la existencia de *fenómenos* y, en cambio, no se puede afirmar ni negar la existencia de *noúmenos* ¿Por qué Kant se permite hablar de ellos? La cuestión será, pues, entonces, que todo lo que se diga existente será existente en la existencia del sujeto. Para sus críticos, la postura de Hegel deviene en un objetivismo a la inversa, en el que se acaba por sostener la existencia objetiva del sujeto, y nada más. Dejemos hasta aquí los problemas del dualismo. Con todo, habrá otra clase de enfoque filosófico que pretenderá resolver estos asuntos concentrándose en otra manera de dar cuenta de la existencia humana: el predualismo en general y la fenomenología en particular.

### II.1.3.3.- El Predualismo gnoseológico

El predualismo sostiene que es posible conocer la realidad de un modo vital y pre-reflexivo, es decir, mucho antes (“pre”) del dualismo, y lo que el predualismo trata es el fenómeno. Es, pues, fundamentalmente un enfoque fenomenológico.

La crítica del predualismo al dualismo consiste en que este no se atendería al fenómeno sino que lo objetualizaría, sea para afirmarlo (en el objetivismo), sea para negarlo (en el subjetivismo). De modo que cuando el predualismo afirma que los objetos como tales son incognoscibles o inexistentes se refiere a que no se manifiestan así en la experiencia, y no por alguna causa de tipo subjetiva. Así, por ejemplo, un buen cirujano, que está operando diestramente con un bisturí, da evidentes muestras de conocerlo a él y a su utilidad, pero no lo está conociendo como efecto de una teorización, es decir, no tiene ante él un objeto-bisturí, sino que emplea un bisturí. Es más, si se detuviera a reflexionar en lo que hace, quizás su práctica perdería su espontáneo fluir y se tornaría peligrosamente ineficiente y entorpecida; dejaría, pues, de conocer el bisturí.

### II.1.3.4.- Las disputas gnoseológicas predualistas

Los predualismos no niegan el valor de la teoría dualista —de hecho, en determinado momento llegan a hacer teoría dualista (teoría fenomenológica)—, pero suponen que debe hacerse después de la etapa descriptiva, porque el dualismo es incapaz de interpretar cabalmente la experiencia humana en su primera manifestación.

También existen disputas al interior de las fenomenologías. Es más, constituye parte de su tradición que las corrientes se acusen mutuamente de, por así decirlo, “dualizar” la experiencia, transformarla en objeto y, en consecuencia, de no ser propiamente fenomenologías. Esta clase de querellas es tan extensa que resultaría imposible referirla en este trabajo. Baste como ejemplo un par de interesantes choques teóricos, algunos son conocidos, como Heidegger *vs.* Kant, otros no tanto, como Vattimo *vs.* Grondin.

Para Kant el fenómeno es accesible desde las categorías de la razón y supone un *noúmeno*, y esto supone, para Heidegger, una clase de dualismo.

“¿[Q]ué puede ser más evidente que el hecho de que un sujeto se relacione con un ‘objeto’ y viceversa? Esta ‘relación-sujeto-objeto’ se convierte en supuesto necesario. Pero todo esto no pasa de ser un supuesto que —aunque incuestionable en su facticidad— resulta, sin

embargo, y precisamente por ello, enteramente fatal, si su necesidad ontológica y, sobre todo, su sentido ontológico son dejados en la oscuridad” (Heidegger, 1927=1997, p. 85).

Una disputa, más actual, gira en torno a la interpretación del método fenomenológico: La descripción fenomenológica. En principio, hay que detenerse lo suficiente en la descripción, pues el explicar remite a otros entes —causas o condiciones—, y no se puede pasar a lo segundo si no se tiene claro lo primero.

La descripción fenomenológica debe ser lo suficientemente completa como para que lo descrito acabe finalmente siendo redundante, es decir —por emplear el término de Husserl—, hasta cuando la descripción complete la idea, o como señalarán después los metodólogos de las ciencias sociales, hasta cuando la descripción “se sature”. El profesor Jorge Eduardo Rivera, traductor de Heidegger, explica la descripción del siguiente modo:

“[Describir] es uno de los conceptos metodológicos fundamentales de *Ser y tiempo*: se trata, en primer lugar, de describir al Dasein en la forma como se da inmediatamente en la vida cotidiana, previa a toda teoría y a toda filosofía. La cotidianidad media es, por así decirlo, el modo corriente y ordinario como el Dasein se vive a sí mismo. ‘Cotidianidad’, ‘medianidad’ y ‘modo de ser inmediata y regularmente’ expresan lo mismo” (Heidegger, 1927=1997, p. 457, nota del traductor).

Sin embargo, el foco habitual de las disputas entre fenomenologías está en la función del lenguaje, esto es si: (b) inevitablemente tiene un rol distorsionador del fenómeno o, si (b) Si tiene un papel aclarador (apofántico). Entre las primeras están las corrientes posmodernas. No las llamaremos, como suele hacerse, fenomenologías “hermenéuticas”, pues toda fenomenología pretende serlo. Entre las segundas están las que creen que el lenguaje, entre otros, es un medio para encontrar patrones en los fenómenos que no son atribuibles, al menos, a propiedades del sujeto.

En la corriente posmoderna (Vattimo, Derrida, etc.), los filósofos sospechan de la capacidad del lenguaje para describir algún ser porque el lenguaje muestra su propia constitución intrínsecamente polisignificante lo cual —supuestamente—, inhabilita estructuralmente al lenguaje para develar desde la apariencia. Otro grupo de fenomenólogos (Grondin, etc.) intentan dilucidar cuáles ejercicios son propiamente descripciones fenomenológicas y cuáles son meros constructos dualistas producidos a partir reflexiones teóricas posteriores.

Gianni Vattimo, el fenomenólogo posmoderno, critica a la noción de *adaequatio* y, además, las indeseables consecuencias que atribuye al objetivismo.

“Ni Bush ni los nuevos conservadores que inspiran la política de la Casa Blanca rechazan las tesis de Popper; al contrario, consideran su teoría de la sociedad abierta como uno de sus principios inspiradores; pero, por otra parte, se sienten con derecho, como los filósofos de La República platónica, a conducir el mundo, incluso con el uso de la fuerza, hacia aquella libertad que sólo la visión de la verdad puede garantizar. Tal ‘ambigüedad’, que tiene consecuencias prácticas muy profundas, como se ve en el ejemplo iraquí, es posible en el fondo porque en la misma doctrina de Popper no se superó para nada la concepción de verdad como objetividad, como *adaequatio intellectus et rei*, en el lenguaje de la filosofía medieval, como correspondencia de la representación a un orden real que se impone a la razón, y al cual la razón se tiene que conformar. También con el método de la falsación de hipótesis equivocadas, que Popper opone a la idea del conocimiento como inducción y

formulación de leyes de validez universal, parece, en efecto, que se acerca progresivamente a una verdad dada, la cual sigue funcionando como norma para el pensamiento. En tanto se piense la verdad como *adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivamente presente, el riesgo del platonismo político subsiste siempre” (Vattimo, 2003, p. 26).

Con todo, Vattimo concluye lo siguiente: “Popper no es responsable del desastre iraquí, obviamente” (Vattimo, 2003, p. 26).

Vattimo sintetiza en tres puntos su crítica a la teoría de la verdad objetiva; en las dos primeras cree encontrar apoyo en Heidegger.

(a) La crítica de Vattimo a la noción de verdad objetiva es una crítica ético-política.

“Ya dije la razón por la cual Heidegger, y con él muchos pensadores existencialistas del novecientos, y hoy sobre todo aquella corriente filosófica que se llama hermenéutica, rechaza la idea de la verdad como objetividad es una razón ético-política: si el ser verdadero fuera solamente lo que es objetivo, calculable, dado una vez por todas como las ideas platónicas (incluso si ésta es una visión más bien simplificada del platonismo), nuestra existencia de sujetos libres no tendría ningún sentido, no podríamos decir de nosotros mismos que ‘somos’, y sobre todo nos expondríamos al riesgo del totalitarismo” (Vattimo, 2003, p. 28).

(b) Vattimo cita en su favor a Heidegger, quien también habría tenido una motivación ético-política para criticar la verdad como adecuación —que entiende como una ideología platónica—, y levantaría, en vez, la noción de apertura de la existencia, uno de cuyos efectos inmediatos sería la indeterminada apertura de significados de toda lengua (Vattimo, 2003, p. 29).

“[E]n la idea que la verdad sea un hecho interpretativo, entran muchas de las críticas modernas a la mentira social sobre la cual se ha fundado siempre el dominio de los fuertes sobre los débiles. Nietzsche, nuevamente él, decía que la voz de la conciencia que oímos en nosotros es sólo la voz del rebaño, el peso de la disciplina social introyectada y convertida en nuestro ‘daimon’. Precisamente de lo que les parece más evidente, agrega Nietzsche, tienen que dudar más, por esta misma razón. Sobre la misma constatación del carácter interpretativo de la verdad se funda, en última instancia la crítica de la ideología de Marx: ideología es en efecto una interpretación —no sólo del individuo, sino de una clase— inconsciente de ser tal y que justo por esto se cree verdad absoluta. En general aquella que, todavía con una expresión de Nietzsche, retomada recientemente por Paul Ricoeur, se llama la ‘escuela de la sospecha’, que incluye obviamente el psicoanálisis freudiano, es una gran variación sobre el tema del carácter interpretativo de cualquier experiencia de la verdad. Más o menos explícitamente, a este enfoque se vincula claramente no sólo el pensamiento de la deconstrucción inspirado en la filosofía de Derrida, sino mucha filosofía post-analítica vinculada al llamado segundo Wittgenstein. Cuando éste habla de ‘juegos lingüísticos’, en cuyo ámbito la verdad puede ser sólo referida al respeto de leyes comunes, pero nunca a la evidencia de una correspondencia con ‘cosas’, hace hermenéutica sin saberlo. En cuanto a la deconstrucción derridiana, también ella está toda inspirada en la idea, abundantemente influida por Freud, de que la representación del mundo en la mente sea ya una escena ‘segunda’ que nace de otra más originaria, y otra todavía más todavía” (Vattimo, 2003, p. 30).

c) Vattimo confronta la noción de verdad objetiva con una nueva noción que implica, esta vez, la verdad como consenso.

“Dado que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el criterio supremo al cual inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado con las ‘cosas’, sino el consenso sobre los presupuestos de los cuales se parte para validar esta correspondencia. Nadie dice jamás toda la verdad, sólo la verdad, nada más que la verdad. Cualquier enunciado supone una elección de lo que nos parece interesante, y esta elección no es jamás ‘desinteresada’” (Vattimo, 2003, p. 32).

El autor concluye: “allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia” (Vattimo, 2003, p. 32). Hasta aquí lo dicho por un fenomenólogo posmoderno.

Jean Grondin, muy por el contrario de lo que afirman los posmodernos, recuerda que toda discusión acerca de la equivocidad de la verdad por adecuación es un problema artificial y dualista.

“[E]s la idea de que los fenómenos con los que la filosofía tendría que habérselas, serían datos impregnados ya de interpretación. Hacer hermenéutica sería entonces recordar que los fenómenos mismos dependen ya del orden interpretativo. En otras palabras, Heidegger sostendría que no hay jamás algo así como ‘las cosas mismas’, lo que ya de por sí justificaría la entrada en escena de la hermenéutica. Contra esta interpretación, vaga y general, de la intervención hermenéutica de la fenomenología, pienso que se pueden hacer valer dos argumentos. Primeramente, el propio Heidegger no ha dicho jamás –ni en el texto de SZ, ni en los pasajes pertinentes de sus cursos– que tal es el modo como habría de enfocar la relación de fenomenología con la hermenéutica. Uno piensa, más bien, en Nietzsche o en Richard Rorty cuando oye decir que no hay fenómenos, sino tan sólo interpretaciones. En segundo lugar, es importante recordar que Heidegger no opone jamás la hermenéutica a la idea de una legitimación por *las cosas mismas*. Se lo podrá acusar de ingenuo, pero si Heidegger hace hermenéutica no es porque no haya las cosas mismas, sino, por el contrario, para abrirse acceso a ellas” (Grondin, p. 7).

Grondin se pregunta lo siguiente: “¿cómo comprender, entonces, la articulación de la fenomenología si se ha de ver en ella algo más, u otra cosa, que la banalidad de que todos los fenómenos serían interpretaciones?” (Grondin, p. 7). El autor encuentra la pista de su análisis cuando recuerda que el objeto –si acaso cabe hablar así– de la fenomenología es un objeto disimulado (*verborgen*) o también “oculto” (*versteckt*), “obstruido” (*verstellt*), “encubierto” (*verdeckt*), etc. (Grondin, p. 7). Se trata, a fin de cuentas, de la existencia misma del *Dasein* que comparece con estas características. El autor concluye por lo tanto, lo siguiente:

“[L]a hermenéutica es, pues, un ejercicio de *Aufklärung* [esclarecimiento] para Heidegger. Su intención es dejar en claro o, si se prefiere, destruir, los ídolos que privan al *Dasein* de una adecuada apropiación de sí mismo. Si una hermenéutica explícita del *Dasein* es necesaria, lo es porque el *Dasein* permanece primeramente disimulado para sí mismo bajo el imperio de los decires (*Gerede*). Ahora bien, para Heidegger es la habladuría, en el sentido amplio de esta palabra (ideológico, ético, político, etc.) lo que bloquea el acceso a las cosas mismas. Se ha dicho a menudo, pero sin creer siempre en ello, que la fenomenología de Heidegger es una hermenéutica, pero es necesario ver también que la hermenéutica del *Dasein* es asimismo una fenomenología, porque su tarea explícita es reconquistar fenomenológicamente el fenómeno esencial del *Dasein* contra su propia disimulación” (Grondin, p. 7).

Grondin sintetiza la particular fenomenología y hermenéutica de Heidegger del siguiente modo:

“La noción de *Dasein* tiene muchos significados en Heidegger, pero hay uno sobre el cual insistía en el curso sobre hermenéutica de la facticidad de 1923, y que es probablemente más incisivo que los otros, por lo menos en la génesis de SZ. *Dasein* –explicaba Heidegger– quiere decir *Nichtweglaufen*, literalmente: no huir, no escaparse. Ser un *Dasein* –explicaba allí Heidegger– quiere decir que yo puedo estar ‘ahí’ donde y cuando caen las orientaciones fundamentales relativas a mi ser” (Grondin, p. 7).

¿Qué es la fenomenología, según explica Grondin? El autor responde lo siguiente:

“[E]l imperativo de toda fenomenología, en cuanto método de legitimación, es hacer ver lo que no se muestra; pero esta ausencia de fenomenalidad depende primeramente de la disimulación del fenómeno en cuestión –por insigne que éste sea, o porque se encuentre disimulado justamente en razón de su carácter insigne” (Grondin, p. 7).

Finalmente, y como ya es evidente, uno ya puede empezar a ver la necesidad de anticipar algunos de los que se servirán tanto Guidano como Arciero.

1) Tal como explicaba Heidegger, fenomenología significa: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 1997a, p. 57), así como también que este método regule el “abstenerse de toda determinación inevidente” (Heidegger, 1927=1997, pp. 57-58). Esto, veremos, estará presente en la recomendación tanto de Guidano como de Arciero, de que sea la propia evocación emocional del paciente, vivida en carne propia, la que confirme la evidencia de lo descrito.

2) Heidegger señala que no es el dualismo sujeto-objeto, sino el estar-en-el-mundo la puerta para el análisis de la existencia humana (Heidegger, 1927=1997, p. 85); algo en lo que, como veremos, coincidirán tanto Guidano, al tratar las crisis existenciales, como Arciero, al referirse a la búsqueda de la existencia auténtica.

## II.2 Hermenéutica

### II.2.1.- Hermenéutica y Fenomenología

El término “hermenéutica” proviene del griego *hermeneutikós*, que significa “interpretación”, y fue utilizado por los estudiosos de la Biblia, especializados en la traducción y análisis de los textos sagrados. La hermenéutica se transformó en la expresión secularizada de las interacciones entre lector y texto. El supuesto, es que el lector está en el texto y viceversa. Los paralelos entre constructivistas y hermeneutas son tantos, que algunos estudiosos se niegan a considerarlos como enfoques diferentes y lo claro es que son, al menos, complementarios. Hacer hermenéutica significa, en principio hacer fenomenología: describir el fenómeno tal como se da. Y, además, tomar en cuenta que tal descripción es en sí misma una práctica interpretativa, es decir, que tanto se interpreta desde un modo de narrar (hermenéutica narrativa, Ricoeur) como desde un modo de actuar o de existir (hermenéutica de la facticidad, Heidegger).

Tanto Arciero como Guidano han tenido un acercamiento fundamental a la fenomenología y a la hermenéutica de la mano de Heidegger. Arciero, como es sabido, ha profundizado su tesis a partir de la hermenéutica narrativa de Ricoeur. Pero, sea como fuese, hay una serie de conceptos generales entre los que se mueven, más o menos ya como en un clima general, ambos autores, y en especial el último.

Sabemos que tanto Guidano como Arciero emplean el lenguaje con el supuesto de que el lenguaje es el principal medio por el cual el sujeto se hace interpretación de su experiencia inmediata para la construcción de significados. Se habría tratado, en principio, de un muy temprano interés en común, que se trasladó desde el cognitivismo hacia el constructivismo.

“El nuevo modelo teórico discutido con Guidano por largos años, y que fue objeto de una primera indagación en aquel capítulo, se vincula con el encuentro entre la tradición hermenéutico-fenomenológica y las ciencias cognitivas” (Arciero, 2005, p. 13).

Pero esto tiene un fundamento filosófico que es preciso conocer.

Gonçalves explica que no es, pues, un mero epifenómeno de estructuras o procesos psicológicos subyacentes, sino que constituye la base del giro hacia el *discurso*, lo *conversacional* y la *narrativa* que recientemente afronta la psicología (Caro, 1997, p. 339). Gonçalves explica, además, que el lenguaje no aporta significados sumando palabras, átomos, sino sobre la base de una matriz narrativa. Esta matriz entrega significados a las partes y a la experiencia. Se trata, señala el autor, de una nueva metáfora utilizada por los nuevos cognitivistas para concebir la ciencia y la práctica clínica (Caro, 1997, p. 339).

Cabe preguntarse por el modo como los fenomenólogos entenderán la interpretación verdadera (si acaso cabe hablar de este modo). En efecto, ¿aspiran a una teoría fenomenológica de la verdad, es decir una verdad, por así decirlo, “pre-dualista”? Es un tema controvertido, especialmente debido a la gran diversidad de fenomenólogos y hermeneutas; los fenomenólogos y hermeneutas posmodernos, por ejemplo, negarán por completo un acceso a la verdad en sentido fuerte.

Así, pues —y al igual como lo he señalado respecto de la fenomenología— caben respecto de la hermenéutica al menos dos concepciones generales:

(a) Una concepción que se rige por la cuestión posmoderna —la imposibilidad de la descripción fenomenológica/objetiva—, y

(b) Otra concepción que no tiene por fin ser una descripción objetiva pero que tiene por fin ser una descripción fenomenológica efectivamente apofántica<sup>10</sup>, es decir, que muestra patrones personales.

## II.2.2.- Hermenéutica posmoderna

En este primer grupo destaca, en primer lugar, la hermenéutica de Lyotard. Este autor parte por definir la posición posmoderna que se encuentra tras toda interpretación del siguiente modo: “El conocimiento posmoderno no es un simple instrumento de poder. Refina nuestra

---

<sup>10</sup>Término fenomenológico heideggeriano y por esa vía de la fenomenología en general. Procede de la palabra griega “*phaō*” (luz) y refiere a que toda descripción fenomenológica debe poder sacar a la luz el ser de lo descrito.

sensibilidad a las diferencias e incrementa nuestra tolerancia a la inconmensurabilidad”<sup>11</sup> (Foster, 1985, p.93). Esta inconmensurabilidad —señala Lyotard— existe por la siguiente causa: “cualquier relación a la presencia tiene lugar sobre un fondo de ausencia” (Foster, 1985, p.86). Lyotard, en un texto compilado por Foster, entiende el deseo de esto que falta, del siguiente modo:

“La palabra deseo, que fue el objeto de nuestra reflexión, viene del vocablo latino *desiderare*, cuyo primer significado es comprobar y lamentar que las constelaciones y estrellas siderales (los *sidera*) no den señales, es decir, que los dioses no indiquen nada en los astros. El deseo es la decepción del augur” (Foster, 1985).

La posición auténticamente madura, sugiere Lyotard, será aceptar y saber hacerle frente a esta decepción de la posibilidad de alcanzar conocimientos absolutos. Lyotard, en el texto compilado por Foster, ofrece el siguiente caso:

“Sócrates intenta provocar esta reflexión suspendiendo la lógica de Alcibiades que admite la sabiduría como un haber, como una cosa, como una *res*; la lógica reificante de Alcibiades y de los Atenenses” (Foster, 1985, p. 87).

Lyotard concibe a la filosofía como el “permanecer” en la observancia, en la escucha. Este modo posmoderno de entender la filosofía renuncia tajantemente a la posibilidad de saber de modo definitivo algo y reclama, en vez, la capacidad de resistir y mantenerse en el mero deseo de saber. En este grupo encontramos autores tales como, por ejemplo, Foucault, para quien la llamada “locura” denota un espacio que se resiste a esa forma de autoritarismo que se esconde bajo la “normalización clínica”.

“[L]a locura apareció, no como la astucia de una significación oculta, sino como una prodigiosa *reserva* de sentido. Pero hay que entender bien lo que significa esta palabra ‘reserva’: mucho más que una provisión, se trata de una figura que retiene y suspende el sentido, dispone un vacío en el que no se propone sino la posibilidad aún incumplida de que tal sentido venga a instalarse en él, o tal otro, o incluso un tercero, y de este modo quizás hasta el infinito” (Foucault, 1964).

Jacques Derrida, por su parte, explica que cualquier intento viable para escapar de la metafísica en sentido clásico debe iniciarse en un intento de pensar fuera de las categorías que le atribuyen preeminencia al tiempo presente, tiempo que, como Heidegger señala, constituye el horizonte de las verdades y de las cosas que son.

“[H]ay que pensar el vínculo de la verdad y el presente en un pensamiento que, quizás desde entonces, no necesite más ser verdadero ni presente, para el cual el sentido y el valor de verdad queden puestos en cuestión como nunca antes momento intra-filosófico alguno ha podido hacerlo, sobre todo no el escepticismo ni todo lo que con él hace sistema”. (Derrida, 1971, p. 51).

---

<sup>11</sup> Algunas referencias acerca de la Modernidad, contra el cual se reacciona pueden consultarse en el Anexo 5.

Giles Deleuze y Félix Guattari sostienen que lo que está a la base del conocimiento no es la necesidad real de cosas, sino que el deseo, que es, por lo demás, el que causa esas presuntas necesidades.

“No es el deseo el que se apoya en las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contra-productos en lo real que el deseo produce” (Deleuze y Guattari, 1995, p.34).

A los autores posmodernos mencionados, se puede añadir una larga lista en diversos campos, tales como: Margareth Mead (antropología), Levinson (derecho), Roland Barthes, Kuhn, Feyerabend, Levi Blond en teoría de las ciencias, Woolgar (estudios sociales), entre muchos otros autores. Uno de los mayores exponentes del arte posmoderno, Frederick Jameson lo describe del siguiente modo:

“[L]a reacción contra las formas establecidas del alto modernismo [...] que conquistó la universidad, el museo, la red de galerías de arte, etc. Esos estilos antes subversivos y combativos —expresionismo abstracto, [...] el Estilo Internacional (Le Corbusier, Mies van der Rohe); Stravinsky; Joyce, Proust y Mann—, que nuestros abuelos consideraban escandalosos o chocantes, son para la generación que llega a las puertas en la década del sesenta el *establishment* y el enemigo: muertos, asfixiantes, canónicos, los monumentos cosificados y que hay que destruir para hacer algo nuevo” (Vasquez, 2011, p. 16)

Sandoval señala que para una fuerte tendencia posmoderna: la psicología socio-construccionista, existe una radicalización extrema de la tesis marxista que se puede describir en los siguientes términos:

“[T]odo lo sólido se desvanece en el cielo’, definiendo al discurso científico, a la racionalidad tecnológica y a la noción de progreso ilimitado como metarrelatos más, que mueren en el ocaso de la modernidad” (Sandoval, 2000).

Hasta aquí dejamos, en razón del espacio, a los hermeneutas posmodernos.

### II.2.3.- Hermenéutica de las ideas o patrones

En este grupo se encuentran autores como el propio Husserl. Este filósofo cree que podría describirse lo aparente hasta que la descripción llegara a completarse, saturarse, es decir, hasta que girase en círculos en torno a un mismo *eidos* sin que se encontrase más por describir, y cuya extensión fuese aplicable a objetos semejantes: la esencia del fenómeno presente como objeto del entendimiento, no como un presunto objeto existente por sí mismo —algo que Husserl pone entre paréntesis— pero sí una verdad rigurosa.

La verdad acontece, explica Husserl, cuando el sujeto describe su experiencia hasta el punto en el que la información se completa. Esto se verifica cuando el sujeto entiende y siente que la información comienza a ser redundante. Por el contrario, a esta evidencia patente se le opondrá la patencia de la absurdidad.

“[A] la evidencia corresponde, en el caso correlativo de la contrariedad, la absurdidad como vivencia de la contrariedad completa entre la intención [es decir, una idea de algo] y el quasi-cumplimiento [por ejemplo, en una descripción mal hecha]” (Husserl, 1901=1997, p.323).

Para Ricoeur, en quien se basa Arciero, la hermenéutica consiste tanto en una práctica filosófica como en una “teoría de la interpretación” (Ricoeur, 2010, p. 447); interpretación que se sirve de múltiples actos, cuyo impacto en la psicología y psicoterapia postulada por Arciero será evidente. En efecto, para Ricoeur, la hermenéutica cuenta con recursos, facultades o poderes, entre los cuales se cuentan los siguientes:

“El poder hacer memoria [...] el poder hablar, poder obrar, poder narrar, poder ser responsable de sus propios actos como su autor verdadero” (Ricoeur, 2010, p. 447).

Las descripciones fenomenológicas no demuestran, sino que muestran el fenómeno, y si llega a desarrollarse un *corpus* teórico, éste encuentra su arraigo precisamente en tales descripciones, que deben ser convincentes. La aspiración explicativa de la psicología de Arciero apelará, pues, a una cantidad y calidad suficiente de evidencia experiencial manifestada en las descripciones; un poco al modo de la repleción o saturación de las descripciones fenomenológicas husserlianas, siguiendo la consigna de describir antes de explicar, y avanzar en las descripciones hasta dar con alguna clase de idea o, al menos, —y para no traicionar a Ricoeur— hasta dar con alguna clase de constructo narrativo biográfico más o menos invariante, que supere el material empírico individual.

Sin embargo, más allá del mero conocer lo que realmente le importará a Guidano y a Arciero, es una aspiración heideggeriana; que la descripción libere; que tal sea, en el fondo, signo de la interpretación, por así decirlo, “correcta”.

“El hombre no ‘posee’ la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el Da-sein ex-sistente y desvelador posee al hombre, y esto en forma tan originaria que únicamente ella confiere a una humanidad esa referencia —que caracteriza y fundamenta toda historia— a un ente en su totalidad como tal. Sólo el hombre ex-sistente es histórico” (Heidegger, 1943=1997, p. 409, 410).

La importancia de estos conceptos para el desarrollo posterior del presente trabajo en el análisis de los modelos de Arciero y de Guidano, serán incluidos en relación con las crisis existenciales. También serán útiles para comprender el lugar que tienen los esquemas tácito-emotivos como marco hermenéutico y qué papel jugaría el lenguaje en la construcción de significados personales a lo largo de la vida en la obra de Guidano. También se emplearán los conceptos hermenéuticos dado que el Arciero centra su análisis en la filosofía hermenéutica narrativa de Ricoeur. En esta filosofía las crisis existenciales dicen relación con crisis de autenticidad, y la libertad se obtendrá con un lenguaje intersubjetivo que se libere de las habladuras impropias. He aquí, pues, que el lenguaje no solamente permite historizar, es decir, reconstruir la biografía del paciente, sino también permite monitorear posibles voluntades totalizantes.

En síntesis, podemos afirmar lo siguiente:

1) En el caso de Guidano, la interpretación de la experiencia inmediata y la construcción de significados opera sobre la base de tres claves:

(a) En primer lugar, los esquemas tácito-emotivos, que entregan el sentido de mismidad, de estabilidad y que, en síntesis, entregan el marco hermenéutico emotivo básico sobre el cual se seleccionará el lenguaje adecuado a la experiencia;

(b) En segundo lugar, la intención con la cual se emplean los términos del lenguaje aportará nuevos conceptos, y

(c) en tercer lugar, el lenguaje introduce significados por su propia morfología. Por otro lado, tal como veremos en su capítulo correspondiente, Arciero centra su análisis en la filosofía hermenéutica narrativa de Ricoeur.

2) En el caso de Arciero y de Ricoeur, el lenguaje es símbolo que construye la realidad y como tal no puede representarla sino interpretándola, y al hacerlo *construye* los significados para el sujeto. La hermenéutica deviene, de este modo, además, en un modo de comprensión, y esto no varía en absoluto si es el mismo sujeto quien se narra a sí mismo lo que experimenta. El segundo elemento es la historicidad del relato autobiográfico; por su efecto se construye la identidad porque ella ya era el supuesto.

“Una tensión, pues, se hace evidente en el proceso de construcción del sujeto. En un aspecto, el fenomenológico, la significatividad (silenciosa) de la experiencia viviente ‘quiere’ ser dicha; la conciencia intencional ‘empuja’ hacia el sentido. En el otro, el hermenéutico, la articulación simbólica siempre remite a la experiencia vivida; el lenguaje siempre se refiere a... y entonces, mi aprehenderme, mi alcanzarme, no puede darse como intuición originaria (espejismo de la fenomenología)), sino que siempre toma forma dentro de mi horizonte de sentido que ya está ahí (*Dasein* antes de mí: la historicidad de la experiencia es un hecho ineludible)” (Arciero, 2006, p. 51).

Con todo, emplear el lenguaje a secas no es todavía interpretar; para ello se precisa de la segunda persona, es decir, del otro.

“Empero, explicar una historia no equivale a interpretarla. Es un paso adicional el que nos mueve desde las estructuras objetivas de sentido hacia la vida generadora de significado: interpretar significa recorrer juntos las huellas de sí mismo, mediante la negociación y la determinación de valores que conciernen la vida individual” (Arciero, 2006, p. 56).

En esta línea, algunos se manifiestan poco proclives a hacer de la hermenéutica un ejercicio escéptico. En este grupo encontramos pensadores tales como Jürgen Habermas.

“El que comprende mantiene una comunicación entre los dos mundos: capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez *aplica* la tradición a sí mismo y a su situación. Pero cuando las reglas metodológicas unen de este modo la interpretación con la aplicación, se sugiere la siguiente interpretación: que la interpretación hermenéutica abre la realidad guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. La comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida. A esto lo llamamos, a diferencia del técnico, el interés práctico del conocimiento” (Habermas, 1999, p. 171).

Habermas se concentra en la búsqueda de condiciones éticas mínimas de acuerdo político, en contra de un “todo vale” supuesto en el imperio de la metáfora de los discursos

que guían los intereses particulares, que denunciaba Vattimo. Hans-George Gadamer reconoce, por su parte, cierta consistencia de las cosas.

“En un mundo cada vez más técnico hablar de una dignidad de las cosas resulta cada vez más incomprensible. Las cosas van desapareciendo, y sólo el poeta les guarda una última. Pero el hecho de que aún se pueda hablar de un lenguaje de las cosas nos recuerda lo que son las cosas en realidad: un material que se usa y se consume; no una herramienta que se utiliza y se deja de lado, sino algo que tiene consistencia en sí y ‘es empujado hacia la nada (Heidegger)’. (Gadamer, 1988, p. 73).

Karl Popper, quien elude la verificación directa y la cambia por la teoría de la falsación no deja de, por ello mismo, suponer cierto efecto darwiniano de algo por cuyo efecto las teorías son seleccionadas.

“Las teorías son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos mundo: para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos de que la malla sea cada vez más fina” (Popper, 1962, p. 57).

Grondin se pregunta lo siguiente: “¿cómo comprender, entonces, la articulación de la fenomenología si se ha de ver en ella algo más, u otra cosa, que la banalidad de que todos los fenómenos serían interpretaciones?” (Grondin, 1996, p. 7). El autor encuentra la pista de su análisis cuando recuerda que el objeto —si acaso cabe hablar así— de la fenomenología es un objeto disimulado (*verborgen*) o también “oculto” (*versteckt*), “obstruido” (*verstellt*), “encubierto” (*verdeckt*), etc. (Grondin, 1996, p. 7). Se trata, a fin de cuentas, de la existencia misma del *Dasein* que comparece con estas características. El autor concluye lo siguiente:

“[L]a hermenéutica es, pues, un ejercicio de *Aufklärung* para Heidegger. Su intención es dejar en claro o, si se prefiere, destruir, los ídolos que privan al *Dasein* de una adecuada apropiación de sí mismo. Si una hermenéutica explícita del *Dasein* es necesaria, lo es porque el *Dasein* permanece primeramente disimulado para sí mismo bajo el imperio de los decires (*Gerede*). Ahora bien, para Heidegger es la habladuría, en el sentido amplio de esta palabra (ideológico, ético, político, etc.) lo que bloquea el acceso a las cosas mismas. Se ha dicho a menudo, pero sin creer siempre en ello, que la fenomenología de Heidegger es una hermenéutica, pero es necesario ver también que la hermenéutica del *Dasein* es asimismo una fenomenología, porque su tarea explícita es reconquistar fenomenológicamente el fenómeno esencial del *Dasein* contra su propia disimulación” (Grondin, 1996, p. 11).

Grondin sintetiza la particular fenomenología y hermenéutica de Heidegger del siguiente modo:

“La noción de *Dasein* tiene muchos significados en Heidegger, pero hay uno sobre el cual insistía en el curso sobre hermenéutica de la facticidad de 1923, y que es probablemente más incisivo que los otros, por lo menos en la génesis de *SZ*. *Dasein* —explicaba Heidegger— quiere decir *Nichtweglaufen*, literalmente: no huir, no escaparse. Ser un *Dasein* —explicaba allí Heidegger— quiere decir que yo puedo estar ‘ahí’ donde y cuando caen las orientaciones fundamentales relativas a mi ser” (Grondin, 1996, p. 7)

## II.3

### Síntesis de la II PARTE

En esta II PARTE se expusieron los conceptos generales de la fenomenología y la hermenéutica que serán necesarios para entender la relación epistemológica entre Guidano (1 y 2) y Arciero. Para este efecto, esta II PARTE parte se dividió en dos acápite.

El acápite dedicado a (II.1) la fenomenología trató los siguientes puntos: (II.1.1) La fenomenología husserliana y (II.1.2) La fenomenología y su relación con el dualismo, y sus clases y sub-clases. El acápite dedicado a (II.2) la hermenéutica trató los siguientes puntos: (II.2.1) Hermenéutica y Fenomenología; (II.2.2) Hermenéutica posmoderna, y (II.2.3) Hermenéutica de las ideas o patrones.

Lo fundamental para la pregunta de investigación estriba en dos puntos: (a) El rol que tiene el lenguaje para designar la experiencia. En efecto, ¿Es el lenguaje, como postula Arciero, con base en Ricoeur, el único sistema de designación apropiada para una identidad, pues, a fin de cuentas la construye, o es solo, como sugiere Guidano, un medio privilegiado para determinados contextos, tales como el setting terapéutico? (b) ¿El lenguaje tiene en sí una indeterminación esencial que siempre deja abierta la interpretación a la voluntad, al azar o al deseo (posmodernidad) o, por el contrario, como sugiere la práctica terapéutica según Guidano, es el lenguaje un medio con el cual es posible arribar a la determinación de patrones de significado que hacen que la interpretación no sea ni arbitraria ni azarosa?

### III PARTE REVISIÓN CRÍTICA DEL ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DE ARCIERO ACERCA DEL MODELO DE GUIDANO

#### III.1 Antecedentes

El modelo psicológico y psicoterapéutico posracionalista fue fundado por Guidano a finales de los años setenta (INTECO, 2019) y ha pasado por varios momentos hasta el presente. Hoy se desarrolla principalmente, entre otros lugares, en el *Istituto di Psicologia e Psicoterapia Post-razionalista di Roma*; el mismo Instituto que Guidano fundó junto a Arciero, su actual Director, quien ha desarrollado su propio modelo.

Que se mantenga el mismo marco institucional —el mismo *Istituto* o, como también la llama Arciero, la misma “escuela” y también la misma denominación “*Post-razionalista*”— sugiere cierta continuidad que, como he señalado en la Introducción, es meramente histórica. En efecto, Arciero había rechazado el término “posracionalista” a secas, prefiriendo, en vez, el de “constructivismo posracionalista”.

“La denominación ‘constructivismo posracionalista’, en el contexto de las ciencias cognitivas, indica exactamente este gesto epistemológico: la construcción de un mecanismo capaz de generar, como resultado de la coherencia interna de las operaciones, cierto comportamiento, cierto significado. Este enfoque, que definimos como constructivo, se diferencia del predictivo, que es el enfoque racionalista, propio de las ciencias físicas metodológicamente fundadas sobre la anticipación y la previsión conforme a leyes. La insistencia de Guidano en la explicación (1991), así como la desafortunada elección del término ‘posracionalismo’, deben entenderse a partir de este fundamento” (Arciero, 2009, p. 55).

En efecto, Arciero ha caracterizado su modelo de otros modos, por ejemplo, como “Psicoterapia fenomenológica”, en alusión a su conocida obra homónima. Sin embargo, Arciero ni ha fundado un Instituto nuevo ni ha cambiado la denominación original por otra tal como, por ejemplo: “Instituto de Psicología y Psicoterapia fenomenológico hermenéutico narrativo constructivista” o algo. Más allá de cuestiones institucionales o nominales, que obviamente no son materia de esta clase de trabajo, la pregunta está pendiente: ¿Cuál es el estado actual de la evolución del modelo, según la interpretación estándar?

1.- En la etapa de fundación del IPRA de Roma, Guidano y Arciero comparten un mismo constructivismo posracionalista, que se opone en lo filosófico al racionalismo y, en lo psicológico, al cognitivismo. En este momento se explica que en las personas existen mecanismos capaces de generar un comportamiento, un significado, como resultado de la coherencia interna de sus operaciones (Arciero, 2009) y no de alguna adecuación de la experiencia con alguna clase de objeto referencial externo. La identidad personal, por otro lado, se comprende no como una cosa sino como un sistema, constituido de organización

cerrada de conformación tácito-emotivo y de estructuras abiertas posibilitadas, precisamente, por la organización (Maturana). El sistema identitario humano es un sistema cognitivo con una organización que es un *locus of meaning*, cuyo origen está en los estilos de apego temprano, y que avanza en su auto-organización y trato con el mundo mediante movimientos cognoscentes evolutivamente más abstractos y con empleo de recursos lingüísticos. Se trata de movimientos que tienen sentido ortogenético —es decir, de mantención de la estabilidad y continuidad de la identidad—; y que recuerdan los mecanismos piagetanos asimilación/acomodación que funcionan con fines adaptativos y de sobrevivencia. La complejidad ortogenética avanza desde la sensibilidad a lo mismo (*sameness*) —sensibilidad que resulta en patrones emocionales a partir del apego infantil—, hacia la sensibilidad a lo nuevo (*ipseidad*), representada por las perturbaciones originadas en el mundo y, en especial, el mundo de las relaciones interpersonales. El dolor psicológico se comprende como oscilación emocional producto de una ruptura o distanciamiento entre la experiencia inmediata y la capacidad del sujeto para integrarla mediante el empleo de símbolos o narraciones.

2.- Arciero mantiene la psicología constructivista, pero rompe con el fundamento filosófico, girando desde el “post-racionalismo” —que, como señalaba, considera “una desafortunada elección” terminológica relacionada con la Biología del Conocimiento, de naturaleza kantiana (Arciero, 2009)— hacia un nuevo marco epistemológico, de tipo fenomenológico hermenéutico narrativo (Ricoeur). La razón de este giro se encuentra en que, en opinión de Arciero, el modelo de Guidano contendría un error filosófico, a saber, no trataría al existente humano como un ser libre y abierto al mundo (*Dasein*) sino como una cosa que si bien tiene una mismidad tácito-emotiva determinada desde el apego, esta determinación sería fija y no, en cambio, una tendencia (“*prone*”, Arciero, 2009). En vez, planteará Arciero, el lenguaje biográfico mediará entre la sensibilidad hacia lo habitual y la sensibilidad hacia lo nuevo, siendo, en consecuencia, el verdadero yo, el yo narrativo.

“[C]onsideramos la construcción de la identidad personal como un proceso de interpretación, apropiación y reconfiguración de la experiencia pre-reflexiva” (Arciero, 2009, Introducción, p. 13).

Las claves de este giro o, tal vez quiebre, filosófico y psicológico se habían iniciado con una toma de posición.

“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, abordé 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”. (Arciero, 2011, p. 2).

Como se puede apreciar, en tal Introducción, Arciero asume una posición inicial: el Sí mismo “deja huellas” que el Yo narrativo puede y debe reconstruir para crear la identidad personal.

“Por un lado, pues, el Sí Mismo, como la corriente de la vida que al manifestarse permite que aparezca el mundo. Así, la existencia individual adquiere, antes de palabra alguna, la experiencia de sí; son huellas efímeras del transcurrir. Estas se hacen signo e inmediatamente desaparecen, significados ocultos por el tiempo que al pasar se desvanecen y permanecen. Por otro lado, Yo, precisamente Yo, *tomo* el tiempo de mi vivir creando mi historia y mi destino, a partir de esa trabazón de rastros, de caracteres desordenados, de indicios claros o no, apropiándome, mediante el lenguaje, de mis asuntos que, así, se tornan asunto mío” (Arciero, 2009, Introducción, p.11).

A partir de este inicio, Arciero toma nota y resuelve —o al menos eso pretende— los dos problemas del posracionalismo de Guidano; problemas muy bien representados en la cuestión kantiana, a saber:

(a) Si suponemos que la experiencia inmediata solamente tiene significado a partir de la reflexión caemos en el absurdo de una regresión al infinito. En efecto, si la experiencia inmediata solamente tiene significado a partir de la reflexión ¿qué garantiza que tal reflexión represente correctamente la experiencia inmediata, sino otra reflexión de un nivel más alto, y otra, y otra más, *ad infinitum*?

(b) Si suponemos que la experiencia inmediata solamente tiene significado a partir de la reflexión siempre nos va a faltar la experiencia como parte del proceso de construcción de identidad personal, pues ella, como se ha dicho, no aporta significado por sí misma.

La solución de Arciero es abandonar la filosofía modernista que, en su opinión, ha soportado a la teoría posracionalista de Guidano, que supone cosas con organizaciones y, en vez, ha recordado la tesis de que el sujeto, antes que caso de un carácter u OSP es un *quién* (Ricoeur), quien tiene por el mero existir, un estar lanzado en y hacia la realidad (*Dasein*). No es, pues, la reflexión la que da sentido a la experiencia: ella ya tiene sentido; uno tácito-emotivo que debe ser narrado y develado. En esa narración, el sujeto interpreta su propia experiencia y, auxiliado esta vez por una segunda mirada (la de su interlocutor o terapeuta) logra construir un relato que se apropia de lo experimentado teniendo psicológicamente como márgenes, o bien una tendencia *Inward* o bien una tendencia *Outward*.

La afirmación de Arciero es, pues, rotunda. A partir de la lectura de la Introducción a su obra mencionada se deduce que existe un cambio “sustancial y discontinuo”. No hay, entonces, continuidad epistemológica, sino solamente existe —afirma Arciero— la constatación de un hecho histórico: el modelo de Guidano es un “antecedente”, algo que sucedió “antes”, pero algo filosóficamente superado.

En síntesis, Arciero mantiene la psicología constructivista (o mucho de ella, esto es: que el significado es intraorganizacional) pero al reemplazar la filosofía empleada por Guidano por la de Ricoeur, niega que Guidano haya logrado su pretensión “posracionalista” y denuncia, por el contrario, que todavía existen supuestos racionalistas a la base de su modelo.

### III.2

#### Análisis de la versión estándar de Arciero

Quisiera partir por aclarar un punto importante. Tal como lo adelanté en la INTRODUCCIÓN de esta investigación, Arciero sin duda tiene razón al acusar una profunda discontinuidad epistemológica entre su modelo y el modelo de Guidano, si se trata de comparar la obra de un Guidano constructivista y la suya, un fenomenólogo hermenéutico narrativo<sup>12</sup>. Sin embargo, voy a sostener que esta versión de discontinuidad epistemológica, que denomino “versión estándar” —por ser la que se ha impuesto, en el uso— es a mi juicio parcial y poco profunda.

Considero a la versión estándar una versión parcial pues no se puede hablar de una discontinuidad epistemológica entre el modelo de Arciero y *el* modelo de Guidano, porque no existe un *único* modelo en Guidano sino *dos*, a saber: un modelo constructivista (que denomino “Guidano 1”) y un modelo fenomenológico existencial (que Arciero no conoce de Guidano, y que denomino “Guidano 2”), cuya frontera deviene del análisis epistemológico de las crisis existenciales. Estas crisis son tan importantes que, en palabras de Guidano, incluso definen el futuro de la psicoterapia posracionalista.

*“Entrevistador:* ¿Cuál es la dirección que ustedes creen que tomará la psicoterapia en el futuro?

*Vittorio Guidano:* En mi caso ¡yo no sé siquiera cuál será mi futuro! Yo no soy muy optimista, debe ser por mi carácter. Nosotros proponemos una terapia que sea capaz de comprender las crisis existenciales del hombre contemporáneo, que le permita reconstruir su experiencia inmediata y eso requiere mucho trabajo”.

¿Qué diferencias imponen, según sostengo, las crisis existenciales al modelo de Guidano 1 y que amerita hablar de un Guidano 2?

Para partir, es el propio Guidano quien, en dos ocasiones, deja ver la insuficiencia de su modelo (Guidano 1):

a) En primer lugar, Guidano señaló que un terapeuta verdaderamente hábil debería “moderar” el aumento de conciencia de sí en el paciente porque tal aumento podría llevar, precisamente, a las crisis existenciales, algo que no era motivo de consulta del cliente (Guidano, 1995a, p.63). Sin embargo, (a.1) El aumento de conciencia de sí es, precisamente, el corazón del método terapéutico de Guidano y, en cierto sentido, es inevitable pues corresponde más a un recurso ganado por el paciente que a un recurso gestionado por el terapeuta, y (a.2) El aumento de conciencia no causaba las crisis existenciales sino que solo las hacía evidentes, cuando ya existían.

(b) En segundo lugar, Guidano dejó ver que aún no tenía herramientas para tratar el asunto, y depositó su confianza en esperar por una “teoría de la mente” (Guidano, 1987). Sin embargo, tiempo después, su respuesta a las crisis existenciales no provino de una nueva teoría de la mente sino de la fenomenología y, además, de una propuesta clínico-práctica, pues se inclinó a que el paciente tomara nota del efecto que tenía sobre él el llevar a cabo una práctica valórica.

Una vez que se cotejan estas dificultades en Guidano 1 ya se pueden revisar, el menos, cuatro diferencias entre las crisis existenciales y las crisis psicológico-identitarias.

---

<sup>12</sup> Ver Anexo 15.

- a) En primer lugar, las crisis existenciales no responden a cada estilo de OSP sino que tienen el mismo contenido experiencial básico, esto es: vacío, angustia, ambigüedad, absurdidad, cansancio de ser un yo específico<sup>13</sup>, percepción de irreversibilidad de la vida<sup>14</sup>.
- b) En segundo lugar, aunque las crisis existenciales son intencionales<sup>15</sup>, no tienden a un objeto psicológico particular, o incluso a la falta de uno<sup>16</sup>, sino a la totalidad de la propia existencia.
- c) En tercer lugar, las crisis existenciales no responden al problema de la identidad como recurso ordenado a la sobrevivencia sino al problema del sentido de la vida.
- d) Finalmente, en cuarto lugar, las crisis existenciales no se resuelven por medio de psicoterapias sino que —y esto ya es extraordinario— tal como Guidano prescribe, *únicamente* se resuelven buscando valores, dejando un legado después que se ha muerto<sup>17</sup>.

¿Y cuál es la posición de Arciero, formado como está en Heidegger y Ricoeur, frente a las crisis existenciales? Es ambigua y, a decir verdad, poco profunda.

a) En primer lugar, escamotea el análisis de las crisis existenciales; simplemente las evade<sup>18</sup>.

b) En segundo lugar, cuando ya se permite referirlas, simplemente las reduce a las crisis del trastorno alimentario psicógeno<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> “Es una experiencia perturbadora: sentirme cambiar quedándome el mismo, que, en consecuencia, me lleva a la experiencia de que en toda mi vida he cambiado para seguir siendo siempre el mismo” Guidano, Vittorio (1995a). *Desarrollo de la terapia cognitiva post-racionalista*, Santiago: INTECO. <http://www.inteco.cl>, p. 63.

<sup>14</sup> “[C]laramente, un paciente que es capaz de releer, de reestructurar su historia de vida, es un paciente que tiene un incremento considerable de conciencia de sí mismo [...] Por un lado hay un incremento en el sentimiento de ser el protagonista, pero por el otro, **incrementa también el sentido de ambigüedad, absurdidad y la percepción de la irreversibilidad de la vida**”. Guidano, Vittorio (1987). *Complexity of The Self. A Developmental Approach to Psychopathology and Therapy*, New York: Guilford Press. Empleamos la traducción INTECO, Chile, con ligeras modificaciones nuestras.

<sup>15</sup> Husserl, Edmund (2015=1907). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 48 y ss.

<sup>16</sup> Heidegger, Martin (1927=1997). *Ser y Tiempo*, Santiago: Universitaria, p. 32.

<sup>17</sup> “*Sólo puedes* intentar convivir con ella [la conciencia de la muerte], buscando un significado, buscando valores, buscando algo que te dé sentido de que algo va a quedar después de que tú te has muerto”; “*La única manera* de convivir con este problema [...] es con la solidaridad entre nosotros, es con la vida afectiva entre nosotros”. Guidano, Vittorio (1993b). “Historia de desarrollo y terapia individual de psicóticos”, Tercera conferencia (inédita) dictada en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, transcrita por Luis Onetto Lagomarsino.

<sup>18</sup> “No seguiremos las meditaciones heideggerianas acerca de la angustia y sus relaciones con la cura, sobre las cuales remito al lector al capítulo 6, sección I, de *Ser y Tiempo*, y al ensayo *¿Qué es Metafísica?*” Arciero, Giampiero (2009). *Tras las huellas de Sí mismo*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 92, Nota a pie de página.

<sup>19</sup> “Esta tensión [la vacuidad] se muestra intacta en la estructuración de una categoría de personalidad —denominada por nosotros **heterodirigida**— que representa más que ninguna otra los rasgos del carácter social heterodirigido (aunque no con exclusividad) y a la que en nuestro trabajo sobre la identidad definimos como tipo de personalidad que tiende al **trastorno alimentario psicógeno**. Con esta definición intentábamos evidenciar la tendencia a generar trastornos alimentarios, prevalente en esta categoría”. Arciero, Giampiero (2009). *Tras las huellas de Sí mismo*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 92, 93.

Como resumen, podemos concluir, hasta ahora, lo siguiente:

1) La versión estándar de Arciero, es parcial porque no reconoce el problema teórico de las crisis existenciales, así como tampoco las integra y reconoce en la obra de Guidano.

2) La versión estándar de Arciero resulta teórica y clínicamente poco profunda pues, o bien omite análisis del problema de las crisis existenciales o bien las reduce a crisis psicológicas del trastorno alimentario psicógeno.

Sin embargo, todavía podemos añadir un tercer y un cuarto argumento acerca de la falta de profundidad de Arciero, y ya no tan solo respecto de las cruciales y ya referidas crisis existenciales sino que respecto de las cuestiones psicológicas y psicoterapéuticas.

c) La crítica de Arciero a la noción psicológica de OSP como producto moderno es desproporcionada. El mismo Arciero emplea las *prone* y nunca acaba de justificar por qué estas representan el *quién* más que las OSP de Guidano. Me parece que Arciero tiene, al menos, el mismo problema que critica de Guidano, esto es, cómo el patrón (sea OSP, sea *prone*), pueda dar cuenta de lo singular sin anularlo.

d) No solo Arciero, sino también Guidano, practica fenomenología. En efecto, tanto para Guidano como para Arciero, los patrones psicológicos (OSP en el primer caso y *prones*, en el segundo caso) tienen valor técnico-terapéutico, y su utilidad deriva del empleo de hecho de formas de descripción fenomenológica, y no de la adscripción teórica a la fenomenología. En efecto, Arciero asume explícitamente una forma de fenomenología y recoge los frutos técnicos de esa forma de trabajo. Sin embargo Guidano, aunque no es un fenomenólogo adscrito como tal, sí emplea la técnica de manera útil. Guidano, al igual que Arciero, emplea la descripción fenomenológica, pues la moviola como técnica del método de la auto-observación es, en rigor, una técnica de descripción fenomenológica como la que más, y esto no es algo menor; recordemos que, tal como Heidegger explicaba, la expresión “fenomenología descriptiva” es, en el fondo, tautológica (Heidegger, 1927=1997, pp. 57, 58). Por efecto de la moviola, los significados emanan de la descripción de la experiencia emocional del propio sujeto, quien:

(a) Deja entre paréntesis (*epokhé*<sup>20</sup>) sus explicaciones.

(b) Describe en primera persona activando las emociones hasta que lo descrito se satura conceptualmente.

(c) Gira, en un segundo momento (*zoom out*), a otra manera de referirse su propia experiencia.

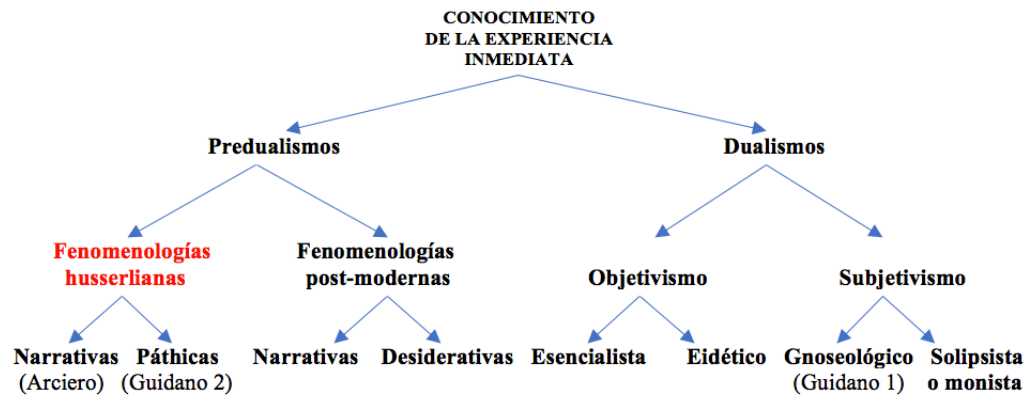
(d) Logra la caracterización lo vivido desde un modo internalizado.

Puesta en cuestión, entonces, la versión estándar de Arciero por su parcialidad y falta de profundidad, tanto en el análisis de las crisis existenciales como respecto de la crítica a las OSP en su valor teórico-psicológico como psicoterapéutico, es posible replantearse el problema de la posible continuidad teórica entre la obra de Guidano. Se deja ver cierta posibilidad en que pertenezcan a una fenomenología en general. Veremos, en su momento si, como sospechamos ahora, se cumplen o no las condiciones del caso; un caso que adelantamos ahora como posibilidad.

---

<sup>20</sup> Término tomado de la fenomenología de Edmund Husserl.

Fig. 3



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

## IV PARTE VITTORIO GUIDANO

### IV.1 Aspectos teóricos generales

#### IV.1.1.- La teoría general de la obra de Guidano

El marco epistemológico del que se sirve Guidano es amplio y sin duda incluye de forma potente el constructivismo, que reacciona contra la posición clásica o “racionalista”. Esta posición contra la cual el constructivismo reacciona, es distinguida con más detalle por Balbi, desde dos corrientes muy generales: empirismo y racionalismo.

“[La] noción clásica daba al observador —al hombre— una posición privilegiada: podía conocer la realidad en forma objetiva. Esta concepción deviene de la tradición empirista, para la cual la realidad es única para todos los seres humanos y es externa a éstos; por lo tanto, puede conocerse en forma más o menos perfecta ¿Cómo se alcanza el conocimiento? Asegurándose de sumar toda la experiencia sensorial y prescindiendo de todo razonamiento o hipótesis. Al conocer se obtiene una réplica de la realidad, una reproducción sensorial de ésta: esto supone que afuera hay un orden único que el observador copia internamente a través de sus sentidos” (Balbi, 1994, p. 23).

Alfredo Ruiz, por su parte, completa estas definiciones:

“El aspecto básico de la epistemología empirista es que vivimos una realidad objetiva, que ya tiene contenida en sí misma el sentido de todas las cosas y que esta realidad existe independientemente de nuestro percibirla. Esta realidad es además única y es para todos igual. El conocimiento es tan sólo una representación de esta realidad, y la única manera de ver si este conocimiento es verdadero es sólo mediante la correspondencia del orden externo con este conocimiento visto como una representación de ese orden” (Ruiz, 2018).

Balbi concluye que, más allá de las diferencias, racionalismo y empirismo coinciden en considerar que existe una única realidad que determina la verdad que rige que al conocimiento; verdad que debe entenderse, entonces, como adecuación entre conocimiento y realidad (Balbi, 1994, p. 23).

“[Los] postulados del empirismo, que ciertamente influyeron en la ciencia moderna, fueron modificados en parte por el racionalismo [...], para el racionalismo esta correspondencia [entre realidad y pensamiento] no es igual a la suma de las experiencias sensoriales, sino que se identifica con un set de principios lógicos y de acciones lógico-deductivas” (Balbi, 1994, p. 23).

Por el contrario, señalan Feixas y Miró (Feixas y Miró, 1995, p. 132), la afirmación cardinal del constructivismo es la siguiente: “*el conocimiento humano* es activo, anticipatorio y literalmente ‘constructivo’ (de dar forma)”. La concepción proactiva del conocimiento significaría para estos autores posicionarse sobre otras epistemologías, literalmente “de-arriba-a-abajo” (Feixas y Miró, 1995, p. 132). Es decir, el constructivismo

sostiene, a fin de cuentas, “que la información se transmite desde el ambiente al organismo en paquetes de ‘bits’ reproducidos por medio de los órganos de los sentidos” Feixas y Miró, 1995, p. 132). En este punto específico Maturana, como constructivista radical sostendría que tras esta concepción “informativa” se esconde la tesis dualista de la representación de los objetos de Schawm. Por lo tanto, desde el constructivismo no existe transmisión de la información.

Von Foerster —y en adelante el constructivismo en general— critica las tesis metafísicas representadas, por ejemplo, en silogismos o razonamientos con pretensiones de necesidad y universalidad, tales como el siguiente:

“Necesariamente todos los hombres son mortales y necesariamente Sócrates es hombre, entonces necesariamente Sócrates es mortal”.

Von Foerster señala que este silogismo, en el que se considera que “Necesariamente todos los hombres son mortales” es tan sólo una hipótesis que no puede *verificarse* empíricamente (Von Foerster, 1994, p. 633). En efecto, haciendo funcionar la teoría de la correspondencia (dualista) para llevar aguas a su molino, el autor señala que la premisa mayor (“Necesariamente todos los hombres son mortales”) sólo puede verificarse parcialmente, según la experiencia de hombres muertos que haya tenido quien profirió tal aseveración. Así, pues, afirmar que en Chile hay 17 millones de personas mortales sería tan sólo una hipótesis posible a menos que se hayan corroborado las muertes de todos ellos. El silogismo ilustra, entonces, las limitaciones del supuesto conocimiento objetivo.

¿Qué han dicho Guidano y Arciero al respecto? Lo revisaremos específicamente en sus capítulos correspondientes, pero detengámonos en un par de afirmaciones que dan pistas hacia la dirección para tratar el asunto en particular.

Guidano, en principio, es bastante claro:

“De aquí, que este mundo nuestro no importa cómo lo estructuremos, ni importa cuán bien logremos mantenerlo estable con objetos permanentes e interacciones recurrentes, es por definición un mundo codependiente con nuestra experiencia, y no con la realidad ontológica con la cual los científicos y los filósofos han soñado”. (Varela cit. por Guidano, 1987).

Sin embargo, este tema específico es uno de los temas más elusivos en Arciero. En efecto, apenas puede encontrarse algo en sus principales textos y esto me lleva, más bien, a pensar que Arciero asume *en la práctica* las tesis constructivistas, que se oponen frontalmente a las teorías del conocimiento universal, pero no se decide a argumentar una refutación *teórica* definitiva al respecto. Me parece que la causa es que Ricoeur tampoco lo hace. En efecto, Ricoeur sugiere que el conocimiento universal no solo es posible sino deseable, incluso lo llama “un avance de la humanidad” (Forster, 1985). Sin embargo, considera que se trata de un logro completamente improbable pues, como señala, el ser humano siempre sucumbe a gestos de “totalización” (Ricoeur 1951=1997, p. 358). En efecto, el ser humano prácticamente nunca se resiste al “espíritu de mentira” que, como túnica de Creso, está indisolublemente adherida a su búsqueda de la verdad (1951=1997, p. 359). Como se puede apreciar, es en los hechos —y no en estricto rigor teórico— que Arciero devalúa el supuesto de un conocimiento universal, lo cual es, por lo demás, coherente con los supuestos del constructivismo. Creo que esto se debe a que la posición hermenéutica de Ricoeur es fenomenológica y, como tal, mantiene en suspenso la validez

de un presunto conocimiento universal, ya sea para buscarlo, en el caso de ciertas fenomenologías (Husserl, Grondin, etc), ya sea para develar su falsa pretensión, en el caso de fenomenologías hermenéuticas postmodernas. Pero queda algo más. Quizás haya que sincerar ahora mismo cierta inclinación de Arciero sobre este asunto. En efecto, al tratar los roles de fenomenólogos y de hermeneutas da a la búsqueda de esencia de los primeros el siguiente calificativo: “el espejismo de la fenomenología” (Guidano, 2009, p. 51). El autor decanta, así, por un estilo de fenomenología que, pese a toda la dureza de las críticas de Ricoeur, difiere en un detalle esencial respecto del filósofo francés. Esto, no obstante, no parece haberle llamado la atención.

Juan Balbi recuerda que el cambio epistemológico que supone el posracionalismo de Guidano modifica “la relación entre observador y observado” a una nueva posición (Balbi, 1994, p. 23). Ser “posracionalista” significa que la epistemología ha avanzado más allá del racionalismo.

La filosofía implicada en la psicología de Guidano se revela en el trato que el autor da a la relación entre sujeto y realidad.

“[E]l autoconocimiento de un sujeto siempre involucra su concepción de la realidad y a la inversa, cada concepción de la realidad está directamente conectada a la visión que tiene el sujeto de sí mismo” (Guidano, 1987).

De la concepción de la realidad se avanza hacia una concepción de la verdad.

“El conocimiento ya no puede ser contemplado como una aproximación a la verdad, es decir, un paso hacia delante en la comprensión última y cierta de la realidad, ya que el conocimiento simplemente expresa una relación específica entre el conocedor y lo conocido”. (Guidano, 1987).

La realidad, así llamada “de cada sujeto” es significada desde la OSP. Esta es, pues, el primer acercamiento.

“[U]na persona que tiene un rango de auto-imágenes oscilantes entre un sentido de sí mismo de ser débil/frágil y fuerte/controlado, seguramente tendrá una percepción de la realidad respectivamente alternante entre la imagen de un mundo peligroso en el que necesita protección y la imagen de un mundo confiable que puede ser encarado con total libertad” (Guidano, 1987).

Estas eran, en suma, parte de las propuestas del constructivismo. Y vale la pena recordarlas porque si bien el constructivismo es parte fundamental de la obra de Guidano, la principal fuente teórica, filosófica y epistemológica es la Biología del Conocimiento de Humberto Maturana, y parte —aunque en ningún caso el sustento epistemológico de fondo—, de lo que Arciero heredó de Guidano también se inspiró originalmente en la obra del biólogo.

Es poco conocido, pero conviene recordarlo, que Maturana considera que su Biología del Conocimiento es una fenomenología (Fenomenología del conocer) y no es constructivismo (Halperin, 1992).

## IV.1.2.- La teoría biológica del conocimiento de Humberto Maturana

### IV.1.2.1.- La organización

Guidano tiene una fuerte influencia inicial en la Biología del Conocimiento de Humberto Maturana, entre otros conceptos, por el siguiente: la estructura morfogenética nuclear<sup>21</sup>. Guidano asume la parte central de la obra de Maturana.

“Los seres vivos participan en los fenómenos en que participan como seres vivos, sólo mientras la organización que define su identidad no cambia. La organización de un sistema son las relaciones entre componentes que le dan su identidad de clase (silla, automóvil, fábrica de refrigeradores, ser vivo, etc.)” (Maturana, 1997a, p. 6).

Por ejemplo, si a una silla se le corta una pata, se afecta el modo como esta silla está estructurada, pero su organización sigue intacta, es decir, la silla sigue siendo silla, sigue siendo una unidad reconocible dentro de las clases denominadas “silla”. No obstante, si se corta la tapa en la cual uno se sienta (precisamente, el “asiento”), se altera la organización de la silla y ésta deja de ser una silla. Guidano desarrollará directamente esta tesis bajo la figura de la Organización de Significado Personal (OSP) y que Arciero, solo parcialmente, tratará bajo el término “*prone*” o “tendencia”. Quiero aprovechar el momento para adelantar algo. Cuando Guidano entiende el sufrimiento, lo entiende como una desestructuración identitaria no porque se produzca un caso de alienación, de psicosis o mucho menos. Nos referimos a desestructuración en sentido estrictamente cibernético y psicológico general, y desde ahí se sigue el uso psicopatológico. En efecto, toda discrepancia entre lo experimentado y lo representado es efecto de una estructura perturbada que perturba al sistema y por ello, en algún sentido, perturba la organización. Es en este sentido —que puede ser desde un nivel muy mínimo, muy insignificante, hasta uno muy grave— que hay que entender el término “desestructuración”. Lo advierto pues es frecuentemente en contextos psicopatológicos hablar de “desestructuración identitaria” como sinónimo de casos clínicos graves. En síntesis, una simple perturbación estructural es, cibernéticamente hablando, una desestructuración o simplemente no es experimentada. Aprovecho de comentar, en este mismo sentido, que ninguna desestructuración, por muy grave que sea, es equivalente a una desorganización, por cuyo efecto el sistema simplemente pierde su condición de ser viable, o si es el caso de los sistemas vivos, pierde su capacidad de sobrevivir.

El supuesto filosófico de Arciero es otro: un *Dasein*, un existente humano no determinado por una OSP, sino con influencia de “tendencias” de origen parcial en las relaciones de apego temprano. Sea como fuese, aunque estas tendencias son nucleares, solamente marcan un estilo y no la “mismidad” (*Sameness*) a la que refiere Guidano.

### IV.1.2.2.- Las estructuras

Las estructuras son todos aquellos sub-sistemas de un ser vivo específico que le permiten mantener una organización viable mediante su propia autopoiesis. El biólogo señala que las estructuras son sistemas o sub-sistemas concretos que tienen “el modo particular como

---

<sup>21</sup> Mayores detalles pueden consultarse en el Anexo 12.

se realiza la organización de un sistema particular (clase de componentes y las relaciones concretas que se dan entre ellos)” (Maturana, 1997a, p. 6). En la teoría de Guidano, las estructuras tendrán que ver principalmente con las funciones cognitivas, en especial las formas en las que el sujeto se designa su propia experiencia inmediata, preferentemente a través del lenguaje, y, en síntesis, todo aquel aspecto del sistema identitario que puede resultar ser perturbado en la interacción con el medio. Arciero, por su parte, comprende que ciertos aspectos del sistema son variables pero tienen límite en la tendencia personal.

#### IV.1.2.3.-La relación organización-estructuras

Maturana afirma lo siguiente: “Todo conocer depende de la estructura del que conoce” (Maturana & Varela, 1973, p. 19).

La relación entre estructuras y organización en los seres vivos es el modo como se concreta la autopoiesis, y tiene por finalidad la sobrevivencia del organismo. En el caso del ser humano, éste sobrevive conociendo, y para tal efecto debe mantener viable un sistema identitario. Éste es, pues, el modo concreto como se desarrolla la relación entre organización y estructuras, y Guidano la asume como fundamento básico de la relación entre Organización de Significado Personal (OSP) y estructuras que designan la experiencia, como el lenguaje.

En efecto, las estructuras son tales en la medida en que posibilitan la autopoiesis de un ser vivo, por tal motivo, el autor señala lo siguiente: “La organización de un sistema es invariante, su estructura puede cambiar” (Maturana, 1997a, p. 6).

Las estructuras concretas de un ser vivo permiten orientar el reconocimiento de este ser vivo dentro de una clase determinada, precisamente en la medida en que estas estructuras refieren a una organización, la cual es invariante. En efecto, el autor señala lo siguiente:

“[L]a palabra organización viene del vocablo griego *órganon*, que significa instrumento, y yo lo uso para referirme a las relaciones entre componentes que son *instrumentales en definir la identidad* de clase de una unidad compuesta” (Maturana, 1985, p. 127).

Según Humberto Maturana y Francisco Varela la idea de considerar la vida como un sistema organizado de partes y relaciones no es nueva, sin embargo, este enfoque estuvo tradicionalmente ligado a los estudios biológicos sobre géneros, especies, clases, etc., y se habría dejado de lado la pregunta por el individuo, la unidad vital. Maturana y Varela, en cambio, se enfocan en la consideración del sistema ser vivo en cuanto unidad vital. Lo que motivó a los biólogos chilenos a hacer estas consideraciones fue su entusiasmo por los sistemas vivos como, según señalan: “unidades autónomas, asombrosamente diversas, dotadas de la capacidad de reproducirse” (Maturana & Varela, 1973, p. 19).

Maturana y Varela fijaron su atención en cuestiones que tradicionalmente eran considerados por la ciencia como fuentes de perplejidad, a saber: “la autonomía y la diversidad, la conservación de la identidad y el origen de la variación en el modo como se conserva dicha identidad” (Maturana & Varela, 1973, p. 9). Los autores señalan que estos cuatro asuntos guardan íntima relación entre sí y, no obstante, sólo se habían levantado hasta hora respuestas genéricas, es decir, explicaciones referidas a las especies o las clases.

#### IV.1.2.4.-La autopoiesis y la crítica a la noción clásica de causalidad

La autopoiesis depende de la organización de los seres vivos; sin esta no hay ser vivo. En efecto, el autor señala lo siguiente:

“Es esta condición de continua producción de sí mismos, a través de la continua producción y recambio de sus componentes, lo que caracteriza a los seres vivos, y lo que se pierde en el fenómeno de la muerte. Es a esta condición a la que me refiero al decir que los seres vivos son sistemas *autopoieticos*, y que están vivos sólo mientras están en autopoiesis” (Maturana, 1997a, p. 6).

Esto implica, pues, que el organismo lucha por mantener su organización y varía, si acaso es posible, sus estructuras con este fin. De este modo, el criterio de reorganización de sí mismo tiene por finalidad conocer para, a fin de cuentas, sobrevivir. Este es, pues, el modo como Maturana comprende la causalidad. Por otro lado, la crítica de Maturana a la noción clásica de causalidad (en orden a que lo que le sucede al sujeto está determinado por el sujeto), no es nueva y tiene objeciones históricas y que se reeditan cada vez que aparece el tema.

La filosofía kantiana, por ejemplo, recibió la siguiente crítica:

“Algunos han pensado que Kant no fue totalmente fiel a su planteamiento crítico al suponer la cosa-en-sí-incognoscible, que afecta causalmente a los sentidos. Porque con ello se estaría acogiendo a un elemento de la ontología pre-kantiana: la función causal de las cosas-en-sí como causa ontológico-metafísica” (Conill, 1988, pp. 272-273).

Maturana, en principio, no afirma que exista algo incognoscible causante de la percepción. Su propuesta apunta, más bien, a una organización cognoscente que tiene estructuras que sufren “perturbaciones estructurales ortogonales”. El texto es el siguiente: “[L]a estructura del medio participa solamente a través de perturbaciones estructurales ortogonales a la dinámica de estados del sistema nervioso de un organismo” (Maturana, 1991, p. 176). Pues bien, uno puede preguntarse ahora a qué se refiere Maturana con “estructuras del medio”. En efecto, si acaso es cierto que —como señala el biólogo—, sólo hay una “perturbación ortogonal” de la estructura del medio, eso parece reflejar al menos —por muy oblicuo y asintótico que parezca esta acción— que algo actúa sobre algo. Existe otro término que Maturana emplea de modo semejante: la dependencia. En efecto, el biólogo señalaba lo siguiente: “todo conocer depende de la estructura del que conoce” (Maturana & Varela, 1984, p.19). Existe un ejemplo de Maturana que refleja a cabalidad el problema de las “perturbaciones” y las “dependencias”.

“Los seres vivos somos seres determinados por nuestra estructura. Nada externo a nosotros puede especificar lo que nos pasa. Cada vez que hay un encuentro, lo que nos pasa depende de nosotros. Esto lo sabemos. Cuando se invita al Alcalde a ver una construcción, si no queremos que muera, en caso de caerle un ladrillo en la cabeza, le pedimos que se ponga un casco de acero. Y hacemos esto no porque sea el ladrillo el que mataría al Alcalde, sino porque sabemos que el cráneo del Alcalde tiene una estructura tal que su encuentro con el ladrillo que cae a gran altura *gatilla* en él un cambio estructural destructivo. En otras palabras. ¿Depende del ladrillo la muerte del Alcalde? ¡No, depende de la cabeza del alcalde! El encuentro con el ladrillo es una contingencia histórica. La prueba de que

sabemos que esto es así está en que modificamos la cabeza del Alcalde con un casco, y no el ladrillo. Lo que acabo de decir jocosamente es una condición constitutiva de los seres vivos” (Maturana, 1994, p. 59).

Con este ejemplo el biólogo critica que se atribuya a un ladrillo la causa del rompimiento del cráneo del alcalde del mismo modo como critica la concepción de un conocimiento causado por un objeto. Finalmente, presentamos el término más utilizado por Maturana para disimular la noción de causalidad: el “gatillar”. Como veremos en el capítulo respectivo (II), el problema estriba en concluir que no se trata de nada más ni nada menos que de una mera existencia supuesta que, como señala, está “ligada a nuestras distinciones en el lenguaje” (Maturana, 1997c, p. 113) y es, como afirmaba antes, una “mera contingencia histórica” (Maturana, 1994, p. 59). ¿Puede la mente gatillar sus propias perturbaciones de un modo tal que fuese indistinguible de las perturbaciones supuestamente gatilladas por entes externos? El dualismo de Maturana, aliado con una especie de parsimoniosa economía, ha decidido que no se necesita de un objeto externo.

“[C]onstitutivamente no hay captación de un objeto externo en un fenómeno perceptual [...] El lenguaje y el operar del observador, por lo tanto, no requieren ni dan origen a referencias a una realidad externa. El mundo de las descripciones y explicaciones del observador es un mundo de modos de convivencia generador de objetos perceptuales, en el cual el observador surge como uno de ellos al surgir el lenguaje” (Maturana, 1995a, pp. 66 y 67).

Pero con este argumento “económico” no se prueba que la noción de causalidad no explique con base en un ente real, tan solo se ha fijado que el único ente real es el yo, salvo que se demuestre lo contrario.

#### **IV.1.2.5.-La diversidad**

Maturana y Varela distinguen dos conceptos: origen de la variación y conservación de la identidad. El origen de la variación y de los procesos de cambio en las especies (Maturana & Varela, 1973, p.9) fue explicado por Darwin, mientras que la conservación de la identidad, habría sido explicada habitualmente desde la genética y la físico-química de acuerdo a la reproducción y a la conservación. La conclusión de Maturana y Varela es que ni el origen de la diversidad ni la conservación de la identidad obedecería a ninguna “fuerza directriz particular” (Maturana & Varela, 1973, p.10).

#### **IV.1.2.6.-La autonomía**

Maturana y Varela señalan que el rechazo al vitalismo aristotélico significó por parte de la ciencia tanto un abandono a un “elemento rector inmaterial finalista” (Maturana & Varela, 1973, p.10) como la adhesión al mecanicismo. El mecanicismo implica dos cosas: en primer lugar, lo siguiente: que “los únicos factores operantes en la organización de los sistemas vivos son los factores físicos” (Maturana & Varela, 1973, p.10), y en segundo lugar, que se niega “la necesidad de una fuerza inmaterial organizadora de lo vivo” (Maturana & Varela, 1973, p.10).

#### IV.1.2.7.-El lenguaje

Maturana entiende el lenguaje como mucho más que un sistema simbólico que articula significados comunes mediante por palabras o frases. Para Maturana el lenguaje es, en primer lugar, lo siguiente: “[Un] dominio de coordinación de coordinaciones conductuales consensuales” (Maturana, 1985, p. 192). Entonces, el dominio, es decir, el lugar a donde pertenece la explicación sobre la coordinación humana y, por ende, la regularidad del mundo, es el lenguaje del ser humano *y no el objeto*. Por lo tanto, señala el autor: “tan pronto como puedo hacer cosas de las cuales yo puedo hablar, estoy en el lenguaje” (Maturana & Ludewig, 1992a).

El lenguaje, así considerado, tiene dos niveles. Sobre el nivel 1, Maturana afirma lo siguiente:

“La conducta primaria de coordinación conductual en la acción sobre el mundo, generada y aprendida a lo largo de la vida de los miembros de un sistema social cualquiera como resultado de sus interacciones en él, es descrita como lingüística por un observador que ve cada elemento conductual como una palabra descriptora del mundo al señalar objetos en él. En ese operar primario, sin embargo, no hay objetos para los miembros del sistema social, pues ellos sólo se mueven en la coordinación conductual de la acción que han debido adquirir (aprender) al hacerse miembros de él” (Maturana, 1997a, pp. 11 y 12).

El nivel de coordinación 1 sería, por tanto, esta coordinación conductual primaria que es después designada con palabras desde el nivel 2. En efecto, el nivel 2 de coordinación conductual opera sobre esa coordinación primaria de nivel 1 que, por ser igualmente conductual, es otro momento del lenguaje. Sobre este nivel 2 —que es un nivel recursivo—, Maturana dice lo siguiente:

“Hay lenguaje cuando hay recursividad lingüística, es decir, cuando un observador ve como coordinación conductual, *sobre la coordinación conductual*. Es decir, hay lenguaje (...) cuando los participantes de un dominio lingüístico usan palabras (...) al coordinar sus acciones *sobre las distintas circunstancias que sus coordinaciones conductuales primarias configuran*; las que así aparecen por primera vez señaladas como unidades independientes, esto es, como objetos” (Maturana, 1997a, pp. 11 y 12).

El lenguaje —tanto a nivel 1 y 2, que siempre son considerados, finalmente, de modo conjunto—, constituyen según el autor lo siguiente: “el mecanismo fundamental de interacción en el operar de los sistemas sociales es el lenguaje” (Maturana, 1997a, p. 11).

Maturana explica que el lenguaje surge en el operar social. En efecto, señala el autor, el lenguaje “como característica del ser humano, surge con lo humano en el devenir social que le da origen” (Maturana, 1997a, p. 11).

#### IV.1.2.8.-El amor y lo social

El amor es definido por el autor del siguiente modo:

“[El amor] es la emoción que constituye el dominio de conductas donde se da la operacionalidad de la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y es ese modo de convivencia lo que connotamos cuando hablamos de lo social. Por esto digo que

el amor es la emoción que funda lo social; sin aceptación del otro en la convivencia no hay fenómeno social” (Maturana, 1994, pp. 22 y 23).

Este punto es importante; el amor refleja la conservación de un modo de vida *amoroso* en el cual se dio el lenguaje como “el modo de vida en coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales que constituyen el lenguaje” (Maturana, 1994, p. 20). Pues bien, el amor queda definido, entonces, como una emoción que constituye un modo de vivir que permite, a su vez, la vida social.

¿Cómo actúa el amor y de qué operación se trata? El autor caracteriza al amor como cierta “pegajosidad”. En efecto, el biólogo señala lo siguiente:

“Sin esta pegajosidad biológica, sin el placer de la compañía, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor se desintegra. La conservación de esta pegajosidad biológica, que en su origen asocial es el fundamento de lo social, ha sido en la evolución de los homínidos, en mi opinión, el factor básico en el acoplamiento de la deriva filogenético humana que resultó en el lenguaje, y a través de él en la cooperación y no en la competencia, en la inteligencia típicamente humana” (Maturana, 1997<sup>a</sup>, pp. 12 y 13).

¿Qué profundidad tiene el amor respecto de otras emociones? Veamos el caso del trabajo. El trabajo es un tipo de relación entre personas que el autor califica como no relaciones no propiamente sociales, es decir, de cooperación, sino de obligación de uno por el otro. No obstante, en el fondo, toda interacción surge de esta base emocional que es el amor aunque, esta base pueda ser posteriormente negada en otro tipo de interacciones como, por ejemplo, aquellas interacciones que tienen quienes sostienen una teoría de la objetividad sin paréntesis y que, según el autor, esconden oscuros deseos de obligar y de negar al otro.

El biólogo explica que el amor, esta pegajosidad, tiene el siguiente efecto sobre el fluir de la vida cotidiana, a saber: “el operar en el amor (la simpatía, el afecto, la preferencia) nos lleva a mirar las circunstancias en que se encuentra el ser u objeto amado, y a valorarlas desde ese amor (preferencia)” (Maturana, 1997a, p. 12).

El amor así considerado es, entonces, un dominio, un estado previo y condición de los procesos reflexivos, es decir, de los objetos.

#### **IV.1.2.9.-La Biología del Conocimiento de Humberto Maturana ¿Fenomenología o Constructivismo?**

Maturana reacciona contra las epistemologías tradicionales, que en el contexto de la psicología empleada por Guidano, son nombradas de variadas maneras: metafísicas, empirismos, racionalismos, idealismos, pensamientos modernistas, etc. Esta gran diversidad tiene en común lo que se denomina “dualismo”, y tiene relación con las diversas teorías en favor o en contra de la objetividad.

#### **IV.1.2.10.- Las dos teorías de la objetividad, según Maturana**

##### **1- Teoría de la objetividad sin paréntesis**

“En el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis decimos que cierta explicación, en un tema de física, por ejemplo, es un principio aceptable si hace referencia a la materia o

a la energía tratándolas como entidades objetivas independientes del observador y señalables en una medición instrumental. Sin embargo, al hacer esto, tratamos al instrumento como una ampliación de la capacidad del observador de hacer referencia, aunque sólo sea de manera indirecta o incompleta, a la realidad que existe con independencia de él o de ella. En este camino explicativo, decimos que somos objetivos porque decimos que lo que decimos es válido con independencia de nosotros. Al mismo tiempo, en este camino explicativo toda verdad objetiva es universal; es decir, válida para cualquier observador, porque es independiente de lo que éste hace” (Maturana, 1994, pp. 44 y 45).

## 2- Teoría de la objetividad entre paréntesis

“En el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis decimos que una cierta explicación, en un tema de física por ejemplo, es válida porque satisface nuestro criterio de validación que constituye a la física como un dominio explicativo de la experiencia con elementos de la experiencia. En este camino explicativo la materia y la energía son explicaciones de la experiencia, y se usan como tales en la formulación de otras explicaciones de la experiencia, en la explicación de la experiencia con elementos de la experiencia que constituye a la física. En este camino explicativo es aparente que hay muchos dominios explicativos, y que cada uno de ellos es un dominio de objetos constituidos como explicaciones de la experiencia y, por lo tanto, un dominio de realidad. Finalmente desde este camino explicativo es posible darse cuenta de que la noción de realidad, *tanto en uno como en el otro camino explicativo es, de hecho, una proposición explicativa*” (Maturana, 1994, pp. 44 y 45).

Maturana resume con el siguiente párrafo lo que significa el uso de aquellos argumentos denominados “objetivos”, a saber:

“Cada vez que queremos convencer a alguien para que concuerde con nuestros deseos, y no podemos o no queremos utilizar fuerza bruta, ofrecemos lo que llamamos un argumento objetivo o racional. Hacemos esto bajo la pretensión implícita o explícita de que el otro no puede rechazar lo que nuestro argumento sostiene, porque su validez se funda en una referencia a la verdad. Y además lo hacemos bajo el supuesto implícito o explícito de que lo real o la realidad es universal u objetivamente válida porque es independiente de lo que hacemos, y una vez que es indicado no puede ser negado” (Maturana, 1997c, p. 13).

En este texto se pueden distinguir, al menos, cinco cuestiones referentes a la objetividad.

- 1.- La objetividad pertenece al dominio de las argumentaciones.
- 2.- En segundo lugar, y más precisamente todavía, estas argumentaciones objetivas pertenecen al dominio de las argumentaciones de tipo racional.
- 3.- En tercer lugar, se dice “objetivo” de aquel argumento que tiene por finalidad obligar a alguien. Esta misma idea queda reflejada en otro texto:

“¿[N]os da acaso la razón un acceso a lo real tal que podamos concederle el poder de compulsión u obligación y la validez universal que pretendemos que tiene cuando intentamos forzar a alguien con un argumento racional?” (Maturana, 1997c, p. 13).

4.- En cuarto lugar, el argumento objetivo fundamenta su validez en una postulada referencia a la verdad.

5.- En quinto lugar, el argumento objetivo supone que, una vez esgrimido, es innegable porque lo real es universal y objetivamente válido.

Maturana tiene plena conciencia de que aceptar la teoría de la objetividad entre paréntesis, es decir, rechazar la teoría de la objetividad sin paréntesis, puede suscitar las objeciones habituales de los objetivistas, esto es, que si acaso no existe un objeto que regule lo que el sujeto afirma conocer, entonces, no es posible distinguir lo que se afirma conocer de lo que se cree saber o, más gravemente aún, de lo que se quiere creer; es decir, la posibilidad de la arbitrariedad. Maturana lo entiende muy bien.

“[S]i no afirmamos la objetividad del mundo, parece como si afirmáramos que todo es pura relatividad, y que todo es posible en la negación de toda legalidad” (Maturana, 1984, p. 161).

¿Cómo responde a esta objeción? Maturana sostiene que para que un sujeto pueda determinar arbitrariamente las características de un objeto, lo primero que se debe suponer es que existe ese objeto, y, pues bien, lo que precisamente niega el biólogo es la existencia de ese objeto. En efecto, cuando Jorge Halperín le pregunta al autor lo siguiente: “¿Es posible conocer la realidad que está afuera de nuestra mente?”, Humberto Maturana responde del siguiente modo: “No hay nada afuera de nuestra mente” (Maturana & Halperín, 1992c). El biólogo pretende, de este modo, negando el objeto y el sujeto, posicionar su Biología del Conocimiento como una fenomenología, y, en efecto, tiene textos bastante sugerentes en tal sentido. Así, por ejemplo, explica el fenómeno del siguiente modo:

“[C]ualquier cosa que nos pase, nos pasa *como una experiencia que vivimos como viniendo de ninguna parte*. Nosotros usualmente no nos damos cuenta de esto porque colapsamos la experiencia con la explicación de la experiencia, quedándonos sólo con la explicación de la experiencia. Esto es evidente en situaciones que nos sorprenden. Esto pasa, por ejemplo, mientras manejando un auto, otro vehículo que no hemos visto en el espejo retrovisor nos sobrepasa. Cuando esto ocurre nos sorprendemos, y usualmente nos decimos inmediatamente a nosotros mismos o a otros, como una manera de justificar nuestra sorpresa, que el otro vehículo estaba en el punto ciego del sistema retrovisor de nuestro vehículo, o que venía muy rápido. En nuestra experiencia, sin embargo, vivimos el auto que nos sobrepasa como si apareciera viniendo de ninguna parte” (Maturana, 1997c, pp. 17, 18).

Sin embargo, su Biología del Conocimiento no es, como pretende, una fenomenología pues no es predualista, sino que es una forma de dualismo, de tipo subjetivista, que, a fin de cuentas, es mucho más coherente con el constructivismo filosófico en general, que propone que el objeto es creación de las condiciones del sujeto. No es casualidad, pues, que tanto autores constructivistas lo sumen entre los suyos.

#### IV.1.2.11.- Maturana: Desde el predualismo al subjetivismo

Maturana tiene una aspiración fenomenológica y, para tal efecto, sitúa el origen de su teoría de la objetividad entre paréntesis en un punto que pretende equilibrarse en el filo de una navaja y evitar los dos polos dualistas.

“Otra vez tenemos que caminar al filo de la navaja, evitando los extremos representacional (u objetivista) y solipsista (o idealista). En esta vía media lo que encontramos es la regularidad del mundo que experimentamos a cada momento, pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros que nos garantice la estabilidad absoluta que le quisiéramos asignar a nuestras descripciones” (Maturana, 1984, p. 161).

Así, pues, la crítica de Maturana al objetivismo, en vez de provenir de un estricto atenerse al fenómeno de la experiencia y, por tanto, de una crítica a todo dualismo, se fundamenta en el argumento dualista opuesto, el subjetivismo, manifestado en cierta supuesta constitución cognitiva en el sujeto cognoscente: “No hay manera de conocer el ‘afuera’ *sin contaminarlo* con nuestra observación” (Halperin, 1992), y no se trata, pues, de un pretendido observar lúcido sino, como señala de un observar, por así decirlo “contaminado” de la propia subjetividad ¿Y qué hay en ella que merezca tal adjetivo? La emoción. Ella es el fundamento de la racionalidad (Maturana, 1997, p. 24). Y por emocionalidad se ha de entender, derechamente, el mero deseo de cada cual. La cuestión es, pues, a la hora de argumentar, si las personas se hacen cargo de este soterrado principio que guía su argumentación. Maturana tiene su propia y crítica opinión respecto de las motivaciones de quienes argumentan echando mano al dualismo objetivista. El título de la obra, ya citada, en la que argumenta este punto es bastante expresivo: *La objetividad un argumento para obligar* (Maturana, 1997).

Maturana postula una fenomenología del conocer. Reconocemos desde un principio la inmensa dificultad que encierra inscribir un pensamiento de fenomenología en sentido ortodoxo con mayor razón cuando a estas alturas de la historia de la fenomenología resulta demasiado complicado decidir qué es fenomenología en sentido ortodoxo y qué no lo es. ¿De qué fenomenología se puede hablar, entonces, cuando referimos a una *fenomenología* en la obra de Humberto Maturana? En primer lugar, nos hacemos parte del modo cómo el autor designa su propio pensamiento. En efecto, el título de una de las obras más importantes de Maturana es, justamente, el siguiente: *Fenomenología del Conocer* (Maturana, 1985).

¿Qué sentido tiene revisar el pensamiento de un biólogo a partir de una denominación filosófica tal como “fenomenología”? Pues bien, la gran influencia de la epistemología de Maturana, especialmente en ciencias sociales, psicología, educación y ciencias políticas, debe parte de su efecto a ser un pensamiento de inspiración inicialmente fenomenológico, es decir filosófico.

Ahora bien, si decimos que la biología del conocimiento de Humberto Maturana es una filosofía, en cierto modo nos estamos oponiendo a una opinión expresa del autor. Revisemos esto.

En primer lugar, el autor define la pregunta fundamental de su fenomenología del conocer con la siguiente pregunta: “¿[C]ómo hago lo que hago como observador?” (2003). En segundo lugar, el biólogo reconoce el carácter filosófico de tal pregunta: “[Ésta es] una pregunta filosófica porque pregunta por el fundamento de lo que hago” (Maturana, 1994, p.

40). Por el término “fundamento” se ha de entender el “origen de las habilidades del observador” (Maturana, 1994, p. 40). Finalmente, en tercer lugar, el autor declara respecto del problema lo siguiente: “[Esta pregunta] no tiene una respuesta filosófica, pero sí tiene una respuesta biológica” (Maturana, 2003) y se ha de entender por “respuesta biológica” su propia fenomenología del conocer, que también es llamada por biología del conocimiento. Por lo tanto, su pregunta es filosófica y su respuesta es biológica; nosotros pensamos que tanto la pregunta como la respuesta son filosóficas puesto que, por lo pronto, se trata de una investigación, a lo menos en principio, fenomenológica.

Existen otras razones para no tomar en cuenta las habituales distinciones del autor entre su biología del conocimiento y un particular modo de filosofía.

En primer lugar, la definición de biología de Maturana es en principio tan genérica que tampoco alcanza a excluir a la filosofía. En este enfoque el biólogo indica lo siguiente: “[Q]uiero invitarlos, por un momento, a reflexionar sobre qué es lo biológico, atendiendo a qué hago referencia yo, como biólogo, cuando hablo de biología [...] Lo biológico es todo lo que tiene que ver con seres vivos” (Maturana, 1995b, p. 70). Y entonces se pregunta: “¿Y qué es la epistemología? ¿también es un modo de vivir? —y se responde—: ¡Sí!” (Maturana, 1997c, p. 11).

En segundo lugar, si bien es cierto que el autor declara expresamente que sus explicaciones no operarán desde una argumentación filosófica, sociológica o psicológica (Maturana, 1997a, p.4), sino que —como señala—: “con una argumentación biológica, es decir, mirando los fundamentos mismos de nuestro ser seres vivos” (Maturana, 1997c, p.11), también es cierto que es el mismo Maturana quien ha caracterizado este preguntar por “el fundamento de lo que hago” (2003) como una cuestión referente a la realidad. En efecto, Maturana ha señalado lo siguiente:

“Yo sostengo que la cuestión central que la humanidad enfrenta hoy en día es la pregunta acerca de lo que es la realidad. Y sostengo que esto es así, independientemente de si estamos enterados o no de ello, porque cada una de las cosas que hacemos como seres humanos modernos, como individuos, como entidades sociales o como miembros de alguna comunidad humana, supone una respuesta a tal cuestión como *la fundación de un argumento racional que usamos para justificar nuestras acciones*” (Maturana, 1997c, p. 14).

En tercer lugar, Maturana reduce la filosofía a lo que él llama “filosofía tradicional” (Maturana, 2003); una filosofía de tipo dualista. Su propia epistemología sería —por el contrario— una obra que no trata sobre ningún objeto, sino sobre el vivir (Maturana, 1995, p. 70). Sin embargo, la fenomenología, es filosofía desde su nacimiento y su labor tampoco busca objetualizar nada.

En cuarto lugar, es notoria la necesidad que tiene el autor de términos tomados de la filosofía para la denominación de su propio pensamiento. En efecto, no sólo cuando se refiere a una *fenomenología del conocer*, sino también cuando habla de su labor como una *epistemología* o, también, como una *ontología del conocer* (Maturana, 1997c, pp. 76 y ss.).

Pues bien, no encontramos diferencias entre la biología del conocimiento y una filosofía. Hasta aquí las referencias iniciales entre la obra del autor y la filosofía.

¿Qué puede decirse ahora, de modo más específico, sobre la presencia de la fenomenología en Maturana?

En su obra *Fenomenología del conocer*, el biólogo declara que busca ceñirse al fenómeno del conocer, tal como éste ocurre y declara lo siguiente: “En realidad yo no quiero hablar acerca del conocer, quiero hacer el conocer revelándolo en su ocurrir” (Maturana, 1985, p. 111).

¿De qué conocer se trata? Pues no se trata de ningún conocer especial, científico o técnico sino de toda experiencia humana, la cual es cognoscente. El fenómeno es referido del siguiente modo: “el fenómeno del conocer tiene que ver, constitutivamente, con nosotros como seres vivos en *toda la magnitud de nuestro ser cotidiano*” (Maturana, 1985, p. 111). Esta temprana declaración también le permite al autor distinguir entre una teoría de la experiencia del conocer y una experiencia del conocer; entonces el autor opta por encontrar algún método que dé cuenta de tal experiencia. Sobre la experiencia Maturana señala lo siguiente:

“El observador surge en la praxis del vivir en el lenguaje, y él o ella se encuentra a sí mismo o a sí misma en la experiencia de ocurrir como un hecho, anterior a cualquier reflexión o explicación” (Maturana, 1997c, p. 39).

En este apretado texto se refiere la experiencia y la praxis del vivir como un hecho anterior a cualquier reflexión o explicación que distinga a alguien como un observador. La fenomenología de Maturana no pretende mirar la experiencia humana en sentido puramente sensorial al estilo del empirismo inglés, sino que refiere más bien al modo de vivir peculiarmente humano como totalidad y de cara, especialmente, al modo como los seres humanos conviven, se sienten y actúan como tales. Por lo tanto, la fenomenología de Maturana permitiría, en cierto modo, asir la experiencia, cuestión sobre la cual se articularía todo su posterior pensamiento. En efecto, el biólogo señala lo siguiente:

“Nada de lo que vamos a decir va a ser comprendido de una manera verdaderamente eficaz a menos que el lector se sienta aludido personalmente, a menos que tenga una experiencia directa más allá de la descripción que uno hace de ella” (Maturana & Varela, 1973, p. 7).

Esta predilección de Maturana por “*toda la magnitud de nuestro ser cotidiano*” (Maturana, 1985, p. 111) también tiene un correlato, por ejemplo, en la obra de un fenomenólogo de la talla de Heidegger. En efecto, el profesor Jorge Eduardo Rivera, cuando comenta *Ser y Tiempo* de Heidegger, lo explica del siguiente modo:

“Éste es uno de los conceptos metodológicos fundamentales de *Ser y tiempo*: se trata, en primer lugar, de describir al Dasein en la forma como se da inmediatamente en la vida cotidiana, previa a toda teoría y a toda filosofía. La cotidianidad media es, por así decirlo, el modo corriente y ordinario como el Dasein se vive a sí mismo. ‘Cotidianidad’, ‘medianidad’ y ‘modo de ser inmediata y regularmente’ expresan lo mismo” (Heidegger, 1927=1997, p. 457, nota del traductor).

Para Maturana, el fluir de la vida cotidiana comparece, como se ha dicho, “como viviendo de ninguna parte” (Maturana, 1997c, pp. 17, 18), entendiéndose, sin expresión de la causa de tal movimiento.

Para ilustrar su fenomenología, Maturana invita a realizar el siguiente ejercicio práctico:

“[L]es voy a pedir que hagamos un experimento, que seguramente todos ustedes han hecho cuando niños, y que quiero que ustedes repitan ahora. Se trata de cruzar los dedos índices y medio y luego tocarse con ellos cruzados la punta de la nariz. Al hacer esto se tendrá la experiencia de tener dos puntas de nariz, aunque el espejo revele sólo una. ¿A quién le creen...? ¿Al espejo o a los dos dedos? Es fácil desvalorizar los dos dedos por estar cruzados, pero hagan otra cosa. Cierren un ojo y con el otro miren el pulgar acercándolo a la mitad de la distancia. ¿Qué ven ustedes? ¿Crece el dedo o no? ¿Cuánto crece? No quiero que me contesten como físicos que saben de óptica, quiero que me contesten de acuerdo a su experiencia” (Maturana, 1985, p. 111).

Pues bien, cuando Maturana pide no responder como físicos que saben de óptica, pide no responder desde el dualismo, es decir desde reflexiones referidas a un objeto porque, como señala el autor: “[V]ivimos nuestro ser cotidiano en continua imbricación con el ser de otros [...] en ese operar social primario, sin embargo, no hay objetos” (Maturana, 1997a, pp. 3 y ss.). Por el contrario, Maturana pide ceñirse a la experiencia, porque —como señala—: “la experiencia del observador como tal, ocurre simplemente, sucede. Las praxis son válidas por sí, son lo que hacen” (Maturana, 1997c, p. 109).

Maturana ofrece dos argumentos claves para justificar su particular modelo de predualismo.

En primer lugar, hay que atenerse a la experiencia como tal. En efecto, la experiencia es un fluir de la experiencia de la vida a la que hay que atenerse. Una fenomenología ha de atenerse a la experiencia tal como se da y, pues bien, en el fluir de la vida cotidiana no hay propiamente hablando objetos (Maturana, 1997a, pp. 3 y ss.). El objeto es, en cambio, un mero producto específico de la distinción reflexiva que un observador hace de su vida, es decir, cuando la mira desde fuera, y desde este dualismo postula lo que define como real, sin advertir que se trata de un constructo explicativo. El autor lo sostiene del siguiente modo: “La realidad pertenece al explicar y el convivir humanos” (Maturana, 1997a, p. 10). Por otro lado, una vez que se está en la vida, es decir dentro de ella, se habita en un fluir de la vida cotidiana.

En segundo lugar, y derivado de lo anterior, en la experiencia inmediata es imposible distinguir entre percepción e ilusión. Por lo tanto, no existen objetos porque eso que se mienta como objeto es algo de lo que ni siquiera puede hacerse una distinción en su realidad, es decir, señala el autor, ni siquiera puede saberse si tales objetos son ilusiones o percepciones. Por lo tanto —señala el autor—, mal se puede creer seriamente en una teoría de la objetividad si esta distinción no es accesible. Maturana lo explica del siguiente modo:

“Esta conciencia de no poder distinguir entre ilusión y percepción, yo la señalo invitando a poner la objetividad entre paréntesis en el proceso de explicar [...] Lo que quiero decir con poner la objetividad entre paréntesis, es que me doy cuenta de que no puedo pretender que tengo la capacidad para hacer referencia a una realidad independiente de mí, y que me hago cargo de ello en el intento de entender lo que pasa con los fenómenos del conocimiento, del lenguaje y sociales, no usando referencia alguna a una realidad independiente del observador *para validar mi explicar*” (Maturana, 1994, p. 43).

Sin embargo, otros textos permiten hipotetizar que este propósito inicialmente fenomenológico acaba por ser abandonado en favor de alguna clase de dualismo

subjetivista: el constructivismo radical. En efecto, muchos autores (Allefeld, C., 1997; Aristegui, R., 2000; Yáñez, J., 2001, etc.) ubican a Maturana en este enfoque.

“El constructivismo Radical –que es tanto la posición de Varela como de Maturana–, según Von Glasersfeld (1984) ‘es radical porque rompe con la convención y desarrolla una teoría acerca de la teoría del conocimiento en la que el conocimiento no refleja una realidad ontológica ‘objetiva’, sino exclusivamente un ordenamiento y organización de un mundo constituido por nuestra experiencia” (Chiari y Unzo, 1984).

“[Existen] otros enfoques constructivistas más radicales como el de Maturana y Varela, el cual considera la realidad en su totalidad como una función de las distinciones lingüísticas” (Mahoney, 1995, p. 221).

Maturana rechaza expresamente esta adscripción: él no es constructivista, menos, por tanto, constructivista radical. En efecto, cuando Jorge Halperín se lo consultó, el biólogo lo negó con vehemencia.

*Humberto Maturana:* “¡Y dale con las categorías! Yo no soy constructivista. El constructivismo es un pensar moderno, que para muchos está siendo superado, que reconoce que uno no tiene acceso a la realidad y que la realidad se construye, que es una construcción del observador. Y hay hasta un constructivismo radical, que dice que en cada instante uno construye una de las muchas realidades posibles, aunque el trasfondo de lo real es el que lo permite, ofreciendo una referencia.

*Jorge Halperín:* ¿Y Ud. no está de acuerdo?.

*Humberto Maturana:* Yo no soy constructivista por varias razones. Una de ellas es que en tanto no podemos decir nada sobre algo independiente de nosotros —por la forma en que estamos determinados en nuestra estructura— ni siquiera tiene sentido decir que exista una realidad como referencia. Y no sólo eso: pienso que lo que se vive no es una de las muchas realidades posibles sino la única posible. En cada instante vivimos lo único posible” (Halperin, 1992).

¿Por qué, entonces, esta insistencia de otros autores? Todo parte con la negación del conocimiento objetivo (“La naturaleza efectiva de los componentes no tiene importancia”, Maturana & Varela, 1973, p. 11). Pero, y si esto es cierto ¿por qué Maturana y Varela afirman, por otro lado, que ciertas relaciones “no son arbitrarias, ya que sus posibilidades quedan determinadas por las propiedades de los componentes”? (Maturana & Varela, 1973, p. 16). Con este argumento volvemos al dualismo, pues hay un objeto que tiene propiedades. En este caso, se trata del sujeto, que tiene por propiedad no poder conocer objetivamente conocer los objetos; ni a ellos mismos ni su existencia. En efecto, el autor ha sido claro: “No hay manera de conocer el ‘afuera’ *sin contaminarlo* con nuestra observación” (Halperin, 1992). ¿En dónde radica la propiedad del sujeto cuyo efecto cognitivo es el descrito? En las emociones. En efecto, Maturana ha insistido en que los argumentos supuestamente racionales tienen un fundamento emocional (“Todo sistema racional tiene un fundamento emocional”, Maturana, 1994, p. 44). Las emociones se entienden, en este caso, como deseos. Ellos son los que imposibilitan el conocimiento objetivo. Puede objetarse que aunque así fuese, nadie desea lo que quiera y, por tanto, no cabe deducir arbitrariedad de este problema. Pero esto lleva a pensar que, entonces, el deseo se rige por algo que no es el sujeto mismo, y si ya no es la razón, entonces solamente quedaría alguna exigencia externa. Seguimos atrapados en el dualismo. Jean-Paul Sartre,

que tuvo una etapa fenomenológica además del existencialismo por el cual es conocido, denunciaba el dualismo implícito en teorías basadas en el deseo.

“[D]ebemos precavernos contra dos errores: en primer lugar, el psicólogo empírico, al definir al hombre por sus deseos, permanece víctima de un error sustancialista. Ve el deseo como existente *en* el hombre a título de ‘contenido’ de conciencia, y cree que el sentido del deseo es inherente al deseo mismo. Así evita todo cuanto pudiera evocar la idea de trascendencia. Pero, si deseo una casa, un vaso de agua, un cuerpo de mujer, ¿cómo podría este cuerpo, ese vaso, aquel inmueble residir en mi deseo, y cómo podría ser otra cosa que la conciencia de tales objetos como deseables? Guardémonos, pues, de considerar los deseos como pequeñas entidades que habiten la conciencia” (Sartre, Jean-Paul, 1943=1966, p. 680).

Pensemos, ahora, en el deseo de sobrevivir. Aparentemente este deseo no sería posible si, precisamente, el sujeto no tuviera estructuras perturbables por el medio de modo tal de que su organización pueda sobrevivir. Quizás por esto el biólogo habla de un mínimo, de meras perturbaciones ortogonales del organismo, es decir, entes que se ubican en 90° respecto de otros y, por lo tanto, solamente los tocan en un punto.

“[L]a estructura del medio participa solamente a través de perturbaciones estructurales ortogonales a la dinámica de estados del sistema nervioso de un organismo” (Maturana, 1991, p. 176).

Pero si se recuerda la teoría de la objetividad entre paréntesis uno tiene pleno derecho a preguntarle a Maturana por la inclusión en sus argumentos de esa supuesta “estructura del medio”. Maturana ha señalado, además, que esas perturbaciones solamente, “gatillan” respuestas.

“La reflexión en el lenguaje ocurre cada vez que nuestras interacciones nos llevan a describir nuestras circunstancias *al gatillar* en nosotros un cambio de dominio que define una perspectiva de observación” (Maturana, 1997a, p. 13).

Pero, sea como fuese, desde la teoría de la objetividad entre paréntesis, no debiera postularse la existencia de un medio con propiedades que, aunque fuese mínimamente, actuaran sobre un sujeto. La cuestión del “gatillo” y su problemática función en el pensamiento del autor es un asunto que aparece tempranamente en la obra de Maturana. Por ejemplo, en *El árbol del conocimiento*, Maturana y Varela señalan lo siguiente:

“Qué estados de actividad neuronal son gatillados por las distintas perturbaciones, está determinado en cada persona por su estructura individual y *no por las características del agente perturbante*” (Maturana & Varela, 1984, p. 10).

Pues bien, el significado de este “gatillar” puede verse claramente en la siguiente discusión del biólogo. El profesor chileno Carlos Pérez, le había concedido a Maturana lo siguiente:

“Aceptemos [...] que no hay acciones causales y que los gatillados no son instructivos [...] Yo estaría dispuesto a compartir eso [...] El punto es que, si de que no hay acciones

causales, pasamos a afirmar que sólo hay correlaciones, no logramos explicar nada. Ni causalmente ni de ninguna manera. Lo único que logramos hacer es incurrir en las tautologías; en el vicio de la circularidad”.

Maturana, citado por Alarcón y Canales, está consciente de que la ontología supuesta por Pérez importa la causalidad, y responde del siguiente modo: “Cuando él [Pérez] dice que falta la noción de causalidad, olvida que la noción de causalidad es una abstracción de las coherencias de la experiencia” (Alarcón & Canales, 1999, p. 58).

Pues bien, ¿cómo funcionan, entonces, las referidas “perturbaciones estructurales ortogonales” (Maturana, 1991, p. 176), el “depender” (Maturana, 1994, p. 59) y, sobre todo, este “gatillar” (Maturana & Varela, 1984, p. 10)? Por lo pronto interrumpen el flujo de la vida cotidiana. El autor destaca dos de estas interacciones:

a.- “Por falla en el fluir de nuestros actos en algún dominio de nuestro mundo cultural” (Maturana, 1997a, p.12).

b.- “El amor, porque el operar en el amor (la simpatía, el afecto, la preferencia) nos lleva a mirar las circunstancias en que se encuentra el ser u objeto amado, y a valorarlas desde ese amor (preferencia)” (Maturana, 1997a, p. 12).

¿Qué tienen en común la falla en el fluir y el amor? En primer lugar, ambas generan la reflexión y, en segundo lugar, ambas no pueden ser reemplazadas por las descripciones sobre la vida (“La explicación jamás niega la experiencia explicada ni la reemplaza, así como la descripción no reemplaza lo descrito”, Maturana, 1997c, pp. 9 y 10).

Supuestamente, con mencionar el modesto término “gatillar” nos ahorraríamos el suponer que hay un objeto con ciertas propiedades que agencia efectos determinados sobre otro tipo de objeto con otras propiedades (por ejemplo, un sujeto). Sin embargo, este asunto sigue siendo problemático. En efecto, ¿podemos decir, acaso, que no existe ninguna clase de determinación causal cuando se dice que algo “gatilla” algo? No es posible. Esto choca, entonces, con la concepción de Maturana según la cual “todo conocer depende de la estructura del que conoce” (Maturana & Varela, 1984, p. 10) y también —como señala—, esto otro, a saber, lo siguiente: “Nada externo a nosotros puede especificar lo que nos pasa. Cada vez que hay un encuentro, lo que nos pasa depende de nosotros” (Maturana, 1994, p. 59).

En este asunto, el autor ofrece una respuesta de sabor kantiano, a saber: si incluso la problemática existencia posible del substrato es necesaria, esta necesidad se debe sencillamente a que así es la estructura del que conoce. Dicho de otro modo, el objeto como algo posible es un producto de la estructura humana, por tanto se la utiliza aunque no se le dé crédito ontológico alguno, y se la utiliza porque funciona; dicho en palabras del autor: “[El sustrato] permite lo que permite, pero al mismo tiempo permite todo, porque ese todo no es cualquier cosa sino todo lo que traigo a la mano” (Maturana & Ludewig, 1992, p. 46).

Pues bien, podemos observar que para el uso de la noción de causalidad también rige la siguiente aseveración:

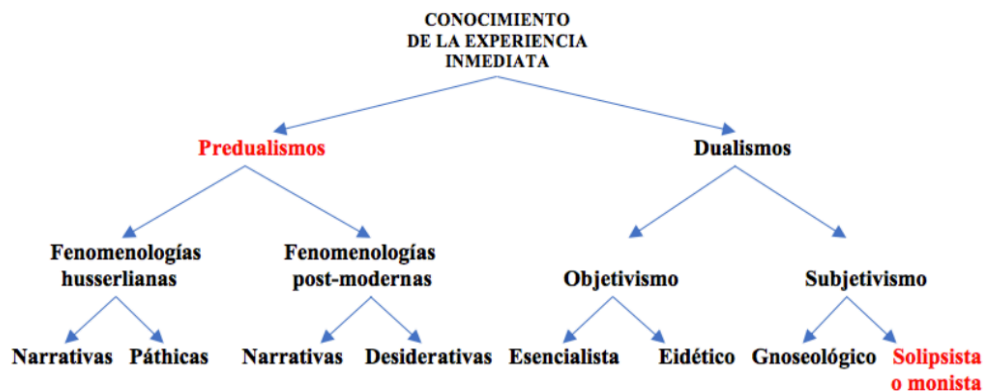
“[U]sualmente tenemos dificultades para aceptar e imaginar que fuera del lenguaje nada (ninguna cosa) existe, porque la existencia está ligada a nuestras distinciones en el lenguaje” (Maturana, 1997c, p.113).

Es imperativo para el biólogo negar el principio de causalidad, porque interpretar la necesidad epistemológica de sustrato —es decir, que el sustrato cause su necesidad— sobre la base de ese principio, conlleva una argumentación ontológica en favor de la existencia objetiva del sustrato que causa el fenómeno o, por otro lado, conlleva una argumentación —igualmente causal— que remite esta vez a la causación del fenómeno desde el yo. Sin embargo, este último punto es especialmente difícil de evadir para el autor. En efecto, existe una paradoja pendiente en la cuestión de la causalidad: Maturana dice que “todo conocer depende de la estructura del que conoce” (Maturana & Varela, 1984, p. 19) y sin embargo, por otro lado, el biólogo debe admitir la posibilidad de la acción de “agentes perturbadores” que “gatillan” perturbaciones.

¿Qué hay que decir, entonces, de estos agentes perturbadores? ¿Qué se sabe de ellos? El autor se encuentra con el problema de mostrar que estos agentes son productos de la estructura cognitiva humana. Pero, ¿no significa eso que son meros constructos, ideas? Una y otra vez la causalidad fuerza a declararse ontológicamente al respecto, porque el problema es que por muy etéreos y que se quiera concebir a estos agentes, el autor se ve obligado a decir de ellos que perturban y, en cambio, no logra cerrar el asunto declarando definitivamente algo así como que es el cognoscente quien *se* perturba a sí mismo. Por este camino, el sujeto puede sostener que solamente existe él en el mundo.

Me preguntaba si Maturana era predualista —fenomenólogo— o dualista. Pues bien, su obra inició con aspiraciones fenomenológicas pero devino, finalmente, dualista-subjetivista, concretamente, del tipo solipsista o monista. La confusión categorial, derivada de la mera negación de objeto, aparece marcada en color.

Fig. 4  
Posición gnoseológica



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

Sea cual fuere el estado de la discusión epistemológica en la obra de Maturana es preciso señalar que Guidano no asimiló la postura de Maturana en su aspecto más radical y discutido: la existencia o inexistencia de objeto. El psicólogo, en vez, simplemente se centró en la dificultad de la caracterización de algo otro fuera de la OSP. Existen un par de textos de Guidano y de Maturana —un párrafo ya citado— que son, en mi opinión, suficientemente claros en este muy específico sentido epistemológico. Comparemos.

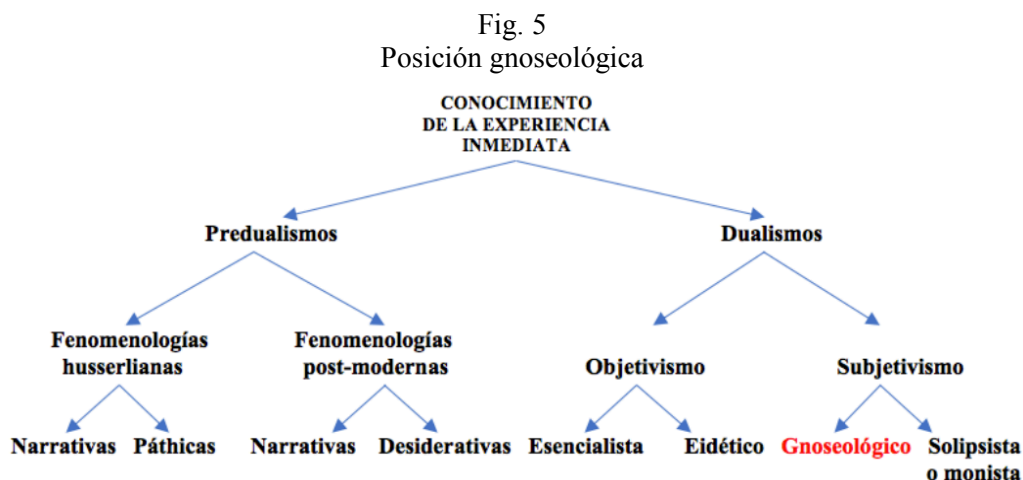
En efecto, mientras Maturana respondía lo siguiente:

“Jorge Halperín: ¿Es posible conocer la realidad que está afuera de nuestra mente?  
Humberto Maturana: *No hay nada afuera de nuestra mente*” (Halperin, 1992).

Guidano postulaba, en vez, esto otro:

“Desde una perspectiva epistemológica, la mente parece ser un sistema constructivo activo, capaz no sólo de producir *lo que emite* sino también, en gran medida *lo que recibe*, incluyendo las sensaciones básicas que subyacen a la construcción de sí misma” (Guidano, 1987).

Esto se traduce en que esta etapa de la obra de Guidano habría que situarla en una clase de subjetivismo gnoseológico, que prescinde del problema de la inexistencia de objeto.



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

El sentido de profundizar en estas aclaraciones epistemológicas sobre las concepciones gnoseológicas de H. Maturana es entender que el referente más importante para Guidano 1 dice de sí ser un fenomenólogo, lo que pongo en cuestión. Así, pues, si acaso hay, como sostengo, fenomenología en Guidano, ella no proviene, como se ha revisado, de la obra de Maturana. Esto es relevante cuando llegue el momento de escuchar la crítica fenomenológico hermenéutico narrativa de Arciero.

## IV.2 Epistemología evolutiva

Se emplea, como es evidente, un concepto darwiniano: El sujeto conforme crece desarrolla órganos y funciones con función adaptativa, y que el medio pone a prueba, entre estos se cuentan los órganos y funciones cognitivas.

Tal como nos recuerda Wuketits (1989), la epistemología evolutiva surge con Campbell, quien la define del siguiente modo:

“Una epistemología evolutiva sería, por lo menos, una epistemología que comprendiera, y fuera compatible, con el status del hombre como un producto de la evolución biológica y social. En el presente ensayo también se argumenta que la evolución —incluso en sus aspectos biológicos— es un proceso de conocimiento, y que el paradigma de la selección natural para tales incrementos de conocimiento puede ser generalizado a otras actividades epistémicas, tales como el aprendizaje, el pensamiento y la ciencia” (Wuketits, 1989, p. 49).

Todo sistema vivo se entiende como un sistema de obtención de conocimiento que por este medio aumenta sus posibilidades de sobrevivencia. La información queda grabada en los genes y, para el sujeto, en la memoria. El sujeto cuenta, por tanto, con mecanismos de aprendizaje *a priori*. Wuketits recuerda la afirmación de Popper según la cual resulta simplemente absurda la tesis de la *tabula rasa*. El sujeto, señala Popper, en cada estadio de la evolución de la vida presupone la existencia de conocimientos en forma de disposiciones y de expectativas (Wuketits, 1989, p.55). Lorenz añade —señala Wuketits— que todos los mecanismos de aprendizaje contienen información que se adquiere filogenéticamente, y que define qué conductas deben ser repetidas y cuáles deben ser evitadas para sobrevivir. La información, señala Lorenz, se ubica preferentemente en las organizaciones perceptuales (Wuketits, 1989, p.55). Esta información permacenería en el sujeto como expectativas preconscientes denominadas por Riedl “sistemas de hipótesis” (Wuketits, 1989, p.55). Wuketits resume del siguiente modo los cuatro sistemas de hipótesis:

“Primera hipótesis. La probabilidad de una cosa / acontecimiento particular aumenta con el número de expectativas confirmadas. (Esta hipótesis sugiere que el pensar de cualquier organismo se basa en la expectativa de que aquello que ha sido confirmado frecuentemente, probablemente será cierto).

Segunda hipótesis. Observando acontecimientos u objetos similares, se pueden despreciar las diferencias. (Este proceso de eliminación se basa en lo que es conocido bajo el concepto ‘Gestalt percepción’ o ‘Gestalt abstracción’. El organismo espera —por habérselo comunicado su ‘aparato racionómico’— que las coincidencias más frecuentemente reconocidas se repetirán, sean cuales fueren las diferencias).

Tercera hipótesis. Al aumentar la constancia de conjunción entre acontecimientos, aumenta la probabilidad de que los acontecimientos estén relacionados causalmente, y que el acontecimiento previo sea la causa del posterior.

Cuarta hipótesis. La probabilidad de que dos o más objetos que tengan rasgos en común, sirvan a idéntico propósito, aumenta con el número de rasgos comunes”.

Todos los seres vivos participarían en diverso grado de estos sistemas de hipótesis, pero tan solo los racionales participarían de la cuarta hipótesis, que habría sido de aparición más reciente.

### IV.3

#### Teorías auxiliares del modelo de Vittorio Guidano

##### IV.3.1.- La teoría del apego de Bowlby

Guidano tomó de Bowlby la tesis de que el apego primario influye en la forma de respuesta emocional preferencial de las personas frente al estrés.

Las categorías de apego de Bowlby eran, como se sabe, las de apego seguro, apego inseguro, y entre esta última el apego evitante y ansioso. Guidano se concentra en las formas de apego inseguro, no porque no exista ninguna posibilidad de que el sujeto establezca un apego seguro sino porque, en su teoría, el sujeto necesita las OSP como posición de afrontamiento de posibles riesgos vitales, partiendo por el riesgo de la propia desestructuración. Esto ocurre por razones de economía de sobrevivencia propias de las características de la especie humana: el niño es un animal extremadamente frágil y completamente dependiente de su cuidador y precisa, pues, de una atención estructural a las amenazas. Este, pues, un modo no patológico pero sí sensible al riesgo de concebir la función mental. Un apego seguro será, en vez, un apego equilibrado pero en ningún caso privado de esta necesaria sensibilidad estructural al riesgo. Guidano amplía las categorías y las hace correlativas a los estilos de personalidad<sup>22</sup>.

#### IV.3.2.- La teoría motora de la mente

La teoría motora de la mente reacciona contra las teorías de la representación, y Guidano la tiene muy presente.

La teoría de la representación es entendida de diferente forma por los racionalistas y los constructivistas. Los racionalistas, explica Mahoney, normalmente representan la mente humana como un órgano relativamente pasivo. Este órgano, explica el autor, desarrolla copias internas válidas del mundo exterior cuya finalidad es guiar las experiencias comportamentales y emocionales, a través de, como señala, “la conexión de estímulos y respuestas apropiadas, gracias a las memorias almacenadas” (Mahoney, 1995, p. 133).

La “metateoría racionalista” defendería la correspondencia de la representación mental, en rango variable de perfección, con “entidades del mundo exterior” (Mahoney, 1995, p. 133). El racionalismo defendería, entonces, señala Mahoney, “el dualismo platónico/cartesiano entre mente y materia, así como el dogma conductista (‘La caja negra’) de entrada (*input*) y salida (*output*)” (Mahoney, 1995, p. 134). Para Shanon, señala Mahoney, las “representaciones” son productos de la actividad cognitiva y no sus procesos o materias primas. A nivel de neurociencias algunos científicos han adherido al modelo de Maturana. Winograd lo explica del siguiente modo:

“Al decir que una representación está ‘presente en el sistema nervioso’ estamos cediendo a concreciones fuera de lugar, que pueden llevarnos a búsquedas infructuosas de los mecanismos correspondientes. Maturana propone una comprensión del sistema nervioso que no se construye alrededor de las nociones habituales de input, output, memoria, percepción, etc. Por el contrario, él lo explica como un sistema formado por componentes cuyas actividades desencadenan una mayor actividad dentro del sistema. El sistema está ‘estructuralmente determinado’ de modo que, en cualquier momento, su actividad está determinada por la estructura (o estado) de ese momento. Es ‘plástico’, así, la actividad puede cambiar su estructura, ya que su estructura, en cualquier momento, es un producto del total de su historia previa de actividad y del cambio de estructuras. Es ‘cerrado’, en el sentido de que el sistema sólo puede hacer aquello que su propia actividad y estructura le

---

<sup>22</sup> Otros conceptos acerca del apego, incluidos desarrollos más recientes, pueden ser consultados en el Anexo 6.

determinen –sus acciones no se pueden entender como un reflejo del mundo externo tal y como se percibe” (Mahoney, 1995, p. 142).

El conocimiento bajo la noción de representación, señala Mahoney, entiende “desde afuera hacia adentro”, y vincula a la fuerza la información sensorial, la cognición y la acción (Mahoney, 1995, p. 134). Este modelo input-output estaría a la base del fracaso del racionalismo y conductismo para establecer una teoría de la experiencia humana. En efecto, puesto que las entradas y salidas son de clases diferentes, la psicología debiera explicar el modo cómo justamente se relacionan, en vez de suponer una relación unívoca. Serían, además, fundamentalmente “sensoriales” y pasivas. Su modelo se basaría en la *tabula rasa* de Locke; un depósito en la cabeza de sensaciones y copias mentales. Popper, explica Mahoney, designa a este modelo como “la teoría mental del balde”.

El antecedente directo de la teoría motora de la mente es la filosofía de John Dewey, quien critica al empirismo y lo que denomina el “mito de lo dado”, es decir, el supuesto de que existe algo con propiedades dadas que simplemente deben ser aprehendidas por el sujeto.

En *The Need for a Recovery of Philosophy*”, John Dewey —cita Kalpokas (2010, p. 165)— explica la experiencia del siguiente modo:

“La experiencia significa primariamente no conocimiento, sino formas de hacer y sufrir. El conocer debe ser descrito descubriendo qué modo particular —cualitativamente único— de hacer y sufrir es”.

Por otro lado, Dewey resume su crítica a la noción tradicional de que la experiencia consista en lo siguiente:

- “a) Primariamente, un asunto de conocimiento;
- b) Algo psíquico y subjetivo;
- c) Atada exclusivamente al pasado, vinculada a lo que ha sido dado en el pasado;
- d) Compuesta originariamente por entidades particulares (ideas simples), con lo cual se implica que las conexiones y continuidades provienen de una instancia ajena a la experiencia misma; y
- e) Una instancia antitética del pensamiento, con lo cual se implica que toda inferencia —ajena al principio a la experiencia— involucra un salto más allá de esta” (Kalpokas (2010, p. 164).

En contraposición directa, punto a punto —explica Kalpokas— Dewey propone lo siguiente:

- “a’) Antes que una cuestión de conocimiento, “la experiencia es un asunto de intercambio de un ser vivo con su entorno físico y social”;
- b’) La experiencia involucra desde el principio ‘un mundo objetivo que entra en juego en las acciones y sufrimientos de los hombres’, y que “sufre modificaciones a través de sus respuestas”;
- c’) La experiencia ‘en su forma vital es experimental, un esfuerzo por cambiar lo dado’. Se caracteriza por ‘la proyección, por adelantarse hacia lo desconocido; su rasgo preeminente es la conexión con un futuro’;
- d’) La experiencia ‘que es estar expuesto al entorno, sufrir y luchar por controlarlo en

- nuevas direcciones’, lejos de ser un conjunto de átomos recombinables desde el exterior (esto es, por la razón), ‘está preñada de conexiones’; y
- e’) La experiencia ‘está repleta de inferencia. No hay, aparentemente, experiencia consciente sin inferencia’”. (Kalpokas, 2010, p. 164).

En resumen, explica Mahoney (1995, p. 134), las teorías constructivistas serían “motoras”, porque ponen énfasis en la actividad conjunta de todos los procesos cognitivos sensorial, perceptual y conceptual que constituyen la experiencia. Mahoney se sirve del siguiente texto de Weimer para explicar otros detalles del contraste entre las teorías representacionistas y la teoría motora de la mente.

“Lo que la metateoría motora promulga es que no hay ninguna separación entre los componentes motores o sensoriales del sistema nervioso, asentados ambos sobre bases funcionales, y que los dominios cognitivos o mentales son intrínsecamente un sistema motor, y las órdenes sensoriales, a través de las cuales estamos al tanto de los objetos externos así como de nosotros mismos,... son un producto de lo que, interpretado de forma correcta, son habilidades motoras constructivas” (Mahoney, 1995, p. 134).

Los procesos cognitivos, también a nivel neuropsicológico y aprendizaje motor “ponen en juego mecanismos poderosos de ‘alimentación hacia delante (*feedforward*) que influyen proactivamente en los patrones de percepción y acción” (Mahoney, 1995, p. 134). En consecuencia, explica Hayek, “gran parte de lo que creemos conocer sobre el mundo exterior es, en realidad, conocimiento sobre nosotros mismos”. (Mahoney, 1995, p. 134).

Podemos apreciar, entonces, que una de las características básicas del constructivismo es el reconocimiento de la interacción entre sensación y acción, teoría y ambiente.

A modo de síntesis, Mahoney (Mahoney, 1995, p. 143) propone los siguientes cinco puntos:

a.- Los términos, conceptos y símbolos, utilizados para describir actividades mentales no son isomórficos con esas actividades.

b.-Las actividades mentales a las que se apela en los modelos representacionales e informáticos no son copias de sus referentes, ni proposiciones simbólicas.

c.-Las funciones tradicionalmente reconocidas de “almacén” y “recuperación” de la memoria, así como las manipulaciones simbólicas, se considera erróneamente que actúan sobre los contenidos mentales, en vez de reconocer que el contenido —cuando se quiere explicitar— es un producto de los procesos de auto-organización.

d.-La representación mental implica, hasta el límite de lo comprensible, patrones de actividad, abstractos, complejos y dinámicos, que crean los contenidos mentales estudiados tradicionalmente.

e.-Los humanos no poseen representaciones del mundo sino interpretaciones de sus mundos (internos y externos). Los cognitivistas más extremos habrían situado estas interpretaciones “en la cabeza”. En este sentido, las teorías de la corporización adaptativa de las funciones mentales serían más apropiada que la teoría de la expresión cerebral.

### IV.3.3.- Piaget y Vigotsky

Guidano tiene muy en cuenta los conceptos de Piaget; su sistema identitario, de hecho, supone los mecanismos de acomodación de esquemas previos que, una vez que se acomodan, asimilan información nueva que varía el esquema original y lo hacen más complejo.

El concepto básico de esquema consiste en una idea cuya naturaleza es sistémica y de carácter sensorial, motor, cognitivo (eidético) e incluso afectivo (Piaget, 1991, p. 48). El esquema, en un movimiento continuo, se acomoda a lo nuevo y lo asimila, aunque dentro de los límites que le es posible. En consecuencia, fuera de esos límites no hay experiencia. Los esquemas se complejizan a medida que el sujeto avanza en su desarrollo abstracto. Desde el punto de vista de la psicología del desarrollo existe un movimiento de complejización que tiene las siguientes etapas consecutivas y las siguientes características:

Fig. 6  
Etapas del desarrollo cognoscitivo de Piaget

<b>Etapas</b>	<b>Edad aproximada</b>	<b>Características</b>
Sensoriomotora	0-2 años	Empieza a hacer uso de la imitación, la memoria y el pensamiento. Empieza a reconocer que los objetos no dejan de existir cuando son ocultados. Pasa de las acciones reflejas a la actividad dirigida a metas.
Preoperacional	2-7 años	Desarrolla gradualmente el uso del lenguaje y la capacidad para pensar en forma simbólica. Es capaz de pensar lógicamente en operaciones unidireccionales. Le resulta difícil considerar el punto de vista de otra persona.
Operaciones concretas	7-11 años	Es capaz de resolver problemas concretos de manera lógica (activa). Entiende las leyes de la conservación y es capaz de clasificar y establecer series. Entiende la reversibilidad.
Operaciones formales	11-adultez	Es capaz de resolver problemas abstractos de manera lógica. Su pensamiento se hace más científico. Desarrolla interés por los temas sociales, identidad.

Fuente: Jaramillo & Puga (2016)

Piaget considera que un organismo es inicialmente completamente plástico, no estructurado, pero que es modificado incesantemente, como señala, por lo siguiente: “las influencias externas, por el ejercicio o por la ‘experiencia’ en el sentido empirista de la expresión” (Piaget, 1991, pp. 181, 182). En síntesis, toda estructura tiene génesis y desemboca en otra estructura.

Otra de las teorías de las que se sirve Guidano es la perspectiva sociocultural de Vigotsky. Pensamiento y lenguaje tenían orígenes filogenéticos diferentes. Distinguió entre funciones psicológicas básicas, como el miedo, etc., de origen biológico y procesos psicológicos superiores, de origen social, como el lenguaje (Lucci, 2006). Defendió, señala Álvarez (2010), tanto la existencia de estadios de desarrollo del habla pre-intelectuales como de pensamiento e inteligencia pre-lingüísticos. Razón y habla, no obstante, se encontraban en la especie humana en algún punto, de modo que el desarrollo del lenguaje se hacía racional y el desarrollo de la razón se hacía verbal (Álvarez, 2010).

Lucci hace el excelente resumen de once puntos de la teoría del autor ruso, y que vale la pena citar íntegramente:

- “1.- El hombre es un ser histórico-social o, más concretamente, un ser histórico-cultural; el hombre es moldeado por la cultura que él mismo crea;
- 2.- El individuo está determinado por las interacciones sociales, es decir, por medio de la relación con el otro el individuo es determinado; es por medio del lenguaje el modo por el que el individuo es determinado y es determinante de los otros individuos;
- 3.- La actividad mental es exclusivamente humana y es resultante del aprendizaje social, de la interiorización de la cultura y de las relaciones sociales;
- 4.- El desarrollo es un proceso largo, marcado por saltos cualitativos, que ocurren en tres momentos: de la filogénesis (origen de la especie) a la sociogénesis (origen de la sociedad); de la sociogénesis a la ontogénesis (origen del hombre) y de la ontogénesis para la microgénesis (origen del individuo);
- 5.- El desarrollo mental es, esencialmente, un proceso sociogenético;
- 6.- La actividad cerebral superior no es simplemente una actividad nerviosa o neuronal superior, sino una actividad que interioriza significados sociales que están derivados de las actividades culturales y mediados por signos;
- 7.-La actividad cerebral está siempre mediada por instrumentos y signos;
- 8.- El lenguaje es el principal mediador en la formación y en el desarrollo de las funciones psicológicas superiores;
9. -El lenguaje comprende varias formas de expresión: oral, gestual, escritura, artística, musical y matemática;
- 10.- El proceso de interiorización de las funciones psicológicas superiores es histórico, y las estructuras de percepción, la atención voluntaria, la memoria, las emociones, el pensamiento, el lenguaje, la resolución de problemas y el comportamiento asumen diferentes formas, de acuerdo con el contexto histórico de la cultura;
11. La cultura es interiorizada bajo la forma de sistemas neurofísicos que constituyen parte de las actividades fisiológicas del cerebro, las cuales permiten la formación y el desarrollo de los procesos mentales superiores”. (Lucci, 2006).

El proceso que vincula estadios cognitivos en el sujeto aparece por mediación social en una zona de desarrollo próximo, lo que le permite al sujeto operar un salto de un estadio a otro superior. La sociedad crea una cultura con significados que le sirven al sujeto como andamiaje.

### II.3.4.- El interaccionismo simbólico de Mead

La teoría de Mead supone que el individuo es un ser activo frente al ambiente, en especial el ambiente social, y hay entre ambos una relación de interacción y mutua influencia (Carabaña & Lano de Espinosa, 1978). Mead rechaza tanto el monismo entendido, en este caso, como una unidad cognitiva sujeto-objeto como el dualismo entendido como sujeto y objeto cognitivamente en mutua adaptación. El enfoque es, en vez, pragmático. De modo que, como señalan los autores, la categoría fundamental es *la acción*. Esto se resume en tres puntos muy importantes que coinciden, de los que se servirá Guidano y cuyos textos más precisos son los siguientes:

#### IV.3.4.1.- El significado

Para Mead el significado se devela de modo práctico. No es, pues, solamente lo que se dice que se entiende sino lo que suscita en términos de acción. Allí se demostraría el significado en todo su alcance.

“[E]l significado de una idea, objeto o concepto es la conducta que provoca: el espíritu se relaciona en términos de *acción* con el mundo” (Carabaña & Lano de Espinosa, 1978)

#### IV.3.4.2.- La teoría de la verdad

El concepto de lo verdadero es, según se puede entender, lo funcional para propósitos de sobrevivencia.

“La teoría de la verdad es una especificación suya: un significado es, verdaderamente, el de una idea o concepto, si la acción que *es* ese significado contribuye a la adaptación. Lo que en principio quiere decirse con esa idea de la verdad es la relatividad del conocimiento y de la percepción a determinados *propósitos vitales*”. (Carabaña & Lano de Espinosa, 1978).

La cuestión lógica, dejada de lado, es si —en verdad— lo verdadero queda cabalmente explicado por esa función.

#### IV.3.4.3.- Lo prelingüístico y lo lingüístico

Lo prelingüístico se compone de actos que son impulsos tendientes a la selección de los estímulos que el sujeto necesita y es, señalan Carabaña y Lano de Espinosa, la ocasión para la expresión del impulso. Esto incluye gestos que son comunes entre quienes interactúan. Ahí se abre el espacio para el gesto simbólico de naturaleza reflexiva: el lenguaje como acto social.

## IV.4 El modelo posracionalista de Vittorio Guidano

### IV.4.1.- Identidad: *Self* procesal y OSP

#### IV.4.1.1. - *Self* como sistema de conocimiento en proceso

La psicología, según el enfoque de Guidano, intenta dar cuenta de los sistemas identitarios comprendiéndolos como sistemas de conocimiento. El sistema de conocimiento humano es “una organización compleja auto-referente cuya característica distintiva es su capacidad de auto-organizarse” (Guidano, 1987). La auto-organización del sistema de conocimiento humano opera, pues, a través del conocimiento. La característica central del conocimiento humano —señala Guidano— es su naturaleza reflexiva (Guidano, 1987). Pero no inicia así. Para Guidano el sistema identitario parte como sentimientos; sentimientos inherentes de unicidad y continuidad histórica. Más adelante se abre paso e integra procesos cognitivos superiores reflexivos o narrativos.

“La característica esencial de esta perspectiva considera la capacidad auto-organizativa del sistema de conocimiento humano como una limitación evolutiva básica que a través de la ascensión hacia capacidades cognitivas superiores progresivamente estructura un sentido completo de identidad personal con sentimientos inherentes de unicidad y continuidad histórica. La disponibilidad de esta auto-identidad estable y estructurada permite una auto-percepción y auto-evaluación continua coherente frente al devenir temporal del yo y de una realidad mutable. Por esta razón, la mantención de la identidad percibida se torna tan importante como la vida misma; sin ella el individuo sería incapaz de funcionar adecuadamente y perdería, al mismo tiempo, el sentido mismo de la realidad” (Guidano, 1987).

He hablado de reflexión y conocimiento. Sin embargo ¿sobre qué se aplica este conocimiento? La respuesta de Guidano es la siguiente: El conocimiento se dirige simultáneamente hacia sí mismo y al mismo tiempo hacia el mundo. En efecto, el sentido del sí mismo, afirma Guidano, también es “una manera de sentirse para con el entorno” (Guidano, 1998 a); es una manera que se constituye por la reunión de “esquemas emotivos de patrones recurrentes de experiencia inmediata” (Guidano, 1998 a) y su función es percibirse a sí mismo y al entorno como “un mundo estable y familiar” (Guidano, 1998 a), lo que los vuelve, precisamente, más fáciles de entender, más comprensibles (Guidano, 1998 a). En efecto, aunque el *input* sensorial es siempre nuevo, la mente nunca se comporta como si tales *input* fueran siempre nuevos y, comenta el autor, “[aunque] nos comportamos como si todo lo que nos rodea fuera normal, estable, conocido, familiar [...] cada percepción es única y nueva” (Guidano, 1998 a). Al reorganizarse continuamente de este peculiar modo, el sujeto logra adaptarse a las frecuentes discontinuidades del medio y logra, a fin de cuentas, maximizar sus probabilidades de sobrevivir, empleando la sensación, la memoria y todos los recursos cognitivos que se requieran. La vida psíquica del individuo se juega, entonces, en un interjuego dinámico de dos polaridades, el sí mismo y el mundo, dos lados de una misma moneda que explican el modo como cada OSP organiza y modula las oscilaciones emocionales para permitir la construcción de una identidad reflexiva estable, sobre la base de significados básicamente emocionales.

El conocimiento que se auto-organiza es autónomo. En efecto, Guidano enfatiza que la autonomía no consiste en las definiciones metafísicas habituales de libertad, sino que “autonomía” consiste en la auto-referencia sistémica del sujeto. Es decir, para que una complejidad organizada se mantenga o se renueve “no tiene más que referirse a sí misma” (Guidano, 1987). No obstante, nos parece más apropiado hablar de una “relativa autonomía” pues existen perturbaciones o presiones que acontecen en la experiencia del sujeto (Guidano, 1987).

“La noción de que estructuras de conocimiento son patrones evolutivos de acumular y procesar la información, progresivamente sostenidos como respuesta a presiones ambientales desafiantes implica que la actividad del organismo es la clave central de su interacción con el mundo (Popper)” (Guidano, 1987).

La experiencia implica, pues, una interpretación *de sí mismo* y, al mismo tiempo, *del mundo*.

“La percepción de la identidad personal no se recibe simplemente de una realidad externa ya ordenada objetivamente, sino que se construye activamente por el sujeto conocedor, que produce su propia identidad ordenando la experiencia en curso de acuerdo con las capacidades disponibles de procesamiento de la información. De este modo el mundo es interpretado y enfrentado en forma diferente no sólo en relación a la organización de personalidad característica de uno, sino que también en relación a la etapa de desarrollo particular en que el individuo está funcionando en ese momento” (Guidano, 1987).

Otro texto que parece indicar que el conocimiento solamente es autónomo de modo relativo:

“[T]odas las posibles presiones que emergen para el cambio, como consecuencia de la asimilación de experiencias en curso, están subordinadas a la mantención de la identidad personal, la variante organizativa fundamental. Aunque uno experimenta cambios en sus ‘partes’ a través de la vida, el individuo como un todo mantiene su identidad percibida a través del tiempo. La mantención ocurre a través de la ‘actividad autopoietica’ del individuo –un concepto derivado de autopoiesis, un término griego que significa auto-producción o auto-renovación. Esto es, durante un continuo proceso generativo de auto-renovación, *las perturbaciones que surgen de los intercambios con el mundo* son transformados en niveles más complejos e integrados de auto-identidad y auto-conciencia” (Guidano, 1987).

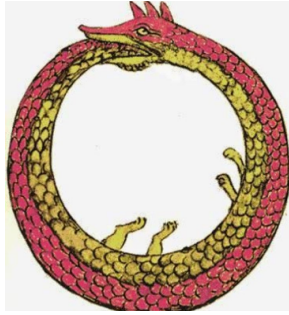
Este sistema que se perturba estructuralmente se ordena mediante un movimiento, señala Maturana, de autopoiesis, por el cual la organización genera sus propios componentes.

“Sistema autopoietico: Un sistema constituido como unidad, como una red de producción de componentes que en sus interacciones generan la misma red que los produce, y constituyen sus límites como parte de él en su espacio de existencia, es un sistema autopoietico” (Maturana, 1993).

Guidano señala que la auto-organización del sistema de conocimiento humano, opera a través de la *ascensión* hacia capacidades cognitivas superiores (Guidano, 1987).

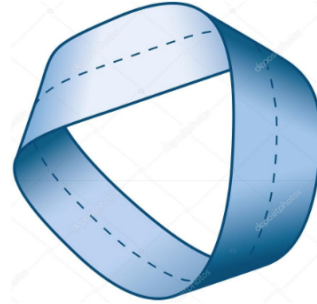
Este término “ascensión” es muy importante porque, entonces, se habla de un principio, un proceso y un fin, y un nuevo comienzo. Por lo tanto, la auto-organización del sistema de conocimiento es un movimiento progresivo, y no es, realmente, un movimiento circular paradójico —algo como causa de sí mismo o *causa sui*—, al estilo de esas imágenes frecuentemente empleadas por los constructivistas radicales, tales como las siguientes:

Fig. 7  
Imagen de un Uróboro



Fuente: Acceso libre disponible en la web

Fig. 8  
Imagen de una cinta de Moebius



Fuente: Acceso libre disponible en la web

El movimiento auto-referente de auto-organización del sistema de conocimiento, opera de forma correcta (*orthós*) solamente cuando las estructuras biológicas pertinentes se encuentran relativamente saludables y maduras, y cuando las estructuras psicológicas del sistema no son muy rígidas.

“Un modelo así buscaría evaluar los procesos y condiciones que dan lugar a una organización de conocimiento específico individual, que cuando no está equilibrado, produce los patrones que comúnmente llamamos alteraciones clínicas” (Guidano, 1987).

El movimiento progresivo recibe como denominación: “ortogénesis”. Alfredo Ruiz y María de los Ángeles Saavedra comentan en una nota de su traducción al texto *Complexity of The Self* de Guidano, que la Ortogénesis es parte de la teoría evolutiva de Eimer, que postulaba la existencia de factores intrínsecos de evolución que tendían a una determinada dirección de finalidad o teleonomía. Guidano, por su parte, lo explica del siguiente modo:

“De acuerdo al principio ortogenético, la progresión fundamental del desarrollo de la vida se define por un aumento en el orden y complejidad de una OSP, como resultado de la asimilación de la experiencia en curso. Mientras que durante las etapas maduracionales del desarrollo, el desdoblamiento del crecimiento cognitivo permite una interacción progresiva de guiones nucleares contingentes y concretos en metaguiones más generales y abstractos, a partir de la adultez temprana en adelante [,] el pensamiento abstracto/formal y la dimensión reflexiva conciente (auto-conciencia) conectada a esta permite un proceso sin fin de mayor diferenciación e integración de tales metaguiones” (Guidano, 1987).

Guidano y Liotti (1987) describen el núcleo de las experiencias y apegos infantiles (Bowlby). Neimeyer, en un texto citado por Mahoney (1995), explica que esta actitud hacia

uno mismo es tácita, y actúa como la estructura principal de control de la organización global de conocimiento de uno mismo, y genera tanto las reglas que gobiernan la asimilación de la experiencia posterior, como los mecanismos de resolución de problemas, y definen la valencia emocional que atribuyen a los acontecimientos, con lo que se genera una realidad psicológica estable que gobierna el sentido de identidad de sí mismo, y se influye en la sensación de control o poder que la gente posee para dirigir su vida. Guidano, citado en un texto de Mahoney, lo explica del siguiente modo:

“[El sistema de conocimiento humano] va estructurando, progresivamente, su propio sentido de la identidad con los sentimientos inherentes de singularidad y continuidad histórica. La accesibilidad de esta ‘auto-identidad’, estable y estructurada, permite la auto-percepción y auto-evaluación continua y coherente para enfrentarse a la transformación temporal y a la realidad cambiante. Por esta razón, el mantenimiento de la identidad, tal y como uno la percibe, llega a ser tan importante como la vida misma, sin ella, el sujeto sería incapaz de funcionar apropiadamente y perdería, al mismo tiempo, el sentido mismo de la realidad” (Guidano en Mahoney, 1995).

Sin embargo, el sistema de conocimiento humano no es simple, sino un sistema complejo integrado, en lo fundamental, por dos clases de procesos cooperativos: procesos tácitos y procesos explícitos.

#### **IV.4.1.2.- *Self* como sistema tácito-explicito**

Guidano explica que desde una perspectiva de la epistemología evolutiva la mente parece ser un sistema constructivo activo, que, como señala, no solamente produce lo que emite sino también “en gran medida” produce lo que recibe (Guidano, 1987). Guidano se basa, entre otras teorías, en la teoría motora de la mente de Weimer. Desde esta perspectiva un estímulo es, además, un resultado de la actividad mental que clasifica y compara con modelos ya previamente internalizados de esa sensación, lo que emplea como modelos para otros procesos perceptivos y, además, cognitivos, en lo que se decodifica por comparación a un patrón previo. La cuestión es, pues, que este patrón es, precisamente, previo.

Existen, señala el autor, “estructuras preconscientes, cognitivas anticipatorias que dirigen el foco de la atención selectiva consciente” (Guidano, 1987); el autor los denomina “esquemas”, “disposiciones mentales”, etc. Guidano trata el asunto desde tres puntos de vista:

##### **IV.4.1.2.1.- La perspectiva evolutiva**

A diferencia de las demás especies el ser humano diferenció sus hemisferios cerebrales. El lóbulo derecho, de constitución más primitiva, se especializó en procesar información de modo *holístico-analógico-emocional* y que es, en rigor, lo que el autor denomina “*lo tácito*”. Este lóbulo está dedicado a los procesos holísticos de relaciones espacio-temporales; otorga unidad funcional a la información. El lóbulo izquierdo, de evolución más reciente, se especializó en tratar procesos *analíticos-digitales-lógicos*. El quiebre de esta simetría hemisférica provino de las exigencias provistas por la aparición del lenguaje. Mediante el lenguaje es posible objetivar la experiencia y fijarla en la memoria de un modo eficiente para tratar con el medioambiente. La internalización del lenguaje hizo avanzar y reorganizar los procesos analítico-digitales, pasando de ideas simples a juicios complejos,

constituyéndose, por tanto, varios niveles de lo cognitivo antes de alcanzar lo verbal, a saber: ideas, juicios y razonamientos. Esto es lo que el autor denomina “*lo explícito*” y permitió la planificación aumentando las posibilidades de adaptación y sobrevivencia.

La cooperación entre ambos modos de procesamiento es notable, transversal y activa. En efecto, aunque el hemisferio derecho continúa proveyendo vital información de tipo tácita paralela, que espera conceptualización y explicitación, la dirección ejecutiva de todo el sistema quedó, finalmente, entregada a propiedades emergentes de los procesos cognitivos, en especial, “funciones lingüísticas superiores” (Guidano, 1987).

#### **IV.4.1.2.2.- El procesamiento analítico holográfico**

Los estudios en óptica y laser proveyeron modelos de registro gráfico en tres dimensiones a partir de información en dos dimensiones iliminadas por un haz de referencia (generalmente un láser), lo que multiplicó las posibilidades de registro y aumentaron considerablemente la capacidad de cómputo. Esta investigación proveyó de un modelo para comprender ciertas interacciones cerebrales. En efecto, se estima que, del mismo modo, la interacción neuronal a partir de señales graduadas, provenientes del lóbulo derecho y señales señales discretas (todo-nada), provenientes del hemisferio izquierdo, y habrían permitido la elaboración de modelos complejos (Pribam en Guidano, 1987). Es decir, lo tácito-emotivo entrega un marco holográfico para la explicitación lógica quedando, de ese modo, ambos polos integrados.

Una ventaja en esta clase de procesamiento es que el dispositivo, el holograma o, en este caso, el cerebro, sea altamente resistente a la pérdida de información producida por el daño. Esto explicaría, señala Guidano, la gran cantidad de información tácita profunda. Otra característica es que la información en este formato tiene un efecto denominado “efecto holográfico estéreo”, es decir, salta hacia delante, su ubicación queda como algo otro, semejando una cosa, un objeto, lo que no solamente aumenta la viveza de la imagen mental sino, además, en lo que concierne ahora al propio yo, genera que se destaque, para uno mismo, un propio sentido de identidad como algo: la conciencia del propio yo (Guidano, 1987).

#### **IV.4.1.2.3.- El desarrollo en el transcurso de la vida**

Guidano asume ciertos elementos del supuesto embriológico de que lo ontogenético refleja lo filogenético. Lo emotivo y tácito sería, pues, filogenéticamente más antiguo que lo lógico y explícito. La psicología evolutiva del sujeto lo reflejaría transitando desde acciones reguladas por lo tácito-emotivo hacia una progresiva integración con procesos explícito-cognitivos, cada vez más regulados por el lenguaje, lo que se consolida, aunque no culmina, en la adolescencia y adultez.

No existe entre lo lógico y lo emotivo un relevo sino interacción y proceso. La complejización cognitiva es, además, lenta y, por lo tanto, los procesos tácitos se encargan en la parte inicial de la vida de coordinar los esfuerzos cognitivos que después quedarán en manos de las funciones cognitivas explícitas superiores. En este sentido se comprende, entonces, que las aprehensiones emocionales y, como señala el autor “pre-lógicas” (Guidano, 1987) de sí mismo sean elaboradas como auto-imágenes a partir de procesos lógicos.

Como síntesis de la relación entre lo tácito y lo explícito se puede señalar lo siguiente:

(a) Los procesos analógico-tácitos emocionales, señala Guidano (1987), juegan un rol crucial en la construcción del orden y regularidades del mundo. Se sigue, pues, que los sentimientos y emociones también son primarios en el conocimiento personal. Se debe hacer notar, en todo caso, que los sentimientos son difusos y difíciles de decodificar y solamente se tornan en experiencias emocionales específicas cuando entran en relación con percepciones y patrones motores pues una emoción es, pues, como señala:

“[U]n proceso interno de control, adquirido por estructuración de una relación (ej. un esquema) entre los sentimientos, percepciones y patrones motores en la representación de la memoria” (Guidano, 1987).

(b) La búsqueda de congruencia entre lo tácito y lo explícito oficiaría como el regulador principal en la constitución del *self*. En este sentido, lo explícito tendría como referencia lo tácito; sería la “imagen criterio” (Guidano, 1987).

(c) Lo explícito puede complejizar los esquemas tácito-emotivos y, en consecuencia, el proceso consiste en una mera extracción explícita de lo tácito sino una continua construcción mutua.

(d) Guidano representa esta relación tácito-explícito con la siguiente referencia a Weimer en torno a la noción de significado.

“Me gustaría decir que todo el problema del conocimiento tácito no es más ni menos que el problema del significado” (Guidano, 1987).

(e) Finalmente, acerca de la pregunta si acaso existen niveles de lo tácito es útil explicar lo siguiente: en principio no hay niveles de lo tácito, pues Guidano solamente define lo tácito en el nivel de conocimiento holístico-analógico-emocional.

#### **IV.4.1.3.- *Self* como sistema *Sameness* – *Selfhood***

El *self* está constituido de dos sensibilidades: *Sameness* y *Selfhood*

“[D]ebemos distinguir dos aspectos de la identidad que a menudo se confunden y se superponen: por un lado, la inmediatez del propio acontecer ligado a las circunstancias [*Selfhood* o *ipseidad*], por el otro la percepción ‘casi condensada’ de la propia continuidad independiente de las situaciones contingentes [*Sameness* o *mismidad*]. Estas dos polaridades, cuya relación varía en el curso de vida individual, reflejan dos formas diferentes de manifestarse del dominio emocional” (Guidano, 1987).

El *self* sensible hacia lo habitual se denomina *Sameness* o *mismidad* y Guidano lo caracteriza del siguiente modo:

“[E]l sentido de *mismidad*; el ‘*sameness*’, seguramente está vinculado con la organización de dominio emotivo” (Guidano, 1998a).

El *self* sensible hacia lo nuevo se denomina *Selfhood* o *ipseidad* y se describe de esta manera:

“[E]l *self* protagonista, el que está actuando, el que actúa, es el que nos da más que el otro el sentido de diversidad, de extrañeidad, de discrepancia respecto de la continuidad que mantenemos” (Guidano, 1998a).

Ambos *self*, además de ser emocionales son tácitos y se relacionan cognitivamente del siguiente modo: el *Sameness* entrega el sentido de continuidad sobre el cual el *Selfhood* experimenta fenómenos nuevos.

“Hay que notar algo muy importante; el sentido de continuidad, de la mismidad, del ‘*sameness*’ es *esencialmente emotivo* [es decir, no esencialmente narrativo], entonces es algo que se siente, no es necesario pensar en ello, esto no significa que luego no vayamos a pensar en ello, esto no significa que luego no lo vamos a pensar, significa que del sentido de continuidad que advertimos de manera continuada, posteriormente vamos desarrollando nuevas teorías y explicaciones, las buscamos en las variables de nuestra historia pasada, pero es algo que sobre todo sentimos, es sobre todo a nivel emocional” (Guidano, 1998a).

Nardi explica muy bien el sentido “cenestésico” de los esquemas tácito-emotivos de Guidano.

“De los dos niveles de la *experiencia subjetiva*, aquella *inmediata* (obtenida directamente) y aquella *explicada* (mediada por el lenguaje), es la *experiencia inmediata* la que proporciona la materia prima esencial para asimilar lo que se vive e integrarlo en el sentido del Sí. Ella informa directamente sobre *aquello que el sujeto vive* (en forma de sensaciones, percepciones, representaciones mentales simples y complejas), sobre *cómo la vive* (en referencia al contexto temporal). Enfocarse en la experiencia inmediata permite reconstruir el correspondiente nivel de conciencia subjetiva, constituido del ‘*conocimiento implícito tácito*’. Este nivel de conocimiento básico es parcialmente accesible a la conciencia, genérico y global (‘*holístico*’), fuertemente marcado por las activaciones emocionales y proporciona una representación única y continua de sí mismo y del mundo a través de formas de aprendizaje y de memorización de tipo automático y esquemático (‘*procedural*’). Siempre en el nivel tácito, a través de la polaridad antagonista de las experiencias que se repiten con suficiente regularidad, se forma una sensación interna general de sí mismo (‘*cenestésica*’)” (Nardi, 2016, pp. 12-13).

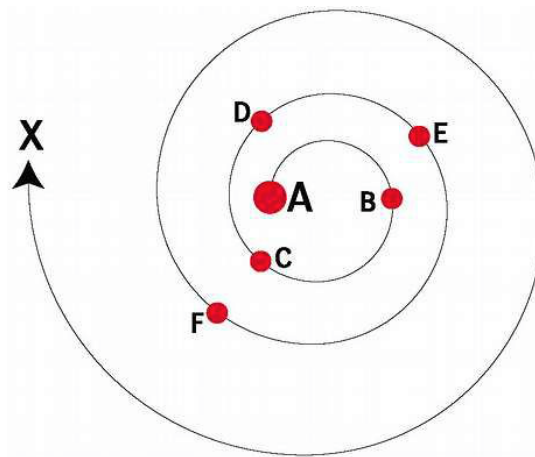
Si bien desde el punto de vista funcional el *Sameness* es, como se ha explicado, condición necesaria para el *Selfhood*, pues lo nuevo solamente puede aparecer como nuevo sobre un fondo de habitualidad, desde el punto de vista fenoménico *Sameness* y *Selfhood* son coetáneos, pues la sensación de sentir algo nuevo es, al mismo tiempo, tener la sensación de que es uno mismo el que está cambiando.

Puede resultar paradójico que el *Self* personal planteado por Guidano se componga, por así decirlo, de dos entes —*Sameness* y *Selfhood*— que existirían dentro de un tercer ente que es el yo; pareciera, pues, que existiesen tres *self*. Sin embargo, para Guidano, no existen tres *self* sino uno solo: el sistema identitario compuesto de *Sameness* y *Selfhood*. En efecto, es el sí mismo que da cuenta de la continuidad y de la variabilidad de su propia experiencia. De modo que el *self* es, parafraseando el título de una de las principales obras de Guidano— un *sí mismo en proceso*.

La sensación de permanencia Guidano la denomina “cierre organizacional” (la organización es el sub-sistema invariable) y la sensación de novedad la denomina “apertura

estructural” (la estructura es el sub-sistema variable). Un cierre organizacional quiere decir que tal subsistema condiciona ciertos cambios pero solamente hasta un umbral, más allá del cual no se experimenta. Con todo, el sujeto puede ampliar su campo de experiencias. En efecto, se notan las ideas de Piaget en el modelo, y podríamos emplearlas perfectamente para imaginar el sistema identitario como una espiral cognitiva que parte de un esquema que toma noticia tácito-emotiva de lo habitual (*Sameness*), pero que se abre por un costado hacia lo nuevo (*Selfhood*) y que avanza en sentido centrífugo, acomodándose al mundo y asimilándolo en mayores niveles de abstracción, en una dirección ortogenética, es decir, evolutivo-adaptativa, con fines de sobrevivencia. Observemos el siguiente esquema.

Fig. 9  
Esquema de sistema identitario *Sameness-Selfhood*



Fuente: Elaboración propia

La espiral representa un sistema identitario que va constituyéndose a medida que pasa el tiempo. En el centro, es decir, en una primera etapa del sujeto, hemos propuesto un sistema identitario constituido por un *Sameness* A y un *Selfhood* B, es decir, un sistema identitario (A-B). Este sistema identitario (A-B) se encuentra en estado de permanente tendencia a la acomodación con el medio, representado aquí por una X pero cuyo punto más cercano al sistema identitario (A-B) es C. Si el resultado de este movimiento de acomodación del sistema identitario (A-B) es, finalmente, la asimilación de la nueva realidad C, ello resultará en una modificación del sistema identitario original, que se constituirá, entonces, en un sistema identitario integrado por el *Sameness* (A-B) y el *Selfhood* C, es decir, un sistema identitario (A-B)-C. Si el proceso de acomodación continúa y este sistema identitario (A-B)-C se acomoda a una realidad D y la asimila, ello resultará en un sistema identitario con un *Sameness* ((A-B)-C) y un *Selfhood* D, es decir, un sistema identitario ((A-B)-C)-D. El último caso de sistema identitario de este ejemplo tendría la forma (((A-B)-C)-D)-E)-F. Esta es, pues, la relación tácita y dinámica que mantienen el *Sameness* y el *Selfhood* en el seno del sistema identitario. Sin embargo, para Guidano, el sistema identitario, aunque básicamente tácito-emotivo, también tiene una muy estrecha relación con un sistema de identidad correlativo, que es explícito.

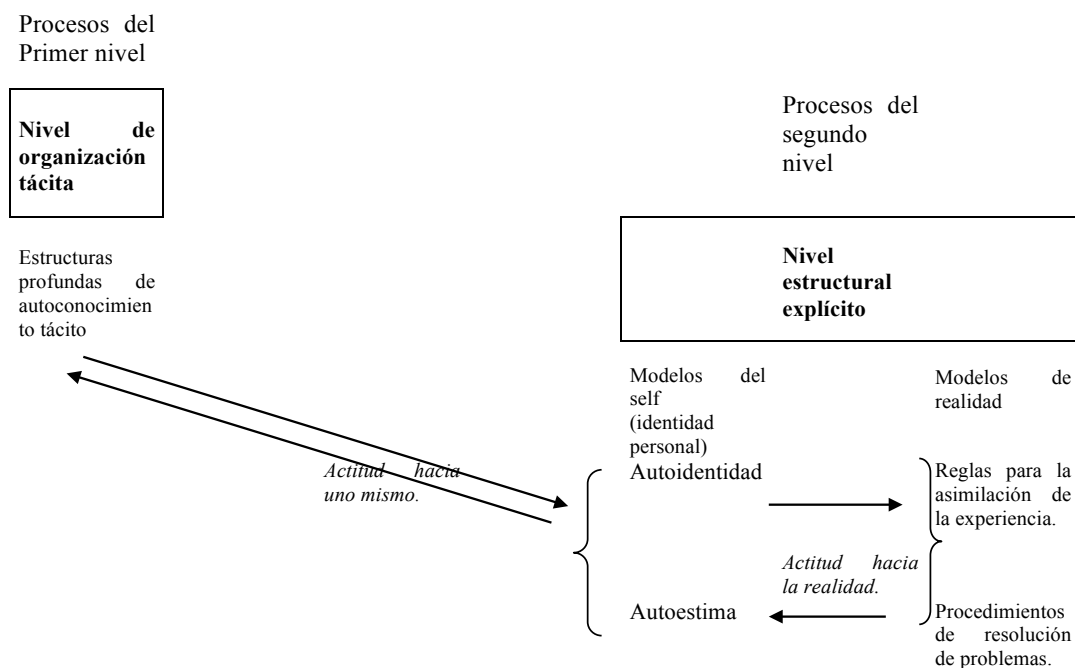
El sistema explícito no meramente representa, sino que interactúa con el sistema identitario tácito. Este sistema explícito está constituido internamente, a su vez, por dos modelos: (a) *El modelo de identidad personal*, y (b) *Los modelos de realidad*. Vemos, pues, que dos *self* tácitos en relación (*Sameness* y *Selfhood*) se relacionan, a su vez, con dos modelos explícitos en relación: (a) *Modelo de identidad personal*, y (b) *Modelos de realidad*.

Guidano lo explica del siguiente modo:

“[L]a elaboración del conocimiento parece ser un proceso unitario que ocurre a través de un interjuego dinámico de dos polaridades, el sí mismo y el mundo, que pueden ser metafóricamente igualados a dos lados de una moneda: el autoconocimiento de un sujeto siempre involucra su concepción de la realidad y a la inversa, cada concepción de la realidad está directamente conectada a la visión que tiene el sujeto de sí mismo” (p. 38).

El autor expone la siguiente relación entre los procesos explícitos o de segundo orden y los procesos tácitos de primer orden. Se trata de una propuesta de origen cognitivo-piegatano.

Fig. 10  
Sistema identitario según niveles tácito-explicito



Fuente: Guidano (1987)

En este esquema se entiende que el *Self* y la identidad incluyen a la realidad por la vía del significado que, precisamente, se tiene de la realidad. Guidano, en una entrevista a Alfredo Ruiz, lo explica del siguiente modo:

“Post-racionalismo significa en este sentido, entonces, cómo surge el significado, un significado que es prevalentemente emocional, sobre el cual después, el pensamiento paradigmático irá estructurando invariantes, irá buscando su consistencia y su continuidad durante todo el ciclo de vida individual. Es, entonces, un pensamiento que ya trabaja sobre una estructura de significado, sobre una matriz de significado, que es básicamente emocional” (Guidano, 2018).

La relación entre el sistema identitario tácito y el sistema identitario explícito (modelos de *Self* y modelos de realidad) es una relación de designación; es decir, el sujeto emplea signos para representarse a sí mismo su experiencia emocional. La necesidad de esta designación de algo que es experimentado de primera mano constituye parte esencial del modelo psicológico posracionalista porque constituye la finalidad misma de la psicología humana, representada en la tríada *Self-identidad-realidad*<sup>23</sup>.

“La disponibilidad de esta estable y estructurada identidad de sí [*this stable and structured self-identity*] permite una continua y coherente percepción de sí [*self-perception*] y una evaluación de sí [*self-evaluation*] de cara al devenir temporal y a la realidad mutable. Por esta razón, la mantención de la identidad percibida de uno [*one's perceived identity*] deviene tan importante como la vida misma [*life itself*]. Sin ella, el individuo sería incapaz de funcionar adecuadamente y perdería, al mismo tiempo, el sentido mismo de la realidad [*the very sense of reality*]” (Guidano, 1987).

Esta desestructuración es, en lo fundamental, emocional.

“Si un niño viviera en un mundo en que la mayor parte de sus percepciones cotidianas no son familiares, son todas nuevas, sería un mundo que lo dejaría aterrorizado, un mundo lleno de peligros” (Guidano, 1998a).

Dado que *Self* personal es anterior al modelo identidad / realidad, lo tácito entrega el sentido de lo explícito. Hay, pues, un estilo sistemático de sentir (sistema identitario tácito) que impulsa un estilo sistemático y peculiar de designar (sistema identitario explícito: modelos de *Self* y modelos de realidad).

El ajuste de la designación explícita debe hacerse tomando como referencia la experiencia sentida. En efecto, es a ella a la que deben ajustarse los signos. Sin embargo, no siempre el sujeto es capaz de establecer este puente entre lo que experimenta y lo que es capaz de designarse. Esta brecha le puede generar sufrimiento psicológico, y es en esta brecha en la que actúa el enfoque posracionalista de Guidano.

#### **IV.4.2.- Organización de Significado Personal (OSP)**

Esta no es, como se ha dicho, una teoría auxiliar de la obra de Guidano, sino el modo como se explica la identidad personal con fuertes bases evolutivas, entre otros elementos teóricos.

La personalidad psicológica humana, según el modelo de Guidano, es un sistema que organiza y evoluciona su conocimiento desde un punto de vista personal. El carácter personal del significado se explica, en primer lugar, por el carácter emocional del proceso tácito. He aquí, pues, la cuestión: Si bien los conceptos podrían ser compartidos, las

---

<sup>23</sup> Las tendencias emocionales-corporales para diferentes formas de designación pueden consultarse en términos generales en Eugene T. Gendlin (Anexo 14).

emociones y sus componentes fenoménico-corporales son, precisamente, experiencias intranferibles de alguien concreto. Un signo puede representar pero no reemplazar la experiencia. El proceso generativo emotivo de la experiencia se configura desde la primera infancia. Jerome Brunner explica que desde los veinte meses un niño tiene sentido de lo que es canónico, se adhiere a la estabilidad y familiaridad de lo que conoce y rechaza lo que no es familiar. Guidano explica lo siguiente:

“[Por ejemplo] porque el niño está consciente de que la manera de contar un cuento, va a producir un efecto sobre quien lo escucha. Entonces, el niño ya sabe la manera justa de contar un cuento para obtener el tipo de reacción que quiere”. (Guidano, 1998 a).

La teoría de las Organizaciones de Significado Personal (OSP) de Guidano es la teoría evolutiva del proceso de construcción del *Self* de Guidano, y que desarrolla a partir de Bowlby, Piaget, Vigotsky, Hayek entre otros.

Guidano distingue cuatro organizaciones de significado personal u OSP en las que se concreta esta relación *Self* personal – Identidad personal. Estas son: OSP Dápica, OSP Fóbica, OSP Obsesiva y OSP Depresiva. Todas estas organizaciones tendrían que ver con el modo en que el mismo sujeto vivió su apego respecto de las figuras parentales de su infancia y desplegará, a futuro, estructuras propias con un estilo o sentido auto-referente, al modo como Maturana explicaba el funcionamiento de las organizaciones (Maturana, 1995).

El ordenamiento de la propia experiencia emotiva se inician muy tempranamente y, por tanto, se configura de modo pre-verbal, al mismo tiempo que permite preconfigurar el estilo de simbolización verbal y, posteriormente de narración y de memoria semántica y también episódica. Bernardo Nardi lo explica de manera clarísima: la identidad no es solo cosa de memoria, sino en primer lugar de estilo de activación emocional.

“La experiencia que el sujeto percibe —constituida por un conjunto de representaciones internas conectadas con un *rango de activaciones emotivas más o menos amplio*— comienza a formarse desde las primeras fases de la vida de manera discontinua asociada a ‘*situaciones tipo*’ que activan emotivamente al niño. A través del solapamiento de tales situaciones y de las correspondientes representaciones y activaciones internas, *se consolida no solo el recuerdo* de aquello que ha sucedido, sino también (y sobre todo) la *activación producida por ella* (‘qué efecto ha hecho al sujeto ser aquello que ha experimentado de esa experiencia’), proporcionando de esta manera una contribución —más o menos relevante según la activación percibida— a la construcción de la identidad” (Nardi, 2016, pp. 13 y 14).

Según ya se ha mencionado Guidano toma de Bowlby, entre otros, la tesis del patrón de apego, y sostiene que permite formar la OSP, la que en cierto modo marca un estilo de relación afectiva al modo en el niño forjó su relación con las figuras significativas, especialmente, por tanto, las figuras parentales. Mediante la emoción de apego infanto-maternal, el niño inicia su “proceso de significado personal específico por medio del cual cada individuo se provee de un sentido de unidad y continuidad histórica en el curso de su vida” (Guidano, 1987).

“Este es un trabajo continuo, actuar en primera persona sintiéndonos protagonistas y también el contarnos, compactar, reordenar, reorganizar o asimilar la discrepancia que

hemos vivido, en la que parece ser una continuidad, en la que nos reconocemos dentro de esa continuidad” (Guidano, 1998 a).

El sentido del Yo es el modo emocional pre-figurado a través de cada OSP, como el sujeto formaliza su relación con el mundo y, sobre todo, con las personas más significativas.

Para cada OSP hay un patrón de apego, el cual se corresponde con el sentido del Yo que se despliega en el sistema identitario. Para cada estilo de apego infantil se derivará una y sólo una OSP correspondiente, no obstante, se sientan todo tipo de emociones.

El título específico de cada estilo de apego (ambiguo, ansioso, evitante, ambivalente) no responde a ninguna teoría del trauma ni a ninguna psicopatología infantil. Se trata, simplemente, de nombres tomados de procesos formales. El tipo de apego y su calidad refleja el modo como cada niño se significó su relación con el mundo desde su relación con los padres y se replica a futuro en las relaciones interpersonales. Esta relación, explica Guidano, es referida por Popper del siguiente modo: “Así como aprendemos a vernos en un espejo, así también el niño se vuelve conciente de sí viendo su reflejo en el espejo de las conciencias de otras personas” (Guidano, 1987).

Guidano señala que el logro gradual de un sentido de identidad y de entidad personal, necesita de un contexto interpersonal estable a través del desarrollo.

“A través de la adultez, los vínculos sociales afectivos contribuyen a la mantención y estabilización de estructuras de identidad adquirida, y que en forma semejante, permiten la integración de niveles más complejos de conocimiento” (Guidano, 1987).

Los niños, mucho antes de adquirir la capacidad reflexiva, desarrollan su identidad desde un hilo conductor en el que se distinguen de los otros, manteniendo un sentido emocional de identidad. En efecto, para los niños es muy difícil formar vínculos afectivos con más de una persona, entonces, las personas son jerarquizadas en un orden significativo partiendo de la figura más importante, generalmente la madre.

“Una relación única con una figura vincular, produce una especie de modelo dentro de cual otras informaciones fragmentarias sobre el uno mismo y el mundo pueden ser organizadas en un todo coherente. En otras palabras, la unicidad de los vínculos primarios parece ser una condición necesaria para percibir y reconocer la cognición [, y] está más o menos cercanamente ligada a la situación existente, los niños pueden abstraer su propio sentido de unicidad personal de la experiencia misma de estar involucrados en una relación única” (Guidano, 1987).

El primer proceso de identificación consiste en la imitación de los roles de los padres y el modelamiento, es decir las referencias directas o indirectas que éstos proponen o imponen a los hijos. Este proceso de identificación se inicia en un enfrentamiento con un mundo confuso e ininteligible. Existe en el niño —señala Guidano— una tendencia hacia lo externo, que lo lleva a reconocer allí, en los padres, información relevante respecto de sí mismo. No obstante, también hay una tendencia hacia lo interno, la transformación de los atributos parentales en atributos propios.

El proceso de identificación tiene varias formas, dependiendo de las etapas de desarrollo. De este modo, durante la infancia, la interacción recíproca tiene una influencia

determinante en la configuración de emociones fundamentales y, entonces, sobre los primeros patrones de auto-percepción.

En la etapa pre-escolar y en la niñez, debido al limitado desarrollo de las capacidades cognitivas, la identificación está mediada por las emociones referidas a las figuras más significativas.

Durante la adolescencia las habilidades lógico-deductivas implican la internalización de axiomas y valores altamente abstractos, que también son tomados desde la figura vincular significativa. Todo este proceso evolutivo de identificación es fundamentalmente tácito.

“[S]i la continuidad y la coherencia sistémica de procesos de significado personal descansan sobre el interjuego balanceado del individuo y su red personal de relaciones públicas, podemos asumir razonablemente que las emociones más disruptoras que una persona puede experimentar en la vida, son las que surgen en el curso del establecimiento, mantención y quiebre de tales relaciones. Los estudios sobre eventos de vida que se hacen desde esta perspectiva, muestran que muchas crisis vitales están relacionadas con pérdidas o alteraciones en los lazos significativos, y por tanto, dan base a la idea de que la alteración en el balance efectivo de uno [NOTA: Por “balance efectivo” Guidano se refiere al equilibrio emocional del sujeto], es una variable moderadora importante, envuelta en la producción de perturbaciones emocionales comúnmente llamadas alteraciones neuróticas” (Guidano, 1987).

Esta característica, la “crisis vital” no solamente es un fenómeno de las alteraciones neuróticas sino parte de las posibilidades de la vida cotidiana en general. El autor entiende que situaciones normales tales como, por ejemplo, quiebres de relaciones amorosas pueden implicar mucho sufrimiento, y también entiende que lo neurótico no se caracteriza por sufrir crisis vitales sino por un procesamiento rígido de éstas. Hay que añadir, además, que, en individuos flexibles, ciertos eventos no necesariamente son críticos.

A continuación revisaremos el impacto de la teoría del apego empleado por Guidano sobre la constitución de los tipos de personalidad u OSP. Se trata de la siguiente relación: 1. Tipo de apego infantil ambiguo y OSP DAP; 2. Tipo de apego infantil ansioso y OSP fóbica; 3. Tipo de apego infantil ambivalente y OSP obsesiva, y 4. Tipo de apego infantil evitante y OSP depresiva.

Antes de avanzar es útil hacer una advertencia. Como se puede apreciar, en la propuesta de Guidano —que emplea parte de las tesis de Bowlby— no aparece la consideración del apego seguro. Sin embargo, esto no significa que no exista un apego seguro sino, más bien, que el apego seguro se dará como cualidad dentro de un estilo definido por la atención al riesgo, pues la mente necesita desde muy temprano estar en alerta dado que nuestra especie, en su etapa de niñez, no cuenta con ese despliegue de fortalezas físicas: garras y colmillos. El apego seguro es el que, por ejemplo, en el caso del dápico, necesitará menos referencia externa y cuya autoestima oscilará menos, pero nunca que no tienda en absoluto de esa necesidad de referencia externa. Esto no significa que la teoría de la personalidad de Guidano suponga un apego inseguro sino, más bien, que el estado de alerta de una desestructuración —no necesariamente a nivel patológico o cercano a la organización: una perturbación es cierta afectación de alguna estructura— es parte de la situación normal del sujeto, y prueba de ello es que esta alerta le resulta funcional, a diferencia, precisamente, de un estado psicopatológico tal como, por ejemplo, un delirio

paranoide que, por poner al sujeto en un exceso de alerta es, precisamente, desadaptativo, y lo mismo ocurre en quien ignora el peligro y se ubica permanente e irreflexivamente en las zonas de confort o de placer, rehuendo absolutamente toda situación de riesgo. En consecuencia, las formas de apego caracterizadas por Guidano, si bien fueron observadas en poblaciones clínicas señalan, más bien, a poblaciones humanas en general. De esto se sigue que no hay OSP mejores que otras, en sentido adaptativo. Es cierto que Guidano mantuvo los mismos nombres clínicos (fóbico, depresivo, etc.) que caracterizaba a las poblaciones clínicas, pero esto no constituye una patologización de la psicología de la personalidad sino porque, aunque después esto cambió, sus estudios efectivamente se iniciaron con poblaciones clínicas y, por otro lado, Guidano quiso recordar que existe un continuo desde lo normal a lo patológico. En consecuencia, si las descripciones que se harán a continuación parecen demasiado extremas es porque Guidano pretende que sean ilustrativas. A fin de cuentas, en su concepción continuista de la relación entre normalidad y patología lo que varía en un caso y otros es la flexibilidad estructural, es decir, la flexibilidad del umbral de perturbación y no el tipo de perturbación. Así, pues, en un sujeto rígido de OSP fóbica, el mismo evento puede ser experimentado como un ataque de pánico y en otro sujeto de OSP fóbica, pero flexible, puede ser experimentado como un ligero temor. Lo mismo habrá que decir respecto de familias, por así decirlo, “balanceadas”. No habrá de creerse que un sujeto, por seguir con el ejemplo, de OSP fóbica necesariamente *sufrió* de sobreprotección o desprotección por parte de una familia “patologizante”. De hecho, el supuesto es otro: no importa la calidad, incluso la gran calidad del apego familiar, siempre la mente infantil deberá inclinarse hacia alguna clase de atención al riesgo. Si se da el caso de una familia muy balanceada, el niño igualmente seleccionará un patrón de experiencia perturbadora, aunque será un patrón muy flexible y adaptativo. Nunca se da el caso de un sujeto sin OSP, pues la OSP es un recurso para la sobrevivencia. Esta es la misma convicción continuista que tendrá Arciero respecto de las cinco tendencias de los sujetos, y que se podrá revisar en el capítulo correspondiente.

Nardi ha realizado un excelente trabajo destacando las fortalezas de las OSP y sus recursos adaptativos (Nardi, 2016, pp. 11 y ss.), aunque hay que admitir que demasiado frecuentemente los posracionalistas tienen que estar dando esta clase de explicaciones. En efecto, quizás las descripciones habituales de las OSP se han mantenido suponiendo una interpretación psicopatológica aunque, por otro lado, todavía cabe otra explicación: Que, tal como Guidano sugería, una mente infantil configurada, por ejemplo, para perseguir el placer sería altamente ineficiente y peligrosa. Por el contrario, evitar el dolor y el peligro se vuelve mucho más importante para el niño. Guidano no emplea, pues, una teoría del “trauma” porque bastan experiencias mínimamente perturbadoras para que se determine una clase de apego y una OSP consecuente, y para que esta OSP pueda cumplir con su función cognitivo-ordenadora, auto-reguladora del sujeto, y anticipatoria de las experiencias peligrosas del mundo. Habría que aceptar, entonces, que, dentro de cierto rango, las perturbaciones siempre son naturales a las OSP, y ello no necesariamente constituye por sí mismo una característica psicopatológica, pues resulta perfectamente funcional desde el punto de vista de la sobrevivencia, y clínicamente normal, que la mente esté permanente y tácitamente atenta al dolor de las discrepancias, sin que ello constituya de por sí, por ejemplo, alguna clase de patológico o al menos egodistónico estado de hipervigilancia, paranoia, hipocondría, y un largo etcétera. La consecuencia de este enfoque acerca de la mente es que, a fin de cuentas, no existen ni pueden existir apegos completa y absolutamente seguros pues, hipotéticamente, ello generaría en el niño un estado de

peligroso descuido. Por esta razón, una familia puede realizar su mejor empeño en el cuidado y la contención y, de todos modos la mente infantil se definiría por alguna experiencia de carencia —por mínima que sea—, lo que constituirá el apego, que conformará a la OSP. Por este motivo, sujetos muy balanceados y flexibles también tienen OSP, lo que significa que el estilo de su eventual desbalance psicológico, por mínimo o grave que sea, siempre se inclinará hacia lo que esa OSP permite. Esto también explica la continuidad de la OSP, a pesar del distinto grado de continuidad, flexibilidad y estabilidad que posea el individuo, desde, por así decirlo, lo normal y lo neurótico, hasta lo psicótico.

En síntesis, el frecuente empleo del lenguaje clínico para referirse a las OSP se explicaría porque lo más frecuente en nuestro oficio es, precisamente, que se haga referencia a ellas en el contexto clínico y no en el contexto epistemológico.

A continuación haremos un repaso de los tipos de apego y las OSP. Veremos descripciones muy enfáticas empleadas por Guidano pero, como he adelantado, experiencias tempranas y estilos relacionales familiares muchísimo menos intensos igualmente determinan algún tipo de apego y de OSP.

#### **IV.4.2.1.- Apego infantil ambiguo y OSP DAP**

El patrón de apego del individuo con la organización tendiente al desorden alimentario psicógeno (DAP) es ambiguo. La ambigüedad del apego proviene de ciertas experiencias en algún grado —por mínimo que sea— de decepción del niño con su principal figura de apego, lo cual genera que sea problemática la adquisición de un sentido de identidad de sí mismo. El ambiente familiar posee ciertos códigos de comunicación disfrazados confusos y contradictorios. Los padres están usualmente muy atentos a los aspectos formales de la vida, “el qué dirán”, etc.

El propósito primario de los padres es dar una imagen de familia feliz, razón por la cual se tiende a coartar las naturales discrepancias al interior de los grupos humanos. Las estrategias de control de los padres consisten en una redefinición constante de los sentimientos y emociones de los niños, hasta que éstos llegan a sentir sólo aquello que está de acuerdo con el patrón familiar impuesto o propuesto por los padres. Guidano resume esta dinámica de apego con el siguiente dicho: “es a través de compartir las mismas opiniones y emociones que nos damos cuenta de que nos amamos” (Guidano, 1987), es decir, se le impide a los niños tener sentimientos propios.

El nivel de diferenciación interpersonal es pobre y enmarañado, el individuo tiende a perderse en el sistema. Los miembros de la familia se entrometen sistemáticamente en los pensamientos y sentimientos de cada uno. El autor lo explica del siguiente modo:

“En tales condiciones, los niños desarrollan un sentimiento profundo y permanente de desconfianza concerniente a su capacidad para reconocer y decodificar apropiadamente los propios estados internos. Por eso, sólo dentro de una relación emocional continua con una figura de vínculo pueden inferir lo que es ‘permisible’ que sientan” (Guidano, 1987).

Guidano señala que la interferencia con el proceso natural de diferenciación temprana está al centro de la situación cognitiva del niño en desarrollo (Guidano, 1987). La familia, en cambio, debería facilitar la diferenciación del niño garantizando un nivel adecuado de identificación con los padres.

En la OSP dápica el proceso característico es el siguiente:

“[L]a experiencia dolorosa es el tener una auto-percepción estable *sólo* por la vía de una relación enmarañada con una figura amada (lo que produce una demarcación ‘indefinida de sí mismo’) que hace que el significado personal se centre en un sentido ambigüo de ineffectividad personal. Así, la identidad personal llega a ser organizada alrededor de límites profundos que oscilan entre la necesidad de aprobación por los otros significativos, y el miedo de sentirse invadido o desconfirmado por los otros significativos” (Guidano, 1987).

El patrón de relación de la OSP dápica con los otros significativos, será un tipo de relación ambigua, no clara ni definida, pues de este modo se previene el rechazo y la intromisión en la intimidad. Guidano señala que el tema principal de la coherencia sistémica dápica se mueve entre la “búsqueda de la aprobación del otro” y la “evitación de la invasión de la propia intimidad”. En efecto, una intromisión no protegida de la propias y borrosas convicciones personales, podría exponer el borroso y ambiguo Yo del individuo a una crítica que sería vivida por éste como un atentado a su ser más íntimo.

El siguiente caso clínico ilustra, de modo deliberadamente enfatizado precisamente por el fenómeno clínico, el estilo de funcionamiento de esta OSP.

“[L]a vulnerabilidad de los individuos dápicas a los juicios negativos de los otros excede por mucho a la sensibilidad a la crítica que se encuentra comúnmente en todas las otras organizaciones. La percepción de un desafío insostenible al sentido de sí mismo se ve bien expresado cuando Susana describe sus sentimientos al ser criticada: ‘Es un sentimiento de oscurecimiento general y desmayo, como estar debajo el agua y hundirse más y más profundo, y la única esperanza de emerger nuevamente es obteniendo la aprobación de esa persona; lo que parece más y más imposible y más allá de cualquier esperanza’” (Guidano, 1987).

Las emociones polares de la coherencia sistémica del dápico (vacío - ineficacia) se relatan como sigue:

“Desde los estadios más tempranos, el ensayo de escenas relacionadas con el no reconocimiento o desconfirmación de cualquier expresión de sentimientos y pensamientos autónomos, acarreará una diferenciación selectiva de conjuntos de esquemas prototípicos emocionales opuestos, como base subyacente de la estructura de un sentido de sí mismo difuso. Como resultado, los límites de sí mismo del niño estarán continua y laxamente vacilando entre estar ‘dirigido externamente’ para lograr un sentido definido de sí mismo (en el que un reducido sentido de individualidad se experimenta como un sentimiento de ineficacia personal) y tratando de ser ‘guiado internamente’ para definir su sentido de sí mismo (en el que el resultante mayor sentido de individualidad es igualado por un sentimiento de vacío y de ser poco confiable)” (Guidano, 1987).

Todas las personas con OSP dápica, incluyendo las más sanas y flexibles, oscilan en algún grado, aunque sea muy mínimo especialmente respecto del juicio negativo de otro significativo, éste es el elemento diferencial de la OSP dápica, por esta razón la actitud del dápico se distingue por un cuidadosa tendencia al cálculo respecto de ciertas relaciones sociales significativas y de los riesgos de exposición a su crítica. El dápico puede mantener conductas perfeccionistas y una complacencia compulsiva respecto de ciertas figuras

significativas, lo que lo hace perseguir la confirmación de ellas más que el logro personal de sus propias metas.

Los patrones vegetativos más significativos respecto de la OSP dápica son casi exclusivamente las sensaciones de hambre y motilidad, es decir, las pocas que el sujeto siente de modo reconocible desde pequeño. En un Yo de definición propia tan precaria y borrosa, la única autodefinición propia proviene de tales sensaciones, lo que explica la ingesta distorsionada de alimentos (bulimia o anorexia) en pos de una sensación propia de ser sí mismo. El mecanismo resulta más o menos precario respecto de otras OSP, pero sirve, al menos, para obtener una sensación de sí mismo proveniente *efectivamente* desde sí mismo y, al mismo tiempo sirve para proveer al resto de una imagen producida desde sí mismo, que puede ser corroborada desde el juicio sobre la propia corporalidad.

Son corrientes las oscilaciones de peso con tendencia a engordar cuando la definición dápica fue temprana. La actitud pasiva respecto de la obesidad, la renuncia, tiene una finalidad estratégica: ofrecer una imagen rechazable. Esta imagen, no obstante, provendría desde el propio Yo y, entonces, tendría un carácter provisorio que resulta tranquilizador. Por lo demás esta estrategia distraería al resto de pronunciarse sobre juicios referidos hacia auto-conceptos más sensibles de la persona. Esta estrategia es pasiva y en general surge muy tempranamente en la niñez. Por otro lado, las oscilaciones de peso con tendencias a adelgazar son, en cambio, más comunes desde la adolescencia, y se vinculan a esfuerzos de rebeldía, es decir, esfuerzos más activos de oposición a la necesidad de heteroreferencia, destinados a mostrarse a sí mismo y a los demás un control de la autoimagen que, en realidad, el DAP no tiene por constitución psicológica.

#### **IV.4.2.2.- Apego infantil ansioso y OSP fóbica**

El apego emocional del individuo con OSP fóbica es ansioso. Las experiencias del niño se caracterizaron en algún grado —por mínimo que sea— por una limitación o interferencia *indirecta* de su conducta exploratoria autónoma. Esta interferencia es producida por padres carentes de calidez emocional, pero que lograron indirectamente mantener un estrecho vínculo con los niños, a través de atemorizarlos con descripciones de un mundo externo pleno de peligros o restringiéndolos por medio de amenazas de abandono (Guidano, 1987).

Los patrones de vinculación fóbica pueden incluirse en dos grandes grupos, los cuales pueden manifestarse en combinación unos con otros.

- a) Limitación de la conducta exploratoria del niño por una conducta sobreprotectora de los padres.

Los padres describen o sugieren el mundo como un lugar peligroso y amenazante y, al mismo tiempo, imprimen en el niño la sensación y la auto-percepción de que es débil y especialmente vulnerable a esos peligros (Guidano, 1987). Aunque esta conducta parental está originada en la intransigencia de los padres, éstos se justifican invariablemente como si tal actitud no dependiera de ellos. En cambio, le explican estos actos al niño, atribuyéndole e inventándole directa o indirectamente un estado de debilidad. La aceptación del niño proviene del hecho que la categorización “débil” provenga precisamente de sus figuras parentales, es decir, de sus figuras significativas (Guidano, 1987).

- b) Limitaciones de la conducta exploratoria del niño, por una actitud parental de rechazo.

El autor señala lo siguiente:

“[L]os padres no son aptos para ser percibidos por el niño como una base segura, y esto los hace sentirse inseguros cuando están fuera del hogar. En otras palabras, los niños se refrenan de explorar autónomamente el ambiente, por miedo de perder a sus padres si se alejan demasiado de ellos” (Guidano, 1987).

Existen situaciones comunes, por ejemplo, un padre relativamente poco afectuoso, trata de obtener atención positiva del niño con amenazas de dejar la familia, intentos de suicidio o quejas de sufrir una enfermedad que lo llevará a la tumba. Otra situación consiste en cierto modo de parentalizar al niño: un padre sufre de angustia crónica por soledad y culpa al niño de que sufrirá una inminente enfermedad si se encuentra sólo y desvalido.

Estos patrones implican que la conducta exploratoria natural en las personas — que queda reducida en el apego ansioso— debe mediar a través de las figuras protectoras. Entonces, cuando los padres generan artificiosamente la sensación de seguridad, impiden que el niño advierta que, en realidad son ellos, sus padres, los generadores de la ansiedad primaria de su auto-percepción de ser débil y vulnerable.

Guidano señala que en este contexto, el término “fobia” no abarca ningún síndrome unitario específico (Guidano, 1987). En la OSP fóbica el Yo es percibido como débil y vulnerable como efecto de una exagerada atribución de peligrosidad respecto del mundo.

Guidano señala respecto de este sistema identitario lo siguiente:

“[L]a unidad organizacional del dominio emocional de un individuo con tendencias fóbicas, está basada en un equilibrio dinámico estable entre dos polaridades opuestas: 1) la necesidad de protección ante un mundo percibido como peligroso, y 2) la necesidad de libertad e independencia en ese mismo mundo. El hallazgo más llamativo de esta clase de patrón organizacional, es una marcada tendencia a responder en términos de miedo y ansiedad (y una reducción más o menos intensa de la conducta autónoma), ante cualquier alteración en el balance de los vínculos afectivos, que pueda ser construido por el individuo en términos de pérdida de protección y/o pérdida de libertad e independencia” (Guidano, 1987).

El patrón de vinculación de la OSP fóbica con los otros significativos, consistirá en una tendencia al control sobre tales personas y situaciones, a fin de garantizarse la suficiente protección, como para realizar todas las exploraciones autónomas que requiera, para equilibrar su propio sistema identitario. En este sentido, las situaciones de desprotección, resultan tan perturbadoras como las situaciones de sobreprotección, por cuanto impiden la exploración autónoma de la persona de OSP fóbica.

Los patrones psico-fisiológicos son identificados por Guidano como discrepancia entre un intenso sentimiento de soledad o miedo emergente (si la figura protectora se aleja más de lo que el fóbico quiere) o de constricción o angustia (si la figura protectora se acerca más de lo que el fóbico quiere), y lo que generalmente resulta de un interjuego entre procesos simultáneos y en competencia.

Estos procesos pueden ser delineados como sigue:

“En el nivel conciente, el individuo no puede sino experimentar la presencia de sentimientos intolerables, tal como el miedo a perder el control. Las imágenes y los diálogos internos que se refieren a la posibilidad de perder el control, varían en su intensidad y contenido de caso en caso. La mayor parte del tiempo, toman la forma de imágenes relacionadas con pérdida de conciencia por desmayo o ataque cardíaco, a secuencias de locura inminente o a la incapacidad total para enfrentar un dolor físico. Sin ninguna duda, el temor a perder el control en situaciones que pueden activar sentimientos de constricción y/o soledad, es el rasgo distintivo de una disfunción cognitiva agorafóbica” (Guidano, 1987).

Guidano añade que la autonomía motora se encuentra notoriamente disminuida, porque depende activamente de la compañía de alguien significativo mientras permanece en casa, y durante sus movimientos cotidianos. Puesto que el miedo a la desprotección o soledad y el miedo a la constricción están siempre mezclados con el miedo a perder el control, las personas fóbicas evitan sistemáticamente tomar conciencia de su propia vida emocional, la cual vislumbran peligrosa por ser incontrolable (Guidano, 1987).

Guidano señala lo siguiente:

“[E]n el nivel tácito, la activación de sentimientos confrontadores que no pueden ser más adecuada y comprensivamente estructurados, tenderán a manifestarse a través de explosiones emocionales, en las que el miedo a la soledad y la constricción, están siempre mezclados con el miedo a perder el control. Además, como el mundo es experimentado tácita e inmediatamente como coercitivo y/o insoportable (debido a una atribución causal externa ahora completamente automática) la conducta y la activación automática que acompaña al surgimiento de sentimientos críticos, tenderá a ser realizada directamente en las dos situaciones descritas previamente: a.- Soledad, marcada por la ausencia de un compañero confiable en el entorno inmediato (por ej. estar solo en casa, en un lugar público, u otra); b. Contricción, es decir, situaciones sentidas como limitantes de la libertad de movimiento personal, (por ej. atochamientos de tránsito, ascensores, lugares llenos, buses o metros subterráneos de los que no se puede salir por propia voluntad, etc.)” (Guidano, 1987).

El desarrollo cognitivo lleva a la OSP fóbica a elaborar algunas estrategias para afrontar su propia vida emocional, tales como las siguientes:

1.- La exclusión progresiva de todo influjo sensorial y emotivo que sea capaz de activar necesidades de libertad e independencia.

2.- La estructuración de quejas somáticas y viscerales, que actúan como actividades distractoras y que sirven, además, para llamar la atención y mantener la proximidad de las figuras protectoras, sin que por ello se reduzca la propia auto-estima (Guidano, 1987). En efecto, mediante esta estrategia, los individuos de OSP fóbica no llegan a considerarse a sí mismos poco queribles sino, más bien, especialmente vulnerables, porque su aparente debilidad no es efecto de incompetencias reales, sino de un mundo considerado coercitivo y de un cuerpo considerado débil.

#### **IV.4.2.3.- Apego infantil ambivalente y OSP obsesiva**

El apego del individuo con OSP obsesiva con sus figuras parentales es ambivalente. Es decir, la auto-identidad se vincula a experiencias en algún grado —por mínimo que sea— dicotómicas al estilo: todo-nada; bueno-malo, etc., que se alternan sucesivamente. Los patrones más comunes de este tipo de apego son los siguientes:

##### **IV.4.2.3.1.- OSP obsesiva y patrones de vinculación emocional ambivalente**

“[E]l comportamiento parental de al menos uno de los cuidadores (generalmente el otro es una figura menor relativamente insignificante) se caracteriza por sentimientos mezclados y opuestos hacia el niño; se esconde una actitud hostil y rechazante siendo camuflada por una fachada exterior de devoción y preocupación. Más aún, el nivel de demostración de sentimientos y de calidez emocional de la relación vincular es la más de las veces muy baja” (Guidano, 1987).

La simultaneidad de estos aspectos contradictorios del comportamiento parental parece un prerrequisito importante para el desarrollo obsesivo. El autor señala que la mezcla de actitudes francamente hostiles, con expresiones de cuidado y protección, dan al niño una sensación de incontrolabilidad e inseguridad acerca de los premios y castigos en las relaciones vinculares con sus padres. El padre tiende a mostrarse muy preocupado por la educación moral y social del niño, no obstante, nunca expresa su amor con ternura u otras demostraciones de afecto (Guidano, 1987).

Otra clase de vínculo antitético se establece en los casos en los que cualquier elección realizada por el niño será considerada equivocada (el “doble vínculo” estudiado por Bateson). Por ejemplo: una madre le pregunta a su hijo: “¿Te gusta el chaleco verde o el chaleco azul?” El niño responde: “Me gusta el chaleco azul”. Entonces la madre responde secamente: “Ah, es decir que no te gusta el chaleco verde”.

##### **IV.4.2.3.2.- OSP Obsesiva y predominio de las formas de comunicación digital y analítica por sobre las formas de comunicación analógicas e inmediatas**

Las familias obsesivas son usualmente altamente verbales, con padres motoramente subactivos y verbalmente hiperactivos (Guidano, 1987). En esas condiciones, se coarta toda espontaneidad, naturalidad y formas analógicas de comunicación, lo que se ve potenciado por la constante devaluación de lo físico por los padres. Por tanto, se tiene poca disposición paterna para tomar parte en juegos infantiles, excepto los juegos educacionales e intelectuales. No obstante, los padres exigen y crean una constante presión para que el niño les exprese amor y afecto absolutos, con lo que los patrones de expresión emocional del niño se hacen cada vez más paradójicos. Entonces, la mejor actitud de afecto sedimenta, de hecho, en su contrario, una actitud seria, pensativa y distante (el modelo que se ha recibido).

#### **IV.4.2.3.3.- OSP Obsesiva y la irracional demanda parental de actitudes lógicas y maduras en los niños**

Se produce un fuerte énfasis en los valores morales y los principios éticos, más que en la expresión de ideales religiosos o espirituales genuinos, lo cual es frecuentemente utilizado por los padres para obtener virtualmente control total sobre la conducta y las emociones del niño. Por tanto, los sentimientos típicos que aparecen incompatible con tales valores (sexualidad, rabia, etc.) están absolutamente prohibidos. Las emociones, sin embargo, son inevitables, lo que le significa al niño una experiencia paradójica de incontrolabilidad (Guidano, 1987).

Guidano resume las experiencias antitéticas del niño con el siguiente dilema: “Mi padre me quiere, soy querible; mi padre no me quiere, no soy querible”. Ambas tesis tienen evidencia a su favor y explican igualmente la misma relación vincular en curso: un padre que se muestra al mismo tiempo sobreindulgente, con lo que se gesta un sentimiento de confiabilidad en el mundo y la propia aceptación, y un padre demandante, controlador y rechazante, con lo que el sentido de inaceptabilidad de sí mismo estará teñido de ira y hostilidad (Guidano, 1987).

La experiencia de cohabitación interna de imágenes discrepantes con arraigo emocional antitético y polarizado, lleva al niño a una experiencia angustiante respecto de su propia definición y de la definición del mundo. Por tanto, los niños, a medida que crecen prefieren desatender sus estados internos y reenfocarse en los procesos verbales y lógicos.

El formato verbal y lógico parece más controlable y puede distribuir la información de modo no-contradictorio seleccionando contextos y apelando al recurso de la duda metódica. Ambos tipos de ejercicios intelectuales, permiten salvar las contradicciones desde un ejercicio propio y distraerse de la percepción de los propios estados internos. Si pese a esta desatención selectiva, de todos modos emergieran las emociones, se pondrían en marcha sistemas distractivos que operan como procesos concientes. Estas actividades, preferentemente toman la forma de pensamientos (rumiaciones, dudas, etc.) y comportamientos estereotipados (ritos), puesto que en la etapa concreta de la infancia, los patrones motores son el modo prevalentemente habitual de controlar las habilidades cognitivas en desarrollo (Guidano, 1987). Finalmente, con este proceso, aún es posible realizar elecciones ciertas, aunque sea temporalmente.

Hacia el final de la niñez, la falta de espontaneidad y naturalidad se verá compensada por una notable fluidez verbal, y cuyo sentido de valor está entrelazado con sentimientos de omnipotencia del pensamiento.

La OSP obsesiva tiene el siguiente proceso característico:

“[L]a elaboración evolutiva de un sentido de sí mismo percibido como ambivalente (como resultado de un vínculo igualmente ambivalente con un padre significativo) hace que el significado personal se organice alrededor de límites de sí mismos oscilantes, oponentes, antitéticos y dicotómicos (positivo-negativo). Esta organización se manifiesta por la vía de una necesidad compulsiva de alcanzar certeza absoluta en cada aspecto de la existencia” (Guidano, 1987).

Esta tendencia los ubica en una cierta incapacidad de resolución en situaciones imprevistamente complejas.

La ambivalencia constitutiva del obsesivo le hace ver frente a sus ojos dos imágenes de sí mismo radicalizadas: todo o nada, bueno o malo, etc. Estas imágenes de sí mismo son incorporadas por el sistema identitario a través de la facultad que, precisamente, tiene por objetivo proveer claridad: la razón. Por tanto, la gente de OSP obsesiva funciona en forma distintiva guiada por una búsqueda racional de la certeza. Cuando tal búsqueda se encarna como el proceso recursivo preferente de alguien, podemos hablar de una duda metódica como estrategia para mantener la duda dentro de parámetros, precisamente, dudosos. Es decir, aunque lo que se busca y lo que se prefiere es la certeza, las polaridades emocionales que constituyen el sistema identitario de la OSP obsesiva, a saber, la emoción de certidumbre y la emoción de incertidumbre, preconfiguran irremisiblemente la tendencia a la duda como producto. Con esta perseveración metódica en la duda, el sujeto obsesivo gana la ilusión de la controlabilidad; la duda existe, pero cree mantenerla a raya. Esta es la razón por la cual, además, las personas de OSP obsesivas evitan el conocimiento de su propia vida emocional, puesto que se les hace patente las posiciones muchas veces contradictorias de las pasiones humanas.

El modo como el individuo de OSP obsesiva logra integrar estas imágenes discrepantes es dividiéndolas: el Yo negativo es actual, y el Yo positivo es potencial, por tanto, el individuo de OSP obsesiva opera desde una lógica perfeccionista definida internamente, a fin de lograr la certeza —positiva— de una definición.

Las emociones polares corresponden a polos duales. Cada uno de estos polos duales está referido emocionalmente al mundo y a sí mismo. En el primer polo cohabitarán las emociones de confianza en el mundo y auto-aceptación, mientras que en el segundo polo, respectivamente, ira u hostilidad e inaceptabilidad del yo.

Cuando aparezcan las atribuciones de causalidad, el individuo operará con patrones “todo o nada”, puesto que los estados intermedios de sí mismo, asociados a sus características emociones discrepantes e incontrolables, le resultarán insoportables. Entonces, rápidamente, se implementarán los recursos del *self sistem*, actualizándose categorías del yo que pasarán desde el Yo negativo hasta el yo positivo. En cualquiera de los casos, se tratará de un polo definido y, por ende, racionalizable. Sin embargo, puesto que la duda metódica es parte del sistema identitario, nuevamente —indefectiblemente— cualquier evento discrepante hará oscilar el sistema identitario hacia la necesidad de redefinirse polarmente de modo radicalizado.

El sistema identitario no puede definirse a sí mismo como positivo, puesto que la misma presencia de la propia falibilidad e incontrolabilidad le significa al sujeto su propia negatividad. Así puestas las cosas, el resultado es el siguiente: toda emoción positiva será considerada como una atribución externa positiva, asociada a emociones de certidumbre (el mundo es positivo si es regular y confiable), y toda emoción negativa será considerada una atribución interna negativa, asociada a la propia incontrolabilidad sobre las emociones de ira y hostilidad (Guidano, 1987), las cuales —paradójicamente— son, precisamente, fruto de los esfuerzos por sobrecontrolar el mundo emocional (Guidano, 1987).

El patrón de vinculación de la OSP obsesiva con otras personas significativas, ocurre de la siguiente forma: la tendencia obsesiva a la definición interna a través de ciertos parámetros formales internos, hace que el sujeto muestre un énfasis relativamente bajo en los otros y en su forma de comprender la experiencia. Cuando el sujeto se siente a merced de sus emociones tiende a tener sentimientos desafiantes de debilidad, vergüenza y minusvalía. Por tanto —señala Guidano— “las posibilidades de un compromiso genuino e involucramiento emocional están entendiblemente reducidas” (Guidano, 1987).

El autor añade lo siguiente:

“[E]n las relaciones con otros significativos, la actitud obsesiva de todo o nada, se revela por una dicotomización formal y rígida de cualquier experiencia interpersonal en sus aspectos opuestos, de modo de tener certeza de estar persiguiendo los aspectos positivos y evitando cuidadosamente los negativos. La duda, la dilación, la sobrepreocupación por los detalles, acompañan cada situación significativa de la vida afectiva propia —casamiento, embarazo, nacimiento, divorcio, etc.— de manera de evitar cualquier posible error o peligro y encontrar la actitud ‘certera’, ‘correcta’ para enfrentarla” (Guidano, 1987).

#### **IV.4.2.4.- Apego infantil evitante y OSP depresiva**

El patrón de apego del individuo de OSP depresiva es evitante. El niño siente que tiene de ciertas experiencias en algún grado —por mínimo que sea— de abandono y rechazo por parte de sus cuidadores. De este modo, le resulta más funcional desligarse de una figura significativa de apego rechazante y abandonadora, que mantener una relación con ella, puesto que las emociones que se detonan en los momentos de abandono son vividas con una intensidad apenas soportable por el niño. Guidano registra varios modos por los que se genera un apego evitante:

##### **IV.4.2.4.1.- OSP Depresiva y pérdida de un padre durante la infancia**

Aparentemente, señala el autor, entre las personas con algún trastorno depresivo, muchas habrían perdido a uno o a ambos padres en la infancia. Otra clase dentro de este tipo de pérdida, corresponde a situaciones de separación prolongada de uno de los padres querido, durante la infancia o la adolescencia. El autor señala que en la mayoría de los casos, la separación era debida al divorcio o el alejamiento de uno de los padre de la familia por razones de trabajo (Guidano, 1987). Guidano apunta que no todo niño que ha perdido a sus padres desarrolla depresiones, pero el patrón general de OSP da tendencias significativas (Guidano, 1987).

El autor explica lo siguiente:

“[A]demás del evento objetivo de la separación, las claves interpersonales son necesarias para facilitar su estructuración en términos de pérdida. Considérese, por ejemplo, el caso en que las tentativas de los padres para obtener el control sobre la conducta del niño, se llevan a cabo principalmente a través de amenazas de abandono o retiro de amor. Si tales amenazas son luego seguidas por períodos de separación física, es más probable que sean experimentadas por el infante como pérdidas afectivas provocadas por él mismo. En otras palabras, como ha sido señalado por Rutter, no es tanto la separación en sí misma la que influye en el niño como la calidad de la relación que la precede, la acompaña y la sigue” (Guidano, 1987).

##### **IV.4.2.4.2.- OSP Depresiva y los esfuerzos infructuosos por lograr un vínculo emocional seguro y estable**

Guidano (1987) señala que la más frecuente de esas situaciones, se da entre padres no efusivos, aparentemente distantes y que atribuyen especial importancia al éxito y al prestigio obtenido luchando arduamente contra las dificultades. Estos padres generan altas

expectativas de rendimiento y responsabilidad, sumadas a falta del apoyo emocional requerido para tales logros y para el desarrollo de un sentido de competencia adecuado. Se trata de patrones vinculares desprovistos de afecto.

#### **II.4.2.4.3.- OSP Depresiva por parentalización del hijo**

El autor señala que esta situación se puede dar con frecuencia cuando uno de los padres fuerza al niño a cuidarlo, acusándolo de ser poco cariñoso, incompetente e inadecuado. Guidano señala lo siguiente:

“[E]ste es otro tipo de patrón de control con falta de amor parental, en la que se obliga al niño a conformarse a reglas estrictamente establecidas por medio de una actitud distante, rechazante y constante [...] En estos casos, la estructuración de un sentido de pérdida y soledad personal, está mucho más conectada con un sentido de ser poco querible y poco valioso” (Guidano, 1987).

A veces, señala el autor, el patrón vincular invertido (niños parentalizados) puede ser consecuencia directa de la muerte de uno de los padres.

“[L]os eventos dolorosos se elaboran como pérdidas, rechazos y cosas parecidas. El significado personal está centrado en un sentido de soledad y está organizado en un profundo circuito recursivo de esquemas emocionales y reglas tácitas que oscilan entre el desamparo y la rabia” (Guidano, 1987).

El patrón de relación de la OSP depresiva con los otros significativos, será un tipo de relación marcada por una pérdida anticipada, pues de este modo se previene la muy intensa oscilación emocional de rabia/pena que surge ante la figuración de ser abandonado.

Un evento interpretado como pérdida es atribuido inmediatamente por el individuo de OSP depresiva como causada por su escaso valor (Yo negativo). De este modo, es él y no el mundo lo negativo, lo que le entrega, entonces, una oportunidad para lidiar con tal posición y una cierta y tranquilizadora sensación de control sobre los eventos de rechazo.

La actitud correspondiente a la posición de abandonado es la de un patrón de autosuficiencia compulsiva. Sin embargo, forzosamente, una vez obtenidos ciertos logros, el equilibrio del sistema identitario exige que se incorporen de modo desvalorizado en la experiencia personal (“¡Lo logré yo sólo!... Pero, entonces, este logro no vale nada porque yo soy un perdedor, un fracaso, etc.”). Esta estrategia permite un equilibrio dinámico que ofrece continuidad histórica y niveles de autoestima que, aunque efímeros, permiten liberar al mundo de posibles “demonios” abandonadores. Si un individuo de OSP depresiva no dispusiera de este tipo de vinculación con atribución interna negativa percibiría el mundo como aterradoramente amenazante, un mundo respecto del cual no se tienen recursos.

Los patrones psico-fisiológicos más significativos son los siguientes:

“[T]endrán relación con la activación de sentimientos desafiantes sobre pérdida, con la imposibilidad de una construcción cognitiva más adecuada y comprensiva, se tenderá a manifestar a través de explosiones en las que el desamparo y la rabia están continuamente entremezclados. Lo que es más, a causa del bajo control cognitivo, el patrón cognitivo que acompaña el interjuego oscilante entre desamparo y rabia tenderá a realizarse directamente,

a través de una continua alternancia de inercia y conductas auto-destructivas” (Guidano, 1987).

En efecto, el autor explica que la rabia es un componente emocional reactivo, que tiene por objetivo impedir que la pena y la desesperanza motivados por la pérdida, se vuelvan desadaptativos (Guidano, 1987).

#### II.4.2.5.- Síntesis de este acápite sobre apego y OSP

Recordemos, pues, que las OSP se configuran a partir de experiencias perturbantes tempranas del niño. Guidano no emplea una teoría del “trauma” pues bastan experiencias mínimamente perturbantes para que se determine una OSP y esta pueda cumplir con su función cognitivo-ordenadora del sujeto y anticipatoria de las experiencias del mundo.

A modo de síntesis de lo recién expuesto, resulta útil observar el siguiente cuadro resumen de la relación entre los estilos de apego temprano tomados en cuenta por Guidano y las OSP y su funcionamiento.

Fig. 11  
Cuadro resumen de los estilos de apego temprano y de las OSP

APEGO Materno-infantil	OSP	Equilibrio sistémico de la identidad personal		
		<i>Organización en desequilibrio por defecto</i>	<i>Organización en equilibrio</i>	<i>Organización en desequilibrio por exceso</i>
<b>Ambiguo</b>	<b>Desorden alimenticio psicógeno (DAP)</b>	El sujeto supone críticas a sus autoimágenes por parte de personas significativas, lo que resulta en una oscilación emocional hacia la baja en la autoestima, que puede acompañarse por la conciencia de su dependencia de aprobación.	El sujeto supone que las personas significativas valoran de modo positivo las autoimágenes que tiene, lo que resulta en niveles de autoestima relativamente estables y positivas, al tiempo que puede concebir cierto grado de intimidad personal y autonomía.	El sujeto supone un exceso de elogios de sus autoimágenes por parte de figuras significativas, lo que resulta en una oscilación emocional hacia sentimientos de ansiedad por decepcionarlos, que puede acompañarse por la conciencia de su dependencia de aprobación.
<b>Ansioso</b>	<b>Fóbico</b>	El sujeto supone que está siendo desprotegido por sus figuras protectoras, que éstas han escapado de su control, lo que resulta en oscilaciones emocionales de miedo físico o incluso pánico.	El sujeto supone que tiene control de la cercanía y lejanía de sus figuras protectoras, lo que resulta en sensaciones de seguridad y también de libertad.	El sujeto supone que está siendo sobreprotegido por sus figuras protectora, más allá de su control, lo que resulta en oscilaciones emocionales de angustia y sensaciones físicas de opresión.
<b>Ambivalente</b>	<b>Obsesivo</b>	El sujeto supone que está en una situación lógicamente confusa y fuera de norma; y que esta situación es estable y fuera de su control, lo que resulta en oscilaciones emocionales de indignación y asco por la corporalidad y sus manifestaciones más concretas (olores, fluidos, etc.).	El sujeto supone que está en una situación clara y relativamente estable, cuyas causas son inteligibles y relativamente confiables y controlables, lo que resulta en sensaciones de confort.	El sujeto supone que está en una situación lógicamente clara y en la norma, pero cuya precaria estabilidad exige de su continua supervisión, le provoca sensaciones de incertidumbre, dudas obsesivas y rituales compulsivos.
<b>Rechazante</b>	<b>Depresivo</b>	El sujeto supone que es abandonado o traicionado por sus figuras significativas, lo que resulta en fuertes oscilaciones de rabia o pena.	El sujeto supone que con mucho esfuerzo puede lograr que sus figuras significativas lo acepten tal cual es y pese a su escaso valor, al mismo tiempo que logra sentirse con la libertad de romper la relación y prevenir el abandono, si lo necesita.	El sujeto supone que se encuentra en una relación forzada y sin escape, lo que resulta en oscilaciones emocionales de desesperanza y desilusión anticipada.

Fuente: Elaboración propia

#### IV.4.3.- La psicopatología

##### IV.4.3.1.- La distancia entre el Yo y el Mí

El modelo psicopatológico de Guidano es unitario, evolutivo, procesal y sistémico. Supone un continuo desde lo normal-neurótico-psicótico, con rangos más o menos rígidos o flexibles de situación en el continuo. En cuanto es *unitario*, aspira a explicar lo psicopatológico en relación con una epistemología de fondo que explique los fenómenos de modo completo, sin ambigüedades o fundamentos científicos cuestionables (Guidano, 1987). En cuanto es *evolutivo*, refiere al análisis de las condiciones autopoieticas del individuo conforme sus estructuras cognitivas maduran. En cuanto el modelo es *procesal* refiere, no a contenidos de significados sino a estilos de significación. En cuanto el modelo es *sistémico*, se funda en la coherencia formal auto-referente de las partes del sistema identitario de las personas: organización y estructuras. Se añade, además, que el modelo es “complejo”. El término “complejo” proviene del latín *complexus*, que refiere a diferentes elementos entrelazados para formar un solo tejido (Guidano, 1987).

La psicopatología no se explica por razones propiamente patológicas en el sentido psiquiátrico o biológico estándar sino que se entiende como una distancia psicológica disfuncional y poco adaptativa entre la experiencia inmediata experimentada por un “Yo” y la reordenación simbólica de esta experiencia que tal sujeto logra (o no logra) a través del lenguaje, y que —por emplear los conocidos términos de James y Mead— se representa en un “Mí” (León & Tamayo, 2011, p. 43). En suma —como se suele decir entre los exponentes del modelo— en la experiencia psicopatológica existe una distancia excesiva entre la experiencia y la explicación del paciente.

“[E]stoy convencido de la creciente necesidad de que los psicólogos cognitivos se dirijan, en su investigación clínica, más a la elaboración de un modelo psicopatológico unitario, evolutivo y procesal. Un modelo así buscaría evaluar los procesos y condiciones que dan lugar a una organización de conocimiento específico individual que cuando no está equilibrado, produce los patrones que comúnmente llamamos alteraciones clínicas” (Guidano, 1987).

Esta distancia entre experiencia inmediata y reordenamiento, por ejemplo, explicativo, es, precisamente, lo que se busca acortar en un proceso psicoterapéutico cognitivo-emotivo.

La identidad percibida, que precisa de una retroalimentación interpersonal, puede desestructurarse, ya sea por defecto o por exceso, pues la OSP no puede tolerar todo lo que el sujeto desea o imagina. En realidad, aunque las personas eventualmente pueden llegar a sentir todas las emociones posibles, esto acontece con dos condiciones: (a) El sujeto solamente tolera montos realmente funcionales para la OSP, y no máximos o mínimos imaginables; (b) Las emociones tiene cualidades personales pero también formales. Por ejemplo, aunque la tristeza tiene connotaciones individuales de una gran riqueza y diversidad, también se formaliza dentro de alguno de los polos de la OSP del sujeto: tristeza con emociones de abandono, para el caso de la OSP depresiva, o tristeza con emociones de miedo, para el caso de la OSP fóbica.

Los polos característicos de la coherencia sistémica de cada OSP, señala Guidano, son las siguientes:

Para el Dápico: Oscilación: Emoción de ineficacia y Emoción de vacío personal

Para el Depresivo: Pena y Rabia

Para el Fóbico: Emoción de desamparo y emoción de constricción de la propia autonomía

Para el Obsesivo: Confianza en el mundo y aceptación, e ira, hostilidad e inaceptabilidad del Yo.

Estos montos o intensidades tolerables se aplican a lo que la OSP necesita. Esto tiene origen, al menos en gran parte (Guidano 1 no descarta, pero tampoco desarrolla otras causas), en una clase particular de relación de apego infantil con los cuidadores, que se replicará a futuro en las funciones sociales.

#### **IV.4.3.2.- Psicopatología y apego**

Es innegable que existe una muy fuerte relación entre psicología evolutiva y psicopatología, pero esta relación no llega al punto en que se comprenda el fenómeno clínico como la manifestación actual de un trastorno pendiente de apego materno-infantil, ni, en consecuencia, la psicología clínica y la práctica psicoterapéutica deban entenderse como una suerte de proceso orientado a la reparación simbólica de la calidad de tal vínculo.

#### **IV.4.3.3.- Equilibrio y desequilibrio en la OSP**

La mente no está ordenada hacia la búsqueda del placer, esto sería, para Guidano, ineficiente y expondría al sujeto a riesgos innecesarios. En vez, la mente debe estar, desde la primera infancia, atenta al peligro. En este sentido, el apego —aunque fuese de excelente calidad— necesariamente decantaría por un estilo sensible al peligro. La mente sigue, pues, como se dice en lógica, la “peor parte”, y por este motivo —y no por alguna clase de pesimismo psicológico del autor— Guidano no incluye alguna clase de “apego seguro” dentro de las clases que definen a las OSP. Esta es la razón por la que no existan mejores o ni peores OSP desde el punto de vista clínico. En vez, existirían diferentes niveles de calidad de apego, pero dentro de los estilos ya descritos. Como mucho, pues, un sujeto, por ejemplo, con OSP fóbica, —es decir, que haya tenido un apego ansioso— puede haber tenido un muy buen apego dentro de este estilo, lo que influiría en un sujeto más flexible y tolerante a los fenómenos de desprotección o sobreprotección que definen a los sujetos con esa OSP.

La organización de conocimiento se dice “equilibrada” (Guidano 1987) cuando, precisamente, es capaz de permanecer en una zona cognitivamente reconocible y emocionalmente experienciable, es decir, capaz de asimilar las perturbaciones resultantes de su interacción con el entorno. Se espera que el sujeto sea capaz, paulatinamente, de flexibilizarse, es decir, ampliar esa zona experienciable hasta donde la organización lo permita.

La no integración de experiencias constituiría una zona de crisis psicológica o “desequilibrio”. Esto se explica porque existe para cada OSP —y en ellas para cada sujeto— una zona tolerable, intermedia, egosintónica parcialmente flexible, en los límites

de la cual se padece egodistómicamente, sea por defecto, sea por exceso de experiencias con valencia positiva o egosintónica. ¿Y también por experiencias de valencia negativa?

El sistema identitario se desestructura bajo alguna de las dos siguientes posibilidades: Pérdida del proceso de continuidad y exceso de continuidad.

1.- *Pérdida del proceso de continuidad* en el flujo narrativo. Esto sucede cuando surgen estados emotivos tan discrepantes que el sujeto no logra integrarlos a su historia. Las formas de integración son mediante *el reconocimiento* de la clase de experiencia emocional ¿?(por ej., si es pena y no rabia, etc.), y la *auto-referencia* de la experiencia (por ej., identificar si aquello que causa la experiencia tiene más que ver con el modo como uno está constituido como sujeto que con un ente externo).

a.- *Procesos disociativos*: El sujeto no logra atribuirse nada de lo que experimenta, al punto que todo lo que siente lo siente como ajeno, tanto el sí mismo (por ej., despersonalización), como el mundo (por ej., desrealización). Proviene de interrupciones rápidas, bruscas, repentinas del sentido de continuidad del sí mismo y que, en consecuencia, el sujeto no se puede explicar. Hay pérdida de orientación espacio-temporal, alteraciones de memoria, amnesia durante el estado de disociación, pérdida de conexiones habituales entre pensamiento, acción, emoción, etc. Son procesos casi fisiológicos, por ejemplo, de shock o estupor.

b.- *Procesos discontinuos*: Pueden ser tanto o más graves que los procesos disociativos (por ej., en las psicosis), pero se distinguen de los anteriores pues, esta vez, es parte de la experiencia del sujeto, y no ya el sujeto mismo, lo que no puede ser integrado a la experiencia propia. Los procesos discontinuos se pueden señalar en orden de menor a mayor gravedad del siguiente modo:

b.1.- Trauma. En el trauma hay reconocimiento y auto-referencia del sufrimiento, pero no se es capaz de darle explicación simbólica que permita elaborar la experiencia.

b.2.- Neurosis. En la neurosis se reconoce el sufrimiento como propio, pero la explicación es heteroreferencial y rígida.

b.3.- Psicosis. En la psicosis ni se reconoce el sufrimiento, ni tampoco se lo puede explicar según una auto-referencia apropiada.

2.- *Exceso de proceso de continuidad*. Recordemos que para Guidano no solamente existe una sensibilidad hacia lo canónico (*sameness*) sino que también la sensibilidad hacia lo nuevo (*selfhood*).

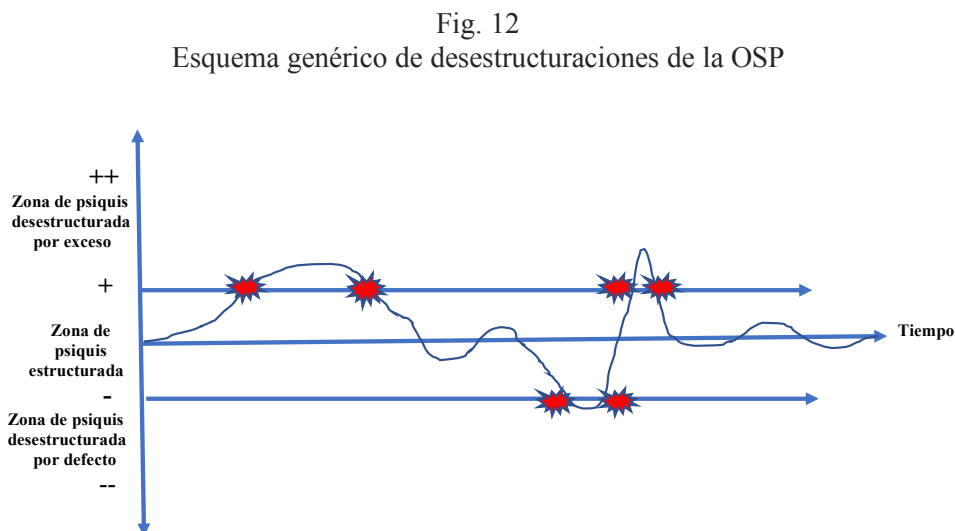
La continuidad estaría en la vertiente somática de la emoción (lo más básico y no simbolizado psicológicamente) y por tanto la explicación no viene referida a la interpretación del componente psicológico de la emoción sino que queda exclusivamente limitada a la interpretación de la sensación somática.

En los estados fóbico-hipocondríacos no se reconoce la emoción primaria y se reemplaza por una sensación física que genera ansiedad cognitiva, y la explicación varía hacia una “supuesta enfermedad” (externalización). En los estados obsesivos la emoción desestructurante se manifiesta disruptiva, incontrolable, especialmente corporizada y variable lo que suscita un estado de ininteligibilidad tal que el sujeto se siente forzado a intentar establecer rígidos patrones conductuales rituales (compulsiones) que, no obstante,

son simbólicamente pobres o se siente forzado a intentar establecer explicaciones de muy poca eficacia reordenadora (supersticiones, cábalas, etc.).

3.- Otra manera de caracterizar las perturbaciones, sea por exceso o defecto de continuidad, es atender al grado mismo de la vivencia perturbadora: el umbral. En efecto, el umbral de desestructuración en las personas rígidas es menor que el de las personas flexibles.

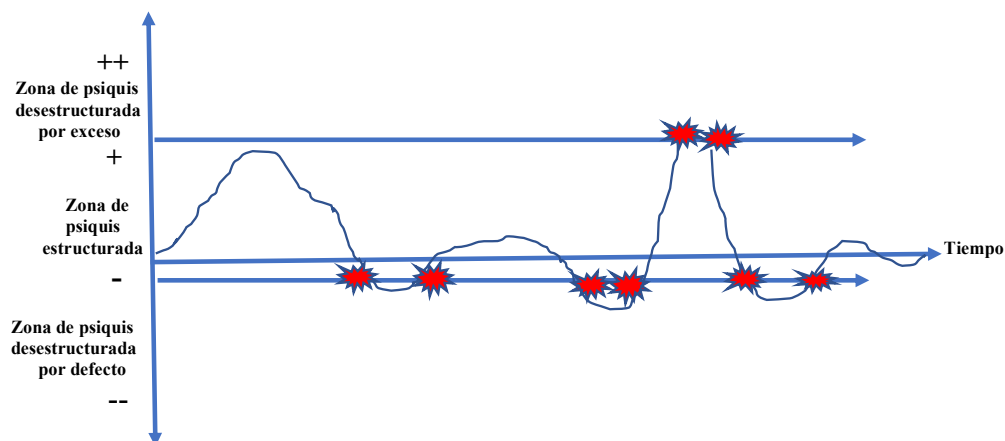
En los siguientes esquemas, el eje “Y” representa la intensidad emocional de las experiencias y el eje “X” representa la línea de tiempo y la curva el devenir experiencial del sujeto. Los niveles tolerables de la experiencia positiva se representan como (+), y los niveles tolerables de experiencia negativa se representan (-). Los excesos de experiencias con valencia positiva se representan (++) y los excesos de experiencias con valencia negativa se representan (--). El símbolo del globo estrellado rojo representa, en el esquema, las crisis psicológicas, que son egodistónicas, es decir, los momentos puntualmente sensibles de abandono por parte de la psiquis de los márgenes más o menos estructurados, habituales y emocionalmente aceptables.



Fuente: Elaboración propia

Este esquema puede variar según cada OSP y según cada sujeto. Por ejemplo, un sujeto dápico experimenta de modo más o menos funcional en una zona que varía entre críticas a un nivel aceptable (-) y elogios a un nivel aceptable (+), pero oscila, se desestructura en una zona con un exceso de críticas (--) o con un exceso de elogios (++) . La valencia entre críticas y elogios no es equivalente: una sola crítica puede ser demoleadora, o equivaler a muchísimos elogios. Es decir, las críticas tienen un umbral de tolerancia más bajo. Por eso, uno podría caer en el error de creer que tan solo las críticas desestructuran al dápico. Quizás un esquema más ajustado al caso sería uno donde la experiencia habitual del dápico suele desestructurarse más fácilmente por defecto. En el siguiente esquema, por ejemplo, se grafican seis episodios egodistónicos por efecto de críticas a las autoimágenes significativas versus dos episodios egodistónicos por efecto de exceso de elogios. Observemos este ejemplo.

Fig. 13  
Esquema de oscilaciones de la OSP DAP



Fuente: Elaboración propia

Las desestructuraciones del paciente constituirían oscilaciones anímicas cuyo carácter, aunque individual, responde a patrones generales propios para cada OSP, que se pueden cotejar, por ejemplo, en el siguiente esquema.

Fig. 14  
Equilibrio sistémico de la identidad personal

OSP	Equilibrio sistémico de la identidad personal		
	<i>Organización en desequilibrio por defecto</i>	<i>Organización en equilibrio</i>	<i>Organización en desequilibrio por exceso</i>
<b>Desorden alimenticio psicógeno (DAP)</b>	El sujeto supone críticas a sus autoimágenes por parte de personas significativas, lo que resulta en una oscilación emocional hacia la baja en la autoestima, que puede acompañarse por la conciencia de su dependencia de aprobación.	El sujeto supone que las personas significativas valoran de modo positivo las autoimágenes que tiene, lo que resulta en niveles de autoestima relativamente estables y positivas, al tiempo que puede concebir cierto grado de intimidad personal y autonomía.	El sujeto supone un exceso de elogios de sus autoimágenes por parte de figuras significativas, lo que resulta en una oscilación emocional hacia sentimientos de ansiedad por decepcionarlos, que puede acompañarse por la conciencia de su dependencia de aprobación.
<b>Fóbico</b>	El sujeto supone que está siendo desprotegido por sus figuras protectoras, que éstas han escapado de su control, lo que resulta en oscilaciones emocionales de miedo físico o incluso pánico.	El sujeto supone que tiene control de la cercanía y lejanía de sus figuras protectoras, lo que resulta en sensaciones de seguridad y también de libertad.	El sujeto supone que está siendo sobreprotegido por sus figuras protectora, más allá de su control, lo que resulta en oscilaciones emocionales de angustia y sensaciones físicas de opresión.
<b>Obsesivo</b>	El sujeto supone que está en una situación lógicamente confusa y fuera de norma; y que esta situación es estable y fuera de su control, lo que resulta en oscilaciones emocionales de indignación y asco por la corporalidad y sus manifestaciones más concretas (olores, fluidos, etc.).	El sujeto supone que está en una situación clara y relativamente estable, cuyas causas son inteligibles y relativamente confiables y controlables, lo que resulta en sensaciones de confort.	El sujeto supone que está en una situación lógicamente clara y en la norma, pero cuya precaria estabilidad exige de su continua supervisión, le provoca sensaciones de incertidumbre, dudas obsesivas y rituales compulsivos.
<b>Depresivo</b>	El sujeto supone que es abandonado o traicionado por sus figuras significativas, lo que resulta en fuertes oscilaciones de rabia o pena.	El sujeto supone que con mucho esfuerzo puede lograr que sus figuras significativas lo acepten tal cual es y pese a su escaso valor, al mismo tiempo que logra sentirse con la libertad de romper la relación y prevenir el abandono, si lo necesita.	El sujeto supone que se encuentra en una relación forzada y sin escape, lo que resulta en oscilaciones emocionales de desesperanza y desilusión anticipada.

Fuente: Elaboración propia

Que la OSP distinga desde sí el dolor significa que conoce sensiblemente la desestructuración que se está produciendo en ella. Esta desestructuración se exhibe emocionalmente para el sistema identitario como dolor. ¿Qué significa el dolor? En primer lugar, una experiencia que se opone a lo que Guidano denomina “ímpetu fundamental para el desarrollo del proceso orgánico mismo” (Guidano, 1987). El dolor no siempre es patológico, y si bien designa desestructuración —por eso el carácter egodistónico—, puede ser perfectamente funcional, como cuando la musculatura se regenera dolorosamente, después de una intensa jornada de ejercicio, o como cuando cierta noticia desestructura al sujeto pero le permite asumir nuevas estrategias. Sea como fuese, el dolor es parte del flujo habitual de las experiencias de la vida, que es parte del crecimiento del sujeto.

“[M]ientras que la OSP tiende en cualquier momento durante su vida hacia un equilibrio estático final, nunca lo logra, y como consecuencia, la estabilidad es un proceso oscilante en curso en el que el balance dinámico entre las tendencias hacia el equilibrio y el desequilibrio se consigue desplazando continuamente el equilibrio logrado cada vez por el sistema” (Guidano, 1987).

En la experiencia emocional del paciente está implicada no sólo la oscilación emocional misma, sino cierto conocimiento respecto de su propio *self*, que se le revela al paciente en su mismo emocionarse. El sujeto y también el psicoterapeuta, pueden conocer la OSP a partir de tal dolor. Son especialmente indicadoras de cada OSP la particular forma de significado que cobran las experiencias de rabia y pena. He aquí un par de ejemplos tomados del autor: “En el patrón depresivo, *los eventos dolorosos* se elaboran como pérdidas, rechazos y cosas parecidas” (Guidano, 1987); “En el patrón de perturbaciones de los desórdenes alimentarios psicogénicos [DAP], *la experiencia dolorosa* es el tener una auto-percepción estable sólo por la vía de una relación enmarañada con una figura amada” (Guidano, 1987). Si este es, pues, el dolor psicológico, se entiende que la psicoterapia posracionalista deba insertarse en la interfaz entre lo que el paciente vive emocionalmente y lo que se explica (Guidano en Onetto, 1993b) y se entiende el tremendo servicio que presta la OSP.

Las crisis psicológicas devienen cuando las explicaciones de la persona no son capaces de reordenar las vivencias inmediatas. La psicoterapia posracionalista ayuda al paciente a internalizar su experiencia, es decir, a reconocer sus procesos, a fin de que precisamente transite de ser un paciente —que padece— a ser un protagonista y reconozca como propias lo que antes vivía como fuerzas patogénicas externas. El autor describe esta internalización del siguiente modo:

“El paciente ha pasado de una actitud ‘originada externamente’ (enfrentamiento a un problema ‘objetivo’) a otra ‘más internamente originada’ (el problema consiste en administrar la propia experiencia subjetiva)” (Guidano, 1995a, p. 39).

#### **IV.4.3.4.- Psicopatología y Biología**

El modelo psicopatológico de Guidano 1 no pretende negar ni reducir todos los fenómenos psicopatológicos o incluso biológicos y psiquiátricos al proceso cognitivo expuesto, ni pretende encontrar allí todas las causas, pero sí busca hacerse cargo del componente de significado y de emoción sentida que participa en toda experiencia, incluyéndose, entonces, las experiencias psicológicas egodistónicas y desadaptativas.

#### **IV.4.3.5.- Continuidad psicológica adaptativa-desadaptativa**

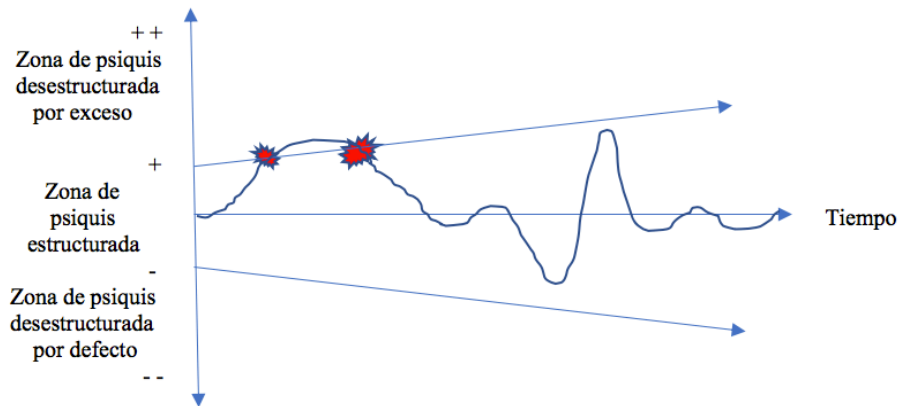
Desde modelo psicopatológico de Guidano 1, la situación psicopatológica no se entiende como un estadio enfermo o desadaptativo particular disjunto de un estadio funcional, normal o adaptativo, sino como un momento menos flexible dentro de un continuo en la mente humana que va desde lo flexible a lo rígido (Oneto & Moltedo, 2002). Todos tenemos, entonces, una distancia más o menos funcional o disfuncional entre una experiencia inmediata y una reordenación mediante signos, especialmente de tipo simbólico-lingüístico. En consecuencia, los términos empleados: “fóbico”, “obsesivo”, etc. no representan enfermedades sino estilos de significarse la experiencia. Guidano mantuvo nombres tan cercanos a la psiquiatría no solamente en razón de su oficio médico, sino también por razones prácticas, pues los casos efectivamente fueron tomados en principio de investigaciones clínicas. Así, pues, tener, por ejemplo, una Organización de Significado Personal (OSP) fóbica no necesariamente significa padecer de fobias, sino que solamente significa tener un estilo de significarse la experiencia discrepante desde vivencias básicas de miedo o angustia; estilo que, en el momento de la investigación, fue pesquisado en grupos humanos investigados. No se define, pues, lo sano o funcional a partir de lo enfermo sino, por el contrario, el proceso es transversal y solamente en determinados casos o circunstancias estos procesos se tornan disfuncionales, aunque en el amplio marco de experiencias que cada OSP específica predetermina formalmente.

#### **IV.4.4.- La psicoterapia**

Moltedo (1998) explica la tensión intrínseca entre el “Yo” que experimenta y el “Mí” que continuamente reordena y explica, y sobre la base de lo cual se produce el proceso de construcción del propio sí mismo. Tal como explican Otaíza y López-Silva (en prensa), para Guidano 1, existe una tendencia adaptativa del sujeto, que consiste en mantener un *Self* mediante el acercamiento entre dos partes distanciadas: La experiencia inmediata y su reordenación mediante signos, principalmente lingüísticos, por ejemplo, una explicación emocionalmente aceptable de la experiencia inmediata (Guidano, 1994). Este es un proceso que Guidano denomina “ortogenético”, que avanza en complejidad estructural creciente, pero con mantención de la organización de significado personal (OSP).

La experiencia egodistónica o dolorosa, que significa desestructuración, una salida de la zona emocionalmente tolerable, alerta para que el sujeto eche a andar sus recursos de designación habitual que, aunque en principio lo dirigen a retornar a la zona original logra, en el proceso psicoterapéutico, más bien ampliar los márgenes tolerables, es decir, aumentar paulatinamente la flexibilidad, la tolerancia del sujeto y, en consecuencia, cada vez menos eventos hacen oscilar al sujeto.

Fig. 15  
Flexibilización o efecto psicoterapéutico  
por desplazamiento de márgenes de zona  
emocionalmente tolerable



Fuente: Elaboración propia

Este proceso de reordenamiento identitario orienta la estrategia psicoterapéutica de Guidano. Con todo, lo que se entienda por “significado personal” asume parte de lo que se entienda por realidad. Esto debe tomarse en cuenta para comprender la psicoterapia de Guidano.

Balbi (1994, p. 23) distingue los siguientes supuestos comunes en cualquier realismo ingenuo, trátase de racionalistas, empiristas, contra los que el posracionalismo y la psicoterapia posracionalista reaccionan, a saber:

- a) Una lógica dualista que divide entre sujeto y objeto.
- b) La realidad es externa, tiene un orden único y es cognoscible.
- c) El conocimiento es objetivo y consiste en una “réplica” sensorial (empirismo) o lógica (racionalismo) de la realidad externa.

Por el contrario, ser posracionalista significa entender que el dominio emocional constituye y articula el sistema psicobiológico propiamente tal. En tal sentido, el dominio emocional —en concreto la OSP— es la matriz subjetiva previa sobre la cual se estructuran los significados lógico-narrativos (Guidano, 2018).

Lo básico para Guidano, al menos en la gran primera parte de su obra, es cierta concepción intraorganizacional de la verdad. Esto significa que la verdad solo es el resultado de la autorreferencia, no hacen falta supuestos externos al sujeto.

“Es la OSP del individuo mismo la que, para poder hacer ‘real’ la realidad, debe poseer un concepto de verdad, o si se prefiere, algo que juegue el mismo rol lógico. En breve, un enfoque sistémico contempla la verdad como surgiendo del mismo núcleo de la OSP individual, y por lo tanto algo que pertenece únicamente a cada individuo. Cada persona, a través de sus supuestos tácitos básicos, ordena sus representaciones concientes de sí mismo y del mundo y se torna capaz de hacer demarcaciones más estables y confiables de lo que considera real e irreal. La Psicoterapia basada en una perspectiva tal, no tiene como fin

persuadir al cliente para adoptar otros criterios de verdad, sino que más bien lo ayuda a reconocer, comprender y conceptualizar mejor su propia verdad personal, siendo ésta su única posibilidad de hacer real la realidad” (Guidano, 1987).

El significado de lo que se entiende por verdadero media la relación entre el mundo y el yo, y se ancla en las emociones.

La emoción no es un asunto sin forma sino un modo organizado y organizador, cuya función incluye el modelar la realidad.

“Es importante hacer énfasis en que los modelos de realidad son el único medio posible de establecer una relación con el mundo externo” (Guidano, 1987).

El movimiento de auto-organización narrativa que se produce por este ejercicio de modelación, tiene por objetivo la estructuración progresiva de un “sentido completo de identidad personal con sentimientos inherentes de unicidad y continuidad histórica” (Guidano, 1987) que opera integrando meta-guiones respecto del Yo y el mundo. Cuando se habla de un sentido de identidad personal quiere decir que lo que pasa es inteligible y, además, tiene una dirección: desde un pasado, mediando por el presente hacia un futuro. En este escenario es donde se inserta la labor del terapeuta.

El proceso de reordenamiento identitario, señala Guidano, es guiado estratégicamente por el terapeuta.

“Para un individuo con tendencia depresiva la progresión positiva debiera identificarse con una diferenciación e integración continua del tema de pérdida, hasta que se perciba como una categoría de la experiencia humana, más que como un destino personal de soledad y rechazo. Viceversa, la direccionalidad ideal de una OSP DAP debiera llevar al sujeto a un creciente sentido de su individualidad y unicidad, *sin considerar* la relación en curso con otros significativos; mientras que tanto en las OSP fóbicas como OSP obsesivas, la progresión positiva debiera llevar (vía procesos y patrones totalmente diferentes para cada OSP) a una creciente sensación del propio valor basado en el reconocimiento y aceptación del propio dominio emocional, y consecuentemente, a un incremento en la capacidad de experimentar y comprender, con una mínima angustia, la complejidad y ambigüedad peculiares al dominio emocional” (Guidano, 1987).

El sentido estratégico de la psicoterapia posracionalista en Guidano 1 se expresa en los siguientes términos:

“[E]l propósito fundamental del terapeuta es permitir a los clientes la elaboración consciente de modelos representativos alternativos capaces de reconocer mejor y de estructurar los procesos tácitos que ya están influyendo [en] su forma de pensar, aunque fuera de su esfera de consciencia” (Guidano, 1987).

En Guidano 1, el terapeuta es un perturbador estratégicamente orientado, que trata de bloquear el curso acostumbrado de las explicaciones del paciente, las cuales ya no están dando cuenta de lo vivido.

La psicoterapia debe insertarse en la interfase entre lo que el paciente vive emocionalmente y lo que se explica (Guidano, 1993a).

La revisión de las experiencias perturbadoras desde el *setting* terapéutico se denomina “reconstrucción” y la devolución de información por parte del terapeuta se

denomina “reformulación”. No se realizan reformulaciones sin mediar la reconstrucción emocional. Este proceso, por tanto, no se guía tomando en cuenta la mera coherencia lógica de los relatos sino desde la intensidad del relato, el ritmo *timing*, es decir, desde la capacidad, momento a momento, para visualizar y soportar la revisión de sus emociones perturbadoras. Las reformulaciones sólo tienen validez si el paciente las acepta explícitamente. Queda inmediatamente descartado cualquier intento del terapeuta por inducir o forzar una aceptación de la reformulación. El paciente es quien integra la información e incluso a medida que avanza la terapia, es el mismo paciente quien muchas veces alcanza a auto-reformularse nuevos puntos de vista respecto de sus vivencias. Guidano propone que el paciente revise sus experiencias emocionales perturbadoras desde varios puntos de vista sugeridos por el psicólogo. El objetivo técnico es adiestrar al propio paciente en la revisión de sus episodios con lo que, indefectiblemente, el destino final de un buen terapeuta posracionalista será irse tornando innecesario.

En términos técnicos amplios, el primer ejercicio, antes que cualquier “contrato terapéutico”, consiste en establecer una buena relación de confianza y reglas relacionales con el paciente. Si no media esta consideración, puede establecerse un *setting* cuyo trabajo futuro pudiera resultar infructuoso. Recién entonces se acompaña al paciente en una técnica básica denominada “moviola” (como los aparatos de edición cinematográfica). La moviola es una herramienta de exploración fenomenológica centrada en describir la experiencia sentida de primera mano, poniéndolo entre paréntesis la atribución de causa.

Este trabajo tiene ciertos pasos:

1.- Lo primero que hay que hacer es encontrar un motivo de consulta específico, al menos una queja meridianamente clara.

2.- Este motivo se debe insertar dentro de una historia para obtener un *paneo* (*panning*) de la serie de eventos o escenas en los que él será el protagonista. Este es un primer ejercicio de internalización: la experiencia le sucedió a él, al paciente. La historia debe tener sentido histórico: comienzo, desarrollo y fin (Guidano, 1993b). Con este material se trabajará la reconstrucción de ciertos momentos. Puesto que la terapia actúa en la interfaz entre emoción y explicación, el terapeuta debe —desde el principio— instruir al paciente en que diferencie el modo de responder a la pregunta “cómo” y el modo de responder a la pregunta “por qué”. La primera pregunta apunta a una descripción y la segunda a una explicación. Lo que le interesa al terapeuta es que el paciente se centre en las descripciones, *no en las explicaciones*. En efecto, el foco en los elementos de la emoción descrita provoca que el paciente se perturbe al evocar en el mismo *setting* las emociones. Las explicaciones, por el contrario, hacen que el paciente se distancie de su experiencia inmediata. Así, pues, el paciente, relata lo que le sucedió y, si no median demasiadas explicaciones, el relato logra mostrar una secuencia panorámica, que permite aportar información respecto de lo emocional. En este momento, pueden surgir las primeras perturbaciones y las primeras reacciones emocionales (llanto, ira, enojo, etc.). Los términos técnicos referidos —señala Guidano— no se usan nunca con el paciente, los usamos nosotros, es para entendernos nosotros (Guidano, 1993a).

Guidano ofrece el siguiente ejemplo:

“El fóbico está saliendo de su oficina, está terminando su hora de trabajo, está hablando con su colega y está saliendo de su oficina, sube con su colega al auto y llega a la luz roja, se detiene y se empieza a sentir mal” (Guidano, 1993a).

Una vez que el paciente ha realizado una panorámica, el terapeuta distingue la escena o las escenas más críticas. Estas se pueden distinguir fácilmente por el nivel de alteración emocional.

“Se empieza a ver que la escena crítica es donde está con el colega y empieza a tener miedo de la luz roja” (Guidano, 1993a).

Entonces se pasa a la siguiente etapa.

3.- El terapeuta distingue algunas escenas, por ejemplo, las de más intensidad emocional o según otro criterio estratégico. El segundo elemento es el *zoom in* o acercamiento. Se le pide al paciente que describa detalladamente las emociones que sintió en la escena crítica. Este es, generalmente, uno de los momentos de mayor intensidad emocional en la sesión. El paciente puede empezar a referir nueva información, y el terapeuta debe apoyar cuidadosamente este proceso. Esta mirada desde el *zoom in* es crucial, no existe posibilidad de psicoterapia sin esta experiencia muchísimas veces dolorosa de reedición de las perturbaciones, pues aquí el paciente entrega el material de trabajo que se reprocesará a continuación. El ejemplo de Guidano sobre el *zoom in* es el siguiente:

“Vamos a intentar examinar más en profundidad esta escena, en la que Ud. se encuentra dentro del auto y se da cuenta de que se está sintiendo mal... trate de compenetrarse en cómo está constituido lo que está pasando... cómo está hecho ese miedo que está sintiendo, qué está pasando con Ud., etc.” (Guidano, 1993a).

El paciente puede dar respuestas tales como: “me muero, siento que tengo miedo de un ataque cardíaco”, etc. (Guidano, 1993a).

4.- El siguiente elemento de la moviola es el *zoom out* o mirada desde fuera. Se identifica un evento, por lo general relacionado a las escenas críticas y se le pide al paciente que se imagine como que se está viendo a sí mismo en una pantalla, en la cual él es el protagonista. Desde este enfoque, el paciente puede referir información sobre cómo se veía su rostro, cómo era su posición corporal, cómo se veía desde fuera, con qué gente estaba, qué sucedió, etc. La mirada *zoom out* sobre las emociones recién reveladas desde el *zoom in*, le permite al paciente arrojar nuevos modos de ver sus emociones, con el fin terapéutico de que las reconozca como propias. En este punto, el paciente empieza a revelar nuevos puntos de vista sobre sus emociones otrora ajenas, con lo que está listo para generarse nuevas explicaciones, esta vez más ajustadas a su propia vivencia. Guidano, en su ejemplo, señala lo siguiente:

“Imagine que está viendo una película, donde Ud. está dentro como actor; ahora mírese como si estuviéramos en el cine viendo una película y Ud. ve esta escena donde este señor está en su auto, y empieza a marearse... vamos a ver esta escena como una película en la cual tenemos que reconstruir el personaje desde unas pocas cosas que el director de la película nos da” (Guidano, 1993a).

El paciente puede señalar, por ejemplo, que desde fuera se ve “encogido en el asiento, ansioso, con miedo, sin libertad, atado, con ganas de escapar de algo, etc.”.

5.- Finalmente, el terapeuta realiza la reformulación de la experiencia inmediata del paciente. La reformulación se hará cargo precisamente de devolverle al paciente sus últimas vivencias y observaciones como refiriéndoselas a él mismo. Guidano y por Arciero reconocen la importancia de que, finalmente, no sea el terapeuta sino el paciente quien llegue a enunciarse su propia experiencia, y con sus propias palabras. Con todo, se trata de un aprendizaje y no de un punto de partida.

El terapeuta puede, por ejemplo, señalar algo así como lo siguiente: “¿Se da cuenta Ud. que el miedo a morirse surge en el preciso momento en el que se siente más atado —en la luz roja— como si le faltara la libertad de movimiento?” Si el paciente acepta la reformulación (si ha habido un buen *rapport* el paciente no tendría por qué rechazar una reformulación que lo interpreta), entonces, se puede seguir intentando nuevas reformulaciones: “¿Se da cuenta que no es la luz roja en sí misma la que le causa estas afecciones sino que esto tiene que ver con el modo como a Ud. no siente que está perdiendo libertad?”, etc.

En la moviola, la reformulación siempre debe sostenerse en una reconstrucción afectiva, sin importar el orden en que aparece la perturbación, antes o después del *zoom out*, etc. En esta reformulación, el terapeuta de modo directo y sencillo le propone al paciente que se dé cuenta de cómo, tal o cuál perturbación o modo de comportarse, tiene que ver con el modo como él está hecho. Entonces, el paciente avanzará en comprender que no tendrá un ataque cardíaco, sino que él está hecho de una manera tal, que en situaciones de pérdida de libertad, empieza a sentirse ansioso y con miedo.

Si la terapia continúa en este proceso, el paciente empezará a atar cabos sueltos. Por ejemplo (estamos inventando) el mismo miedo frente a la luz roja, es el que siente en los túneles y en los ascensores, donde se siente constreñido en su libertad de movimiento, etc. Puesto que ya tenemos una hipótesis de OSP no debíamos sorprendernos (tampoco se deben inducir temas) si el paciente señala que los mismo miedos y dolores cardíacos los siente cuando encuentra una pareja muy aprehensiva, un trabajo muy exigente de presencia física, etc. En efecto, en una OSP fóbica, la perturbación —como sabemos— no sólo adviene en situaciones de lejanía de figuras de protección, sino también en situaciones de constricción.

Hasta aquí lo concerniente a la metodología y técnica de la moviola. Guidano señala que este mismo modelo terapéutico se aplica en las cuatro etapas del proceso terapéutico.

En la primera etapa hay que lograr reformular el motivo de consulta del paciente como un problema interno y no externo. La mayoría de los pacientes presentan sus problemas en términos de externalidad “le pasa algo que ocurre desde fuera, una enfermedad, etc.”. En esta etapa, el paciente no ve el problema como algo que esté directamente conectado con su manera de ser, con su manera de vivir, por lo tanto, es necesario internalizar el motivo de consulta. Guidano lo señala del siguiente modo:

“[S]i no hacen esta operación no pueden trabajar en la interfase entre experiencia inmediata y explicación. Si el problema no es trabajado como un problema interno no se puede trabajar en este nivel” (Guidano, 1993a).

La segunda etapa, es la reconstrucción de la experiencia inmediata actual, es decir la reconstrucción del repertorio actual de experiencias del paciente. El autor señala que esto significa en la práctica, que el problema que se ha reformulado en términos internos se va a

reconstruir y buscar en todas las experiencias que constituyen su repertorio de vida: trabajo, familia, mundo social, amigos, en todo (Guidano, 1993a).

La tercera etapa, es la reconstrucción del estilo afectivo, es decir, cuál es el modo como la persona construye, mantiene y termina sus relaciones afectivas. Según el autor, generalmente las relaciones afectivas más significativas no pasan de tres, entre las cuales se pueden encontrar parejas, familiares o amigos. Es muy importante reconstruir el debut emocional, a fin de que el paciente vaya descubriendo los patrones afectivos en esta importante esfera de la existencia humana.

La cuarta etapa, es la reconstrucción de la historia de desarrollo, es decir —señala el autor—, la infancia, la niñez, pubertad, adolescencia, adultez joven, etc. El método de la moviola es siempre el mismo. Se consideran igualmente los eventos críticos, el modo como el sujeto establecía sus relaciones en la fase de formación, mantención y ruptura (Guidano, 1993a).

Guidano señala que este continuo alternarse entre el punto de vista objetivo, que deviene desde el *zoom out* y el punto de vista subjetivo, que deviene desde el *zoom in*, se transforma en un constante entrenamiento y ejercitación de la flexibilidad. De este modo, se siguen dos efectos básicos: (a) Se cambia la experiencia inmediata, es decir, se moderan o desaparecen las oscilaciones emocionales perturbadoras, y (b) Se comienza a modificar la típica rigidez que dependen de actitudes ligadas a los objetos concretos externos. Esta rigidez se empieza a transformar en una mirada más centrada en los procesos personales, los cuales, entonces, pueden empezar a resignificarse de modo más viable y flexible.

Guidano ofrece un ejemplo:

“Para un individuo con tendencia depresiva la progresión positiva debiera identificarse con una diferenciación e integración continua del tema de pérdida, hasta que se perciba como una categoría de la experiencia humana más que como un destino personal de soledad y rechazo. Viceversa, la direccionalidad ideal de una OSP DAP debiera llevar al sujeto a un creciente sentido de su individualidad y unicidad, sin considerar la relación en curso con otros significativos; mientras que tanto en las OSP fóbicas como obsesivas, la progresión positiva debiera llevar (vía procesos y patrones totalmente diferentes para cada OSP) a una creciente sensación del propio valor basado en el reconocimiento y aceptación del propio dominio emocional, y consecuentemente, a un incremento en la capacidad de experimentar y comprender, con una mínima angustia, la complejidad y ambigüedad peculiares al dominio emocional” (Guidano, 1987).

Guidano plantea dos niveles de psicoterapia: Nivel de cambio Superficial, que no implica reordenamiento identitario, y nivel de cambio profundo, que sí lo implica (Guidano, 1987).

El cambio superficial, señala el autor, reorganiza la actitud del paciente hacia la realidad, sin revisar la identidad personal, lo que permite una mejoría real en las capacidades adaptativas y una considerable reducción en la ansiedad. El cambio profundo da al paciente acceso a nuevos modelos de información que llevan gradualmente a la reestructuración de la identidad percibida. El cambio profundo debe ser requerido voluntariamente por el paciente, pues implica la revisión de experiencias extremadamente cargadas de afecto y emoción, y que habían sido descuidadas hasta el momento. Aunque un cambio profundo puede ser facilitado por un proceso de cambio superficial previo, de todos modos esta etapa debe ser solicitada pues, a fin de cuentas, es el paciente quien realiza los cambios y acepta o no la validez de las nuevas pruebas epistemológicas que va encontrando

acerca de sí mismo (Guidano, 1987). Finalmente, Guidano señala que el método de la psicoterapia posracionalista puede aplicarse a parejas, niños y grupos familiares.

En síntesis, la psicoterapia posracionalista guía la reordenación explicativa del paciente desde una concepción pasiva, es decir como “padeciente” u “objeto pasivo” de supuestas fuerzas malignas externas, hasta una concepción proactiva, es decir como protagonista.

## IV.5 Síntesis de la IV PARTE

Esta IV PARTE nos permite entender la obra de Guidano, en particular, su posracionalismo y su constructivismo, que denomino Guidano 1. Esto nos preparará para entender mejor el giro posterior, fenomenológico existencial, del autor, que denomino Guidano 2. Podremos, de este modo, dirigirnos hacia el fin de esta investigación, esto es, la comparación epistemológica entre la obra de Arciero y Guidano 2. Analicemos, pues, la obra de Guidano 1.

Guidano genera, en principio, una teoría que considera las ideas constructivistas sobre la base que la identidad personal implica un proceso de significado personal orientado a la sobrevivencia del sujeto; construido en la relación con las figuras de apego infantil (Bowlby), a partir de una matriz afectiva pre-verbal como una primera forma de conocer. Esta manera de conocer se va complejizando conforme se crece y se avanza en los niveles de abstractos, concibiendo y empleando signos más específicos y capaces tanto de distinguir como de articular la experiencia, tales como el lenguaje.

Guidano también emplea la Biología del Conocimiento de Humberto Maturana, en especial el modo como la organización predetermina las perturbaciones posibles en sus estructuras, lo que explica que se pongan de relieve las condiciones de posibilidad cognitivas del propio sujeto que es sujeto que tiene experiencias inmediatas y que se las explica, es decir, que su modo de generación autopoiética, opera sobre la base de procesos emotivos y su relación con el lenguaje.

Se explica, además, que la posición gnoseológica de Guidano —subjetivismo gnoseológico— no es tan radical como la posición gnoseológica de Maturana —subjetivismo monista o solipsista— lo que permite comprender mejor la perturbación estructural de la mente humana, en especial lo que dice relación con experiencias no consideradas habitualmente, tales como las crisis existenciales, derivadas de consistentes aumentos de autoconciencia.

Se revisaron teorías auxiliares empleadas o supuestas por Guidano y que aportaron a su modelo, con las siguientes cuestiones a tomar en cuenta, a saber: (a) Apego (Bowlby); (b) Teorías motoras de la mente; (c) Piaget y Vigotsky, y (d) El interaccionismo simbólico de Mead. Se explicaron, además, los siguientes elementos centrales del modelo de Guidano: (a) El *Self* es un sistema identitario; (b) El *Self* está constituido por un *Sameness* y un *Selfhood*; (c) El modelo psicopatológico de Guidano es unitario, evolutivo, procesal y sistémico; (d) Guidano 1 plantea dos niveles de psicoterapia: Superficial y profundo, (Guidano, 1987) e (i) La psicoterapia posracionalista guía la reordenación explicativa del paciente desde una concepción del sujeto como receptor de supuestas fuerzas malignas externas, hasta una concepción proactiva, es decir como protagonista.

Hecha la síntesis de Guidano 1, en sus aspectos relevantes, podemos concentrarnos, ahora, en lo que postulo como un giro crucial en su modelo. Esto nos permitirá más adelante realizar una comparación epistemológica más cabal entre la obra de Guidano respecto de la obra de Arciero, que es lo que orienta todo este trabajo.

## V PARTE GUIDANO 1 Y GUIDANO 2

### V.1 Las teorías en Guidano 1 y Guidano 2

#### V.1.1.- Crisis existencial y crisis psicológicas

Mi análisis, como ya señalé, sigue dirección muy diferente a la interpretación estándar de Arciero y se deja guiar por cierta intuición de Guidano que, en mi opinión, no ha sido tratada con el rigor filosófico que merece. El texto es el siguiente:

*“Entrevistador:* ¿Cuál es la dirección que ustedes creen que tomará la psicoterapia en el futuro?

*Vittorio Guidano:* En mi caso ¡yo no sé siquiera cuál será mi futuro! Yo no soy muy optimista, debe ser por mi carácter. Nosotros proponemos una terapia que sea capaz de comprender las crisis existenciales del hombre contemporáneo, que le permita reconstruir su experiencia inmediata y eso requiere mucho trabajo” (Guidano, 1995b).

La cuestión nuclear será, pues, según he adelantado, las crisis existenciales<sup>24</sup>. El problema no consistirá ya, pues, únicamente en el problema estándar del posracionalismo, esto es: el problema de la mantención adaptativa de la identidad personal del sujeto para sobrevivir. El problema será, ahora, el problema del sentido de esa identidad, pues la posibilidad del suicidio por razones existenciales demuestra que el mero sobrevivir no basta. He aquí, precisamente, el origen de mi clave de análisis, un asunto que la filosofía contemporánea, de corte existencialista, coloca en un lugar central.

“[N]o hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar la cuestión fundamental de la filosofía” (Camus, 1962, p. 149).

El giro entre Guidano 1 y Guidano 2 es, precisamente, de fondo filosófico, y se encuentra en la aparición en un contexto clínico, de fenómenos inabordables por las posibilidades terapéuticas anteriores. Se trata de lo que denomina “crisis existenciales” y que ponen en cuestión el núcleo de la teoría anterior, guardando, hay que señalarlo desde un principio, tanto el que la psicoterapia debe seguir manteniendo un sentido estratégico como, además, todos los recursos tecnico-psicoterapéuticos anteriores, principalmente la moviola, entre otros.

El enfoque filosófico existencial de Guidano 2 no es un acercamiento a nivel de la normalidad o anormalidad de algunos, muchos o incluso todos los actos psicológicos de alguien sino, en vez, de la existencia de alguien, tiene al menos tres características:

---

<sup>24</sup> Guidano y Arciero están perfectamente familiarizados (y emplean con propiedad) el concepto de “existencia”, de la filosofía contemporánea. A diferencia del concepto psicológico de “vida”, la existencia es global y no refiere a meros fenómenos específicos en las experiencias cotidianas o actos referidos a objetos particulares con vistas a algún propósito específico, por muy importante que este objetivo sea (por ej., el sobrevivir).

a.- Si bien son intencionales —nos aprovechamos del concepto de Husserl (Husserl, 1950=2015, p.48 y ss.)— no son intencionales al modo del acto psicológico concreto, que refiere a un acto de objeto concreto (el miedo de alguien a un león; el amor de alguien a otro, etc., e incluso una ansiedad inespecífica es ansiedad respecto de “algo” inespecífico, pero algo al fin), la existencia refiere, en vez, al modo como el sentido completo de la realidad se revela a cada persona en particular.

b.- Al ser fenómenos personales trascienden los tipos de personalidad.

c.- Estos fenómenos existenciales tienen, además, una manifestación primaria de tipo pre-verbal. Al modelo de Guidano 2 le sirven muy bien los conceptos heideggerianos, que conocía. El autor alemán explica lo siguiente:

“Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la ‘idea’ del ser en general con los medios de la ‘abstracción’ lógico-formal, es decir sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como para la respuesta. Es necesario buscar un camino para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo*. Si es el *único* o el *correcto*, sólo puede zanjarse *después de la marcha*” (Heidegger, 1927=1997, p. 450).

Puesto que esta investigación ha de ser hecha por medios diferentes que los medios de la abstracción lógico-formal —y pensemos nosotros de inmediato en los efectos de la moviola—, Heidegger se pregunta por ciertos templos de ánimo filosóficos del *Dasein* y señala varios de ellos, tales como: el verdadero aburrimiento, la verdadera alegría y la crisis existencial por antonomasia: la angustia filosófica.

Acerca del verdadero aburrimiento, la verdadera alegría y los actos psicológicos singulares, Heidegger afirma lo siguiente:

“Parece, sin duda, que en nuestro afán cotidiano nos hallamos vinculados unas veces a este, otras a aquel ente, como si estuviéramos perdidos en éste o aquel distrito del ente. Pero, por muy disgregado que nos parezca lo cotidiano, abarca, siempre, aunque sea como en sombra, el ente en total. Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces—, nos sobrecoge este ‘todo’, por ejemplo, en el *verdadero aburrimiento*. Este no es el que sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquel ocio. Brota cuando ‘se está aburrido’. El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos releva el ente en total. Otra posibilidad de semejante potencia se ofrece en la *alegría* por la presencia de la existencia —no sólo de la persona— de un ser querido. Semejante temple de ánimo, en el cual uno ‘se encuentra’ de tal o cual manera, nos permite encontrarnos en medio del ente en total y atemperados por él. Este encontrarse, propio del *temple*, no sólo hace patente, en cada caso a su manera, el ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir” (Heidegger, 1929=1992, p. 5).

Heidegger afirma, pues, que el *Dasein* toma contacto páthico<sup>25</sup> con la nada de ente o, dicho de otro modo, con lo que siempre los filósofos han buscado y las personas están

---

<sup>25</sup> El término griego clásico “*páthos*”, de larga tradición en la Historia de la Filosofía, es traducido habitualmente por “padecimiento” y refiere a las llamadas “pasiones” psicológicas o del alma. Aristóteles, en *Acerca del Alma*, entre otras obras, nombra a la alegría, la ira, etc. Lo propio hace

arrojadas: el Ser. La fenomenología es, pues, en este sentido, una fenomenología pática pues la descripción reactiva, actualiza, pone de manifiesto al sujeto su propia experiencia de primera mano. Otras fenomenologías, en vez, se concentrarán en la expresión de las ideas o patrones de fondo. Heidegger se pregunta, entonces, lo siguiente: “¿[H]ay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma?” (Heidegger, 1929=1992, p. 6). Como sabemos, su respuesta es la angustia; algo que también Arciero intentará explicar en su momento (Arciero, 2009, p. 92).

“¿Cómo se distingue fenoménicamente eso de lo que la angustia se angustia, de aquello ante lo que el miedo tiene miedo? El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano. De ahí que por esencia no pueda estar en condición respectiva. La amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto ‘relevantes’. Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional –intramundaneamente descubierta– de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia” (Heidegger, 1927=1997, pp. 210-212).

Así, pues, mientras el tema de Guidano 1 es la identidad personal percibida, el tema de Guidano 2 es el sentido de esta identidad personal *páticamente* necesitada de sentido para la existencia. Cuando me refiero a “sentido” no me refiero al significado (*meaning, Sinn*) de un signo sino la necesidad de alguna finalidad, algún “para qué”. En este mismo sentido me refiero, pues, a que en determinado momento, por ejemplo, en las crisis existenciales, existe el fenómeno pático de que el ser un Yo específico (Guidano, 1993b) necesita de sentido, un para qué, pues se manifiesta a la experiencia del sujeto que ya no le basta el mero vivir ni menos aún el mero sobrevivir.

En Guidano 1, la identidad personal es, pues, al menos, algo que tiene por finalidad la sobrevivencia, por este motivo, la importancia de la identidad percibida y de vida misma están igualadas.

“[L]a mantención de la identidad percibida se torna tan importante como la vida misma; sin ella el individuo sería incapaz de funcionar adecuadamente y perdería, al mismo tiempo el sentido de realidad” (Guidano en Mahoney, 1995).

---

Descartes en sus *Pasiones del Alma* (1649). Hoy, el término tiene un extendido empleo en la fenomenología y en la filosofía existencial, especialmente por efecto del trabajo de Heidegger y con fuerte influencia en filósofos y psicólogos posteriores, tales como V. Frankl o E. Gendlin. A diferencia de otros términos, como por ejemplo “emoción” —del latín *emotio*, que describe el carácter movilizador de algo sobre algo—, o del término “sentimiento”, que está emparentado con “sensación” —del latín *sensu*, que refiere a alguna facultad de tomar noticia de la existencia y cualidades de objetos—, el término “*páthos*” —en sentido fenomenológico—, simplemente refiere al modo como la experiencia queda en la persona, es decir, la riqueza de su manifestación sin referencia a sus posibles causas. En esta línea, una de las elaboraciones heideggerianas más originales es la de *Befindlichkeit* o “disposición afectiva” (Madrid, 2015), que permite la manifestación de fenómenos existenciales —como por ejemplo, la angustia o el sinsentido, entre otros— y no solamente de fenómenos de naturaleza psicológica, es decir, referidos a entes o cosas.

El problema del sufrimiento, entendido en términos organizacionales como desestructuración psicológica alerta, pues de esto: el riesgo de, en algún sentido, perecer.

La moviola, en cuanto técnica psicoterapéutica, le permitió a Guidano 1 distinguir dos niveles de cambio psicológico: cambio superficial y cambio profundo (Guidano, 1987).

Desde la fatalidad, lo “extraño” o lo externo (mundo), se pasa al dominio personal de la OSP. Acontece, pues, un primer avance en el nivel de auto-conciencia, desde una posición “realista ingenua” en la que el paciente se concibe a sí mismo como un *objeto pasivo* respecto de las desgracias del medio, hasta una visión en la que la persona se concibe como un *sujeto protagonista*: aquí estriba el avance de las reconstrucciones psicoterapéuticas. Entonces, la integración de lo nuevo a lo conocido genera un aumento de la flexibilización y una baja en la perturbación psicológica.

“[La] dialéctica interna a la identidad puede ser evidenciada a través de la dinámica que interocurre entre la historia y el personaje que la interpreta. En primer lugar, el personaje cambia por lo que ocurre en su historia: él tiene que modularse con los acontecimientos que caracterizan su vida. Por ejemplo, es inevitable que ocurran eventos impredecibles en cada día, en cada momento. Un evento impredecible cambia nuestro modo de vida, cambia nuestras expectativas, y además ese evento impredecible y perturbador que ha ocurrido, se va a insertar, en la historia de mi vida, y va a incidir en ella, y esto implica que tengo que releer la historia de mi vida para reordenarla. Sólo releyéndola puedo asimilar este evento impredecible que ha ocurrido, pero releer la historia de mi vida significa también remodelar nuevamente el sentido de mí mismo. En esta manera, por ejemplo, lo casual, lo que ha acontecido de manera contingente, por pura casualidad, se transforma en destino; para mí adquiere un significado de necesidad, un significado de causalidad” (Guidano, 1995a, p. 58).

Con todo, la moviola, en cuanto ejercicio de descripción fenomenológica aplicado a la experiencia inmediata, le permitió al sujeto distinguir algo más; otra forma de crisis. En los hechos no se trataba de un fenómeno frecuente pero lo importante es que existía de un modo peculiar. En esta forma de crisis, la identidad personal, aunque en muchos casos ya conocida y aparentemente integrada, fruto de un trabajo exitoso de psicoterapia, exhibía ahora una clase de emociones nuevas: de privación de sentido. Recordemos que lo que antes estaba en juego era la integración de experiencias discrepantes, pero ahora, el paciente sentía que necesitaba conocer el sentido de todo lo que experimentaba, el sentido de su identidad, es decir, el sentido de su vida. Esto, en principio, dejó perplejo a Guidano 1, por eso juguetea con la idea de una nueva teoría de la mente. Sea lo que fuese, lo importante del caso es que su teoría, que es el grueso de su teoría, madura, meditada y reconocida (Guidano 1) se hace ahora insuficiente.

“[F]altando una teoría explicativa de la mente, no estamos en condiciones de evaluar qué tipo de correlación existe entre un aumento de la auto-conciencia y una percepción de ambigüedad que parece ir junto a ella. Así, todavía no podemos comprender el mecanismo que subyace al surgimiento y la dinámica de emociones complejas desequilibrantes como el aburrimiento, el sentido del absurdo, y otros, que cada vez invaden más intensamente aspectos enteros de nuestra cultura y vida cotidiana” (Guidano, 1987).

La psicopatología se entiende, entonces, en primer término, por la rigidez en lograr el proceso adaptativo. Las crisis existenciales, por otro lado, que han surgido en la obra de

Guidano en el contexto del *setting*, es decir, en un contexto psicopatológico, no son, sin embargo, de naturaleza psicopatológica. Ellas son una clase de experiencia diferente y que pueden, por tanto, darse en paralelo.

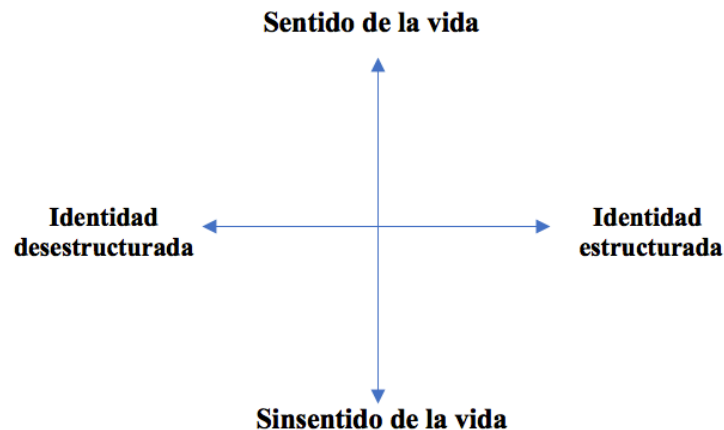
Crisis psicopatológica y existencial pueden influir en, por así decirlo, la carga general de estrés del sujeto, pues, en efecto, ambas se viven en la mente del mismo sujeto, pero se distinguen fenomenológica y experiencialmente. En consecuencia, tener o no tener sentido es, pues, diferente a estar o no estar psicológicamente desestructurado. Para referirse a las características específicas de una identidad estructurada o desestructurada según OSP, puede cotejarse el esquema respectivo ya referido: “Cuadro resumen de los estilos de apego temprano y de las OSP”.

Cuando se habla de tener o no tener sentido en la vida y, además, de alcances éticos en Guidano 2 se deben dejar las referencias formalistas heideggerianas y entrar, directamente, en otro aspecto de la fenomenología, a saber, lo propiamente existencial, o lo ético. Para esto resultan particularmente esclarecedoras filosofías cuyo impacto en la psicoterapia ha sido reflexionado, como, por ejemplo, la obra de Viktor E. Frankl. Por supuesto, parece forzada la referencia a Frankl, en especial porque sus supuestos fundamentales, como un sentido que debe descubrirse y no inventarse, pueden oponerse frontalmente al constructivismo. Sin embargo, más allá de las obvias disputas filosóficas entre constructivismo y formas de fenomenología existencial como la de Frankl, el asunto del sentido de la vida como praxis ética llamó la atención del mismo Heinz von Foerster. Es más, cuando se le preguntó a Von Foerster acerca de quién había sido su principal influencia para su concepción de la vida humana como vida “dialógica” respondió, precisamente, que Viktor Frankl, su amigo personal.

“La cuestión es, entonces: ‘¿Cómo podemos observarnos a nosotros mismos?’. La única manera de vernos a nosotros mismos que puedo sugerirles es verse a través de los ojos de los demás. Aprendí esto de Viktor Frankl. Al final de la Segunda Guerra Mundial la situación en Austria era catastrófica. Muchos regresaban de los campos de concentración o habían sido víctimas de los bombardeos, y Viktor Frankl en ese momento ayudó a mucha gente. Cuando llegó a Viena procedente de Belsen, de inmediato se instaló en la misma clínica en la que había trabajado antes. Allí en Viena vivía una pareja cuyos integrantes venían de dos campos de concentración distintos; ambos habían logrado sobrevivir y se reencontraron en esa ciudad. Pasaron juntos unos seis meses y la esposa murió de una enfermedad contraída en el campo de concentración. El marido quedó desconsolado. Se pasaba el día entero en su casa sin querer salir, dejó de responder a quienes trataban de consolarlo y le decían: ‘¡Piensa qué hubiera pasado si ella se moría antes del reencuentro!’ pero él no reaccionaba. Finalmente alguien lo convenció de que fuese a pedir ayuda a Viktor Frankl. El hombre acudió a verlo y hablaron largo rato, dos horas, tal vez tres. Al término de la conversación, Viktor Frankl le dijo: ‘Supongamos que Dios me concediera el poder de crear una mujer exactamente igual a su esposa: ella recordaría todas las conversaciones que ustedes han tenido, los chistes que se hicieron, todos los detalles. Usted no podría distinguir a esta mujer creada por mí de la esposa que acaba de perder. ¿Le gustaría que yo la crease?’. El hombre guardó silencio un rato y después le dijo: ‘No, gracias’. Le dio la mano, se levantó, se fue y comenzó una nueva vida. Cuando Frankl me contó este episodio, le pregunté: ‘¿Qué sucedió, doctor? No comprendo...’. El me respondió: ‘Lo que ocurre es que nos vemos a nosotros mismos a través de los ojos de los demás. Cuando ella murió, él se quedó ciego; pero al ver que estaba ciego... ¡recuperó la vista!’” (Von Foerster, 1995).

Revisemos, pues, un esquema desarrollado por Viktor E. Frankl, que he adaptado ligeramente, y que puede resultar útil para entender la relación entre lo existencial (eje vertical) y lo psicopatológico (eje horizontal).

Fig. 16  
Ejes franklianos psico-físico/existenciales



Fuente: elaboración propia, con base en Frankl (1990)

Si se aprovecha el esquema frankliano psico-físico/existencial, con un eje horizontal psicofísico, dominado por límites de identidad estructurada e identidad desestructurada (referencias para Guidano 1), y un eje vertical existencial, dominado por límites de vivencias de sentido de la vida o sinsentido de la vida (Guidano 2), pueden darse todas las combinaciones posibles, esto es: personas con: (a) sentido de la vida e identidad estructurada; (b) sentido de la vida e identidad desestructurada; (c) sinsentido de la vida e identidad estructurada; y (d) sinsentido de la vida e identidad desestructurada.

Las combinaciones que pueden llamar más la atención son las que habitualmente se considerarían paradójicas. En primer lugar, que alguien tenga una identidad desestructurada, sufra padecimientos psicológicos y que, no obstante tenga sentido en su vida. En esta situación hay, con todo, algo interesante desde el punto de vista psicoterapéutico: tener sentido en la vida hará del padecimiento psicológico específico algo más soportable. Se sigue, pues, la vieja máxima recogida por existencialistas de variado giro, según la cual quien tiene un “para qué” (Nietzsche) o, mejor aún, un “para quiénes” (Frankl) soporta casi cualquier cómo. En segundo lugar, y también puede parecer paradójico, alguien puede haber alcanzado un exitoso nivel de reordenamiento psicológico y, no obstante, estar privado de sentido. En efecto, ningún reordenamiento psicológico, por exitoso que sea, puede, en ausencia de la práctica valórica, hacer transitar al antiguo paciente y hoy protagonista, en un autor, una persona con sentido en su vida. En tercer lugar, en el caso de alguien desestructurado y sin sentido en la vida habrá que planificar muy bien el modo como se acomete tanto la psicoterapia como el complementario abordaje existencial, y, en cuarto lugar, quien tenga sentido en su vida y, además, esté psicológicamente estructurado de modo suficientemente funcional, tampoco debe dejar de cejar en su acción valórica, pues aún cuando haya alcanzado un nivel de autoconocimiento

y flexibilidad que se estime relativamente consolidado, el sentido de la vida dice relación con los efectos de la acción valórica que efectivamente se ejecuta.

Situados en Guidano 2 estamos, pues, lejos de aquella observación inicial de Guidano, en el que concepto de verdad “surge del mismo núcleo de la OSP” (Guidano, 1987). Ahora se exige, al menos conceptualmente, de algo que dé sentido a la OSP y no de lo contrario. El sujeto precisa que algo dé sentido a su existencia pasada, presente y futura, y no a una o una serie de experiencias perturbadoras particulares.

Guidano habló de “pacientes existenciales” (1993a). Estas crisis manifiestan al menos tres características generales:

(a) Las crisis existenciales tienen el mismo contenido experiencial básico para cualquier OSP, esto es: Sensaciones de vacío en general, de sinsentido; sentimientos de absurdo, de aburrimiento, etc.

(b) Las crisis existenciales no se confunden con las crisis derivadas de las dinámicas identitarias de las OSP, tales como: Baja autoestima por críticas o, por el contrario, ansiedad por mantención de un alto rendimiento social (DAP); Miedo o pánico por pérdida de control sobre la figura protectora y su alejamiento o, por el contrario, un excesivo acercamiento (Fóbico); Sensaciones de desborde físico o duda obsesiva (OSP obsesiva) o explosiones de rabia y pena (Depresivo) ni, en consecuencia, se dejan explicar por las razones psicológicas ya explicadas.

Ya mucho antes que Guidano, el filósofo y psiquiatra Viktor E. Frankl, entre otros, constató que la existencia de las crisis existenciales cuestionaba los modelos exclusivamente clínicos.

“La existencia del fenómeno del aburrimiento refuta la afirmación de que la total homeostasis, la satisfacción perfecta de necesidades, significaría realización y no más bien lo contrario de realización, es decir, carencia y vacío” (Frankl, 1990, p. 125).

(c) Aunque las crisis existenciales no se confunden con las crisis psicológicas pueden coincidir con ellas y en algunos casos pueden acentuarlas.

“[L]a experiencia de ambigüedad se sostiene diferentemente y ejerce presiones disimilares dependiendo de los procesos de significados personales involucrados en su valoración y procesamiento. Por ejemplo, en individuos con tendencia depresiva, la experiencia de ambigüedad puede confirmar sus sentimientos sobre soledad e inutilidad de esfuerzos, mientras que en los sujetos DAP puede volver más intensos los sentimientos borrosos y oscilantes de sí mismo. En sujetos con tendencia fóbica, la experiencia puede empeorar la necesidad de protección o libertad, y en los obsesivos, puede hacer de la búsqueda de la certeza absoluta algo aún más problemático” (Guidano, 1987).

En este sentido, la frustración existencial no desemboca obligatoriamente en una patología. Con todo, la crisis existencial, pese a no ser en sí misma patológica, puede, sin embargo, conllevar peligro de muerte, por ejemplo, conducir al suicidio, precisamente —y como ya se había referido (Camus, 1962, p. 149)— un suicidio de origen existencial y no patológico; que puede ser objeto de un análisis psicológico puesto en perspectiva filosófica.

¿Qué es lo que estas crisis significan? Desde Guidano 1 la respuesta es que el sistema identitario desestructurado, no hay identidad reconocida, pero estas crisis suscitaban preguntas límite: ¿Por qué alguien que aparentemente ha logrado re-estructurar su sistema identitario —autoestima media-alta, estable y con sensaciones de autonomía (en

el caso de un sujeto con OSP DAP); seguridad para explorar en libertad (en el caso de un sujeto con OSP fóbica); inteligibilidad y orden (en el caso de un sujeto con OSP obsesiva); acogida incondicional del otro, con espacio para la huida (en el caso de un sujeto con OSP depresiva)— tendría crisis existenciales?

Guidano 2 realiza una lúcida reflexión acerca de la naturaleza de estas crisis: ellas develaban los supuestos de la percepción de la identidad que sostenía a Guidano 1. La moviola “hace evidente las discrepancias en los procesos de identidad” (Guidano, 1987). Pues bien, ahora, se hace evidente la necesidad de un sentido para el fenómeno descubierto de ser un yo específico y de tener un tiempo irreversible y finito.

“En realidad, el problema de ser un Yo específico es un problema que no tiene solución [...] El problema real que tenemos en este caso no es un problema general como lo decía Shakespeare en Hamlet ‘ser o no ser’, el problema es *ser un Yo específico* y darme cuenta de que soy Vittorio Guidano y no puedo ser otra persona, y que soy la persona que tenía que ser, y eso es algo que no se puede solucionar. Es como *la conciencia de la muerte*, es algo que es un límite, no se puede ir más allá y lo único que puedo hacer es vivir con esto, como se convive con la idea de la muerte, intentar establecer una relación con esto, como ocurre con la conciencia de la muerte” (Guidano, 1993b).

Las crisis existenciales, aun cuando sean críticas y dolorosas, no constituyen patología mental de por sí, sino una revelación de la necesidad de un sentido para la identidad del existente humano. La patencia emocional de sinsentido cumple con la función de advertir y urgir a que el asunto sea abordado por el sujeto. Por otro lado, las crisis existenciales tampoco son efecto de un “exceso” de abstracción, así como el dolor que los niños sienten en la dentición no son efecto de un “exceso” de crecimiento de los dientes sino que forma parte del normal proceso de crecer. Es más, el paciente que tiene mayor grado de abstracción tiene, por el mismo motivo, mayor capacidad para integrar las experiencias, transitando por ellas hasta, como dice Guidano, llegar a la “vida misma”.

“Puesto que el pensamiento abstracto lleva la concepción más allá de lo inmediato, ya no es suficiente captar el sentido de la experiencia. Es *el significado de la vida misma* lo que ahora debe ser comprendido esto es, lo que la realidad puede ser y como estamos relacionados con ella. Tal cambio epistemológico entraña la elaboración de suposiciones metafísicas sobre la realidad” (Guidano, 1987).

Debemos evitar confundir las cuestiones clínicas con las cuestiones filosóficas. La misma perplejidad que tuvo el autor en el contexto epistemológico se mostró en el contexto clínico. En efecto, en un principio, —y muy lejos de lo que después fue su decisión de entender las crisis existenciales como el eje de su futuro modelo (Guidano, 1995b)— aconsejó no añadir al motivo de consulta la generación de crisis existenciales.

“[E]l terapeuta tendría que trabajar con mucho cuidado cuando decide incrementar la conciencia de sí mismo del paciente. Un terapeuta verdaderamente hábil y experto debería lograr el máximo de reorganización con el incremento mínimo de autoconciencia del paciente” (Guidano, 1995a, p.63).

En el mismo sentido se deben entender las explicaciones del profesor Quiñones.

“[C]on bajo nivel de autoengaño y alta capacidad de simbolización la persona se refiere casi la totalidad de su experiencia inmediata, por lo cual asimila *demasiados datos*, de manera que tiene que manejar una mayor complejidad y puede llegar a perder la ‘visión integrativa’ por estar en contacto con demasiados detalles autorreferenciales distinguidos. Aquí se pueden dar problemas de tipo existenciales” (Quiñones, 2018).

La observación de Quiñones puede aplicarse, más bien, a ciertas crisis hipocondriacas generadas por hipervigilancia, por exceso de auto-observación, lo que es comprensible pues auto-observación no necesariamente conlleva aumento del conocimiento de sí. Además, considero que el aumento de la auto-conciencia no debe ser tratado como un efecto inconveniente de la psicoterapia posracionalista, pues es, en el fondo, parte de la psicoterapia misma. En efecto, es el fundamento de la moviola, y por ella el sujeto transita de ser paciente a ser protagonista. Arciero dirá, desde su propia fenomenología, que la terapia ayuda a que el paciente se haga “héroe” de su propia historia. Guidano 2 buscará que el paciente, que ahora se ha convertido en protagonista, pase a ser autor de su vida.

### V.1.2.- El origen de las crisis existenciales

El origen de estas crisis, o al menos su evidencia, es el aumento de la conciencia de sí.

“[El aumento de autoconciencia] parece *en sí mismo* capaz de llevar al emerger progresivo de un intenso sentido de ambigüedad, porque una sola experiencia puede tener simultáneamente interpretaciones o significados bien diferentes. Tal como sugiere Nagel, esta ambigüedad percibida, conectada quizás con el *sentido de absurdo existencial* que muchos poetas han descrito con tanta fuerza, podría ser considerado como el resultado de la comparación entre dos puntos de vista inescapables; mientras que una percepción en curso, de nosotros mismos, hace de nuestras acciones, planes y deseos inmediatamente necesarios y creíbles al contemplar nuestras vidas, invariablemente, también tenemos un punto de vista exterior a partir del cual esa misma necesidad y credibilidad pueden aparecer poco sólidas y cuestionables” (Guidano, 1987).

El aumento de la conciencia de sí mismo no comporta un mero cambio cuantitativo, “más conciencia” (más de lo mismo) sino un replanteamiento completo de lo que se consideraba una verdad “personal”, al estilo de la teorización constructivista radical.

“[C]laramente, un paciente que es capaz de releer, de reestructurar su historia de vida, es un paciente que tiene un incremento considerable de conciencia de sí mismo [...] Seguramente el paciente se siente más protagonista: es él quien ha reordenado su historia. Pero junto a la conciencia de ser el protagonista, él no se siente completamente el autor (como sería para un escritor). Este sentido discrepante es un aspecto crítico de la conciencia de sí mismo que un paciente adquiere, es decir, el aumento de la conciencia de uno mismo es perturbador: Por un lado hay un incremento en el sentimiento de ser el protagonista, pero por el otro, incrementa también el sentido de ambigüedad, absurdidad y la percepción de la irreversibilidad de la vida” (Guidano, 1987).

### V.1.3.- Elementos de las crisis existenciales

#### V.1.3.1.- El ser un yo específico

¿Qué es la crisis de ser un yo específico? Es el cansancio que alguien siente de que la autorreferencia que lo ha mantenido con identidad —y con vida— siga siendo el sentido de la vida. Guidano 2 explica que sentirse cambiando quedándose siempre el mismo, y que esto es algo que ha sucedido siempre y que, además, seguirá sucediendo es una experiencia perturbadora.

“Hoy [...] seguramente el paciente se siente más protagonista: es él quien ha reordenado su historia. Pero junto a la conciencia de ser el protagonista, él no se siente completamente el autor (como sería para un escritor). Este sentido discrepante es un aspecto crítico de la conciencia de sí mismo que un paciente adquiere, es decir, el aumento de la conciencia de uno mismo es perturbador: Por un lado hay un incremento en el sentimiento de ser el protagonista, pero por el otro lado, incrementa también el sentido de ambigüedad, absurdidad y la percepción de la irreversibilidad de la vida. [...] Es una experiencia perturbadora: sentirme cambiar quedándome el mismo, que, en consecuencia, me lleva a la experiencia de que en toda mi vida he cambiado para seguir siendo siempre el mismo” (Guidano, 1995a, p. 63).

¿Por qué habría de ser perturbadora la experiencia de que “en toda mi vida he cambiado para seguir siendo siempre el mismo”? Por lo pronto —desde el constructivismo radical— debiera suponerse que un paciente que está saliendo de una psicoterapia posracionalista debiera darse por satisfecho cuando ha transitado con éxito desde un angustioso sentirse mero objeto *pasivo* (paciente) hasta sentirse un sujeto *protagonista*. Sin embargo, la persona —en este mismo proceso de aumento de auto-conciencia— ya se ha empezado a dar cuenta de que ha concebido su Yo específico como un *protagonista*, pero no como un *autor*. Y esta revelación la puede vivir de modo frustrante. ¿Por qué habría de ser existencialmente frustrante, es decir un absurdo existencial, no ser autor? Guidano 1 no lo podría explicar. Para Guidano 1 la cuestión existencial se reduciría al choque de dos concepciones incompatibles de sí mismo. Como por ejemplo, el choque de auto-concepciones de un ingeniero que a los treinta años quería ser gerente de empresas y que a los cincuenta años se reconoce como un funcionario de mediano rango al interior de su Compañía. Estas crisis psicológicas se verifican *a posteriori*. Es decir, en ciertos momentos específicos de la vida, los cuales pueden ser, sobre todo, aproximadamente las fechas imaginadas para el cumplimiento de ciertas metas. Pero el “absurdo existencial” no es un *a posteriori*, sino un *a priori*. Es decir, acompaña “invariablemente” (Guidano, 1987, p.219) todos los procesos mismos de auto-conciencia. Estas experiencias son, además, necesariamente vividas como una necesidad, un límite refractario a la voluntad del paciente.

“Tú has llegado a experimentar lo que es una condición límite de la experiencia humana, como lo es también la conciencia de la muerte, yo tengo el problema que tienes tú [...] Sólo puedes intentar convivir con eso, buscando un significado, buscando valores, buscando algo que te dé sentido de que algo va a quedar después de que tú te hayas muerto” (Guidano, 1993b, p.28).

El aumento de la auto-conciencia y la confrontación de dos puntos de vista propios, uno “más interno” y otro “más externo”, no es un episodio más de la vida evolutiva de alguien (un episodio “muy importante”), sino el modo mismo en el que deviene la auto-conciencia. Nada impide que tras el choque de auto-conceptos respecto de sí mismo se esté revelando otra cosa, mediante el mismo acto de auto-conciencia por el cual deviene cierta crisis psicológica.

Retomemos una pregunta reciente: ¿Por qué habría de ser perturbadora la experiencia de que “en toda mi vida he cambiado quedándome siempre el mismo”? ¿Por qué habría de ser existencialmente frustrante, es decir un absurdo existencial, no ser autor? No habría vivencia de un absurdo existencial, es decir, un sinsentido si no se estuviera tácitamente tensionado hacia la realización de acciones concretas, hacia un sentido, a través de la vivencia de la irreversibilidad del tiempo, de la vida.

En el fondo, la vivencia de ser un Yo específico, y nada más que eso, es absurda y emocionalmente frustrante porque tácitamente se experimenta la necesidad de lo contrario, a saber: de la necesidad de actuar, de existir, con un sentido más allá del sobrevivir, y esto sucede por la patencia más o menos explícita de la irreversibilidad de la vida o del tiempo finito que queda antes de morir.

### **V.1.3.2.- La irreversibilidad del tiempo**

En Guidano 2 la tesis de un legado da sentido a la percepción de la irreversibilidad del tiempo. Repasemos.

En Guidano 1, la irreversibilidad de la vida es la condición imprescindible del tiempo para la construcción de la conciencia. El autor echa mano de los argumentos dualistas y divide entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo.

“[...] El despertar de la auto-conciencia, a su vez, implica la separación del presente en un futuro, presente y pasado, permitiendo la estructuración histórica y temporal de la experiencia actual. En otras palabras, lo que se deja ver en el desarrollo de los sistemas complejos, es que ha ocurrido un proceso de ‘quiebre de la simetría’, es decir, un quiebre de la simetría estática entre el pasado y el futuro (típico hasta la niñez tardía), y la proyección en procesos cognitivos de la emergente irreversible direccionalidad del tiempo. Esto da surgimiento a una transformación personal subjetiva del tiempo que va en paralelo y entrelazada con el ámbito temporal objetivo” (Guidano, 1987, p. 73).

Guidano 1 habla de la existencia de un tiempo “objetivo”, el cual existe como un decurso temporal “irreversible”. En esta primera aproximación, Guidano sabe que el tiempo no sólo se exige para revelar al Yo en su estabilidad frente a la inestabilidad del devenir inestable. El tiempo también está dirigido hacia el futuro como una dirección que reclama resolución. Aquí se correlacionan respectivamente dos asuntos: uno referido a la estabilidad de la conciencia y otro referido a la predicción de los propios constructos de la conciencia.

“Debido a su capacidad momento-a-momento de: integrar los recuerdos propios del pasado, el presente percibido y anticipar el futuro en una dimensión espacio-tiempo personal, la conciencia se desdobra en una progresiva visión auto-sintetizada que provee unidad y continuidad a los subprocesos individuales de coalición” (Guidano, 1987, p. 91).

En esta primera aproximación, nos podemos dar cuenta de que Guidano muestra una gran preocupación por las consideraciones psicológicas del tiempo. En efecto, el presente referido a un futuro y a un pasado torna al Yo en un ancla epistemológica que evita la disgregación del Yo en el fluir del temporal. Sólo desde esta construcción psicológica surge todo, todo “lo que la realidad *puede ser* y como *estamos* relacionados con tal realidad” (Guidano, 1987, p.73). En esta primera consideración dualista del tiempo, toda la construcción temporal subjetiva tendrá por función intra-organizacional las siguientes funciones:

- a) Proporcionar un *marco coherente* de explicaciones axiomáticas en relación a la realidad.
- b) Proporcionar un *marco de predictibilidad* de tales experiencias emocionales, en relación a la realidad.

Estas “explicaciones axiomáticas”, corresponden a metaguiones psicológicos. Es, como señala el autor: “La experiencia la que vuelve a los guiones en metaguiones generalizados” (Guidano, 1987) y esta generalización está puesta al servicio de la viabilidad misma de la organización y aporta un marco de acción para la vida cotidiana.

No obstante estas explicaciones, la vivencia empieza a esclarecerse cuando comprendemos cierta tendencia del autor por elucidar “lo que la realidad *puede ser* y como *estamos* relacionados con tal realidad” (Guidano, 1987). Muchos sujetos se suicidan, aun cuando tengan constructos temporales subjetivos perfectamente estables, aptos para la predicción e instrumentalmente dispuestos para la práctica de la vida cotidiana. Si los constructos referidos no alcanzan a explicar el fenómeno del suicidio, algo se nos escapa. ¿Cuál es la vivencia primaria del tiempo, que le permite al hombre no sólo articular su psiquis para sobrevivir, sino para seguir viviendo, esta vez, con sentido? Veamos una primera pista en la recomendación de Guidano: “Que algo quede después de la muerte” (1993b). Esta opción por darle un sentido al tiempo, de modo tal que algo quede después de la muerte, ya no tendrá más que ver con esos meros dispositivos psicológicos para sobrevivir llamados “tiempo objetivo” y “tiempo subjetivo”. En efecto, ¿qué tiene que ver con la sobrevivencia, el que algo quede de uno después de la muerte? Y al revés, ¿qué tiene que ver con esta praxis solidaria, el que la persona pueda obtener un marco coherente de explicaciones axiomáticas a las experiencias emocionales; un marco de predictibilidad de tales experiencias emocionales y un marco pragmático, es decir, un marco temporal subjetivo para vivir la vida cotidiana?

“Que algo quede de uno”, es un modo muy concreto de referirse a la vivencia del tiempo que buscamos. Guidano propone que hay que salir solidariamente desde sí hacia los otros, y esto se vive como “la única acción posible”:

Según nuestro análisis, lo que se revela de estos textos en referencia al tiempo, es la urgencia por la acción. Entonces, lo que veíamos desde Guidano 1, como la mera “irreversibilidad del tiempo objetivo” (Guidano, 1987, p. 73), se entiende ahora, desde Guidano 2, como la vivencia de la “irreversibilidad de la vida” (Guidano, 1987, p. 63), es decir — efectivamente— la “conciencia de la muerte” (Guidano, 1995a) y la necesidad de dejar un legado.

“Por un lado hay un incremento en el sentimiento de ser el protagonista, pero por el otro, incrementa también el sentido de ambigüedad, absurdidad y la percepción de la irreversibilidad de la vida” (Guidano, 1995a).

La irreversibilidad corresponde a la pérdida de la oportunidad del cumplimiento del sentido por la muerte. Si la pérdida del sentido apela a la pérdida de posibilidad de concreción del otro como sentido para la propia vida, entonces, cobra relevancia precisamente la realidad del otro. Si uno o el otro es perecedero, el tiempo para referirse al otro se hace perentorio y cada instante se hace, por lo tanto, fatalmente irreversible. El escenario puede proyectarse si se piensa, como Guidano 2 lo hace, en un legado “que quede” (Guidano, 1993b). Aquí el futuro de otros entra a formar parte de la búsqueda del propio sentido.

#### **V.1.4.- Guidano 2 y el sentido de la libertad**

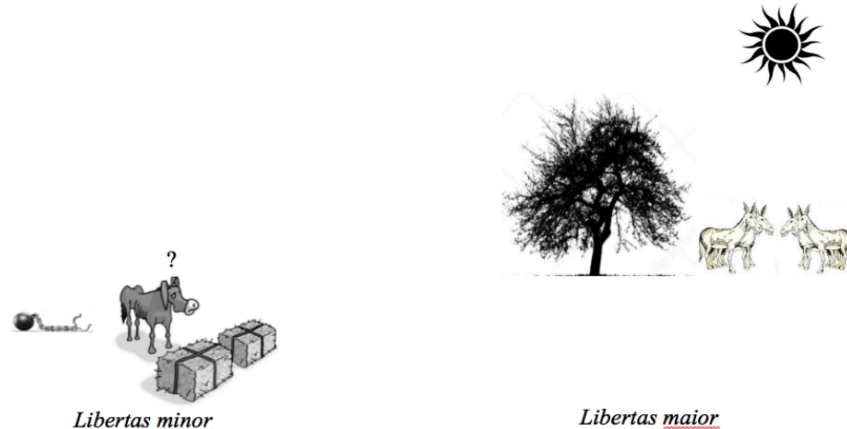
La vivencia de sentido tiene un formato concreto en la experiencia humana, que se opone al vacío asociado a la experiencia de existir de modo determinado. La emoción, o *páthos* filosófico, dirá Heidegger, derivada se relaciona con la liberación de determinismos que producen tal vacuidad (“[L]a libertad es la esencia de la verdad”, 1927=1997). Con todo, una más completa consideración de la libertad no solamente debe tomar en cuenta este costado, por así decirlo “deconstructor” de relativos, narrativas y prácticas no verdaderas y, en tal sentido, alienantes y esclavizadoras. Debe considerarse, además y muy en especial, esta vez —y en esto difiere de fenomenologías como las de Heidegger y Ricoeur— el carácter teleológico de Guidano 2.

Postulo que hay, en Guidano 2, una libertad efecto de una práctica finalista, a saber: moral y social. Es decir, no solo, por emplear los términos agustinianos, una “liberación de” o libertad menor (*libertas minor*) sino, sobre todo, una “libertad para” o libertad mayor (*libertas maior*). Cual sea la finalidad se sigue directamente del modo como se enfocan las crisis existenciales. Voy a hacer una variación de la fábula filosófica del asno de Buridán antes de justificarlo con algunos textos de Guidano.

El sujeto liberado de todo grillete (*libertas minor*) y con toda posibilidad ante la vista, es incapaz de elegir por no atender a un sentido que entregue prioridades afectivas (*libertas maior*). El asno de Buridán, liberado y rodeado de heno, perece, sin embargo, por apatía o duda, por no tener cómo decidirse qué comer. Para qué luchar por liberarse, podría quejarse el esclavo, si vivir no tiene sentido. Pero sí, precisamente, se atisba un sentido en la vida, por ejemplo, la vida solidaria con otros, entonces tiene sentido luchar por sobrevivir.

Fig. 17

El asno de Buridán: *Libertas minor* y *Libertas maior*



Fuente: Elaboración propia

Existe, pues, según propongo, una analogía de atribución entre el concepto de *libertas maior* y el concepto de *libertas minor*. Esto significa que la libertad menor es una versión limitada de la libertad mayor. La relación es, en efecto, la siguiente: la liberación de ataduras (*libertas minor*) deja al sujeto en disposición para actuar, pero tal disposición para actuar no es sino un estadio preparatorio. En síntesis, la libertad menor (las elecciones) son un medio para la libertad mayor (el fin).

Creo, en lo personal, que esta es una manera apropiada de entender la libertad en Guidano 2 habida cuenta del problema existencial por dos motivos:

(a) En primer lugar, la libertad menor se constriñe a un fin mayor. Esto se podría ilustrar en el caso de un psicólogo que aborda el problema existencial de un paciente. En este sentido, el psicólogo no sería libre de elegir (libertad menor) ubicarlo, por ejemplo, en el campo de la normalidad-anormalidad psicológica, sino que debería encontrarlo en el campo de la existencia del sujeto. Este es un límite, señala Guidano, respecto del cual nadie —y, habría que añadir: ni siquiera el terapeuta— “puede ir más allá” (Guidano, 1993b).

“[N]o hay que aconsejar: ... ‘no te quejes de tu vida, hay otras peores... o tu vida es muy buena...’. El terapeuta tiene que participar de esto y decir:... ‘tú has llegado a experimentar lo que es una condición límite de la experiencia humana, como lo es también la conciencia de la muerte, yo tengo el problema que tienes tú’ (Guidano, 1987).

(b) En segundo lugar, se revela la finalidad de la libertad: La liberación está para una finalidad que ordena la vida, es decir, que ordena todo.

“Sólo puedes intentar convivir con ella [la conciencia de la muerte], buscando un significado, buscando valores, buscando algo que te dé sentido de que algo va a quedar después de que tú te has muerto” (Guidano, 1993b).

En síntesis, sostengo, el modo específico de *convivencia* con esta experiencia consiste en una *convivencia* en el plano de *la vida afectiva*. Este punto es crucial, si la *convivencia* con el absurdo existencial se afronta con *vida afectiva*, entonces, el absurdo existencial es vivido forzosamente como un absurdo *emocional*. Pero además, si este afrontamiento es —como señala el autor— una “*vida afectiva entre nosotros*”, entonces, el

absurdo existencial es vivido como el absurdo emocional de no estar afectivamente vinculado con otros. Por lo tanto, el absurdo existencial, para ser tal, debe estar tácita e inextricablemente referido a la necesidad humana de lograr ser un *nosotros*. Esto, así referido en los mismos términos del autor significa —literalmente— encontrar un “significado” y un “sentido” para la vida (Guidano, 1993b).

“*La única manera de convivir con este problema [...] es con la solidaridad entre nosotros, es con la vida afectiva entre nosotros*” (Guidano, 1993b).

Esta es, sostengo, la razón por la cual Guidano propone el concepto de límite de la psicoterapia posracionalista y, al mismo tiempo, propone una salida por la vía de la praxis solidaria. Pero, ¿por qué la única salida posible a este asunto deviene a través de una praxis que busca “valores solidarios” (Guidano, 1993b, p. 28) y a través de una “vida afectiva entre nosotros” (Guidano, 1993b)? Respondo: porque tal cosa, el legado a otros, es la finalidad de la existencia de la persona, y que va incluso más allá de la muerte efectiva.

Supuesta la finalidad recién referida, se debe poner en perspectiva la recomendación inicial de Guidano 1, en orden a “moderar” el aumento de conciencia de sí (Guidano, 1995a), y se debe asumir decididamente el desafío de Guidano 2, en orden a entender que constituye parte del futuro de la psicoterapia posracionalista (Guidano, 1995b). Volvamos a un importante texto que ya cité en la Introducción.

“*Entrevistador: ¿Cuál es la dirección que ustedes creen que tomará la psicoterapia en el futuro?*

*Vittorio Guidano: En mi caso ¡yo no sé siquiera cuál será mi futuro! Yo no soy muy optimista, debe ser por mi carácter. Nosotros proponemos una terapia que sea capaz de comprender las crisis existenciales del hombre contemporáneo, que le permita reconstruir su experiencia inmediata y eso requiere mucho trabajo*” (Guidano, 1995b).

Se debe reconocer que el abordaje de las crisis existenciales es exigente.

“*En los pacientes existenciales [...] se requieren grandes incrementos en el aumento de conciencia de sí mismo para que se produzcan pequeños cambios estructurales. [...] Con un paciente existencial o un paciente neurótico poco desbalanceado, se puede trabajar por meses, llegar a incrementos muy grandes de conciencia de sí mismo y el cambio estructural es muy mínimo; porque mientras menor es el desbalance, mayor es el cambio interno*” (Guidano, 1993a).

Para este propósito, el terapeuta y el paciente cuentan con recursos si se entiende que cuando a un paciente se le llega a revelar el sinsentido de su identidad y de su vida, ya no se puede echar pie atrás, pues no se puede reducir la capacidad abstracta de una persona. Con todo, es esta misma capacidad abstracta lo que constituye una ventaja.

El terapeuta es, en estas crisis existenciales, tanto psicólogo como, inevitablemente, filósofo y, en concreto, un fenomenólogo y un ético.

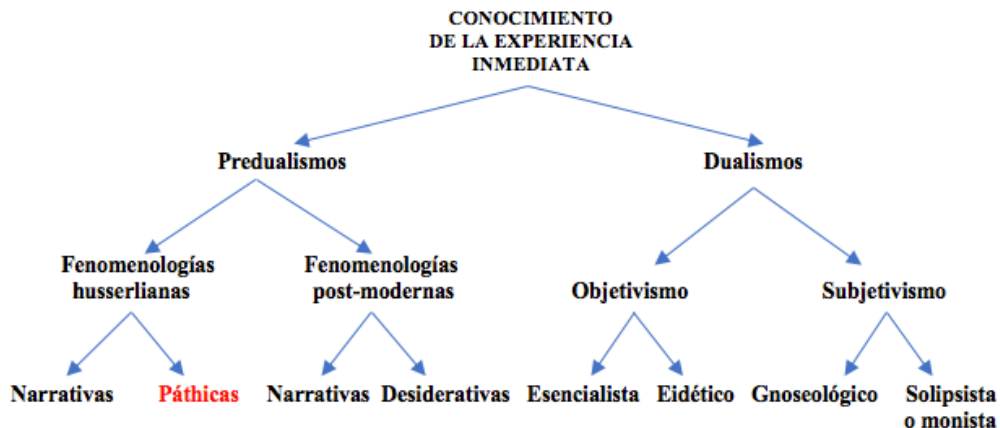
### V.1.5.- La posición filosófica y clínica del terapeuta

¿Qué clase de fenomenología es la que parece surgir de Guidano 2? Parece demasiado fácil decir de un psicólogo que hace fenomenología. Cualquiera, por el mero hecho de describir, podría estar en algún grado haciendo fenomenología, pero esto no es cierto, ni en general ni, por supuesto, en el caso del excelente desempeño clínico de Guidano. Guidano 2 se centra, como se ha dicho, en la existencia de la persona y sus vivencias.

Nadie puede reemplazar a otro en la vivencia de estas u otras descripciones. Sin embargo, hacer hermenéutica de la facticidad de la existencia humana, el mero hecho de vivir, significa, al menos, la posibilidad de ser y sentirse interpretado por una simbolización, por ejemplo, una narración. Incluso cuando el fenomenólogo intercala algunas explicaciones en los textos, estas descripciones nos ofrecen el servicio de mostrarnos a los psicólogos una investigación fenomenológica en operación, una reedición de experiencias filosóficas que se ofrece por el expediente de la descripción. Nada podrían aquí contra toda la evidencia de una experiencia filosófica, las dudas dualistas respecto del poder del lenguaje para describir de modo objetivo, pues no se opera según una adecuación de subjetividades mutuas entre escritor o lector, sino que la evidencia se ancla en lo que se le muestra emocionalmente al paciente. En efecto, puede preguntarse aquí acerca de la validez objetiva o subjetiva del valor, pero esta reflexión dualista no cabe en este momento pues, recordemos, la fenomenología es pre-dualista y también lo es a la hora de vivenciar los fenómenos existenciales y también valóricos. No es necesaria una reflexión objetivista para experimentar de primera mano la propia patencia emotiva del sentido o del sinsentido del yo y de la existencia, y, por tanto, no es necesaria una reflexión objetivista para experimentar que esa patencia de hecho actúa de referente para las formulaciones y reformulaciones del sujeto porque nadie, ni siquiera el paciente mismo puede falsificar lo que siente.

La filosofía existencial de Guidano 2 se puede caracterizar desde el punto de vista de una taxonomía simple, que opone dualismos y pre-dualismos, como una fenomenología de corte “husserliano” por suponer la búsqueda de patrones tras los fenómenos; no es, pues, posmoderna. Guidano 2, además, encuentra este sentido en una vida fundada en el descubrimiento de valores, lo que es algo más concreto que la ética entendida como mera apertura de posibilidades (Heidegger) y dista mucho de la construcción interesada de herramientas reivindicatorias de poder (posmodernidad). En términos específicos, también podría llamarse “páthica”, pues se centra en formas de sensaciones sentidas: vacío, absurdo, ambigüedad, etc. al estilo heideggeriano que sigue, por emplear términos de Ricoeur, “la vía corta” y no “la vía larga” del análisis del lenguaje narrado (Foessel y Lamouche, 2007, 76 y ss.), como será específicamente, aunque dentro del mismo género, el enfoque narrativo de Arciero. Guidano 2 se ubica, pues, concluyo, en el siguiente lugar en el esquema:

Fig. 18  
Posición gnoseológica



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

## V.2 Síntesis de la V PARTE

En esta V PARTE explico mi propuesta de dividir, por razones epistemológicas, entre Guidano 1 y Guidano 2. Guidano 1 es constructivista y supone que los fenómenos psicológicos se explican de modo casi exclusivamente intraorganizacional, es decir, como dependiente de requerimientos identitarios. Guidano 2 es el giro fenomenológico existencial: la identidad está ordenada no solo a la sobrevivencia sino sobre todo a un existencial ético y teleológico, que supone un fin, que dice relación con dejar algo a los demás. El límite que marca este giro se encuentra en las crisis existenciales, tales como la ambigüedad, el vacío o experiencias globales de sinsentido de la vida, no relacionadas con objetos específicos.

Las crisis existenciales se distinguen de los actos psicológicos en, al menos, tres características: a) Tienen el mismo contenido experiencial básico para cualquier OSP; b) No se confunden con las crisis derivadas de las dinámicas identitarias de las OSP; c) Pueden coexistir con crisis identitarias. Esto cuestiona a Guidano 1 en dos puntos: a) La muerte es, ahora, horizonte de sentido —promueve un para qué— y ya no es un evento puramente temible; b) Las crisis existenciales surgieron cuando el sujeto había aumentado sus niveles de autoconciencia, pero no se resuelven mediante el mero reordenamiento simbólico ligado de la experiencia, es decir, por el aumento de la autoconciencia, sino por la vía de una práctica valórica, esto es, un legado que quede a los demás. Como tales, no son un efecto no deseado de la psicoterapia sino la revelación de que ciertas crisis suponen otras herramientas, por ejemplo, herramientas filosóficas, que obligaban a cambiar el modelo y que terapeuta asuma sus limitaciones. En este sentido, las crisis existenciales igualan al paciente y al terapeuta pues los fenómenos existenciales no pertenecen al eje de lo patológico-normal. Aunque no hay, en rigor, una ortodoxia fenomenológica. Sea como fuere, la fenomenología de Guidano 2 se corresponde, como diría Ricoeur, con “la vía corta”, la vía de la experiencia emotiva, y no “la vía larga” del análisis del lenguaje

narrado, que es tanto la vía del propio Ricoeur como la de Arciero (Foessel y Lamouche, 2007, 76 y ss.).

Para explicar la libertad ganada desde Guidano 2 adapto el ejemplo del asno de Buridam y explico la relación entre libertad mayor y libertad menor. La libertad mayor dice relación con el sentido del poder elegir y la libertad menor con el mero poder elegir. La libertad en el modelo de Guidano 2, interpreto, dice relación con la libertad mayor, esto es, que mediante se gane una vida con sentido. Para entender la relación entre identidad y sentido hago una adaptación del esquema de Viktor Frankl, que emplea con un eje horizontal psicofísico, dominado por límites de identidad estructurada e identidad desestructurada (referencias para Guidano 1), y un eje vertical existencial, dominado por límites de vivencias de sentido de la vida o sinsentido de la vida (Guidano 2), pueden darse todas las combinaciones posibles, esto es: personas con: a) sentido de la vida e identidad estructurada; b) sentido de la vida e identidad desestructurada; c) sinsentido de la vida e identidad estructurada; y d) sinsentido de la vida o vacío existencial e identidad desestructurada. Esto, llevado al campo de la psicopatología y de la psicoterapia dice relación con que puede existir sufrimiento, por ejemplo, por crisis identitarias, pero todo sufrimiento puede tener un sentido no patológico, sino existencial, orientable desde el punto de vista ético (cómo servir aún sufriendo).

## VI PARTE GIAMPIERO ARCIERO

### VI.1 **La filosofía supuesta por Giampiero Arciero**

La filosofía de Arciero, que se oponía al racionalismo, comenzó siendo la misma que la filosofía de Guidano, a saber: la cibernética recepcionada bajo la forma de constructivismo u “ontología constructivista” (Arciero y Guidano, s/f=2019) o, más precisamente todavía, la Biología del Conocimiento de Maturana, interpretada como una cierta forma de constructivismo radical (obviando la intención fenomenológica del autor chileno), que asume en algunos aspectos parciales. Rescata, en especial, que el sujeto mantiene su invariabilidad por razones adaptativas; esto es, el mantenimiento de la organización por medio de actos cognitivos que Arciero define del siguiente modo: “acción efectiva de un ser vivo en su ambiente” (Arciero, 2005, p. 146). En este punto reconoce con toda claridad su deuda teórica:

“[L]a teoría más coherente sobre la auto-organización en los últimos treinta años es la de Humberto Maturana” (Arciero, 2005, p. 146).

Arciero reconoce, entonces, que esta auto-determinación estructural condiciona la propia libertad, la hace asimilable al sistema al punto de declarar que la propia libertad se disuelve en el mecanismo. Sin embargo, y por ello mismo, se debe asumir, entonces, que existe toda una dimensión involuntaria a la que se opone, por otro lado, la espontaneidad del propio carácter en primera persona, un espacio irreductible a lo anterior (Arciero, 2005, p. 146). Aquí Arciero expresa otro interés filosófico: la fenomenología de Heidegger y, desde ahí a la “hermenéutica narrativa” de Ricoeur. No hay, pues, una ortodoxia fenomenológica a la cual el posracionalismo deba o no deba adscribirse sino, más bien, filosofía que explican la relación entre identidad y existencia.

Arciero entiende la fenomenología como un soporte filosófico pero también como un modo de acción que se concreta en la propia psicología clínica. En efecto, en el análisis de la psicopatología del modelo describía esta particular acción que corrientemente va de la mano con la acción del terapeuta. Referiré un párrafo husserliano denso, apretado, pero cuya utilidad estriba en que es citado por el propio Arciero en apoyo de su comprensión de lo que para él, en primer lugar, significa esta filosofía y su práctica de poner entre paréntesis (epojé) la vivencia natural (para volver después sobre lo resultante), y cuyo ejercicio es el principal antecedente teórico sobre el cual, además de Heidegger, se sostendrá la filosofía de Ricoeur que Arciero emplea<sup>26</sup>.

“Husserl describe así el tránsito de la ‘condición natural’ a la toma de posición metodológica, que él llama ‘epojé fenomenológica’: ‘Como hombre en actitud natural, como era yo antes de la epojé, me encontraba ingenuamente viviendo en el mundo; al experimentar valía para mí, sin más, lo experimentado, y conforme a ello llevaba a cabo mis

---

<sup>26</sup> Añado al texto algunas breves notas explicativas entre corchetes “[ ]” cuando sea útil a la lectura.

otras tomas de posición. Todo ello, sin embargo, ocurría en mí sin que yo estuviera entonces dirigido a ello; mi interés era lo experimentado por mí, las cosas, los valores, las metas, y no empero mi vida experimentante, mi estar-interesado, tomar posición, lo subjetivo mío [He aquí lo que a Arciero y a nosotros, psicólogos, nos parece especialmente relevante]. Yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente, pero no sabía nada de ello [“ser trascendental” significa aquí: ser cognoscente por el puro hecho de existir; el sujeto conoce pero no se percató de ello]. Para percatarme de mi absoluto ser propio, tuve precisamente que practicar la epojé fenomenológica... la actitud fenomenológica, con su epojé consiste en que conquistó el último punto de vista pensable de la experiencia y del conocimiento [Es, precisamente, el hecho de un ‘último’ punto de vista el presupuesto que la hermenéutica de Ricoeur —y de Arciero— niegan de la fenomenología husserliana], en el cual me convierto en el espectador no partícipe de mi yo y mi vida-de-yo naturales-mundanos, la cual por ello es solamente un fragmento particular o una capa particular de mi vida trascendental descubierta (...) con la reducción fenomenológica se lleva a cabo una especie de *escisión del yo*: el observador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira, y se mira también como el yo entregado antes al mundo [Es decir, el sujeto ha logrado evaluar su anterior posición natural]” (Arciero, 2005, p.114).

Arciero tiene plena consciencia de su responsabilidad —son sus palabras— como director del Instituto Post-racionalista de Roma (IPRA), (Arciero, 2019=2012) y explica, a su modo, el término “post-racionalista”. En síntesis, al igual que lo indica Guidano, el “post” implica superación. Su crítica al modelo de Guidano se centra, en cambio, en que el rigor científico es reducido al racionalismo y su tendencia al esquematismo previo, que oculta a la persona responsable de sí misma y la reemplaza por el tipo, la clase, algo que Arciero compara irónicamente con la astrología.

“Como consecuencia, mientras la historia de la persona es reducida a una constelación lógica que como un signo zodiacal determina el destino del sujeto, quitándole la responsabilidad de los actos a partir de las primeras fases del desarrollo hasta la muerte (Arciero 2006) —¡ahora tampoco los genetistas se guían por estos criterios!— a través de la mirada teórica la experiencia vivida es desvitalizada y la experiencia efectiva de la vida es deshistorizada. Este concepto de método determina qué tipo de unidad y de multiplicidad constituye la conexión de las vivencias y es así que la psicología post-racionalista de Guidano, en vez de la persona en carne y hueso, pone el tema del sujeto ideal, la máquina viviente, sería entonces más adecuado hablar de Organización de Significado Im-Personal” (Arciero, 2019=2012).

El autor duda de que se pueda responder de modo apropiado a una pregunta de fondo formulada en clave dualista y no, en vez, fenomenológica. La posición de Arciero sobre el punto, que es la misma que la de Ricoeur, se puede constatar en este texto:

“[C]ualquier explicación impersonal (bioquímica, neurológica, comportamental, motivacional, etc.) inevitablemente excluye el análisis de la fenomenología subjetiva. Toda teoría objetivista dirigida a la explicación de la experiencia de un organismo consciente deja algo fuera: precisamente, la comprensión de ser ese organismo” (Arciero, 2009, p.23).

Lo que importa del fenómeno es que su contenido siempre tiende a aparecer como trascendente a la inteligencia. La inteligencia es intencional y sus ideas también lo son. Esto significa que las ideas nunca carecen de contenido y, además, nunca apuntan al sujeto

mismo, por el contrario, siempre apuntan de un modo a lo otro. Es más, incluso lo que no pertenece sino a la inteligencia, por ejemplo una fantasía, ello es tratado *como si fuera* algo en propiedad, pero que uno imagina. Para explicar este carácter intencional de la conciencia, Arciero se sirve de una breve cita de Merleau-Ponty.

“El objeto percibido se ofrece siempre como trascendente, porque la síntesis parece realizarse en el objeto mismo, en el mundo, y no en ese punto metafísico que es el sujeto pensante” (Arciero, 2009, p. 48).

Esto también vale para la propia inteligencia. Arciero afirma: “La conciencia de sí mismo es siempre posterior a la conciencia intencional” (Arciero, 2009, p. 50). Se trata de una afirmación propia la fenomenología en general. Este carácter intencional previo a la conciencia es extremado por Heidegger en su propuesta del *Dasein*. En efecto, no se trata de que el ser humano sepa, de hecho —teórica o prácticamente— todo, sino más bien se trata de que el ser humano está pura, simple y esencialmente abierto a saberlo todo. Tampoco se trata de una mera comprensión pragmática sino existencial, pues el *Dasein* no necesita hacer nada para, de hecho, estar comprendiendo. Por ejemplo, consta que el *Dasein* que oficia, por ejemplo, de carpintero, comprende lo que es un martillo al utilizarlo, y también consta que el carpintero no necesita detenerse previamente a teorizar acerca del martillo. He aquí, pues, el conocimiento “pre-dualista” en acción.

Toda teoría y también toda práctica, toda ciencia y todo arte, descansa en que el *Dasein* ya comprende radicalmente de modo preteórico. Es crucial entender el origen filosófico del enfoque psicológico de Arciero. El autor asume la radicalidad del *Dasein* frente al sujeto psicológico; una cuestión ya puesta de manifiesta desde un principio por el propio Heidegger (Heidegger, 1927=1997, p.70) y que, en consecuencia, genera que su análisis sea, en su parecer, más profundo que otros modelos, incluso psicológicos.

“Aunque decididamente más radical y diáfana, la interpretación fenomenológica de la personalidad tampoco llega hasta la pregunta por la dimensión del ser del *Dasein*” (Heidegger, 1927=1997, p.54).

Desde este punto de partida heideggeriano, añadiendo la idea de un yo situado en el cuerpo (Merleau-Ponty) y, sobre todo, siguiendo la impronta de Paul Ricoeur y su tesis de la identidad narrativa, Arciero se opone tanto a la concepción moderna del Sí mismo en tanto representación reflexiva de una cosa, como a la concepción posmoderna del Sí mismo en tanto éste no existiría como tal, sino como multitud de identidades múltiples en diferentes y discontinuos ámbitos discursivos (Arciero, 2005, pp.13, 14) o incluso en tanto cierta clase de vacío, drenado de sentido (Gergen, 1992).

Respecto del Sí mismo moderno, Arciero cuestiona que se lo considere una cosa cuya comprensión de la realidad está determinada por otra cosa. Critica, por ejemplo, la concepción cartesiana, que examina las ideas (*mentis inspectionis*) independientemente de si existe o no existe un correlato real en el mundo, o siquiera si existe mundo. También critica a Kant, quien postularía que se debiera tomar conocimiento de las condiciones subjetivas para comprender lo que se experimenta, pues lo que experimenta ya pareciera venir preconfigurado. Cuánto, por así decirlo, hay de transparencia o, por el contrario, alteración del objeto es, pues, una pregunta frecuente en esta forma estudiar los fenómenos,

y es parte de lo que Arciero llama “*The hard problem*”, el problema difícil (Arciero, 2009, p.22). Existirán variadas fenomenologías que buscarán establecer las categorías mentales previas que pre-configuran al objeto (Kant). También se encontrarán filosofías de la sospecha, en especial posmodernas, que denuncian que también es dualista tratar el fenómeno como un conocimiento objetivo total o parcialmente deformado por el sujeto. Aquí los posmodernos expresarán una voluntad de destrucción radical del dualismo, una destrucción muy bien representada, y quizás inspirada, en máximas nietzscheanas tales como las siguientes:

“¿Qué es una creencia? ¿Cómo se origina? Cualquier creencia es un tener-por-verdadero. La forma extrema de nihilismo sería la opinión de que toda creencia, todo tener-por-verdadero, es necesariamente falsa porque no existe en absoluto un mundo verdadero. Por tanto, una apariencia de perspectiva cuyo origen reside en nosotros (en cuanto que necesitamos constantemente un mundo más estrecho, más limitado, más simplificado). La medida de nuestra fuerza es hasta qué punto podemos acomodarnos a la apariencia, a la necesidad de la mentira, sin perecer. En esa medida, el nihilismo podría ser una forma divina de pensar como negación de todo mundo verdadero, de todo ser” (Nietzsche, 1901=1969, parágrafo 17).

El propio Heidegger parece haber heredado, al menos en parte, algo de ese ímpetu destructor, lo que explica que, curiosamente, también exista toda una línea hermenéutica que se considera en cierto sentido heredera de Heidegger. Este detalle lo hace notar Jean Grondin.

“Heidegger no busca solamente establecer el primado de la ontología y de la fenomenología, sino que pretende también revelar sus aporías, a fin de justificar la necesidad de su propia intervención hermenéutica. Esto no debe sorprender, porque su rehabilitación de la ontología va acompañada de la ‘destrucción de la historia de la ontología’ (que ciertamente no es tan sólo, pese a todo lo que se diga, un asunto ‘positivo’ de reconstrucción, sino también una ‘destrucción’ en el sentido propio del término: porque si Heidegger se complace en jugar con las palabras, y en arrancarles sentidos inéditos, ¿no dejaba de estar siempre consciente de su sentido primero!)” (Grondin, 1996, p.5).

Arciero recibe de Ricoeur la crítica al kantismo, pero este, a su vez, la recibe del propio Heidegger, quien recuerda que la fenomenología, al menos lo que recibió de Husserl, no se relaciona con la construcción de la realidad a partir de categorías mentales previas o *a priori*.

“Patentización del *a priori* no es construcción ‘apriorística’. Gracias a E. Husserl hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica ‘empiría’ filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. El ‘apriorismo’ es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenoménico. El horizonte inmediato que debe prepararse para la analítica del *Dasein* es el de su cotidianidad mediana” (Heidegger, 1927=1997, p.75).

La fenomenología —nos recuerda Heidegger—, es *el* método de la ontología. El autor expresa la cuestión del siguiente modo: “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología” (Heidegger,

1927=1997, p.58), y añade: “La ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, 1927=1997, p.58).

En síntesis, señala Heidegger: “La palabra [‘fenomenología’] sólo da cierta información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado” (Heidegger, 1927=1997, p.57). El autor se refiere a su propia filosofía del siguiente modo:

“La pregunta acerca de la nada nos envuelve a *nosotros* mismos –a los interrogadores. Es una cuestión metafísica. La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaeece en la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, *la metafísica*; lo que hace que la metafísica pertenezca a la ‘naturaleza del hombre’. No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el *acontecimiento radical* en la existencia misma y como tal *existencia*” (Heidegger, 1929=1992).

Arciero asume como punto de partida una tesis fundamental del sí mismo heideggeriano; su existencia cotidiana inauténtica, perdida, ocupada y preocupada, absorbida y disuelta entre las cosas del mundo, y que debe hacerse auténtica y recuperada por medio de la psicoterapia. Por eso Heidegger habla del “uno” mismo y no yo mismo. El “uno” (*das Man*) es, recordemos, el mero sujeto impersonal, el de la habladoría, el de la opinión general, el yo que es todos y no es nadie. Se trata de la representación de la existencia cotidiana más inauténtica.

“El sí-mismo del Dasein cotidiano es el *uno-mismo* [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo *propio*, es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente” (Heidegger, 1927=1997, p.133).

Esta formulación del sí mismo cotidiano puede resultar sorprendentemente reconocible para un psicólogo, pues supone un fondo de identidad oculto genuino y constante que puede y *debe* recuperarse, encontrarse y salir a la luz. En efecto, a renglón seguido Heidegger explica la tendencia a diluir la propia responsabilidad, descansando en el sujeto impersonal, el “uno”. Por ejemplo: “‘uno’ se tiende a enojar, en vez de yo me enojé”; “uno se va a morir algún día”, en vez de “yo me voy a morir algún día”, etc.

“En cuanto uno-mismo, cada Dasein está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse” (Heidegger, 1927=1997, p.133).

En principio, el sí mismo fáctico del *Dasein* no se ve prometedor; el mero estar con otros (“co-estar”) —lo que Heidegger considera un trato irrespetuoso de sí mismo y de los demás—, tampoco parece ofrecer una salida y por lo regular el sí mismo fáctico del *Dasein* permanece, lamentablemente, alienado.

“El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera cotidiana. *Inmediatamente* yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente ‘dado’ a mí ‘mismo’. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso” (Heidegger, 1927=1997, p.133)

Veamos, ahora, en cambio, lo que sucede cuando el Dasein se encuentra a sí mismo, es decir, se encuentra como siendo un “quién”, término también fundamental para Arciero.

“Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del ‘mundo’ y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo. Con la interpretación del coestar y del ser-sí-mismo en el uno queda contestada la pregunta por el quién de la cotidianidad del convivir. Estas consideraciones han aportado, a la vez, una comprensión concreta de la constitución fundamental del Dasein. El estar-en-el-mundo se ha hecho visible en su cotidianidad y medianía” (Heidegger, 1927=1997, p.133).

¿Qué tipo de pregunta puede develar al ente? Se trata de una pregunta cuya respuesta se padece, se siente.

“Los sucesivos pasos del preguntar son en sí el camino de un pensar que, en vez de ofrecer representaciones y conceptos, se experimenta y se prueba como transformación de la referencia al ser” (Heidegger, 1943, p. 418).

Se ve claramente, pues, el énfasis filosóficamente liberador de la fenomenología que Arciero tendrá en mente al interpretar la función terapéutica aplicada al sí mismo del sujeto. En este punto Arciero optará por la hermenéutica de Ricoeur.

En la hermenéutica del sí, la noción de identidad narrativa es desarrollada a modo de respuesta cuando se pregunta por una estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos; el relato histórico y el relato de ficción.

“La comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias”. (Ricoeur, 2006 p 107)

Ricoeur afirma que la narración imita la acción de vivir. Por medio de la narración, el sujeto que es histórico pasa a ser situado. Surge, con todo, un problema: el problema de la verdad de la autobiografía. Ricoeur admite que su obra, *La memoria, la historia y el olvido*, tiene “lagunas”.

“[S]e trata en este caso del retorno a una laguna en la problemática de *Tiempo y Narración* y en *Sí mismo como otro* en estas obras, la experiencia temporal y la operación narrativa son cotejadas de modo directo y activo, a costa de un estancamiento respecto de la memoria y, peor aún, respecto del olvido, niveles intermedios entre tiempo y narración” (Ricoeur, 2010, p. 13).

Ricoeur no parece negar la existencia teórica de un relato verdadero pero considera que las personas tienen una prácticamente invencible tentación que llama “el espíritu de la mentira” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 359), consistente en el acto violento y totalitario de unificar “demasiado pronto” órdenes de verdad que son múltiples.

“[D]esde que entra en la historia la exigencia de una verdad-una, como una tarea de

civilización, enseguida se ve afectada de un índice de violencia, porque siempre se quiere rizar el rizo demasiado pronto. La unidad *realizada* de lo verdadero es precisamente la mentira inicial” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 369).

En este contexto ¿Cómo puede hacerse un relato más veraz? ¿Cómo se avanza? En teoría, la aspiración fenomenológica se mantiene: la unidad. Ricoeur solamente quiere llamar fuertemente la atención acerca de la siguiente afirmación: “La verdad es que hay varios órdenes de verdad” (Nicolás y Frápolli, 1997, p.367). Los órdenes son los siguientes:

a.- *La verdad del percibir*

Ricoeur, habla de verdades “rutinarias y perezosas”, que no innovan ni descubren nada, al estilo de afirmaciones tales como “llueve”, “la pared es blanca”, etc. (Nicolás y Frápolli, 1997, pp. 359, 360).

b.- *La verdad del saber (científico)*

Las verdades de la ciencia son “hechos científicos”, algo material y experimentable fruto de una metodología y una serie de herramientas, pero no todo, en especial la existencia humana, puede ser considerado verdadero en este sentido (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 361), pues quedan fuera una serie de ámbitos de la verdad que dicen relación con la ética, la cultura, etc.

“Allí la ciencia no es más que una ‘praxis’ entre otras, una ‘práxis teórica’, como dice Husserl, constituida por la decisión de suspender toda preocupación afectiva, utilitaria, política, estética, religiosa, y por la decisión de no tener por verdadero más que lo que responda al criterio del método científico en general y de la metodología particular de tal o cual disciplina” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 362).

c.- *La verdad del obrar*

Para Ricoeur, la verdad del percibir y de la ciencia son, a fin de cuentas obra de la cultura (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 362). La verdad es una práxis total, es, entonces “existencial” pues el sujeto comprende por el puro hecho de vivir mucho antes de toda percepción y reflexión científica. Además, obra una verdad ética, que consiste en lo siguiente:

“[L]a respuesta del hombre al progreso de su saber, que la ética es en resumen la vigilancia misma de ese hombre, en el corazón de su mundo percibido, entre los demás hombres” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 366).

Le sigue la verdad “moral”, que ocurre cuando el hombre deja que se concreten algunas convicciones y suspende su problematización; permanece, pues, en tensión entre obedecer y seguir buscando el valor esencial del hombre (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 366, 367). Se deja, ver aquí, la prudencia de Ricoeur, siempre pendiente de que el sujeto no caiga en el “espíritu de mentira”, que le lleva a totalizar lo que todavía no es más que un orden de verdad entre otros, una práxis entre otras.

Ricoeur reconoce que el pluralismo absoluto es imposible (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 369), pues la comprensión misma exige unidad.

“Tanto como tarea de la razón, la unidad es también tarea del sentimiento. Entiendo por sentimiento esa preposesión confusa, a estilo del deseo, de la tristeza y del gozo, de la unidad buscada perdida o vislumbrada: la unidad es amada. Sin concebirlo, comprendemos afectivamente que el gozo de las matemáticas debe ser el *mismo* que el de las artes o que el de la amistad; siempre que presentimos unas conexiones en profundidad entre unas realidades, entre unos puntos de vista o entre unos personajes heterogéneos, somos felices; la felicidad de la unidad atestigua un plan de *Vida* que es más profundo que la dispersión de nuestra cultura. Sí, la Vida tiene que significar finalmente unidad, como si hubiera primero la vida bruta, el querer-vivir-no-escindido, luego la pujante explosión cultural de nuestra existencia según todas las dimensiones de la verdad y, más allá de esta dispersión, otra unidad que fuera razón y Vida...” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 369).

Finalmente, se debe comentar algo importante: Ricoeur explica que la identidad personal es eminentemente frágil (2010, pp. 110, 111). En efecto, la identidad responde a la pregunta de quién es el que permanece el mismo a través del tiempo, y esto consiste, como señala, “en un juego complejo entre mismidad [*idem, same, gleich*] e ipseidad [*ipse, self, Selbst*]” (Ricoeur, 2010, p. 111), pues bien, el problema es que en este escenario la identidad es frágil por tres causas:

a) Existe la “tentación identitaria” de asimilar todo lo discrepante en un ente inflexible.

“[E]l repliegue de la identidad *ipse* sobre la identidad *idem*, o, si se prefiere, en el deslizamiento, en desviación, que conduce a la flexibilidad, propia del mantenimiento de sí en la *promesa*, a la rigidez inflexible de un *carácter*, en el sentido cuasi tipológico del término” (Ricoeur, 2010, p. 111).

b) El otro es sentido como una amenaza. Ricoeur es tan severo como claro en este punto:

“Es un hecho que el otro, por ser otro, viene a percibirse como un peligro a la propia identidad, la del nosotros como la del yo. Sin duda, uno puede sorprenderse de esto: ¿es preciso, pues, que nuestra identidad sea frágil hasta el punto de no poder soportar, de no poder sufrir, que otros tengan modos diferentes de administrar su vida, de comprenderse, de inscribir su propia identidad en la trama del vivir-juntos? Es así. Son, sin duda, las humillaciones, los atentados reales o imaginarios contra la estima de sí, bajo los golpes de la alteridad mal tolerada, los que hacen cambiar radicalmente de la acogida al rechazo, a la exclusión, la relación que el mismo mantiene con el otro” (Ricoeur, 2010, p. 111).

c) La herencia de la violencia fundadora de la identidad. Ricoeur señala que lo que celebramos como acontecimientos históricos fundadores son, en realidad, actos de guerra, actos violentos legitimados por un Estado de derecho precario y antiguo o, más bien, vetusto. Del mismo modo los sujetos almacenan en la memoria heridas reales o simbólicas y, por ende, tienden a manipular “ideológicamente” la memoria —ora celebrándose a sí, ora execrando al otro— como una manera de reivindicar la identidad, frágil, por los motivos expuestos (Ricoeur, 2010, p. 111).

A modo de síntesis, se puede comentar que la verdad en el campo de la psicología y la psicoterapia —según los supuestos filosóficos empleados por Arciero— pertenece, filosóficamente, al tercer y último nivel, el del obrar, pues se construye en diálogo con otro, lo que de algún modo justifica la presencia de alguien que coadyuva en la propia narración

cuando algo es olvidado o no debidamente ponderado.

## VI.2

### El marco teórico: Conceptualizaciones generales en el modelo de Arciero

Arciero emplea la filosofía, ya referida, para establecer un marco teórico con conceptualizaciones generales que reinterpreten la gran parte de la psicología que heredó de Guidano, en especial, la tesis de una identidad como sistema identitario, con base en un Sí mismo, o sensibilidad a la permanencia —*Sameness*—, en interacción con la Ipseidad, o sensibilidad a lo nuevo —*Selfhood*— (Arciero, 2005, p.51), pero cambia algo filosóficamente fundamental:

a) Cómo este sistema identitario es un existente humano (*Dasein*).

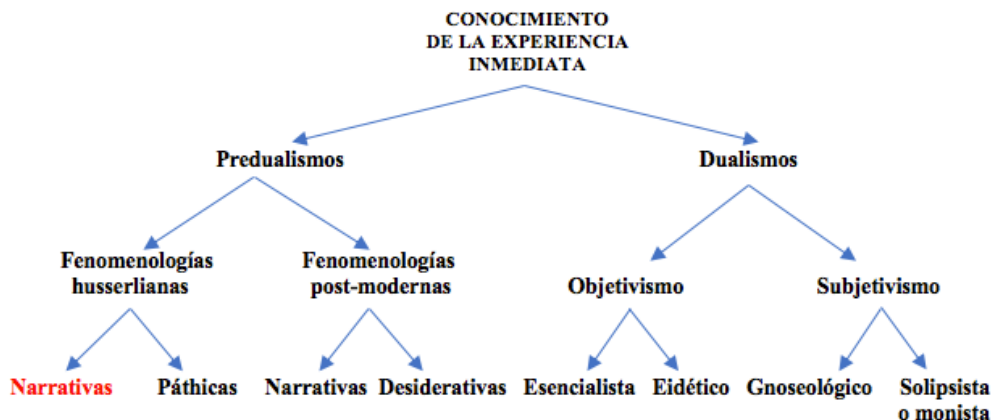
b) Cómo es que esta existencia humana se concreta en un sujeto individual que construye el significado de lo que entiende y que conlleva el surgir de su identidad, algo que sustenta en la tesis del Yo narrativo de la hermenéutica de Ricoeur.

Arciero traslada, pues, el modelo, que considera en gran parte constructivista, dentro de los márgenes filosóficos de la hermenéutica fenomenológica.

“Así, pues, en la línea de la hermenéutica fenomenológica, perfilamos la psicología constructivista, que se configura como la disciplina que indaga los modos de constitución del Sí mismo y de construcción de identidad personal” (Arciero, 2009, p. 12).

La fenomenología de Ricoeur es específicamente, como se sabe, una hermenéutica, una interpretación del fenómeno de existir. Arciero añade otras consideraciones, como por ejemplo, que Ricoeur, de la mano del énfasis lingüístico de Heidegger, abandona las aspiraciones ontológico-científicas de Husserl y se centra en las interpretaciones posibles de ser en el mundo (Arciero, 2009, p. 47). Sin embargo, desde el punto de vista de la oposición entre el dualismo y el pre-dualismo la fenomenología de Ricoeur se podría incluir, siendo laxos, en el predualismo husserliano de tipo narrativo. Digo “husserliano” pues la oposición de Ricoeur a la tesis de una verdad o cosa misma manifestada en un patrón o idea (*noema*) en el fenómeno es una oposición, a fin de cuentas, práctica y no teórica; es decir, contingente y no necesaria. Ricoeur culpa a una tendencia, el espíritu totalitario de mentira, que para el autor tiene, además, expresión sociológica en dos fuentes: “el poder clerical [católico, en especial] y el poder político” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 383). Ricoeur, pues, no representa un caso de teoría hermenéutica posmoderna, (Arciero, 2005, pp. 35 y ss.). La fenomenología de Ricoeur es, además, “narrativa” pues sigue, como afirma el propio autor, el “camino largo” (*la voi longue*) y controlable de un análisis directo del empleo histórico del lenguaje del *Dasein* y no emplea, en vez, el “camino corto”, es decir, el abordaje heideggeriano que pretendía sumergirse más directamente en el *páthos* fenomenológico (Foessel y Lamouche, 2007, 76 y ss.) que era, como decía, el camino de Guidano 2. En cambio, el modelo de Arciero, siguiendo a Ricoeur, se ubica en este otro lugar.

Fig. 19  
Posición gnoseológica



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

Sobre la base de esta filosofía, Arciero se hace parte de lo que llama “el problema difícil”, es decir, la cualidad que tiene la experiencia de ser “mía”, versus “el problema fácil”, que consiste en describir el funcionamiento mental en algún tipo, es decir, en términos de alguna teoría biológica o de cualquier clase que sea (por ejemplo, en su opinión, la OSP de Guidano), y que supone un sujeto impersonal (Arciero, 2009, pp. 21 y 22). Es útil detenerse en ciertas peculiaridades del enfoque psicológico de Arciero. Partamos por lo elemental: el apego.

Arciero (2005, pp. 74-80), al igual que Guidano, con base tanto en Bowlby como, en especial en Crittenden<sup>27</sup> y Ainsworth (Arciero, 2005, p. 178), distingue tipos de apego y tendencias (*prones*) de personalidad respectivas.

Las teorías del apego constituyen un modelo que explica una variable dentro de los estilos psicológicos de sujetos que, existencialmente, buscan la autenticidad, precisamente, desde sí mismos (Arciero, 2005, pp. 55 y 56). En este sentido, juegan un importante rol para explicar la individualización, pues analizan que mediante el apego se logra la previsibilidad, por parte del niño, de la respuesta parental a la demanda de cercanía (Arciero, 2005, p. 83) y, en síntesis, de las subsiguientes demandas interpersonales; algo tan propio de lo humano.

Arciero finalmente dejará de lado las OSP tratadas en principio (Arciero, 2005, pp. 209 y ss.) y hablará, en adelante, tan solo de “tendencias”, para diferenciarse de las tesis organizacionales de Guidano que le parecían deterministas y con supuestos modernistas.

“[A]unque los rasgos emocionales surjan en el curso de experiencias relacionales originadas en la reciprocidad con las figuras de apego, esos rasgos no son reducibles a las pautas de apego” (Arciero, 2009, p.117).

Estas clases de apego y las tendencias son las siguientes:

- a) Apego evitante y tendencia a la depresión (*depressive prone*).
- b) Apego evitante y tendencia a los trastornos alimentarios (*eating disorders prone*).

<sup>27</sup> Se puede consultar el Anexo 6.

- c) Apego coercitivo y tendencia a las fobias (*phobic prone*).
- d) Apego evitante-coercitivo y tendencia a los trastornos obsesivo-compulsivos (*obsesive-compulsive prone*).

El sujeto tiene, pues, un modo de ser con tendencia a la estabilidad, *sameness*, que es la base de la tendencia de personalidad, pero en la interacción con el medio mantiene, mediante el *selfhood*, mantiene su regulación emocional.

“[L]a variable fundamental que permite diferenciar el modo de emocionarse estaría vinculada a la clase de estimulación recurrente a la que el niño está expuesto en la relación de reciprocidad con los adultos significativos” (Arciero, 2009, p.117).

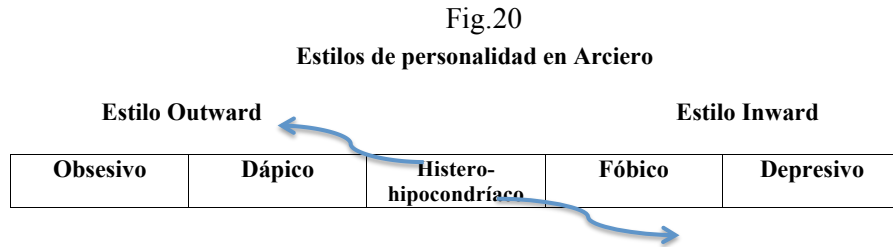
Este modo de relacionarse con el medio, en especial el medio interpersonal, opera, o bien (a) con base a una tendencia al *feedback* externo (estilo *Outward*), (b) sea con base a una tendencia al *feedback* interno (*Inward*). Estos estilos de *feedback* también se relacionan con los estilos de personalidad.

“Mientras los niños *inward* asignan un valor ontológico a la interioridad a expensas del mundo, para los niños *outward* sucede exactamente lo contrario. La primacía ontológica del mundo y del Otro implica que esta interioridad sea advertida como inestable y poco fiable”. (Arciero, 2005, p. 87).

Lo importante de destacar, y esto es concordante con Guidano, es que el modo de emocionarse constituye la materia para identidad narrativa y entrega los límites de la simbolización verbal. En efecto, la simbolización es de la experiencia y esta es de lo vivido, por tanto, eminentemente de lo sentido. El énfasis de Arciero en la *ipseidad* no borra el hecho de que todo arranca de la mismidad, es decir, de los niveles tácito-emotivos, los que, por sí mismo y en todo caso, no tienen para Ricoeur y para Arciero sentido, al menos sentido histórico y unitario.

“Mediante la reflexión, la experiencia pre-reflexiva se organiza como historia: la historia propia. En efecto, consideramos la construcción de la identidad personal como un proceso de interpretación, apropiación y reconfiguración de la experiencia pre-reflexiva. Este proceso hace que la experiencia adquiera el sentido de la propiedad; la experiencia pre-reflexiva *me implica*, y así podemos decir que me pertenece, pero es sólo a través de la referencia a la primera persona singular que se vuelve propiamente mía” (Arciero, 2009, pp. 11, 12).

Veamos, pues, entonces, estos dos modos de ser y sentir en primera persona que posteriormente resultan reconfigurados según estilos: *Outward*, *Inward* y un estilo combinado *Outward-Inward*.



Fuente: Elaboración propia

En el grupo *Outward*, más relacionado a emociones de origen cognitivo-social, encontramos:

a) El sujeto con tendencias emocionales a los trastornos obsesivos, quien monitorea la inteligibilidad lógica y certeza del mundo físico e interpersonal. Los niños perciben constantemente imprevisibilidad, el apego es inseguro ambivalente y se activan emociones vinculadas al miedo (pérdida de sostén), o sorpresa (carácter súbito del acontecimiento) (Arciero, 2009, pp.118, 119). El mundo debe percibirse inteligible para percibir y seguir las normas que disminuyan la incerteza.

b) El sujeto con tendencias emocionales a los trastornos alimentarios, quien monitorea constantemente el mundo social atendiendo al *feedback* que obtiene en el juego de aprobaciones y rechazos. Este estilo, explica Arciero, es una psicopatología peculiar de la época contemporánea, en la que la ingesta alimentaria se ha separado de su función nutricia para entregar masivamente, en vez, una fuente de emociones. Se piensa, así, más en cómo, cuándo y qué comer, que en saciarse (Arciero, 2005, p. 209). La reciprocidad con los cuidadores supone que el niño sea complaciente, quien debe, pues, tratar de inteligir la ambigüedad de las relaciones, encontrar espacios para evitar la desconfirmación (Arciero, 2009, p.119). Por lo tanto, el monitoreo del mundo social externo es constante. El acceso a múltiples fuentes de información provee de múltiples canales de construcción de la identidad personal para afrontar una emoción básica que describe certeramente del siguiente modo: “sentido de vacío, disolución, anulación, fragmentación” (Arciero, 2009, p.211). Así, pues, exclama: “¡El Sí mismo sin el otro se advierte como nada!” (Arciero, 2009, p.212). El despliegue de estrategias para captar la confirmación es múltiple y dice relación con lo que aparentemente le puede ser atractivo a la figura significativa. Arciero no explica, aunque es un supuesto del modelo desde Guidano en adelante, que la mente más que buscar confirmación busca minimizar el riesgo. Existen estrategias económicas que apuestan por el incremento de la confirmación, pero la propia autoestima, verdadero indicador de logro, debe al menos permanecer en el nivel mínimamente aceptable y siempre dentro de rangos aceptables.

En la tendencia *Inward*, más relacionado con emociones básicas o de origen fisiológico-visceral, encontramos:

(c) El estilo de personalidad emocionalmente tendente a los trastornos fóbicos, siempre atento a la sensación de miedo físico o angustia. En este niño los sujetos inicialmente se percibían, desde muy niños, como débiles pues, o bien fueron sobreprotegidos, lo que les genera como marco emotivo general angustia, o bien habían padecido dolores o daño por descuidos, lo que les genera como marco emotivo general miedo. Monitorean constantemente sus propios estados internos. (Arciero, 2009, pp.118, 119) y controlan la cercanía o lejanía física de sus figuras protectoras a fin de ganar protección para explorar con mayor libertad.

(d) El sujeto con estilo de personalidad emocionalmente tendente a los trastornos depresivos, orientado a la amenaza externa del abandono o la pérdida. Arciero explica que niños frecuentemente castigados cultivan un apego evitativo y responden de manera automática, con emociones de tristeza (vinculada a la pérdida) y al enojo o miedo (agresión física). Esto obliga a la polarización interior, es decir, desactivación interior de la atención al mundo exterior, que pudiese desencadenar rechazo o agresión (Arciero, 2009, p.118).

Arciero añade un nuevo tipo con una tendencia doble *Inward/Outward*. El sujeto tiene tendencias emocionales histero-hipocondríacos. No tiene asociada una forma especial de apego y es de teorización relativamente reciente por parte de Arciero. Se trata, en vez, de una observación directa de los sujetos. Este estilo no formaba parte de las clasificaciones originales de Arciero del año 2005 y no es reducible a ninguna de ellas, aunque incluía algunos elementos del estilo fóbico. En efecto, entonces señalaba que la tendencia *Inward* podía albergar el siguiente patrón: “La hipocondría es una condición que parece surgir del control ejercido sobre el cuerpo entendido como fuente de peligro” (Arciero, 2005, p. 293). Siendo ahora más preciso, habría que decir que esta tendencia, en lo que tiene de *Outward*, se mantiene atenta a los requerimientos de atención o cuidado, la experiencia visceral se relaciona con fuentes externas de referencia. En lo que tiene de *Inward* vigila constantemente sus estados físicos: el cuerpo enfermo es concebido como autónomo. La activación corporal es signo de enfermedad, existe intensa participación visceral. Lo importante es que ambas tendencias se activan de manera complementaria. Así, pues, si la activación visceral suscita una perturbación la retroalimentación re-equilibrante se tenderá a buscar en el medio social externo (maniobra histeriforme) y por el contrario, si existe una perturbación suscitada desde la interacción social se tenderá a buscar una re-equilibración en la atención hacia los propios estados corporales internos (maniobra hipocondríaca).

¿En qué busca distinguirse esta propuesta de Arciero respecto de la propuesta de Guidano? Básicamente explica que el punto de partida tácito-emotivo del *sameness*, respecto del cual se elaborará un modelo narrativo de identidad, es una guía pero no una determinación —al estilo de organizaciones rígidas (OSP)— sino una tendencia (*prone*), lo que es concordante con la teoría filosófica que supone un sujeto que debe encontrar una narración más auténtica de sí.

Finalmente, hay que señalar que, al igual que en el caso de Guidano, los estilos mantienen prácticamente los mismos nombres de las investigaciones clínicas en diversos niveles de continuidad: normal, neurótico y psicótico que investigó Guidano. Estos nombres, aunque apropiados para poblaciones clínicas, pueden confundir para la caracterización de sujetos flexibles, y pueden hacer creer que Arciero patologiza su teoría de la personalidad, lo que no es el caso; por eso habla de “*prones*” y por eso según advierte prefiere, en *Estudios y diálogos sobre identidad personal* (2005, pp. 16 y 17) emplear ejemplos literarios en lugar de casos clínicos. Lamentablemente, una vez más, se trata de algo que no queda sino tratar de explicar oportunamente, y que se debe recordar cada cierto tiempo. Esto lleva a pensar que Arciero no logra diferenciarse de Guidano en este punto.

## VI.3

### Conceptos específicos clave en el modelo de Arciero

#### VI.3.1.- La identidad narrativa

La teoría de la identidad personal en Arciero tiene al menos nueve cuestiones que deben tomarse en cuenta.

En primer lugar, la cuestión de la identidad personal, heredada desde Guidano, es interpretada psicológicamente por Arciero bajo la tesis constructivista, esto es, como *construcción* de la identidad personal.

“La identidad personal va así estructurándose en una circularidad constitutiva entre nuestro sentirnos en la vida y, por otro lado, la recomposición simbólica de la experiencia, propiciada al hacer uso del lenguaje, que permite el ordenamiento estable de la experiencia misma. En efecto, justo en virtud de ese dominio sobre la experiencia del vivir el sujeto se apropia de su propio existir. Este continuo partir de sí mismo (la inmediatez de la experiencia) está a la base del procesos de construcción de la identidad personal. A causa de este proceso de identificación el hombre, mientras se abre al sentido, se cierra en sí mismo, generando la unicidad de su mundo, su interioridad” (Arciero, 2005, p. 58).

En segundo lugar, esta identidad personal construida, es construida narrativamente, pues la narración —y aquí asume la tesis de Harré— entrega: dimensión temporal; la contextualización que garantiza el dónde, y la indización que permite determinar el quién (Arciero, 2009, p. 154).

En tercer lugar, la identidad narrativa es, además por este expediente, una identidad histórica.

“La constitución de la historia se entrelaza con la constitución de su personaje, como el ‘quién’ al cual se refieren las acciones y las pasiones que componen la narración. Con el sentido del carácter unitario de la historia se corresponde el sentido de continuidad personal, y con la variabilidad de los acontecimientos se corresponden las múltiples situaciones de la vida que pueden ser integradas —o no tanto— en la identidad de sí mismo” (Arciero, 2005, p. 40).

En cuarto lugar, Arciero fundamenta estas tesis en cierta interpretación epistemológica general de Ricoeur. Para Ricoeur, la cuestión de la identidad personal, que es narrativa, surge de la intersección de dos tradiciones de la filosofía. En primer lugar, la filosofía analítica, que se preguntaba por el Yo, y cuyo polo en la dialéctica de la identidad podría determinarse en el *idem*, el *sameness* y, en segundo lugar, un más cerca del propio Ricoeur, la hermenéutica de sí, cuyo polo podría determinarse en el *ipse* o ipseidad (Ricoeur, 2006, Prólogo). Con todo, como se ha dicho, Ricoeur tiende a preferir el polo de la ipseidad pues ella ya no es una cosa, por ejemplo una cosa que piensa (*res cogitans*), sino un quién.

“¿[Q]uién habla de qué?; ¿quién hace qué?; ¿acerca de qué y de quién se narra?; ¿quién es moralmente responsable de qué? Son otras tantas maneras de decirse el *¿quién?*” (Ricoeur, 2006, p. 34).

En quinto lugar, la identidad personal se entiende, además, como efecto de una reconfiguración de la experiencia.

“La reconfiguración de la experiencia, al construirse la narración, engloba en la unidad de la historia en desarrollo el sentido de permanencia de los modernos con los múltiples Sí Mismos de los posmodernos, entre continuidad y variabilidad” (Arciero, 2005, p. 40).

En sexto lugar, la identidad narrativa también se entiende como la síntesis de la dialéctica entre una tesis: la construcción narrada de la historia y una antítesis: la construcción narrada del personaje de tal historia.

“De ese modo, el proceso de identidad se despliega en un presente dinámico, en tensión entre el espacio de la experiencia (el pasado) y el horizonte de expectativa (el futuro), y cuya relación cambia en el ciclo de nuestra vida finita. La estructura temporal de la experiencia, en lugar de ser fragmentada en una multiplicidad de Sí Mismos situacionales o cristalizada en un Sí Mismo sustancial, se configura, en un dinamismo continuo, al construir la identidad del personaje y de la historia, que permanece en el continuo fluir de una vida. Ricoeur define esa identidad, que caracteriza a cada uno de nosotros, como identidad narrativa. ‘Es exactamente la clase de identidad que solo la composición narrativa, a través de su dinamismo, puede crear’ (*ibid.*, pág. 437)” (Arciero, 2005, pp. 40, 41).

En séptimo lugar, la identidad tiene la función de mediar (Arciero, 2005, p. 165) entre dos polos, esto es, la capacidad de entregar unificadamente coherencia y, en consecuencia, continuidad histórica a la percepción tácito-emotiva que el sujeto tiene de la experiencia de lo habitual (*Sameness*) y de la experiencia de lo cada vez nuevo (*Selfhood*) (Arciero, 2005, pp. 58 y ss.). En este sentido, la tesis de la identidad narrativa también tiene versiones más radicales, tales como Dennet, quien llega a ofrecer la siguiente caracterización del *self*.

“De este modo, construimos una historia definitoria sobre nosotros mismos, organizado en torno a una especie de error básico de auto-representación. El error no es, por supuesto, un *self*, sino una representación de un *self* ... Lo que hace que un error sea *mi* error y otro error solamente sea un error de él, de ella o de ello no está en lo que el error parece ser, sino en para qué se lo emplea. El error reúne y organiza información del tópico acerca de mí, del mismo modo que otras estructuras en mi cerebro siguen la pista a la información acerca de Boston, de Reagan o de los helados ¿Y dónde está aquella cosa acerca de lo que trata tu auto-representación? Está donde sea que tú estés. ¿Y qué es esta cosa? No es nada más ni nada menos que tu centro de gravedad narrativa (Dennett, 1991, p. 429, mi énfasis)” (Menary, 2008, p. 67).

Sin embargo, Arciero pone distancia tanto respecto de la heterofenomenología de Dennet, que considera que los relatos del *self* deben centrarse exclusivamente en tercera persona, como de quienes consideran que la experiencia en primera persona es absolutamente irreductible, incognoscible para otros (Arciero, 2000, p. 24). En efecto, Arciero, a diferencia de otros autores narrativos en psicoterapia, parece mantener en cierta medida la idea de Guidano de que la construcción de significado de modo narrativo se realiza sobre la base de una mismidad tácito-emotiva que precisa de historia y unidad.

En octavo lugar, respecto de las consideraciones que hay que tener acerca de la identidad narrativa, se puede mencionar una hipótesis discutible: Sin escritura no hay identidad personal. Esta hipótesis tiene antecedentes en la historia de la filosofía (Hume) y de la sociología (Comte), aunque tampoco se trata de una hipótesis central en el sistema de Arciero.

“Antes de la aparición de la escritura, debe suponerse que la conciencia estaba repartida en la colectividad; no había un sentido de la interioridad individual deslindada del colectivo. La interioridad, que aparece con la escritura y se desarrolla en la confluencia del mundo griego con la tradición judeo-cristiana, pertenece por entero al hombre medieval; la interioridad se inicia con la confesión, con la penitencia, y da fundamento, luego, a una nueva concepción acerca del amor” (Arciero, 2005, p. 22).

Arciero, tiene en mente el modo en el que se resuelve el problema difícil, es decir, el modo como un sujeto particular, una persona, se apropia de su experiencia particular mediante la identidad narrativa.

“En cuanto persona, soy la tensión jamás 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. En el seno de esta tensión me apropio de los hechos de mi vida, que se convierten en mis propios hechos, con cierta cohesión suya y cierto significado. Reconozco esos estados míos y esas acciones mías como propias, y encuentro así mi identidad: mi identidad personal. Esta búsqueda no es un don, sino que corresponde a un esfuerzo: el de volver sobre los propios pasos para encontrar en las huellas un sentido. En este proceso, que a veces es el sufrimiento de los días difíciles y de las noches de insomnio, la conciencia reflexiva debe convertirse e interpretación; sólo así vislumbra y descifra esas improntas de sí misma que remiten a los actos de su propia existencia. La recomposición temporal de esas huellas a través de la forma reflexiva del relatar-se se produce en una modalidad dinámica de composición de la identidad personal: la identidad narrativa” (Arciero, 2009, p. 165)

El problema evidente, que será tratado después es el de la *causa sui*, es decir, qué es eso, antes de la narración y que todavía no es individuo personal, que es capaz de causar su propia individuación personal.

Finalmente, en noveno lugar —y esto es muy importante de destacar— Arciero reniega explícitamente de la denominación “posracionalista” por cuando considera que la respuesta de Guidano al racionalismo se hace sobre la base de supuestos igualmente modernistas pero de otra clase, a saber, organizaciones *a priori* que determinan la experiencia.

### **VI.3.2.- La psicopatología**

Para Arciero, al igual que para Guidano, la situación psicopatológica no se entiende como un estadio enfermo particular disjunto de un estado funcional o normal, sino como un momento menos auténtico en una búsqueda vital que el sujeto debe realizar, y esto es válido en un *continuum* normal-neurótico-psicótico (Arciero, 2005, p. 109).

Arciero comenta que es los límites de la continuidad del sí mismo se funden con la continuidad narrativa y, además, la estabilidad de la identidad personal en el tiempo se garantiza con estructuras de sentido compartido, lo que explica, precisamente, el valor de la

narración (Arciero, 2005, pp. 121, 122). Así, por ejemplo, la personalidad esquizoide se corresponde con rigidez de la identidad narrativa (Arciero, 2005, p. 122). En este mismo sentido resulta útil referir el extremo en un caso psicótico de este continuo

“[E]l surgimiento de una condición psicótica esquizofrénica declarada debe considerarse incapacidad de asimilar los acontecimientos discrepantes en un sentido de continuidad personal, y eso produce la disgregación del sentido de cohesión de sí mismo y de su propia identidad narrativa” (Arciero, 2005, p. 122).

Arciero también entiende la psicopatología como psicología aplicada al individuo concreto, y se opone tanto a las posiciones que hacen de la psicopatología puro análisis filosófico, olvidando la enfermedad, como a quienes hacen de la psicopatología mero diagnóstico psiquiátrico-biológico, olvidando la individualidad personal del paciente. Arciero se inclina, en este punto, por tratar de integrar la pluralidad de métodos en filosofía, psicopatología, psicoterapia, psiquiatría, medicina, etc.

Existe un primer sentido en el que la identidad personal es frágil: El sujeto tiene la tendencia o la situación de no poder explicarse de modo internalizado lo que experimenta; hay, pues, un quiebre entre experiencia inmediata y explicación y por norma se tiende a externalizar la causa del padecimiento, sea respecto de un mundo externo (en la tendencia *outward*) sea respecto del mundo interno (en la tendencia *Inward*), sin reconocer la tendencia que siempre ha tenido en sí mismo a sentir lo que siente, y que Guidano atribuía a formas de apego temprano. La psicopatología deriva, pues, de una crisis del sentido de identidad personal y que tiene, además, como efecto, el solipsismo (Arciero, 2005, p.108). En efecto, en este escenario, la condición psicótica se comprende como un problema de un sentido más rígido de la identidad. En términos del *continuum* normalidad-neurosis-psicosis, el empleo del lenguaje había permitido la co-participación práctica con otros y, además, la experiencia de tener una relación singular con uno mismo (Arciero, 2005, p.111 y ss.). En la condición psicótica ambas condiciones se alteran gravemente, se rigidizan, resultan desadaptativas, pierden capacidad simbolizadora de la experiencia. Hay, pues, una pérdida del sentido compartido de la realidad.

Además de lo dicho, la psicopatología de Arciero tiene varias características peculiares que deben tenerse en cuenta.

### **VI.3.2.1.- La crisis por mismidad y por ipseidad**

Arciero entiende, como se ha adelantado, la crisis psicológica como la pérdida de la cohesión de sí mismo, que se expresa como pérdida de unidad narrativa de sí mismo a través del tiempo (Arciero, 2005, p. 51).

Una misma organización de significado puede manifestar grados diversos de desintegración —crisis en la vida cotidiana de una persona en situación normal, neurótica o psicótica— y se produce como efecto de dos clases de polaridades posibles, esto es: (a) Crisis porque se polariza el vector de mismidad, o (b) Crisis porque se polariza el vector de ipseidad (Arciero, 2005, p. 105). Arciero los describe el siguiente modo:

“El relato de sí mismo oscila dentro de aquellas polaridades entre las que media. Si la narración está polarizada hacia la vertiente del *sameness*, el carácter del personaje tiende a admitir variaciones mínimas, como el carácter del héroe de los *western* del cine. Si se ve

polarizada hacia la vertiente de la ipseidad sin que lo sustente la mismidad, resulta un carácter sin anclaje y sin una identidad como individuo, similar al ‘sobrino de Rameneu’ protagonista de la novela homónima de Diderot, o a Zelig, protagonista de la película de Woody Allen”. (Arciero, 2005, p. 63).

La polarización hacia el vector de mismidad tenderá a la activación y perseveración de temas emotivos básicos, cuyo afrontamiento se manifestará mediante amplificación de síntomas. La polarización hacia el vector de ipseidad tenderá a la activación de estados internos sentidos de modo indiferenciado e incómodo, cuyo afrontamiento se manifestará externalizando la causa del síntoma, por ejemplo, mediante una búsqueda de nuevas estructuras externas de referencia (Arciero, 2005, p. 105). Sea como fuere, la manifestación de situaciones psicopatológicas entraña, señala el autor, un postrero intento de preservar cierto sentido de regulación sobre el propio sentir.

### **VI.3.2.2.- La crisis *Inward* y *Outward***

El polo hacia sí o hacia el otro no causan, obviamente, psicopatología sino que describen tendencias emocionales de relacionarse y co-construirse con el mundo, en especial, el mundo interpersonal y, por consecuencia, consigo mismo.

En la vertiente *Inward* existe una intensa focalización en los estados internos que produce una desconexión con el mundo y, faltando este polo, con la propia interioridad. El exceso de conciencia reflexiva vacía al mundo de su realidad, al tiempo que se distancia la espontaneidad, la experiencia sensorial y emotiva. Es un ideocentrismo que puede ser ultrasensible, pero que no deja por ello de tener menos empatía real (Arciero, 2005, p. 113, 114).

En la vertiente *Outward*, señala Arciero, la hiperconciencia de la definición de la propia identidad desde el exterior, produce distancia de la percepción intersubjetiva del Sí Mismo, y el sujeto la siente como inauténtica. Antes, el sujeto ha realizado un sistema de falsos roles y cumplido automatismos sociales que lo han alejado de una consideración acerca de Sí Mismo, de sus propias necesidades o fortalezas. Las situaciones sociales están, entonces, desprovistas de su valor, son, ya normas que constriñen y presentan peligrosas situaciones que atentan contra el sentido propio de demarcación de sí (Arciero, 2005, p. 115).

### **VI.3.2.3.- La privación de una existencia auténtica**

Arciero —dejando de lado, por ahora, cuestiones biológicas— reconoce dos tipos de crisis: (a) En primer lugar, Arciero identifica las crisis psicológico-identitarias, las que constituyen el objeto de la inmensa mayoría de su modelo psicoterapéutico, y que son la cuestión heredada desde el modelo Guidano, aunque reinterpretada bajo la tesis ricoeuriana de una identidad narrativa que debe ser biográficamente reconstruida y de la que el sujeto debe apropiarse. (b) En segundo lugar, Arciero, distingue las crisis existenciales, que corresponden a crisis de autenticidad de la existencia. Estas crisis las toma de la filosofía de Heidegger, por intermedio de Ricoeur, y consisten en el padecimiento de una existencia vacía caracterizada porque el *Dasein* se conduce en todo por la habladuría externa, el discurso de los demás, de modo que el *Dasein* ya no es quien habla, sino quien repite lo que en general “se” habla (*das man*) o “uno” habla, es decir, el *Dasein* se vuelve un sujeto impersonal que

es todos y no es nadie en particular. La inautenticidad, en los términos conocidos por Arciero, supone estar vuelto inauténticamente hacia la muerte, mediante tres formas de huida (Heidegger, 1927=1997, pp. 273 y 274), que son las siguientes:

- (a) La *tentación* de encubrir la muerte en el modo de hablar y de comportarte;
- (b) La *tranquilización* del moribundo mediante el argumento de que sanará y volverá a estar-en-el-mundo;
- (c) La *alienación* ante la muerte mediante una interpretación pública que no tolera, como señala el autor, el coraje ante la muerte. Se trata, en lo medular, de un modo de huir ante la muerte desde una posición impersonal que se expresa en el decir “uno se muere”, ni “yo” ni “tú”, sino un “uno”, un “se” (*das man*).

¿Cómo relaciona Arciero ambas clases de crisis? A diferencia de lo que pienso respecto de la obra de Guidano —es decir, asumir la distinción epistemológica entre un Guidano 1 y Guidano 2, y enfrentar las crisis de manera complementaria con vistas a lo existencial, y acompañar ético-prácticamente el aumento de autoconciencia— Arciero simplemente unifica ambos tipos de crisis. Lo hace con un argumento teórico-filosófico muy discutible pero en la práctica —en la práctica psicoterapéutica— bastante atendible. El razonamiento de Arciero parece seguir tres pasos:

(a) Desde el punto de vista teórico-filosófico es clara la diferencia expresada por Heidegger y Ricoeur en, por un lado, el campo de lo psicológico (referido a estados de ánimo orientado a objetos del mundo) y, por otro lado, el campo de lo existencial (referido al sentido de la existencia del *Dasein*);

(b) Sin embargo, desde el punto de vista psicoterapéutico —razona Arciero—, tanto quien sufre de cuestiones identitarias como quien padece por una existencia dominada por la habladería carecen, a fin de cuentas, de lo mismo: narraciones propias, las que pueden ser recompuestas (Arciero, 2005, p. 109) en todos los niveles. Así, por ejemplo, de la condición neurótica, afirma lo siguiente: “[L]a situación discrepante se elabora por fuera del sentido de cohesión de sí mismo” (Arciero, 2005, p. 110). Esto produce, señala, un doble efecto: a.- Cristalización o rigidez de la flexibilidad y la capacidad de asimilar la experiencia, lo que traba la capacidad de integración; b.- El aparecer repetitivo de emociones discrepantes que no pueden articularse en una cohesión unitaria. En la condición psicótica, señala el autor —por ejemplo, en la esquizofrenia— ya se ha producido una “ruptura” de la cooperación con otros y de la comunicabilidad de la experiencia (Arciero, 2005, p. 111).

(c) En consecuencia, la psicoterapia, que ayuda a resolver narrativamente lo primero, resolvería lo segundo.

Este razonamiento explicaría que Arciero tanto omite proponer enfoques psicoterapéuticos específicos para las crisis existenciales, como que evite explicarlas filosóficamente en detalle, conformándose con remitir al lector a los pasajes habituales de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, ¿por qué he dicho que esta solución, pese a ser prácticamente atendible, mantiene no obstante, un argumento teóricamente muy discutible? Lo explico por cuatro razones.

En primer lugar, porque interpretar la crisis de autenticidad existencial como una crisis identitaria obliga a ceñirla a una crisis en alguna *prone* en particular. Y Arciero incurre, efectivamente, en este problema al considerar que la crisis existencial es, en general, una crisis en el estilo *outward* y, en particular, una crisis de sujetos con tendencia al trastorno alimentario psicógeno. Con esta interpretación la mentada crisis de autenticidad

existencial no solamente pierde su carácter existencial —una de cuyas características es, precisamente, que no atañe en particular a ninguna *prone* sino a todas—, sino que también lleva a conclusiones inaceptables, tales como que no se explicaría la presencia de crisis de autenticidad existencial en sujetos con *prone* obsesiva, histero-hipocondríaca, fóbica o depresiva.

En segundo lugar, se seguiría de lo anterior que solamente los sujetos con tendencia al trastorno alimentario podrían obtener una existencia auténtica.

En tercer lugar, en las crisis existenciales es el sentido total del mundo el que pierde valor, y no solamente una de cuyas partes es el mundo social (Arciero, 2005, p. 115). En efecto, no debe confundirse el radical alcance de lo primero con lo segundo, por mucha importancia que algunas opiniones externas tengan para los sujetos con tendencia al trastorno alimentario psicógeno. Se debe tener esta precaución, salvo que se quiera proponer que el sentido existencial de todo *Dasein* es llegar a funcionar psicológicamente al modo de un sujeto con tal *prone*, pero de modo equilibrado. Sin embargo, esto convertiría a la *prone* con tendencia al trastorno alimentario psicógeno una suerte de súper-*prone* respecto de todas las demás.

En cuarto lugar, se pasa por alto que el horizonte que justificaba para Heidegger la urgencia de una existencia auténtica era la muerte, y como es obvio, la muerte llega a todos y no solamente a los sujetos con tendencia al trastorno alimentario psicógeno. Es curioso que Arciero no se decida en este punto, pues entiende muy bien los supuestos heideggerianos del modelo que propone. En efecto, Arciero recuerda que la muerte está detrás, como horizonte de sentido, de la estructuración de toda identidad narrativa incluso si esta no es parte de la temática abordada en otras clases de motivos de consulta. La razón es que el *Dasein*, más que un paciente, debe ser considerado como un existente humano que precisa reelaborar una identidad biográfica con base en un *proyecto de vida*. Es, precisamente, la tesis del proyecto de vida lo que exige tomar en cuenta a la muerte porque vivir sin ese límite ya constituye una omisión *ab initio* que hace caer al sujeto en una hermenéutica inauténtica de sí (Arciero, 2005, p. 107).

El problema de fondo, y que queda pendiente es, pues, cómo se articula la psicoterapia de Arciero con la necesidad del supuesto de un *proyecto de vida* si, llegado el caso, se confunde u olvida la tesis heideggeriana-ricoeuriana —tesis conocida, lo repito, por el mismo Arciero— de que el proyecto de vida responde a una cuestión existencial y no a la dinámica habitual de sujetos, por ejemplo, con *prone* tendiente al trastorno alimentario psicógeno. Este problema de interacción quedaría pendiente en los tres niveles generales de complejidad e intervención, es decir, a nivel de fenómenos relativamente equilibrados, neuróticos y psicóticos.

Es importante destacar que, pese a todo, Arciero logra proponer un proceso que recoge las ventajas prácticas del modelo de Guidano, en orden a no imponer cuestiones ajenas a las expresadas en el *setting* o en el motivo de consulta. Es decir, a pesar del diseño teórico y la problemática de la articulación teórica, gran parte del tratamiento resulta, en la práctica, en un tratamiento efectivo ceñido a integración de fenómenos discrepantes. Lo que sucede es que, y sin salir del campo terapéutico, el diseño terapéutico de Arciero no parece poder afrontar cuestiones de largo plazo relacionadas con crisis existenciales derivadas del eventual aumento de autoconciencia logrado en psicoterapia o mediante otra clase de experiencias, y esto parte por un problema de ambigüedad epistemológica de base que no queda sino explicar, precisamente ahora. Pues bien, Arciero parece reconocer el sentido

existencial de una crisis, tal como la angustia, pero acto seguido realiza una inexplicable reducción a una cuestión psicológica. Esta observación es, en mi opinión, demasiado importante como para no citar el texto completo, que aunque algo extenso, es decisivo.

Arciero explica la angustia en el capítulo denominado “La ética del descompromiso en la era del vacío” de su libro *Tras las huellas de Sí Mismo*. Destacaré en el texto los siguientes cuatro puntos<sup>28</sup>:

- a) La angustia surge de una cierta forma de toma de conciencia.
- b) La angustia es de naturaleza existencial (toca al *Dasein*, no —como supondrá después— a una *prone*).
- c) La angustia tiene como contenidos vivenciados: Inautenticidad; mundo carente de sentido y el vacío.
- d) La angustia, final e inexplicablemente, es referida por Arciero a una clase de *prone* psicológica *outward*, en concreto, la tendiente al trastorno alimentario psicógeno.

El texto en cuestión es el siguiente:

“**La conciencia de la propia vulnerabilidad (que acompaña a la actividad cotidiana de reconfigurar la propia multiplicidad, darle una constancia y exponerla a los otros)**, de la transitoriedad de los encuentros, de la precariedad de los lugares de la identidad (trabajo, familia, comunidad, casa, grupo de pares), junto con la necesidad de mantener abierta toda posibilidad de elección, genera incertidumbre respecto del futuro y esta se traduce en una gama de variaciones que van de la aprensión a la inquietud, hasta llegar a **la angustia**: es esa angustia que surge cuando está en riesgo el conjunto de determinaciones de sí mismo que provienen del comercio con las cosas y de las relaciones con los otros; entonces —como señaló Heidegger—, **el *Dasein*, que por lo general llega a sí mismo ‘inauténticamente’ (*Uneigentlichkeit*)** a partir de las actividades cotidianas (la relación con los otros y, en general, la determinación de sí mismo desde fuera), se encuentra expuesto a la insignificancia, a la nada<sup>29</sup>. Se ve así obligado a *asumir-se*. Cuando aparece la angustia, el *Dasein* es arrancado de la absorción mundana y queda expuesto a la crudeza de su existencia, **dejando al desnudo un mundo que carece de sentido**: y entonces, confrontados a la nada, nos sentimos ‘perdidos’ y ‘en ninguna parte’, **angustiados por el vacío** como si se hubiera desfondado la bóveda celeste (Minkowski, 1999). Heidegger anticipa así parte del problema que atenaza al hombre contemporáneo: la inquietud constitutiva de perder las fuentes de determinación externa, la ansiedad crónica de la vacuidad. Por un lado, la pesadilla de la soledad, una soledad nueva en cuanto nueva es la identidad que la sostiene, es el excesivo contacto y la consecuente repulsión, la sobreabundancia de determinación y la necesidad de sustraer-se por exceso de alteridad. Esta tensión se muestra intacta en la estructuración de una categoría de personalidad —denominada por nosotros *heterodirigida*— que representa más que ninguna otra los rasgos del carácter social heterodirigido (aunque no con exclusividad) y a la que en nuestro trabajo sobre la identidad definimos como tipo de personalidad que tiende **al trastorno**”

<sup>28</sup> Destacaré estos punto en el texto mediante **letras negritas**.

<sup>29</sup> Arciero inserta aquí la siguiente nota a pie de página: “No seguiremos las meditaciones heideggerianas acerca de la angustia y sus relaciones con la cura, sobre las cuales remito al lector al capítulo 6, sección I, de *Ser y Tiempo*, y al ensayo *¿Qué es Metafísica?*” (Arciero, 2009, p. 92, Nota a pie de página).

**alimentario psicógeno.** Con esta definición intentábamos evidenciar la tendencia a generar trastornos alimentarios, prevaleciente en esta categoría” (Arciero, 2009, pp. 92 y 93).

El problema no es si la angustia acompaña a un fenómeno psicológico, y lo mismo cabría decir si acompañara un fenómeno fisiológico, el problema es que la angustia no es un fenómeno ni psicológico ni fisiológico. En efecto, si la angustia es existencial, entonces implica a toda *prone*, pero si por el contrario, depende de la *prone* tendiente al trastorno alimentario psicógeno ya no es existencial y, en consecuencia, quedan de lado las restantes *prones*. Lo curioso es que Arciero parecía comprender el sentido existencial de la angustia heideggeriana, pues afirmaba lo siguiente: “La angustia que, como tonalidad emocional, es comprensión, es la comprensión de la nada que obliga al *Dasein* a existir sólo en atención a sí mismo”. A renglón seguido, abandona el tema y refiere, supuestamente en su favor, dos obras de Heidegger. Sin embargo, el problema es que precisamente en esos textos Heidegger sostiene lo contrario: la angustia existencial, entre otros temples de ánimos<sup>30</sup>, no pertenece a los fenómenos psicológicos.

Partamos por lo primero. Arciero ha recordado —y con razón— que en el capítulo 6 de *Ser y Tiempo* Heidegger explica que el *Dasein*, el existente humano, al padecer la angustia manifiesta una tonalidad emocional que permite, además, comprender<sup>31</sup>. Pero lo que Arciero ha pasado por alto es el capítulo anterior. En el capítulo 5 Heidegger explica que si la angustia se le revela al *Dasein* como tal angustia es porque el *Dasein* tiene una “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) que es tanto afectiva como comprensora<sup>32</sup> ¿Y que ha dicho Heidegger acerca de ella? Al menos tres cosas:

En primer lugar, que el modo de analizar la disposición afectiva, no es mediante la psicología sino la fenomenología.

“Lo que en el *orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico. Antes que toda psicología de los estados de ánimo —por lo demás sin hacer— será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura” (Heidegger, 1927=1997, p.158).

En segundo lugar, y causa de lo anterior, es que la disposición afectiva misma —y por tanto los temples de ánimo y, entre estos, la angustia— no es un fenómeno psicológico. Los párrafos abundan, pero solamente citaré dos.

“La disposición afectiva es algo muy diferente de la constatación de un estado psicológico” (Heidegger, 1927=1997, p.158).

“*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez dirigirse hacia...* El temple anímico no se relaciona primariamente

<sup>30</sup> Por lo demás, la angustia no es cualquier temple de ánimo, sino la fundamental. Así reza el párrafo 40 “La disposición fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*”.

<sup>31</sup> Es una tesis básica. En otro párrafo Heidegger declara: “El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”. (Heidegger, 1927=1997, p.166).

<sup>32</sup> El título del párrafo 29 del capítulo V es bastante enfático en este sentido: “*El Da-sein como disposición afectiva*”.

con lo psíquico, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exteriorizara para colorear las cosas y las personas” (Heidegger, 1927=1997, p.161).

En tercer lugar —y como consecuencia de lo anterior— la psicología puede servirse bien de las investigaciones fenomenológicas de los afectos, sentimientos (temple de ánimo) cuando, precisamente, se reconoce —al menos metodológicamente— la prioridad de lo ontológico sobre lo óntico, de lo existencial sobre lo psicológico.

“Bajo el nombre de ‘afectos’ y ‘sentimientos’, estos fenómenos son ónticamente conocidos desde antaño, y han sido tratados desde siempre por la filosofía. No es un azar que la primera interpretación de los afectos sistemáticamente realizada que nos ha sido transmitida, no haya sido hecha en el marco de la ‘psicología’. Aristóteles investiga los *páthe* [pasiones] en el segundo libro de su *Retórica*” (Heidegger, 1927=1997, p.163).

Que la angustia no es un fenómeno psicológico no solamente se sigue del análisis de la disposición afectiva, sino también cuando Heidegger la trata directamente. Aquí, una vez más, un texto heideggeriano recomendado por Arciero —esta vez: *¿Qué es Metafísica?*— da cuenta de lo contrario. En el opúsculo se explica que la angustia no es, por ejemplo, miedo, porque quien teme quiere huir de un preciso o impreciso objeto mundano amenazante —pero siempre a un objeto—, y la angustia, en vez, nunca refiere a un objeto sino que el sujeto huye de sí mismo. Heidegger también distingue la angustia de lo que siente la persona medrosa, la persona apresurada y, además, la persona temeraria (Heidegger, 1927=1984, p. 32).

Heidegger tiene claro que si la angustia no es un fenómeno psicológico no le corresponde un “tratamiento”, es decir, no le corresponde en propiedad un abordaje psicoterapéutico. Propone, en vez, acoger vitalmente esos raros momentos en los cuales sobreviene la angustia existencial. Si acontece —explica el autor— cabe abandonarse en ella y permitir que deleve el vacío de una existencia sin sentido (si acaso es tal), sin escapar medrosa y apresuradamente hacia “los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente” (Heidegger, 1927=1984, p. 56). Esta sería, en su opinión, condición inicial de la recuperación de un modo de ser más auténtico, respecto del cual no propone método alguno. Arciero retoma este propósito, pero lo considera la “estrella polar” de su psicoterapia en general (Arciero, 2009, p. 56).

#### **VI.3.2.4.- Psicopatología y Biología**

Al igual que el modelo psicopatológico de Guidano, Arciero tampoco pretende negar ni reducir todos los fenómenos psicopatológicos o incluso biológicos y psiquiátricos al proceso cognitivo o filosófico, ni pretende encontrar allí todas las causas (Arciero, 2005, p. 109), pero sí busca hacerse cargo del componente de significado y de emoción sentida que participa en toda experiencia, incluyéndose, entonces, las experiencias psicológicas egodistónicas, desadaptativas y de existencia inauténtica. Sin embargo, hay que hacer notar que Arciero también desarrolla un interesante trabajo en orden a revisar posibles correlaciones experimentales entre ciertas tendencias y reacciones psicológicas y ciertas mediciones neurológico-cognitivas. Es notable, por ejemplo, su observación en orden a que la predilección por ciertos modos de reconocimiento facial, que atienden ya sea a la activación de zonas cerebrales dedicadas a la identificación de la amenaza y con

consecuencias en las experiencias de miedo, o bien la activación de zonas cerebrales dedicadas a la identificación e individualización de rostros no tenga solamente que ver con los esquemas externos sino, en especial, con el tipo de personalidad de quien interpreta tales imágenes.

“Para los sujetos *inward*, con tendencias fóbicas, la movilización de circuitos neurales principalmente asociados con el miedo en general y con los correlatos viscerales (amígdala) permitiría —en este tipo de personalidad— pensar en una sensibilidad más pronunciada a estímulos alarmantes. En los sujetos *outward*, tendientes al trastorno alimentario psicógeno, en cambio, la activación de áreas destinadas al reconocimiento de rasgos fisonómicos y de detalles y al miedo en el rostro, además de las áreas destinadas a la integración de emociones y funciones cognitivas, sugiere una más pronunciada sensibilidad a características ‘frías’ del rostro”. (Arciero, 2009, p. 66).

### VI.3.3.- La psicoterapia

Arciero, emplea muchas técnicas, entre ellas, por supuesto, la moviola, dentro de un enfoque psicológico narrativo que —tomando un texto ya citado— quizás podría denominarse fenomenológico-constructivista.

“Así, pues, en la línea de la hermenéutica fenomenológica, perfilamos la psicología constructivista, que se configura como la disciplina que indaga los modos de constitución del Sí mismo y de construcción de identidad personal” (Arciero, 2009, p. 12).

Sea como fuese, y sin entrar en una cuestión de denominación, que el autor tampoco ha dejado consolidada, hay que dejar claro lo siguiente: “La recuperación de sí mismo es la estrella polar en el camino de la interpretación psicoterapéutica” (Arciero, 2009, p. 56). En este camino sigue al pie de la letra, aunque en formato psicoterapéutico, la inspiración metodológico-filosófica fundamental de Ricoeur, a saber, la siguiente:

“[D]el ‘¿qué?’ al ‘¿quién?’, pasando por el ‘¿cómo?’ —del recuerdo a la memoria reflexiva, pasando por la reminiscencia” (Ricoeur, 2010, p. 20).

Arciero asume con Guidano las tres etapas generales estándar del modelo, a saber:

1. Construcción del *setting* con una creciente diferenciación entre la praxis del vivir y su reconfiguración.
2. Recomposición del estilo afectivo.
3. Re-elaboración de la historia evolutiva.

Es claro, señalan los autores, que esta división en fases se considera como un modo de simplificar la praxis operativa del proceso terapéutico, sin ser exhaustivo (Arciero & Guidano, s/f=2019).

Todo se inicia con la demanda del paciente. Tras la demanda, la que sea, habrá de suponerse la necesidad de una historia coherente de la cual emergerá un nuevo quién. Aquí se incluye tanto el origen como la concepción del final ¿Dónde comienza y termina mi propia historia? (Arciero, 2009, p. 181). En un caso clínico de Arciero es claro: cierto

paciente, Giacomo, demandaba saber si era o no pedófilo por tener ciertas fantasías sexuales. El terapeuta la acepta para partir, pero se indaga otros costados pues tras esta demanda se encontrará, en realidad, otra: el núcleo de sentido continuo para toda su vida y la necesidad de controlar su intimidad y el terror al compromiso (Arciero, 2009, pp. 187 y ss.). La psicoterapia continúa empleando un relato en el que el sujeto se hace a sí mismo protagonista de su propia biografía. Tomemos en consideración las operaciones que irrumpen inadvertidamente en la memoria: el olvido y la imaginación (Ricoeur, 2010). ¿Queda, entonces, devaluada *a priori* toda pretensión de un relato veraz? Parece perfectamente razonable suponerlo. El filósofo constata lo siguiente:

“[M]e quedo perplejo por el inquietante espectáculo que dan el exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, por no hablar de influencia de las conmemoraciones y de los abusos de memoria —y de olvido” (Ricoeur, 2010, p. 13).

Con todo, para Ricoeur, existe un hilo conductor incluso en este escenario.

“La misma imaginación tiene su verdad, que conocen muy bien tanto el novelista como su lector; un personaje es verdadero cuando su coherencia interna, cuando su presencia completa en la imaginación se impone a su creador y logar convencer al lector” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 367).

Se ve, pues, que el paciente debe ser convencido, es decir, su voluntad debe inclinarse, ser vencida por lo dicho: venga de la fuente que venga, y esta es la versión en tercera persona que, paradójicamente y aunque en tercera persona, puede representarme más a mí mismo que todas las construcciones que antes haya formulado en primera persona, y cuya ineficacia había quedado patente en la desestructuración y en el sufrimiento.

A partir de lo expuesto se puede afirmar que la psicoterapia de Arciero tiene mucho de diálogo socrático, en sentido filosófico, y no supone un sujeto impersonal, sino una matriz de significados que se elabora en la interacción yo-tú,

“En la comunicación lingüística [esta matriz yo-tú] se traduce en los siguientes términos: yo, paciente, te relato a ti, que curas la psique, esto o lo otro que me concierne. Por otro lado, tú, que curas, me formulas a mí, paciente, una serie de preguntas sobre mi experiencia de esto o lo otro” (Arciero, 2009, p. 28).

En lo disciplinario, la finalidad del enfoque de Arciero no difiere de otras formas de psicoterapia.

“La reconstitución de la unidad de la identidad es un proceso que toma forma por medio de un esfuerzo de apropiación, reflexivo y al mismo tiempo interpretativo, que se traduce en la composición de nuevos relatos y nuevos modos de estar envueltos en ellos” (Arciero, 2009, p. 196).

En lo técnico, la psicoterapia de Arciero mantiene el mismo énfasis que Guidano en torno a tener como foco la propia experiencia del paciente.

“[El psicoterapeuta] toma posición respecto de la experiencia del otro, registra sus regularidades, sus trayectorias y discontinuidades, la reconstruye imaginativamente, negocia sus significados, la examina. La actitud metodológica de esta posición se diferencia de la anterior por la absoluta preeminencia que se da a la unicidad de la experiencia individual” (Arciero, 2009, pp. 29-30).

Arciero también menciona para tener en cuenta las temáticas y la posición que habitualmente tienen los sujetos en su historia de desarrollo: la pasión juvenil, el realismo de la madurez, etc. También puede tratar el inicio, mantención y términos de las relaciones sociales; es decir, coincide en prácticamente todos los recursos técnicos que emplea Guidano, manteniendo, también, un foco estratégico que ordena todo el proceso.

La psicoterapia de Arciero, en cuanto a su finalidad —finalidad que comparte con Guidano, aunque varíe la justificación filosófica—, busca reordenar los significados narrados de un funcionamiento psicológico tácito-emotivo apuntando a la necesidad del *Dasein* de existir de modo genuino; para eso el sujeto puede llegar a plantearse un nuevo proyecto de vida, que de un nuevo significado coherente y convincente a la nueva autobiografía y a este nuevo personaje que es él mismo.

“[L]a normalidad llega a coincidir con una elaboración más flexible y generativa de los acontecimientos críticos (la asimilación del acontecimiento discrepante permite un avance en la historia y una articulación más amplia del sentido de sí mismo)” (Arciero, 2005, p. 109).

He aquí, en el objetivo terapéutico de Arciero mediado por la filosofía de Ricoeur, el mismo principio heideggeriano que una y otra vez se deja ver en la obra del psicólogo italiano: ayudar a liberar para que el ser se manifieste.

“Dejar —al ente, como el ente que es— significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental como *ta alethá* lo desoculto. Cuando traducimos *aletheia* por ‘desocultamiento’ en vez de ‘verdad’, esta traducción no sólo es más literal, sino que contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de verdad, en el sentido de conformidad del enunciado en y hacia aquel [concepto] aún incomprensible, des-velar (*Entborgenheit*) y des-velamiento (*Entbergung*) del ente” (Heidegger, 1927=1997, p. 408).

En cuanto a su método, se sirve de la fenomenología hermenéutica narrativa llevada cabo en un encuentro entre dos personas: paciente y terapeuta.

El valor de la narración para la psicoterapia queda claramente expresado en tres peculiares funciones descritas por Harré y citadas por Arciero:

“En opinión de dicho autor [Harré], el sentido de la perspectiva personal estaría asegurado por tres dimensiones del fluir simbólico, las cuales permiten al sujeto sentirse situado: la narratividad, que brinda la dimensión temporal; la contextualización, que garantiza el dónde, y la indización (*indexically*), que permite determinar el quién” (Arciero, 2009, p. 154).

La psicoterapia de Arciero se desarrolla en tres momentos consecutivos que podríamos sintetizar en tres conceptos base: Narración, Apertura y Proyecto.

### VI.3.3.1.- La narración

Arciero explica que el paciente se encuentra primariamente en, dicho en términos de Heidegger, una disposición afectiva (*befindlichkeit*). Es la situación de sí, su carne, su vivencia (Arciero, 2009, p.150). En segundo lugar, se encuentra existencialmente e intencionalmente abierto al mundo mediante emociones básicas (Arciero, 2009, p.150). En tercer lugar, cada emoción por la cual es afectado lo encuentra con otro ser humano; el sujeto se encuentra a sí mismo situado en el mundo (Arciero, 2009, p.150, 151). Solamente una vez supuestos estos tres momentos, y mucho después, es posible el sujeto reflexivo. Es entonces cuando el paciente narra, relata y el terapeuta prepara, a su vez, la destrucción de la interpretación de la experiencia que obstruye la posibilidad de un nuevo acceso a ella misma. A esto llama Arciero “problematizar la demanda” (Arciero, 2009, p. 187).

En un caso que relata, cierto paciente se atormenta por la posibilidad de que sea pedófilo; que eso escape a su control. Luego de varias sesiones, lo que se planteaba como demanda aparece como consecuencia de su dificultad para la intimidad, su necesidad de control, su terror al compromiso, su incertidumbre acerca de las responsabilidades (Arciero, 2009, p.187). En efecto, poco a poco comienzan a abrirse posibilidades terapéuticas más allá del planteamiento inicial, anquilosado, externalizado y centrado en alguna supuesta entelequia enferma.

¿Dónde se inicia la biografía del paciente? En el hoy, no en el ayer ni en el mañana. Se escucha al paciente con los significados que atribuye y con las vivencias emocionales que padece, pero el paciente también debe —señala Arciero— familiarizarse con un método de exploración que pasa por el terapeuta; se trata de un co-aprendizaje en la distinción de situaciones significativas (Arciero, 2009, p.37). En efecto, tal como afirma el autor:

“[E]s muy sencillo distinguir las formas que nos son familiares y separarlas de un fondo, pero es muy difícil discernirlas si no disponemos de conocimiento alguno” (Arciero, 2009, p.43).

Se busca, señala el autor, comprender el modo como la persona accede en el presente a su experiencia de un modo tal que lo ha llevado a padecer y aclarar el sentido de la experiencia que no se logra asimilar. Con este fin, el terapeuta trabaja con la meticulosidad de un historiador que además reflexiona con el paciente e interpreta, y negocia significados con él.

El primer paso es un reordenamiento histórico-global de la propia experiencia, tomando en cuenta algunos elementos recurrentes y temas ideoaffectivos mediante los cuales se fue formando la identidad personal (Arciero, 2009, p.39).

En un segundo momento se avanza a poner entre paréntesis —parafraseando a Husserl— el contenido empírico individual en lo que tiene de episódico, en lo que tiene de externalizado, es decir, en lo que tiene de atribución de fuerza de los objetos para causar significados sobre la propia psiquis. El método no ahonda, entonces, en el análisis de meras representaciones mentales por lo que estas tengan de representaciones, sino que avanza hacia el hecho —el *factum*— global de existir, de vivir del sujeto en particular.

El paciente narra y tanto él mismo como el terapeuta se reinterpretan tal biografía poniendo énfasis en el análisis de aquella experiencia discrepante (*ipseidad*), cuya narración ha bloqueado la apropiación de posibilidades. León lo explica del siguiente modo:

“El método para acceder a la subjetividad, entendida como conciencia intencional dirigida hacia lo otro, es la reducción fenomenológica, que consiste en una operación reflexiva mediante la cual se pone entre paréntesis la experiencia empírica individual que el sujeto tiene con el mundo, de modo que en lugar de esa experiencia, se torna visible y presente a la consciencia el sentido individual. Este sentido individual de sí-mismo se experimenta como un sentido de permanencia de sí en el continuo fluir del propio acontecer, al cual Arciero llama mismidad (retomado del término en inglés *sameness* de Ricoeur)” (León, 2011).

Pero un relato que abra posibilidades personales en cuanto estrictamente personales, precisa de una clave, y la clave de fondo de Arciero es el sentido histórico del *Dasein* es la siguiente: ser para la muerte. Se trata de un asunto que, evidentemente, no se tematiza en toda psicoterapia sino que es, más bien, la clave de fondo que, en primer lugar, el propio terapeuta no debe olvidar. El punto de partida dice relación con que el paciente debe construir no solo una identidad sino una identidad dentro de un proyecto, el que tiene tiempos limitados. El paradigma del tiempo limitado es la aceptación de que cada cual va a morir. Dicho de otro modo, el *memento mori* (“recuerda que vas a morir”) dice relación con un límite tácito a la eventual tendencia a elaborar un proyecto desbocado, voluntarista, que quizás caería en la existencia inauténtica, volcada absolutamente hacia las cosas o hacia la mera opinión externa.

Quizás uno de los textos filosóficos más importantes para efectos del modelo psicológico y psicoterapéutico de Arciero sea, precisamente, uno citado por Ricoeur:

“Para Heidegger, la muerte afecta al sí mismo en su soledad intransferible e incommunicable: asumir ese destino es poner el sello de la autenticidad en la totalidad de la experiencia colocada así a la sombra de la muerte; la resolución en el ‘adelantarse’ es la figura que reviste el cuidado confrontado con el fin de los poderes del propio *Dasein*” (Ricoeur, 2010, p. 453).

Este acceso a nuevos y más amplios significados permite, a su vez, la construcción de una nueva historia, ahora enraizada en la experiencia misma. Resultará fundamental que el trastorno se entienda como una experiencia discrepante no integrada —en esto se ve a Guidano—, pero como experiencia discrepante no integrada, esta vez, narrativamente.

### **VI.3.3.2.- La apertura**

Siempre con el marco heideggeriano de fondo, se espera que este desmantelamiento de la historia abra un nuevo acceso —emocionalmente verificado— a nuevos y más amplios significados.

Arciero postula que la reconfiguración del lenguaje, que no necesariamente es una explicación, como por ejemplo el estreno de una nueva biografía, debe —al igual que para Guidano— fundamentarse en una experiencia emocional; en ella se verifica la apropiación

del significado. Entonces, el paciente entiende y siente la apertura como algo con múltiples sentidos. Ha acontecido, pues, de la mano de una nueva narración, una primera liberación.

¿Cómo es, entonces, un nuevo relato de la propia biografía teniendo como horizonte la propia muerte? Es un lanzamiento o proyección de la vida del *Dasein* sobre la base —ya lo he dicho más arriba— de que el tiempo se acaba. He aquí, pues, la necesidad de cuidar de sí. El punto de partida es una apertura emocional a la propia muerte. Esta “apertura” del *Dasein* es un “comprender afectivamente dispuesto” (Heidegger, 1927=1997, p. 280). El método para fijar este punto de partida es muy interesante para los psicólogos posracionalistas, que podrán reconocer ciertas técnicas, especialmente en lo referente a la distinción de “momentos”.

“El proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte deberá destacar, por consiguiente, aquellos momentos de semejante estar que lo constituyen como un comprender de la muerte, en el sentido de un estar vuelto no rehuyente ni encubridor hacia la posibilidad ya caracterizada” (Heidegger, 1927=1997, p. 280).

### VI.3.3.3.- El proyecto

La tesis de Arciero, acerca de la necesidad de algún proyecto de vida es, como se ha dicho, una elaboración eminentemente heideggeriana. Uno la puede encontrar, entre muchos otros lugares, en *Ser y Tiempo*, SS 53 “Proyecto existencial de un modo de estar vuelto hacia la muerte” (Heidegger, 1927=1997, pp. 279-286). Aquí se tematiza que todo proyecto de vida supone una vuelta hacia la muerte de modo propio.

Un paso en la elaboración de este proyecto, ya supuesta la “apertura” heideggeriana es enfrentar el carácter de posibilidad del *Dasein*; de posibilidad y no de hecho o de cosa, pues los intentos por cosificar la muerte son formas de huida. Así, pues, no se debe atenuar con cálculos e intentos de control. El hecho de la muerte, el acontecimiento puede tener características susceptibles de control y prevención (la salud, el testamento, etc.), pero no su posibilidad. Tampoco es parte del proyecto acelerar el hecho de morir o dedicarse a esperarla como hecho. El comportamiento ante la muerte debe ser, en vez, “adelantamiento” de tipo comprensivo.

Se entiende por “adelantarse a la muerte” —y esto está a la base de cualquier proceso— en primer lugar, (a) el *comprenderse* a sí (Heidegger, 1927=1997, p. 282) como alguien que realmente puede tener una *existencia propia*. Además, (b) la muerte es *irrespetiva*, es decir, la muerte singulariza al *Dasein*; le revela que ante la muerte está solo y que en este preciso sentido fracasa todo co-estar con otros; un co-estar que en otros órdenes puede ser valioso. (c) La existencia más propia e irrespectiva es además, señala Heidegger, “*insuperable*”; insuperable en el sentido de que estar vuelto hacia la muerte libera al *Dasein* de las fortuitas posibilidades de cosas que se precipitan sobre uno. Frente a la muerte es, habría que decir, absurda cualquier forma de esclavitud de las cosas. Cuando el *Dasein* comprende su finitud no solamente se puede construir de modo propio el estar con las cosas sino también el co-estar con los demás. (d) La muerte —que es la posibilidad más propia, cierta, irrespectiva e insuperable— es, además, la más *cierta*. Ella, asumida como tal certeza permite entender las propias vivencias parciales y consecutivas. (e) Finalmente, la muerte que es la posibilidad más propia, cierta, irrespectiva, insuperable y cierta es, además, *indeterminada* en su certeza. Es decir, no se sabe cuándo acontece y, sin embargo, el *Dasein* puede abrirse a, como señala, esta “constante amenaza” (Heidegger,

1927=1997, p. 285). Algo importante para el posracionalismo es que, además, toda esta forma de comprensión está “afectivamente dispuesta” (Heidegger, 1927=1997, p. 285), y el modo propio es la angustia ante la muerte.

Heidegger hace un completo trabajo acerca de este temple de ánimo filosófico que no se confunde con el miedo u otra disposición psicológica relativa a las cosas. Ya la hemos referido en un capítulo anterior: la angustia. La angustia es ese *páthico* dejar que la realidad se muestre por sí misma, en consideración de este estar vuelto hacia la muerte. En la angustia filosófica las cosas muestran su auténtico ser: son nada; es decir, nada de ellas puede fundamentar el auténtico ser del *Dasein*.

“§40. La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*.

Es una posibilidad del ser del *Dasein* la que deberá darnos ‘información’ óntica acerca del *Dasein* mismo como ente. Tal información sólo es posible en la aperturidad que pertenece al *Dasein*, y que se funda en la disposición afectiva y en el comprender” (Heidegger, 1927=1997 p. 185).

Supuesta esta condición *páthica* es posible señala Heidegger, la existencia auténtica. Sin embargo, como sabemos, aunque Ricouer reconoce la importancia de este temple de ánimo (2010, pp. 458, 459) y el objetivo de la propuesta de Heidegger, adopta la vía larga de la narración y la hermenéutica; misma vía tomada por Arciero, con base en la ventaja del control que entrega el lenguaje compartido respecto de la simbolización de la experiencia. Así, pues, será la narración de la angustia, entre otras experiencias, la que deberá ser interpretada.

La nueva narración tanto recompondrá la unidad de la identidad como hará que el sujeto entienda más de sí mismo y se plantee el cuidado, la cura de sí y del modo de vincularse con otros. En este punto Arciero reconoce la semejanza, al menos metódica, con la psicoterapia posracionalista de Guidano, pero menciona otro empleo del lenguaje: en vez de “explicación”, su “reconfiguración” que va en otro sentido, esto es: la proyección de la existencia auténtica que traerá, además, como consecuencia experimentable, el propio reordenamiento identitario.

“El éxito de una reorganización global del sentido de sí mismo depende de la capacidad de modificar el equilibrio para obtener uno nuevo —más flexible y más integrado que el anterior— entre la experiencia crítica, el proceso de central de articulación activado por ella y el sentido de continuidad. Así, cada proceso de revolución personal va acompañado de una profunda modificación del vínculo con el pasado propio y, en paralelo, por una reconstrucción de los proyectos de existencia y de la praxis misma del vivir. A la estabilización de ese proceso concurren la selección de nuevos contextos sociales que favorecen al estabilidad del cambio mismo (Magai y McFadden, 1998)”. (Arciero, 2005, p. 105).

## VI.4

### Síntesis de la VI PARTE

En esta VI PARTE se expone el modelo de Giampiero Arciero en tres acápites generales:

1) *La filosofía supuesta y empleada por Arciero*. Se explican los siguientes puntos: a) La superación del racionalismo; b) El conocimiento pre-teórico y experiencial bajo la orientación de la Biología del Conocimiento de Maturana (organización y estructuras); c) La crítica de Arciero a la teoría de las OSP de Guidano, por considerarlas categorías modernistas; d) La tesis heideggeriana del existente humano (*Dasein*) que, como explica Ricoeur, debe construir narrativamente su identidad (Ricoeur), lo que acontece interpretativamente y, en consecuencia, históricamente. Con estos conceptos podría darse efectiva cuenta del problema “difícil” de la experiencia personal en cuanto personal y ganar en lo esencial: una existencia cada vez más auténtica y liberada de la habladuría ajena y enajenante, que pierde al *Dasein* en un sujeto impersonal. La narración podría integrar el relato histórico y de ficción (Ricoeur) llenando las lagunas que generan: a) la “tentación identitaria” de asimilar todo lo discrepante en un ente inflexible; b) El otro es sentido como una amenaza, y c) La herencia de la violencia fundadora de la identidad tras hechos culturales y políticos, y, en síntesis, “el espíritu de mentira” (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 359), que es totalizante y que no asume que hay varios órdenes de verdad: a) La verdad del percibir; b) La verdad del saber (científico), y c) La verdad del obrar, donde caben las ciencias del espíritu, la moral, la psicología y la psicoterapia (Nicolás y Frápolli, 1997, p. 362 y ss.).

2) *Marco teórico y conceptos generales*. Se explican los siguientes puntos: a) *Sameness* y *Selfhood*; b) Giro desde el constructivismo hacia la fenomenología hermenéutica narrativa; c) La fenomenología ricoeuriana asumida por Arciero, como fenomenología husseliana; d) Arciero aborda la cuestión existencial por la vía larga de la narración (Ricoeur) y no por la vía corta de la experiencia pática (Heidegger y, además, Guidano 2); e) El apego según Bowlby y Crittenden; f) Las *prones inward* (fóbica, depresiva); las *prones outward* (tendiente al trastrono alimentario psicógeno, obsesiva); la *prone inward-outward* (histero-hipocondriaco); g) Las *prones* como respuesta a las OSP.

3) *Conceptos clave del modelo de Arciero*. Se explicaron los siguientes términos: a) La identidad narrativa, compuesta de los siguientes puntos: a.1) La identidad construida; a.2) La identidad narrativa; a.3) La identidad histórica; a.4) La identidad como mediadora entre lo tácito-habitual y lo narrativo-nuevo; a.5) La relación entre etapas de la civilización, la escritura y el yo; b) La psicopatología, compuesta de los siguientes puntos: b.1) las crisis identitarias; b.2) Las crisis existenciales por inautenticidad; b.3) Huidas existenciales ante la muerte; b.4) Arciero y su ambigua asimilación de lo existencial a la crisis en *prone* tendiente al trastrono alimentario psicógeno; b.5) Psicopatología y biología; c) La psicoterapia, compuesta de los siguientes puntos: c.1) Semejanzas generales con Guidano; c.2) La recuperación de la propia autenticidad o “estrella polar”, de Arciero; c.3) La libertad menor (*libertas minor* o mero estado de estar liberado para elegir); c.4) Temas del *setting*: estilo afectivo e historia evolutiva; c.5) Unidad de la experiencia del *Dasein*, y, finalmente, c.6) Narración, Apertura y Proyecto.

## VII PARTE COMPARACIÓN EPISTEMOLÓGICA ENTRE GUIDANO 2 Y ARCIERO

Esta es la parte medular de la investigación porque se argumenta para dar respuesta a las preguntas de investigación.

Las secciones anteriores permiten ofrecer una mirada general, tanto respecto del giro interno de la obra de Guidano (Guidano 1 y 2), como respecto de los conceptos fundamentales de Arciero, cuyo fin es responder a la cuestión principal de este trabajo, a saber, si entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero, más allá de similitudes y diferencias accidentales, hay continuidad epistemológica y, por lo tanto participan de lo que Arciero llamaba *la escuela* (Arciero, 2009).

Este es un ejercicio trabajoso pues existen pocos autores que hayan llevado a cabo un análisis epistemológico específico del concepto de continuidad epistemológica que está a la base del concepto de evolución, y menos todavía en el campo del posracionalismo. Sin embargo, la falta de antecedentes generales contemporáneos puede compensarse en muy buen grado con el trabajo de Aristóteles, quien, además, de ser el primero en plantearse la cuestión de la “*synekhē*” también aplicarlo respecto de la continuidad entre sensaciones, experiencias, artes, ciencias y filosofía. Así, pues, haciendo las reservas ontológicas que correspondan, especialmente en lo que atañe a suponer *a priori* verdades objetivas o metafísicas cognoscibles —cuestión debatida dentro de los modelos constructivistas y fenomenológicos—, nada impide emplear estos análisis para analizar el problema de la continuidad epistemológica entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero ¿Cómo realizaré este análisis epistemológico?

1.- Lo primero que se debe tener en cuenta es que los modelos teóricos no son cosas, plantas, rocas, artículos artificiales o seres vivos sino entes de una clase muy particular, a saber: ideas o también llamadas “entidades segundas”. Tienen, además, causas que explican su existencia y su forma de ser. Mayores explicaciones filosóficas pueden consultarse en los anexos respectivos<sup>33</sup>.

2.- El problema de la continuidad depende de un problema previo: la unidad, porque la continuidad se da entre dos o más entes, y no en uno solo. Por lo tanto, debemos confirmar que se trata de dos modelos y no de uno solo.

3.- Finalmente, se podrá concluir si acaso existe continuidad epistemológica entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero y de ser el caso, de qué continuidad se trataría.

---

<sup>33</sup> Se puede consultar el Anexo 7.

## VII.1

### Condiciones de una posible evolución entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero

La continuidad es un concepto filosófico muy antiguo y útil en la historia de las ciencias<sup>34</sup>, y refiere a cierto modo de relación entre los entes. Al tratarse, por ejemplo, de una cuestión referente a la filosofía de las ciencias se aplica a la relación que varios modelos teóricos guardarían entre sí dependiendo de su unidad<sup>35</sup>, es decir si los modelos de Guidano y de Arciero son efectivamente dos modelos diversos o uno solo.

Tal como Aristóteles nos indica, existen varias clases de unidad. Por un lado, entes que tienen unidad por accidente (que no son realmente uno, sino que son varios) y entes con unidad por sí: Sea (a) unidad por sí de manera natural, como los seres vivos, sea (b) unidad por sí por arte, como cuando dos o más partes están unidas mediante una tercera; Por ej., dos tablas unidas por un tercer tablón o dos teorías por un tercer concepto.

Se revisará si entre los modelos de Guidano 2 y Arciero, existe o no existe: (a) *Unidad por igualdad*; (b) *Unidad por identidad* (según *forma*, *especie* o *fin*) y, finalmente, (c) *Unidad por similitud*. Una vez revisados estos puntos paso a revisar, entonces el asunto de la posible *continuidad* entre ellos. Revisemos, pues, la posible unidad de modelos.

#### VII.1.1.- Análisis acerca de la posible unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero, según *la igualdad*

La categoría de igualdad solamente se aplica a números y cantidades.

#### VII.1.2.- Conclusión acerca de la posible unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero, según *la igualdad*

Dado que los modelos de Guidano 2 y de Arciero no son ni números ni cantidades sino teorías, se concluye que no pueden tener unidad según igualdad. Esta clase de unidad se descarta.

#### VII.1.3.- Análisis acerca de la posible unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero, según *la identidad por forma, por especie o por fin*

La categoría de unidad por identidad sólo se aplica con propiedad a aquello que es uno por sí, pero que se lo toma como si fuera dos. Por ejemplo, la persona de Giampiero Arciero tiene identidad, la suya, única e irrepetible, pero puede decirse en determinados contextos algo así como que es idéntico a sí mismo, por ej., cuando Arciero compara su apariencia física actual con la fotografía de la apariencia que tenía cuando era un niño de cuatro años.

---

<sup>34</sup> Aristóteles (s. V a.C.) analiza la “*synekhē*” entre los entes —un término que Moerbeke tradujo al latín en el siglo XIII “*continuum*” — y que también puede aplicarse a la continuidad entre disciplinas y saberes. Todo el libro *alpha* de la *Metaphísica* analiza, precisamente, el tránsito desde las meras sensaciones de objetos externos, pasando por el sentido común, la memoria, la experiencia, el arte y la ciencia hasta la sabiduría o filosofía.

<sup>35</sup> Para consultar más análisis puede consultarse el Anexo 8.

Se puede decir, en este caso, que ha variado la apariencia pero no la identidad, la cual sigue siendo la misma.

Para analizar la posible por identidad se revisará la posible unidad por identidad según:

- a.- La forma
- b.- La especie
- c.- El fin

En consecuencia, si se concluye que los modelos de Guidano 2 y de Arciero son *uno e idéntico por identidad*, puede obviamente descartarse tratar el problema de una posible continuidad entre *dos* modelos.

#### **VII.1.3.1.- Análisis acerca de la posible unidad por identidad, según *la forma*, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero**

Aristóteles ha señalado que las teorías son formas (*morphé*) en el entendimiento, es decir, son ideas y se distinguen unas de otras por lo que representan. En efecto, toda idea tiene un contenido, es idea de *algo* ¿Qué representan, pues, las ideas centrales del modelo de Guidano y las ideas centrales del modelo de Arciero? Si ambos modelos consideraran lo mismo y del mismo modo serían una e idéntica teoría por la forma, de lo contrario, serían diversas. Pues bien, mostraré, precisamente, que ambos modelos teóricos son diversos por la forma en cuatro de sus conceptos cruciales, y que paso a analizar, a saber:

- 1.- El supuesto filosófico fundamental: La persona o existente humano
- 2.- El tema psicológico central: La identidad personal
- 3.- La relación entre lo existencial y lo psicológico: Las crisis existenciales
- 4.- El método epistemológico

Para ceñirnos a nuestro tema de modo breve y preciso me serviré de tablas de comparación. Por motivos de espacio y a fin de no perder el hilo del trabajo, pueden consultarse algunos textos de apoyo directamente a pie de página.

Fig. 21  
 Tabla comparativa  
 Análisis de la unidad de las teorías de Guidano 2 y de Arciero *por la forma*

1.- El supuesto filosófico fundamental: La persona o existente humano		
Guidano 2	Arciero	Comparación
El ser un yo específico <sup>36</sup> . Este yo específico tanto tiene condiciones (no causas) previas en la OSP como debe cumplir con una práctica ética sobre la base de dejar algo después de que se ha muerto.	El “ <i>Dasein</i> ”, según el significado heideggeriano-ricoeuriano del término <sup>37</sup> está determinado a encontrar su existencia auténtica con base en el tiempo finito que entrega el horizonte de sentido de la muerte. Asume que la perspectiva conciente de la mortalidad aporta las siguientes condiciones: (1) La muerte es lo más propio (Heidegger, 1927=1997, p. 282); (2) Permite comprenderse a sí mismo (Heidegger, 1927=1997, p. 282) (3) Es <i>irrespectiva</i> , es decir, la muerte singulariza (4) Ninguna cosa la supera en importancia; (5) Permite entender el sentido de los hechos parciales de	<p><b>Lo común</b>          Tanto Guidano 2 como Arciero estructuran filosóficamente su psicología a partir de una idea central: La persona, el existente humano concreto. El punto de partida de ambos es, pues, filosófico (el quién) y no psicopatológico (el paciente). (Arciero &amp; Guidano, s/f=2019)<sup>38</sup>. Se supone, pues, una persona que tiene identidad, y esta persona debe afrontar de alguna manera el tiempo finito de su existencia.</p> <p><b>Lo diverso</b>          Mientras para Guidano 2 el yo específico precisa de una existencia con sentido, la que se obtiene por la vía de la práctica ética (“buscando valores”) y de dejar un legado a los demás, el <i>Dasein</i> de Arciero parece encontrar su sentido en la vida auténtica que se logra por la vía de la narración psicoterapéutica, sin prescripción de ninguna clase de acción ética particular.</p> <p><b>Conclusión</b>          Guidano 2 y Arciero proponen dos modelos teórico-epistemológicos diversos, pues tienen una diferencia fundamental acerca del sentido de la existencia humana finita y su relación con la ética. En consecuencia, con este importante tema para ambos modelos, no se apoya la tesis de una unidad por la</p>

<sup>36</sup> “En realidad, el problema de ser un Yo específico es un problema que no tiene solución [...] El problema real que tenemos en este caso no es un problema general como lo decía Shakespeare en Hamlet ‘ser o no ser’, el problema es *ser un Yo específico* y darme cuenta de que soy Vittorio Guidano y no puedo ser otra persona, y que soy la persona que tenía que ser, y eso es algo que no se puede solucionar. Es como *la conciencia de la muerte*, es algo que es un límite, no se puede ir más allá y lo único que puedo hacer es vivir con esto, como se convive con la idea de la muerte, intentar establecer una relación con esto, como ocurre con la conciencia de la muerte” (Guidano, 1993b, p. 28).

<sup>37</sup> “La persona, más allá del concepto o de la idea o de la teoría, es su identidad: única como su sentirse vivo; no es ni un sujeto ni un Yo, sino únicamente yo ¡yo que soy!” (Arciero, 2009, p. 164).

<sup>38</sup> Mientras el acto psicológico refiere a un acto de conciencia intencional de objeto concreto (por ej., miedo a algo intramundano: una crítica, etc.) y la existencia al sentido completo de la realidad que se revela a cada persona en particular (Heidegger, 1927=1997, pp. 210-212).

	la vida; (6) Es de fecha indeterminada o “constante amenaza” (Heidegger, 1927=1997, p. 285); (7) Entrega una disposición afectiva básica (Heidegger, 1927=1997, p. 285), y el modo propio es la angustia ante la muerte.	forma.
<b>2.- El tema psicológico central: La identidad personal</b>		
<b>Guidano 2</b>	<b>Arciero</b>	<b>Análisis</b>
La identidad personal: (1) No es una identidad personal a secas sino una identidad personal <i>percibida</i> <sup>39</sup> . (2) Es un sistema cognitivo piagetano que, <b>mediante varias formas de designación</b> , hace explícito lo tácito-emotivo y que manteniendo su organización cambia estructuralmente mediante mecanismos dinámicos de <i>feedback</i> y <i>feedforward</i> ; (3) Es histórica; (4) Es un sistema en el que lo tácito-emotivo permite lo verbal; (5)	La identidad personal: (1) Es un sistema cognitivo piagetano que, <b>casi exclusivamente mediante narración</b> , hace explícito lo tácito-emotivo y que manteniendo su organización cambia estructuralmente mediante mecanismos dinámicos de <i>feedback</i> y <i>feedforward</i> ; (2) Es histórica; (Arciero, 2005, p. 58; 2009, p. 154); (3) Es histórica por virtud de la narración	<b><i>Lo común</i></b> Tanto el modelo de Guidano 2 como el modelo de Arciero suponen como teoría psicológica que la identidad personal es un sistema cognitivo piagetano que hace explícito lo tácito-emotivo y que historiza desde la sensibilidad <i>sameness</i> y la sensibilidad <i>selfhood</i> mediante mecanismos de <i>feedback</i> y <i>feedforward</i> .  <b><i>Lo diverso</i></b> Guidano encuentra el ser el yo específico en el carácter tácito-emotivo del sujeto y, coherentemente, en una designación correspondiente y, además, en una práctica ética complementaria que entrega un sentido individual. Arciero, por el contrario, le atribuye a la narración la primacía de la construcción de la identidad personal, al punto de considerarla <i>identidad narrativa</i> . Con ello busca distanciarse de la tesis de la identidad personal (que atribuye a las

<sup>39</sup> “La característica esencial de esta perspectiva considera la capacidad auto-organizativa del sistema de conocimiento humano como una limitación evolutiva básica que a través de la ascensión hacia capacidades cognitivas superiores progresivamente estructura un sentido completo de identidad personal con sentimientos inherentes de unicidad y continuidad histórica. La disponibilidad de esta auto-identidad estable y estructurada permite una auto-percepción y auto-evaluación continua coherente frente al devenir temporal del yo y de una realidad mutable. Por esta razón, la mantención de **la identidad percibida** se torna tan importante como la vida misma; sin ella el individuo sería incapaz de funcionar adecuadamente y perdería, al mismo tiempo, el sentido mismo de la realidad” (Guidano, 1987).

<p>Lo tácito conforma organizaciones de significado personal (OSP) desde experiencias de apego temprano; (6) Es histórica cuando es emocionalmente aceptable; (7) es un sistema en el que la ipseidad supone la mismidad; (8) Permite la reconfiguración de la experiencia emocionalmente aceptable; (9) Existe de manera previa a la narración; (10) No media entre <i>Sameness</i> y <i>Selfhood</i> sino que está compuesta de ambas; (11) puede significarse con otra clase de signos, además de la narración, por ejemplo íconos o indicadores<sup>40</sup>.</p>	<p>(Arciero, 2005, p. 40); (4) Es más ipseidad que mismidad porque el sujeto no tiene identidad de cosa (Ricoeur, 2006, p. 34); (5) Lo tácito conforma <i>prones</i> desde experiencias de apego temprano pero, por sobre todo, de las narraciones respectivas; (7) Es efecto de una reconfiguración de la experiencia (Arciero, 2005, p. 40); (8) Síntesis entre construcción narrada de la historia y la construcción narrada del personaje de tal historia (Arciero, 2005, pp. 40, 41); (9) Media entre la experiencia tácito-emotivo de lo habitual (<i>Sameness</i>) y de lo nuevo (<i>Selfhood</i>) (Arciero, 2005, pp. 58 y ss. y p. 165); (10) Surge y depende de la narración y escritura (Arciero, 2005, p. 22), y (11) No está predeterminada, señala Arciero, por estructuras <i>a priori</i>, tales como las OSP de Guidano, sino que opera mediante <i>prones</i>.</p>	<p>OSP), tesis que le parece más bien genérica e impersonal<sup>41</sup>.</p> <p><b>Conclusión</b></p> <p>Guidano 2 y Arciero proponen dos modelos psicológicos diversos con base en el diferente rol del nivel tácito-emotivo y del nivel explícito-narrativo en la constitución de la identidad personal. En consecuencia, con este importante tema para ambos modelos, no se apoya la tesis de una unidad por la forma.</p>
---	--	--

<sup>40</sup> Si se estima conveniente se puede consultar la semiótica de Peirce y la Lógica de Frege en el Anexo 13.

<sup>41</sup> “[L]a psicología post-racionalista de Guidano, en vez de la persona en carne y hueso, pone el tema del sujeto ideal, la máquina viviente, sería entonces más adecuado hablar de Organización de Significado Im-Personal” (Arciero, 2019=2012).

3.- La relación entre lo existencial y lo psicológico: Las crisis existenciales		
Guidano 2	Arciero	Análisis
<p>Las crisis existenciales distinguen Guidano 1 y Guidano 2. Ellas permiten al o específico sentir páticamente la necesidad de un sentido para la vida. Las características de estas crisis son las siguientes:(1) Las crisis existenciales son efecto del aumento de conciencia por parte del sujeto (Guidano, 1987)<sup>42</sup> y le permite a la persona poner en cuestión el sentido de su identidad y existencia, lo que acarrera la puesta en perspectiva de sí mismo y de los entes intramundanos. (2) Los fenómenos existenciales trascienden los tipos de personalidad y, por ello mismo, a las crisis psicológicas peculiares a cada OSP. (3) Los fenómenos existenciales tienen una manifestación primaria de tipo pre-verbal (Heidegger, 1927=1997, p. 450)<sup>43</sup>. (4) Las crisis</p>	<p>El <i>Dasein</i> está arrojado a la realidad y, por tanto, en principio no necesita reflexionarla para entenderla en gran medida. (1) El <i>Dasein</i> necesita construirse una identidad y para ello se narra su historia (Foessel y Lamouche, 2007, p. 231). (2) Precisa de una narración, la que completa tanto el sentido filosófico de devenir más auténtico —que liberará al sujeto de una existencia alienada entre meras habladurías y prácticas mundanas que lo alejan de plantearse ante su destino finito, mortal— como completará el sentido psicológico de construir su propia identidad personal narrativa. (3) Cuando aparece la angustia, señala Arciero, “el <i>Dasein</i></p>	<p><b>Lo común</b> Tanto Guidano 2 como Arciero consideran en principio que las crisis existenciales no son fenómenos psicológicos, sino existenciales. En todo caso, finalmente Arciero se inclinará a considerarlas como un fenómenos tratable desde el punto de vista psicoterapéutico, lo que pone en cuestión su dimensión no patológica.</p> <p><b>Lo diverso</b> 1) Guidano 2 sugiere que las crisis existenciales son de otra naturaleza que las crisis psicológicas, y aunque suelen manifestarse en formato psicológico, su fenomenología (vacío de sentido, angustia existencial) es diferente. En el caso de Arciero, su análisis es confuso. En efecto, el autor afirma, por un lado, la radicalidad heideggeriana del ser persona, previa a los actos psicológicos y, sin embargo, por otro lado, reduce el <i>Dasein</i> a una <i>prone</i>. Arciero razona de la siguiente manera: “La persona [...] es su identidad” (Arciero, 2009, p. 164). Algunas líneas después añade lo siguiente: “El acontecimiento de la identidad [...] se genera mediante la reflexión” (Arciero, 2009, p. 165) y pocas líneas antes ha llamado a esta identidad que acontece, que es dinámica, “identidad narrativa”. Luego, supone que el mundo presiona al <i>Dasein</i> para llevar una vida inauténtica y acaba por unir en un confuso <i>continuum</i> psicológico la crisis existencial (que, en sus palabras, era una crisis de autenticidad)<sup>45</sup> a una</p>

<sup>42</sup> “[El aumento de autoconciencia] parece *en sí mismo* capaz de llevar al emerger progresivo de un intenso sentido de ambigüedad, porque una sola experiencia puede tener simultáneamente interpretaciones o significados bien diferentes. Tal como sugiere Nagel, esta ambigüedad percibida, conectada quizás con el *sentido de absurdo existencial* que muchos poetas han descrito con tanta fuerza, podría ser considerado como el resultado de la comparación entre dos puntos de vista inescapables; mientras que una percepción en curso, de nosotros mismos, hace de nuestras acciones, planes y deseos inmediatamente necesarios y creíbles al contemplar nuestras vidas, invariablemente, también tenemos un punto de vista exterior a partir del cual esa misma necesidad y credibilidad pueden aparecer poco sólidas y cuestionables” (Guidano, 1987).

<sup>43</sup> Para el análisis de los signos pre-verbales o no verbales y su relación con los conceptos se puede consultar la semiótica de Peirce y la lógica de Frege en el Anexo 13.

<sup>45</sup> “La conciencia de la propia vulnerabilidad (que acompaña a la actividad cotidiana de reconfigurar la propia multiplicidad, darle una constancia y exponerla a otros), de la transitoriedad de los

<p>existenciales tienen el mismo contenido experiencial básico para cualquier OSP, esto es: Sensaciones de vacío en general, de sinsentido; sentimientos de absurdo, de verdadero aburrimiento, verdadera alegría, etc. (Heidegger, 1929=1992, p. 5). (5) En la crisis existencial se devela el hastío de ser un yo específico (Guidano, 1993b, p. 28), lo que saca al sujeto de la situación impersonal (el sujeto impersonal, <i>das Man</i>) que denuncia Heidegger. (6) Las crisis existenciales tienen un modo de afrontamiento que es, además de psicológico, profunda y eminentemente filosófico, y dice relación con la búsqueda de valores y un legado para otros<sup>44</sup>.</p>	<p>es arrancado de su absorción mundana y queda expuesto a la crudeza de su existencia” (Arciero, 2009, pp. 92, 93), una crudeza que dice relación asumir un proyecto personal de vida ante una vida mortal. (4) Arciero parece asumir la misma distancia que Ricoeur respecto de las crisis existenciales. En efecto, Ricoeur las consideraba un asunto propio de la fenomenología heideggeriana, que actúa “por la vía corta” (<i>voie courte</i>), pero que escapa al control que aporta el análisis de la narrativa (Foessel y Lamouche, 2007, 76 y ss.), que es, como sabemos, el mismo enfoque que</p>	<p>crisis identitaria (es decir, psicopatológica) en el estilo psicológico <i>outward</i> de tendencia al trastorno alimentario<sup>46</sup>. 2) Para Guidano 2 lo identitario-psicológico se enfrenta haciendo explícito lo tácito, pero lo existencial se enfrenta con la práctica valórica. La relación entre ambos no se confunde y es complementaria, porque la identidad por sí sola no basta sino que, en último término, precisa de un sentido para esta identidad. Arciero, por el contrario —quien en principio considera las crisis existenciales como crisis de la autenticidad de la existencia— no tiene, sin embargo, un afrontamiento terapéutico diferenciado para las crisis existenciales, y en vez las sigue tratando desde un enfoque psicoterapéutico: tratar la psiquis es tratar al <i>Dasein</i>.</p> <p><b>Conclusión</b> El análisis de la relación entre crisis existencial y crisis psicológica demuestra que Guidano 2 y Arciero proponen dos modelos teórico-psicológicos diversos sobre la base de una concepción diversa de la relación entre identidad personal y la naturaleza de la existencia humana. En consecuencia, con este importante tema para ambos modelos, no se apoya la tesis</p>
--	--	---

encuentros, de la precariedad de los lugares de la identidad (trabajo, familia, comunidad, casa, grupo de pares), junto con la necesidad de mantener abierta toda posibilidad de elección, genera incertidumbre respecto del futuro y esto se traduce en una gama de variaciones que van desde la aprehensión a la inquietud, hasta llegar a la angustia: es esa angustia que surge cuando está en riesgo el conjunto de determinaciones de sí mismo que provienen del comercio con las cosas y de las relaciones con los otros; entonces —como señaló Heidegger—, el *Dasein*, que por lo general llega a sí mismo ‘inauténticamente’ (*Uneigentlichkeit*) a partir de las actividades cotidianas (la relación con los otros y, en general, la determinación de sí mismo desde fuera), se encuentra expuesto a la insignificancia, a la nada” (Arciero, 2009, p. 92).

<sup>44</sup> “Tú has llegado a experimentar lo que es una condición límite de la experiencia humana, como lo es también la conciencia de la muerte, yo tengo el problema que tienes tú [...] Sólo puedes intentar convivir con eso, buscando un significado, buscando valores, buscando algo que te dé sentido de que algo va a quedar después de que tú te has muerto” (Guidano, 1993b, p.28).

<sup>46</sup> “Heidegger anticipa así parte del problema que atenaza al hombre contemporáneo: la inquietud constitutiva de perder las fuentes de determinación externa, la ansiedad crónica de la vacuidad. [...] Esta tensión se encuentra intacta en la estructuración de una categoría de personalidad —denominada por nosotros *heterodirigida*— que representa más que ninguna otra los rasgos del carácter social heterodirigido (aunque no con exclusividad) y a la que en nuestro trabajo sobre la identidad definimos como tipo de personalidad que tiende al trastorno alimentario psicógeno” (Arciero, 2009, pp. 92 y 93).

	emplea Arciero.	de una unidad por la forma.
<b>4. -El método teórico<sup>47</sup>: Describir e interpretar la existencia humana</b>		
<b>Guidano 2</b>	<b>Arciero</b>	<b>Análisis</b>
<p>1.- Guidano 1 es constructivista, aunque emplea con cierta soltura la teoría de la organización/estructura de Maturana, quien es más radical en sus postulados, en especial la teoría de la verdad entre paréntesis. En Guidano 1, el análisis emplea como claves de entrada las OSP que pueden ser perturbadas por algo que no es ella. En este modelo el terapeuta trata con significados que emanan del relato del paciente con el respaldo de sus emociones personales activadas. La moviola tiene, entonces, una función de perturbación y de reformulación simbólica de la experiencia inmediata. En este sentido, Guidano 1 metodológicamente analiza las cuestiones psicológico-identitarias desde un dualismo subjetivista gnoseológico, que prescinde del problema de la existencia o inexistencia de objetos con propiedades. Por otro lado, en Guidano 2 la moviola</p>	<p>1.- Arciero analiza las cuestiones psicólogo-identitarias de modo tal que se considera que la identidad se construye por vía narrativa y la simbolización (vía larga) prima por sobre la sensación corporalmente sentida o pática (vía corta), en consecuencia, metodológicamente pertenece a un predualismo fenomenológico-husserliano narrativo.</p>	<p><b>Lo común</b></p> <p>1.- Guidano 2 y Arciero tienen teorías metodológicamente fenomenológicas, con base en los significados que emanan de las descripciones que el paciente hace de su propia experiencia inmediata con consideración de los patrones emocionales directamente vivenciados por el sujeto y que permiten incluir o excluir significados en una historia personal.</p> <p>2.- En ambos modelos hay una psicopatología de la continuidad/discontinuidad identitaria que metódicamente considera en algún grado la interpretación del apego infantil, de los estilos de vincularse interpersonalmente y narrarse las propias experiencias.</p> <p>3.- En ambos modelos la teoría filosófica encuentra una concreción en una psicoterapia que compone o recompone la identidad personal con base en acercar la brecha entre experiencia inmediata y explicación mediante el principio metodológico de hacer explícito lo tácito-emotivo.</p> <p><b>Lo diverso</b></p> <p>Para Guidano 2 la hermenéutica de la existencia humana opera suponiendo que la descripción fenomenológica (bajo la forma de moviola) se alimenta de los procesos tácito-emotivos, que le dan su sentido y permiten chequear y aprobar los significados compartidos provenientes del lenguaje. Guidano 2 confía en que la necesidad páticamente sentida y la conciencia emanada de la práctica de la búsqueda de valores y de dejar un legado después de muerte le permitirá al sujeto seleccionar los signos apropiados para encontrar</p>

<sup>47</sup> Tanto Guidano como Arciero asumen la tesis de Heidegger, en orden a que el método propio de la fenomenología es la descripción fenomenológica, y que toda hermenéutica aprovecha de diverso modo los significados que de ella emana. Heidegger afirmaba lo siguiente: “El mismo sentido tiene la expresión, en el fondo tautológica de ‘fenomenología descriptiva’. Descripción no significa aquí una manera de proceder como la que tiene lugar, por ejemplo, en la morfología botánica –una vez más, el término tiene un sentido prohibitivo: abstenerse de toda determinación inevidente” (Heidegger, 1927=1997, pp. 57-58).

<p>muestra una función fenomenológico-descriptiva que da cuenta de crisis existenciales no explicables desde Guidano 1. Estas crisis son, pues, algo psicológicamente provechoso para el sujeto, pues le advierte de algo que, en Guidano 2, se aborda por la vía de la práctica valórica y que dice relación con que la identidad personal debe tener un sentido, lo que se opone a las emociones de vacío existencial. El sentido y el reordenamiento identitario se completa desde una práctica ética-valórica. En consecuencia, Guidano 2 trata la experiencia inmediata metodológicamente desde un predualismo fenomenológico-husserliano de tipo pático, es decir, con base en la sensación corporalmente sentida por sobre los procesos de designación entre los que destaca la simbolización narrativa<sup>48</sup>.</p>		<p>sentido a su experiencia y a su identidad personal.</p> <p>Arciero no ha distinguido a Guidano 2 (fenomenólogo) y solo supone al Guidano constructivista (Guidano 1), cuyo modelo le parece kantiano e impersonal, pues la OSP, en su opinión, preconfiguraría categorías cognitivas <i>a priori</i> (Arciero, 2009, pp. 21 y 22).</p> <p>Para Arciero, en cambio, la hermenéutica de la existencia humana solamente opera sobre la base de la narración intersubjetiva que aprovecha los significados verbalizados. Éste es el único modo de controlar el significado por medio del cual el sujeto puede construir su identidad personal; de modo que, sea cual fuese el lugar de lo tácito-emotivo, a fin de cuentas lo que cuenta es la narración, pues ella es la que construye la identidad personal.</p> <p>Así cabe hablar, pues, de identidad narrativa. Arciero confía en que la perspectiva de la muerte personal hará que las narraciones sean seleccionadas con autenticidad.</p> <p><b>Conclusión</b></p> <p>Los modelos de Guidano 2 y de Arciero responden metodológicamente a dos fenomenologías diversas caracterizables, respectivamente, como un predualismo fenomenológico husserliano pático y un predualismo fenomenológico husserliano narrativo. En consecuencia, con este importante tema para ambos modelos, no se apoya la tesis de una unidad por la forma.</p>
--	--	--

<sup>48</sup> Se puede consultar el anexo 13 y 14.

**VII.1.3.2.- Conclusión acerca de la posible unidad por identidad, según la forma, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero**

Una vez revisada la posibilidad de la unidad epistemológica por la forma entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero con base a los cuatro temas centrales comunes recién expuestos, se concluye que los modelos de Guidano 2 y de Arciero no son uno por sí según la forma. Esta clase de unidad se descarta.

**VII.1.3.3.- Análisis acerca de la posible unidad por identidad, según la especie, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero**

En primer lugar, una especie es una representación mental de la forma de algo, y en segundo lugar, se acaba de rechazar la unidad por identidad según la forma (punto V.1.3.2.)

**VII.1.3.4.- Conclusión acerca de la posible unidad por identidad, según la especie, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero**

Dado que los modelos teóricos de Guidano 2 y de Arciero no son uno por la forma tampoco son uno por sí según la especie. Esta clase de unidad se descarta.

**VII.1.3.5.- Análisis acerca de la posible unidad por identidad, según el fin, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero**

El fin del ente es el que determina la forma, especie y materia del ente. Por ejemplo, dado que el fin del cuchillo es cortar, eso determina que el ente tenga forma de cuchillo, que pertenezca a la especie de los cuchillos, que la materia del cuchillo permita cortar otros entes y que la idea adecuada de tal ente sea la idea de un cuchillo. Dicho esto: ¿Cuál es el fin de la teoría de Guidano 2 y de la teoría de Arciero? Dicho genéricamente, ambas teorías tienen por fin explicar. Es decir, que cuando se afirma que “*x es y*”, esto quiere decir que se supone que es verdad que al menos parte de lo que *x* es, *se explica* por lo que *y* es. Sin embargo, las teorías varían mucho entre ellas<sup>49</sup>, básicamente tanto por lo que suponen por “verdad” como, consecuentemente, por lo que suponen por “explicar”, pues en este punto hay algunas diferencias dignas de notar. Para Maturana, por ejemplo, explicar apelando a causas y verdades esconde el deseo de obligar a otros (Maturana, 1997c, p. 13). El biólogo plantea en reemplazo de las explicaciones causales una serie de instrucciones que el interlocutor debe seguir para generar un fenómeno, y la generación del fenómeno, en todo caso aceptado, probaría que ellas son verdaderas “entre paréntesis”.

<sup>49</sup> Para revisar tan solo parte de lo que se generó en el s. XX al respecto baste consultar, en Bibliografía, la compilación filosófica de Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos.

“Las explicaciones científicas son explicaciones generativas. Es decir, son proposiciones de mecanismos (sistemas generativos) que: a) dan origen a los fenómenos por explicar como resultado de su operación; y b) son aceptados como válidos en la comunidad de científicos, porque satisfacen las condiciones que constituyen el criterio de validación de las afirmaciones científicas que esta misma comunidad ha establecido” (Maturana, 1991, pp. 155, 156).

Sin embargo, para Guidano la explicación es teórica, causal y refiere directamente a entender mediante un modelo: “Es importante hacer énfasis en que los modelos de realidad son el único medio posible de establecer una relación con el mundo externo” (Guidano, 1987). La tesis de un “modelo” le permite a Guidano omitir la discusión ontológica de alguna forma esencial del ente y le permite operar sin los compromisos clásicos habituales con el supuesto de la verdad como adecuación. En efecto, la adecuación entre ideas y realidad —en este caso: “modelo de realidad”— es lo que clásicamente se denominaba “verdad” y la inadecuación “falsedad”, en sentido lógico. Por ej., si se tiene la idea de que “ $x$  es  $y$ ”, y  $x$  es  $y$ , entonces la idea “ $x$  es  $y$ ” es una idea verdadera. Pero si se tiene la idea de que “ $x$  es  $y$ ”, pero  $x$  no es  $y$ , entonces la idea “ $x$  es  $y$ ” es una idea falsa. Se mantiene, pues, la lógica dejando en suspenso las consideraciones acerca de la definición de la realidad de lo designado, esto es: Si es natural, construida, efecto de una voluntad de poder, consensos, etc., esto es una cuestión lógica básica. Sin embargo, para evitar malos entendidos, paradojas o caer en contradicciones es necesario aclarar la *suppositio*, es decir, lo que se supone cuando se afirma algo. Así, pues, por ejemplo, cuando Guidano y Arciero plantean lo siguiente: “El punto de divergencia fundamental de una ontología constructivista respecto a las teorías racionalistas es el reconocimiento de que el desarrollo de un sistema de conocimiento no está organizado por leyes que podamos formular en términos racionales” (Guidano & Arciero, s/f=2019), no suponen que absolutamente toda racionalidad debe quedar en suspenso, en cuyo caso no podrían afirmar nada. Por el contrario, la *suppositio* del ejemplo es la siguiente: Las personas tienden a juzgar influidas por procesos tácito-emocionales que son de gran impacto, pues la mantención de la propia identidad personal parece estar siempre en juego. Es decir, dado que se trata de procesos tácitos, no se pueden formular en términos racionales a menos que se los haga explícitos, en cuyo caso ya no son tácitos sino explícitos, y en cuanto son emocionales no cabe tratarlos según una estricta formulación lógica pues algo que se designa como “ $x$  es  $y$ ” —y en el caso que alcance a ser designado— puede estar representando muchos estados mentales diversos de diversa complejidad y difícil designación exacta. Avancemos ¿Cuál es el fin *específico* del modelo de Guidano 2 y del modelo de Arciero?

El modelo de Guidano 2 tiene por fin *específico* explicar la identidad personal con un sentido ético para la vida y para la muerte. En efecto, Guidano planteaba lo siguiente: “Sólo puedes intentar convivir con eso [la idea de muerte], buscando un significado, buscando valores, buscando algo que te dé sentido de que algo va a quedar después de que tú te has muerto” (Guidano, 1993b, p.28). Esto significa, en concreto, lo siguiente: Guidano supone que es verdad<sup>50</sup> que la convivencia (existencialmente apropiada, por así decirlo) con la idea de la muerte *solo se explica* buscando un significado, buscando valores, buscando algo que dé sentido a la persona de que algo va a quedar después de que ella ha muerto.

---

<sup>50</sup> Sea lo que esto signifique en el particular modelo de ontología de cada autor.

El modelo de Arciero tiene por fin *específico* explicar la naturaleza narrativa de la identidad personal como manera de que el *Dasein* viva más auténticamente. Por este motivo planteaba lo siguiente: “[E]l sujeto tiene un acceso significativo a su propia experiencia sólo a través del empleo de los sistemas simbólicos que permiten la interpretación de aquella” (Arciero, 2005, p. 40). Esto significa que Arciero supone que es verdad que para el sujeto el acceso significativo de la propia experiencia *sólo se explica* a través del empleo de los sistemas narrativos que permiten la interpretación de aquella experiencia.

**VII.1.3.6.- Conclusión acerca de la posible unidad por identidad, según *el fin*, entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero**

Se concluye que los modelos teóricos de Guidano 2 y de Arciero no son uno por sí, según el fin. Esta clase de unidad se descarta.

#### VII.1.4.- Análisis acerca de la posible unidad, *por similitud*, entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero

¿Existirá unidad por *similitud* entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero? Hay que revisar ciertos criterios, pero dejaremos de lado las opciones excluidas<sup>51</sup>

Fig. 22

1.- Análisis de la posible unidad de los modelos de Guidano 2 y de Arciero por *similitud* entre entes diversos que, en cuanto tales, no admiten grados, pero que sí podrían admitirlos de modo accidental<sup>52</sup>

<p><b>Análisis</b></p> <p>Los modelos teóricos de Guidano 2 y de Arciero, considerados en cuanto tales, no admiten grados<sup>53</sup> pero podrían admitirlos en sentido accidental. Por ejemplo, cada teoría podría añadir más afirmaciones, hipótesis auxiliares, etc.</p>
<p><b>Conclusión</b></p> <p>Aunque ambos modelos sí son similares según esta categoría, esta similitud es irrelevante, pues, por ejemplo, aunque se añadan más afirmaciones a ambos modelos, no necesariamente se trata de afirmaciones importantes. Esta clase de unidad se descarta para el caso, no por su posibilidad sino por su irrelevancia.</p>

<sup>51</sup> Para abreviar algunos solamente citaré las conclusiones excluidas: Guidano 2 y Arciero no tienen unidad por *similitud* ni entre entes diversos con identidad de especie, ni entre entes diversos con identidad de especie de padecimiento. Si se estima conveniente, esos análisis descartados pueden ser consultados en el Anexo 9.

<sup>52</sup> Por ejemplo, Vittorio Guidano y Giampiero Arciero en cuanto tales no admiten grados. En efecto, no hay más o menos Vittorio Guidano ni más o menos Giampiero Arciero. Sin embargo ambos son similares en cuanto que pueden tener, por ejemplo, más o menos masa corporal. Aristóteles emplea los términos “más y menos”, “*mállon [kai] hêtton*”, que Moerbeke tradujo por “*maius et minus*” y que yo interpreto como “grados”. Ser más o menos es un accidente porque modifica la cantidad de algo pero no lo cambia en su entidad primera (como ente concreto, por ejemplo, Pedro, Juan o Diego) y por tanto, tampoco lo cambia en su entidad segunda (como especie o género).

<sup>53</sup> No hay, por ej., “más o menos” fenomenología hermenéutica narrativa.

Fig. 23

4.- Análisis de la posible unidad de los modelos de Guidano 2 y de Arciero por *similitud* entre entes diversos que, en cuanto tales, tienen más atributos idénticos que diversos<sup>54</sup>.

<b>Análisis</b>
Los modelos teóricos de Guidano 2 y de Arciero pertenecen a especies diversas, por lo tanto no pueden tener —en sentido absoluto—, más atributos idénticos que diversos.
<b>Conclusión</b>
Ambos modelos no son similares según esta categoría. Esta clase de unidad se descarta.

Fig. 24

5.- Análisis de la posible unidad de los modelos de Guidano 2 y de Arciero por *similitud* entre entes diversos, que tienen más atributos idénticos que diversos, en cuanto son atributos perceptibles<sup>55</sup>.

<b>Análisis</b>
Los modelos teóricos de Guidano 2 y de Arciero, que se dicen o deducen fenomenológicos, parecen compartir sus atributos epistemológicos más relevantes. Esto se revisará de modo riguroso mediante el análisis de ambos modelos desde el punto de vista de las cinco caracterizaciones que el propio Husserl determina para una fenomenología <sup>56</sup> .
<b>1.- La fenomenología husserliana busca conocer con certeza</b>
La fenomenología husserliana busca certezas. Independientemente de las consideraciones ontológicas, es decir, del lugar donde se asienten esas certezas, la fenomenología las emplea por un problema que Husserl considera ineludible, a saber: La correlación (Husserl, 2015=1907, p. 28) entre la vivencia del conocimiento que alguien tiene (psicología), la significación lógica de lo conocido y la existencia del objeto conocido (ontología).
“¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?” (Husserl, 2015=1907, p. 28).
El problema de la certeza tiene dos puntos importantes de considerar:
(a) Se interpreta a partir del problema de la intencionalidad. Esta, señala Husserl, es parte intrínseca del conocer. Consiste en que no hay acto de conocer ( <i>nóesis</i> ) sin algo necesariamente supuesto como conocido ( <i>nóema</i> ). La existencia efectiva del <i>nóema</i> quedará entre paréntesis, y no será ni negada ni afirmada a

<sup>54</sup> Por ej., una persona es similar a su hermano gemelo.

<sup>55</sup> Por ej., el oro y el fuego, son similares en cuanto el color amarillo o rojizo.

<sup>56</sup> Aquí haré los análisis aplicados a los casos de Guidano 2 y de Arciero. Las cuestiones teóricas generales de la fenomenología husserliana pueden consultarse en el Anexo 4.

*priori*. Con este gesto queda pendiente el problema de la certeza, pero pendiente del esclarecimiento del fenómeno pero no allende él.

(b) La certeza es un asunto cognitivo, no emocional. Husserl niega que exista algún sentimiento que por sí mismo indique un conocimiento verdadero; son dos fenómenos diferentes, no son dos aspectos del mismo fenómeno.

“¿[Q]ué es lo que un sentimiento puede hacer aquí comprensible? ¿Qué puede dar de sí aquí un sentimiento? ¿Quizás gritará algo así como. ‘¡Alto! ¡Aquí está la verdad!’ Pero ¿Por qué tenemos que darle crédito? ¿No tiene que tener, a su vez, esta fe un sentimiento que le sirva de indicio?<sup>57</sup> ¿Y por qué no tiene nunca un juicio del sentido ‘dos por dos son cinco’ este índice de sentimiento?<sup>58</sup> [...] ¿Tengo de veras las dos veces lo mismo, sólo que, en un caso, se añade un sentimiento y en el otro no?<sup>59</sup>” (Husserl, 2015=1907, pp. 61 y 62).

¿Qué hay de esta búsqueda de certeza en Guidano 2 y en Arciero?

En primer lugar, la certeza tiene lugar en ambos modelos fenomenológicos.

En Guidano 2 sí existe una certeza fundamental y que es referencia filosófica para el modelo, tanto en lo epistemológico como en lo psicológico, a saber: la certeza de la muerte. No se trata de “una crisis de la edad” al estilo de la psicología evolutiva (Erickson) que intenta reordenar la caída por el interés de los objetivos particulares de las etapas anteriores; sino del sentido mismo de que hayan etapas si, con todo, los objetos no acaban por ofrecer plenitud a toda la existencia. Que exista cierta condición psicológica, como la edad, que pueda condicionar, para facilitar o realentizar estas crisis no es causa de su existencia y no depende, por tanto, ella.

¿En qué sentido puede deducirse intencionalidad en el acto cognitivo filosófico y psicoterapéutico y qué lugar juega la certeza de la muerte? En el modelo de Guidano 2 no hay salida de las crisis existenciales, es decir, no hay logro de una identidad ordenada a una existencia con *sentido cierto* sin el conocimiento de la irreversibilidad del tiempo que queda antes de morir. Pero no se trata de un conocimiento solamente teórico, en dos sentidos: (a) El tipo de conocimiento cierto es el derivado de la consideración de la búsqueda y práctica efectiva de valores, de dejar un legado a otros (Guidano, 1993b, p.28), y (b) Este conocimiento es, además, reforzado por una evidencia sentida por el paciente.

En Arciero también existe una certeza fundamental que justifica que el modelo tenga por finalidad lograr que el paciente tenga una existencia, de hecho, más auténtica. También, en este caso, es la certeza es la conciencia de la propia muerte. Esta conciencia le provee un filtro al paciente, al *Dasein*, que le ayuda a seleccionar las interpretaciones que hace de su propia existencia y que consolidan en una narración, entonces, más auténtica de sí.

En segundo lugar, a diferencia de Husserl, la certeza sí tiene una

<sup>57</sup> La primera objeción de Husserl es por la reducción al absurdo: Si la verdad precisa de un sentimiento que la indique, este sentimiento, a su vez, ¿no necesitaría de otro sentimiento que lo indique, y este de otro y así sucesivamente hasta el infinito?

<sup>58</sup> La segunda objeción de Husserl es la siguiente: Los juicios matemáticos no parecen requerir de sentimientos, lo que resulta inexplicable si se acepta la doctrina sentimental de los índices.

<sup>59</sup> La tercera objeción de Husserl es la siguiente: Parece que el sentimiento no añade nada al valor de verdad de un juicio, porque parece mantenerse aunque en ciertas ocasiones vaya acompañado de sentimientos y en ciertas ocasiones no.

correlación estrecha con una emoción. Es cierto que ni Guidano 2 ni Arciero van tan lejos como para hacer radicar la certeza en una emoción, pero la certeza, si ha de ser tal, debe ser emocionalmente reconocida por el propio paciente. Es más, no olvidemos que la certeza sigue anidando en un proceso cognitivo aunque de naturaleza tácita, y como tal, puede servirse de otros signos —quizás no tan exactos, pero posibles—, tales como los indicadores somáticos. Esta función cognitiva, aunque tácita, permite a Guidano y a Arciero servirse fructíferamente de las emociones en psicoterapia.

## **2.- La fenomenología husserliana emplea la reducción fenomenológica de la experiencia**

La fenomenología describe antes de explicar. Así se evita confundir ambos actos y caer en errores epistemológicos (Husserl, 2015=1907, pp. 45 y 46). La descripción fenomenológica es el modo concreto como se realiza la reducción fenomenológica, la que deja entre paréntesis (*epokhé*) el valor empírico de la experiencia descrita y permite detectar patrones de significado.

El modelo de Guidano 2 emplea la misma técnica fenomenológica que Guidano 1: La moviola. Mediante un empleo con pasos sistemáticos y sucesivos de las descripciones de sus experiencias discrepantes, el paciente puede entender su modo de sentir. Hecha esta reducción fenomenológica, y solo entonces, el paciente puede reformularse sus teorías explicativas acerca de sí mismo.

El modelo de Arciero también emplea la moviola, y en el mismo sentido descrito. Con todo, el modelo varía en la interpretación teórico-existencial del material que se ha distinguido, para cuyo efecto tiene particular rol la negociación de significados que opera con el terapeuta.

Finalmente, tanto en Guidano como en Arciero, la terapia no se reduce al empleo de la moviola sino que el terapeuta se constituye en facilitador de las reformulaciones y en cierta discusión<sup>60</sup> de significados.

## **3.- La fenomenología husserliana avanza desde los fenómenos psicológicos hacia los fenómenos puros**

La fenomenología se focaliza en fenómenos puros, que dicen de lo que el ente es, y no como supuesto extra-mental al que se le pueda atribuir *a priori* el poder explicativo del fenómeno (Husserl, 2015=1907, pp. 47 y ss.). El fenómeno puro recoge elementos diferentes del fenómeno psicológico-empírico. En el fenómeno puro, el sujeto aprehende: (a) Que el acto cognitivo es suyo (Husserl, 2015=1907, pp. 47 y ss.); (b) Que aunque la existencia extra-mental del objeto del fenómeno sea inaccesible, incluye en su constitución alguna clase de existencia extra-mental de un ente, y (c) Que emplea algún criterio selectivo por el cual se presta credibilidad a la simbolización de la experiencia. Este criterio es cognitivo.

Guidano 2 no se dedica a hacer fenomenología husserliana en sentido

<sup>60</sup> Tiendo a preferir los términos “discusión de significados” o “análisis en conjunto de significados” a otro, muy utilizado: “negociación de significados”, por cuanto me parece que ni en el modelo de Guidano ni en el Arciero hay, en las conversaciones entre paciente y terapeuta, una estricta transacción de significados pues, además de los significados *lógicos* hay tienen aparejadas emociones que, como tales, son intranseribles. Pero podría emplearse el término “negociación” salvando estas observaciones.

puramente filosófico, sino que su modelo teórico y psicoterapéutico se funda genéricamente en la fenomenología husserliana. El proceso se inicia con Guidano 1. El sujeto aprende tempranamente, en la etapa del *zoom out*, a distanciarse del material empírico recogido como experiencia inmediata para poder reinterpretarlo, reformularlo y encontrar el modo como ese comportamiento se sigue de él mismo (*locus* de control interno).

En Guidano 2, la descripción fenomenológica avanza hacia algo que ya no es el sujeto mismo. Se analizan las crisis existenciales y el resultado de la práctica valórica. En síntesis, el sujeto tanto: (a) Entiende que su experiencia es suya; (b) Entiende que hay un mundo extra-mental al que debe dejársele algún legado, y (c) Reconoce la muerte y la irreversibilidad del tiempo que queda como criterio de lo aceptable como posibilidad de sentido; lo que dé sentido.

Arciero tampoco se dedica a hacer fenomenología husserliana en sentido puramente filosófico. Su modelo teórico y psicoterapéutico se funda genéricamente en la fenomenología husserliana y específicamente en la fenomenología hermenéutica narrativa de Ricoeur.

Arciero toma muchísimo de Guidano y, de hecho, posible distinguir los mismos tres elementos recién descritos, aunque, en este caso, el tiempo que queda —determinado por (a) la *certeza* de la muerte— impele a una búsqueda de existencia auténtica; una existencia que se la visualiza imponiéndose de hecho a (b) los relatos psicológicos.

#### **4.- La fenomenología husserliana, para conocer, distingue géneros lógicos**

La descripción fenomenológica recoge datos desde lo empírico, avanza y permite ordenar en especies y categorías, relacionadas unas con otras, generando conceptos y proposiciones fundamentales constituyendo teorías fenomenológicamente bien fundamentadas. El interés de Husserl está, pues, en los géneros.

“El fenómeno cognoscitivo singular, que, en el río de la conciencia viene y desaparece, no es el objeto de la averiguación fenomenológica. La mira está puesta en las ‘fuentes del conocimiento’; en los orígenes, que hay que intuir genéricamente; en los datos absolutos genéricos” (Husserl, 2015=1907, pp. 58 y ss.).

Estos géneros, como se ha explicado, se elaboran a partir de patrones. Se demuestra la validez del género cuando el sujeto o paciente puede reconocer dos experiencias diversas ¿Cómo podría relacionarlas si no tuviera un patrón? (Husserl, 2015=1907, p. 59).

Guidano (1 y 2) precisamente es capaz, en la reformulación, de ayudar a que el paciente se reinterprete en unidades de significados y emociones conectadas que antes le aparecían como provenientes de causas externas y desconectadas unas de otras. Lo mismo sucede con el modelo de Arciero. Es más, incluso en este caso es metodológicamente más claro que se emplean géneros al insertarse en una biografía que, no obstante —advierte siempre el autor— nunca debe agotarse en los géneros o tipos.

En realidad, ambos autores afirman que nunca el género reemplaza la experiencia singular —lo propio del sujeto—, por mucho que el conocimiento de la experiencia requiera de estas herramientas.

## **5.- La fenomenología husserliana conoce progresivamente géneros conectados causal y teleológicamente**

Los géneros son unidades complejas constituidas por redes conceptuales conectadas lógicamente, causal y teleológicamente (Husserl, 2015=1907, p. 74). Algunos actos son representados otros imaginados, creídos, razonados, recordados, etc. aunque todos ellos son, finalmente, escorzos de lo mismo. Los actos de conocimiento se logran en un proceso progresivo de esclarecimiento intelectual fruto de describir, categorizar, describir y así, sucesivamente, hasta que la descripción se haga superflua y no añada nueva información, y tiene tres grados de consideración fenomenológica.

### ***a.- Primer grado de la consideración fenomenológica***

a.1.- Guidano 2 y Arciero confían en lo descrito y cuya reformulación es, además, aceptada por el propio paciente. No existe, pues, como advierte Husserl para ambos autores, negación *a priori* del conocimiento (Husserl, 2015=1907, p. 77).

a.2.- Distinción entre inmanencia psicológica y ente extra-mental.

a.2.1- En el modelo de Guidano (1 y 2) se realizan dos operaciones:

(i) (En la etapa de reformulación de la moviola) distinguir entre el

:

(i.1) La inmanencia psicológica, es decir, lo representado en la experiencia inmediata, y

(i.2) La supuesta existencia externa de la causa de tal experiencia.

(ii) Suspender el juicio acerca de la supuesta existencia del ente perturbador externo.

a.2.2- En el modelo de Arciero, se realizan dos operaciones:

entre:

(i) En el diálogo con el terapeuta, el paciente puede distinguir

(i.1) Los entes representados en sus narraciones autobiográficas.

(i.2) La supuesta existencia de narraciones dadoras de Autenticidad.

(ii) Suspender el juicio de la existencia de los entes a los que se le atribuye el poder causal para entregar autenticidad a las narraciones autobiográficas.

a.3.- Afirmación acerca del modo de manifestarse de la evidencia:

a.3.1.- En el modelo de Guidano 1, la evidencia se muestra como un cambio de significado que entrega unidad identitaria de manera emocionalmente reforzada. En Guidano 2 aparece, además, la vivencia de vida global con sentido valóricamente vinculado con otros.

a.3.2.- En el modelo de Arciero la interpretación es juzgada como auténtica porque organiza más datos histórico-biográficos de modo internalizado y menos dependientes de relatos foráneos.

- a.4.- Exclusión del ente extra-mental como causa de la evidencia.  
 a.4.1.- En el modelo de Guidano 1 y 2, en las reformulaciones, el paciente excluye sistemáticamente como causa de la evidencia a entes externos.  
 a.4.2.- En el modelo de Arciero, en el diálogo, el paciente excluye la atribución de evidencia a una propiedad de narraciones de otros.

***b.- Segundo grado de la consideración fenomenológica***

- b.1.- Guidano 2 se pregunta si el fenómeno derivado del modo de vivir buscando valores exige la existencia de algo no inmanente.  
 b.2.- Aunque Arciero, con base en Ricoeur, desconfía de la capacidad del *Dasein* de entender posibles propiedades de entes, no niega que pudieran tener alguna presencia en la constitución del fenómeno.  
 b.3.- Guidano (1 y 2) amplía las diversas y numerosas experiencias discrepantes mediante vinculaciones lógicas guiadas por experiencias emocionales semejantes rememoradas en la psicoterapia.  
 b.4.- Arciero emplea vinculaciones lógicas para ayudar a que el paciente integre sus experiencias en una red biográfica que sea cada vez menos dependiente de las referencias externas.  
 b.5.- En el modelo de Guidano 2, el paciente constata que su conocimiento del sentido de su identidad y de su vida se da *en él*, como persona, pero no es efecto ni de su voluntad, ni de su psiquis, sino del modo como afronta la certeza de la muerte mediante actos valóricos concretos.  
 b.6.- En el modelo de Arciero, el paciente constata que las historias no valen lo mismo unas que otras, y que ese fenómeno pertenece a la comprensión de lo auténtico y es refractario a los deseos subjetivos.

***c.- Tercer grado de la consideración fenomenológica***

Por último, el fenomenólogo, señala Husserl, debe remontarse hasta un nuevo estrato de consideraciones filosóficas (Husserl, 2015=1907, p. 84) que se haga cargo de las múltiples complejidades inmanentes y relacionadas en los fenómenos (Husserl, 2015=1907, p. 85). Desentrañando las implicancias lógicas y causales, más otra clase de relaciones se aclara el fenómeno de conocimiento y objeto de conocimiento. (Husserl, 2015=1907, p. 86).

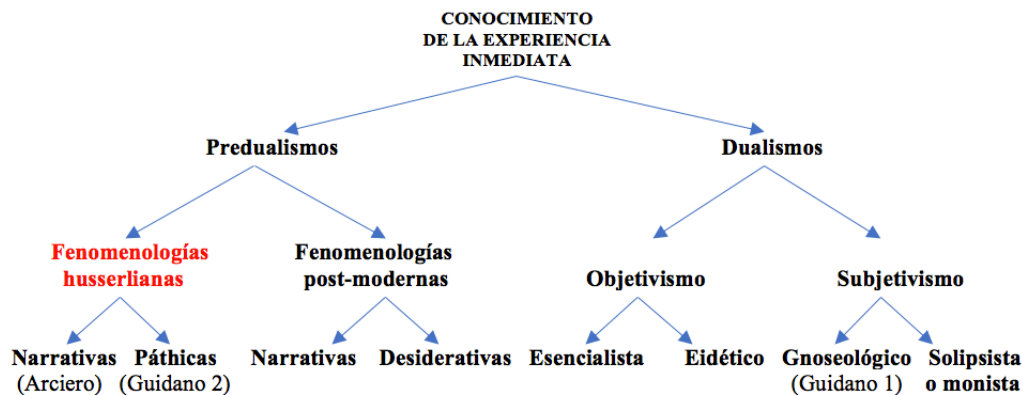
**VII.1.5.- Conclusión acerca de la posible unidad, *por similitud*, entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero**

**Conclusión**

El modelo de Guidano 2 y Arciero tienen una unidad por *similitud* entre entes diversos, pues poseen más atributos idénticos que diversos. Estos atributos dicen relación con conceptos epistemológicamente relevantes para ambos modelos, conceptos que son de naturaleza fenomenológica y que cumplen con las cinco condiciones propuestas por Husserl para una fenomenología.

Considerando la conclusión antedicha, el esquema de esta relación genérica entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero queda, entonces, como sigue:

Fig. 25



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

## VII.2

### Análisis del problema de investigación, a saber: La evolución epistemológica entre el modelo de Guidano 2 y el modelo de Arciero

¿Cómo se aborda el problema de la evolución epistemológica? Ya demostrada la unidad por similitud entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero por pertenecer al mismo género de las fenomenologías husserlianas, recién cabe ahora examinar la posibilidad de su condición previa, esto es, una posible continuidad.

Continuidad se dice, básicamente, de dos maneras: Continuidad por sí —por naturaleza o por arte—, y continuidad por accidente. Si revisamos la siguiente tabla se podrá revisar desde este punto de vista nuestro asunto.

Fig. 26

Tabla comparativa

Análisis de la continuidad de los modelos de Guidano 2 y de Arciero

Clases de continuidad	Análisis	Conclusión
(a) Continuidad por sí, por naturaleza Es la continuidad entre las partes de un ente que es uno por forma, especie y fin, y es la forma más propia de continuidad (Aristóteles, s/f=1970, t.1, p. 236 y ss.). El paradigma es el ser vivo. Así, pues, en cuanto se las considera partes de algo están incompletas, tal como por ejemplo, los brazos son continuos con las piernas de alguien y por separado no tienen sentido ni función.	Los modelos de Guidano 2 y de Arciero pertenecen a especies diversas y no son partes teóricamente incompletas de una teoría mayor que les diera unidad y sentido epistemológico.	No hay continuidad epistemológica por sí, por naturaleza, entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero según esta categoría.
(b) Continuidad por sí, por arte Es el caso de dos o más entes que, en cuanto tales están completos y están unidos por medio de un tercer ente, tal como, por ejemplo, dos maderos están unidos por un tercero.	Los modelos de Guidano 2 y de Arciero pertenecen a especies diversas y son teorías completas. Con todo, mantienen una relación mediante un tercer ente: Son dos modelos fenomenológicos diversos unidos por conceptos husserlianos relevantes.	<b>Puede establecerse continuidad epistemológica entre los modelos de Guidano 2 y de Arciero por sí, mediante arte, a saber: El género filosófico de las fenomenologías husserlianas.</b>
(c) Continuidad por accidente Dos o más cosas que no siendo unidas lo parecen.	Los modelos de Guidano 2 y de Arciero podrían considerarse unidos por accidente, por cualquier aspecto accidental.	<i>Conclusión</i> Este punto de vista es irrelevante para relacionar los modelos teóricos.

### VII.3

#### ***CONCLUSIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN***

De acuerdo a los argumentos presentados —y ya negados por su parcialidad y falta de profundidad, los argumentos de la versión estándar de Arciero<sup>61</sup>—, la Conclusión de la presente investigación es la siguiente:

**Entre el modelo de Guidano y el modelo de Arciero no existe continuidad epistemológica por especie, porque se trata de dos fenomenologías diversas: una fenomenología existencial (Guidano 2) y una fenomenología hermenéutico narrativa (Arciero). Con todo, estos modelos sí tienen cierta continuidad epistemológica, aunque en sentido meramente genérico porque pertenecen al género de la fenomenología husserliana.**

---

<sup>61</sup> Ver acápite III.2. Análisis de la versión estándar de Arciero.

## VIII PARTE

### APORTES QUE SE SIGUEN DE LA OBRA DE GUIDANO Y LA OBRA DE ARCIERO PARA LOS CONCEPTOS DE IDENTIDAD PERSONAL Y DE PSICOTERAPIA

Los giros y etapas que han tenido ambos autores, tanto el paso de Guidano 1 a Guidano 2, como el paso de Arciero en su etapa inicial, hacia la fenomenología hermenéutico existencial, han conllevado aportes tanto para sus propias teorías como en general para una mejor comprensión de los conceptos de Identidad Personal y de Psicoterapia.

#### VIII.1

#### Aportes de Guidano y de Arciero respecto del concepto de identidad personal

##### VIII.1.1.- Primer aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de identidad personal

Fig. 27  
Tabla comparativa  
Análisis de la primera implicancia

Guidano 2	Arciero
Antecedentes	Antecedentes
<p>Con Guidano 2 se profundiza la consideración del objeto de análisis. Ahora se entiende realmente a cabalidad que la identidad personal no sea una mera identidad psicológica a secas sino una identidad personal <i>percibida</i> fenoménicamente, es decir, en su aparecer pático y entendida por el paciente de diversas maneras:</p> <p>a) Existe identidad personal a nivel tácito-emocional o preverbal, que se estructura sobre la base de sentimientos inherentes de unicidad y continuidad histórica por parte del paciente. <b>Primer modo de percepción: cenestésico.</b></p> <p>b) Existe un lugar de significación, un <i>locus of meaning</i>, que es interno, en la mente del sujeto y comienza pre-narrativo, es decir, cenestésico, sobre el cual se siente que se ajusta o no se</p>	<p>Con Arciero la identidad personal es considerada un fenómeno que incluye una cognición que interpreta, historiza y construye identidad de manera narrativa.</p> <p>En síntesis, la identidad personal es, para Arciero, fenoménicamente narrativa, y para tal efecto considera varios aspectos:</p> <p>a) El niño tiene un modo de ser con tendencia a la estabilidad, <i>sameness</i>, por la estimulación recurrente con adultos significativos (Arciero, 2009, p.117), que es la base de la tendencia de personalidad, pero en la interacción con el medio, mediante el <i>selfhood</i> y los recursos simbólico-lingüísticos, mantiene su regulación emocional, construye su autobiografía y hace a la experiencia suya (Arciero, 2009, pp.</p>

<p>ajusta el sistema lingüístico (si lo dicho se corresponde con lo sentido). Segundo modo de percepción: el ajuste del sistema simbólico a las emociones.</p> <p>c) El proceso tácito-emotivo contiene esquemas cenestésicos con su propio estilo continuo de activación emocional (Nardi, 2016, pp. 13 y 14). Sobre esta continuidad sentida se arma la función de designación de lo sentido y el empleo de signos, entre ellos, los símbolos lingüísticos de modo consecutivo. Tercer modo de percepción: la dinámica identitaria misma en acción (experimentar y simbolizar, sucesivamente).</p> <p>d) La cuestión en Guidano 1 y 2 es la mantención de la identidad personal percibida, no su origen. Cuarto modo de percepción: Tener identidad es percibido como algo crucial, “tan importante como la vida misma” (Guidano, 1987).</p> <p>e) Existe un movimiento evolutivo en el que las funciones de unicidad y continuidad histórica se sienten y son susceptibles de relacionarse progresivamente con estructuras cognitivas superiores, entre las cuales se cuenta el desarrollo abstracto, una de cuyas posibilidades es la de representar. Quinto modo de percepción: La cada vez mayor complejidad y extensión del sistema identitario para dar cuenta de la vida.</p> <p>f) La insuficiencia de la perturbación organizacional de la identidad personal como única y más profunda clave interpretativa de las crisis existenciales y, por tanto, del sentido global de la propia existencia. En efecto, el sistema cognitivo ordenado a sobrevivir precisa, no obstante y de modo más profundo aún, de una existencia con sentido, o de lo contrario, es posible que surjan crisis existenciales (Guidano, 1995b) que precisamente</p>	<p>11, 12). Estas tendencias operan o bien (a.1) con base a una tendencia al <i>feedback</i> externo (estilo <i>Outward</i>), (a.2) sea con base a una tendencia al <i>feedback</i> interno (<i>Inward</i>). Estos estilos de <i>feedback</i> también se relacionan con los estilos de personalidad. (Arciero, 2005, p. 87).</p> <p>b) La identidad personal es interpretada como un fenómeno en el que al sujeto se le aparece su identidad como algo construido (Arciero, 2005, p. 58).</p> <p>c) La identidad personal es interpretada como un fenómeno en el que al sujeto se le aparece su identidad como algo construido narrativamente (Arciero, 2009, p. 154).</p> <p>d) La identidad personal es interpretada como un fenómeno en el que al sujeto se le aparece su identidad como algo construido histórico-biográficamente (Arciero, 2005, p. 40).</p> <p>e) La identidad personal tiene dos polos: mismidad e ipseidad. Arciero, al igual que Ricoeur, tiende a preferir la ipseidad pues ella no es una cosa, por ejemplo una cosa que piensa (<i>res cogitans</i>), sino un quién (Ricoeur, 2006, p. 34). El paciente puede atender a este modo de ser dinámico y no estático.</p> <p>f) La identidad personal es efecto de una reconfiguración de la experiencia (Arciero, 2005, p. 40). Al paciente se le puede manifestar que su narración afecta su modo de sentir.</p> <p>g) La identidad narrativa se entiende como la síntesis de la dialéctica entre una tesis: la construcción narrada de la historia y una antítesis: la construcción narrada del personaje de tal historia (Arciero, 2005, pp. 40, 41). El paciente puede empezar a sentirse más protagonista de su historia.</p>
---	--

<p>pongan en riesgo la sobrevivencia del individuo, por ejemplo, mediante el suicidio (Camus, 1962, p. 149). La identidad personal es, pues, algo que la persona tiene y no lo que la persona es. Quinto modo de percepción: El impacto de las crisis existenciales.</p> <p>g) Una existencia con sentido exige una existencia con verdadero sentido o, al menos, con un sentido existencial lo suficientemente verosímil como para permitirle al sujeto poner entre paréntesis su modo habitual de explicarse sus experiencias para referírselas no tan solo en perspectiva de reconocerlas como parte de un modo personal de funcionar según un patrón de OSP (Guidano 1) sino, en especial, como un modo de existir que precisa de una vida afectiva con otros y como parte de un legado que dejar después de la muerte (Guidano, 1993b, p.28). Quinto modo de percepción: La necesidad de una existencia con sentido (<i>libertas maior</i>) y no solo liberada de síntomas (<i>libertas minor</i>).</p> <p>h) La necesidad de una praxis ética y una búsqueda valórica que ponga en perspectiva de sentido comunitario la información lograda mediante los procesos de autonocimiento ante la perspectiva del tiempo que queda. Sexto modo de percepción: la percepción de la necesidad de una práctica valórica y de su efecto sobre la propia identidad.</p> <p>i) La fenomenología existencial de corte husserliano permite dar cuenta del sentido de la identidad personal de un modo global, existencial, sin reducirlas a meros procesos psicológicos particulares. Séptimo modo de percepción: la vivencia de sentido como una vivencia que ordena lo existencial y lo identitario.</p>	<p>h) La identidad personal tiene la función de mediar entre la percepción tácito-emotiva que el sujeto tiene de la experiencia de lo habitual (<i>Sameness</i>) y de la experiencia de lo cada vez nuevo (<i>Selfhood</i>) (Arciero, 2005, pp. 58 y ss. y p. 165). Con todo, lo primordial es, para el caso, el lenguaje, en especial a la hora de conceptualizar el horizonte del tiempo finito (la muerte), y el paciente puede llegar a integrar en diverso grado este dato de su historia.</p> <p>i) La interpretación que el sujeto lleva a cabo de su experimentar lleva a que se entienda a sí mismo cada menos determinado tanto por órdenes externos como por órdenes psicológicos internos. Se busca, así, la autenticidad, lo que abarca todas las esferas del sujeto, razón por la cual el concepto no es meramente un concepto psicológico referido a emociones parciales y objetos parciales.</p>
<b>Conclusión parcial</b>	<b>Conclusión parcial</b>
El modelo de Guidano 2 emplea un	El modelo de Arciero emplea un

<p>concepto fenoménico de la identidad personal percibida; concepto que es más amplio, integrador y coherente con fenómenos vitales más profundos y abarcadores, como la necesidad de un sentido de la existencia y de la identidad personal.</p>	<p>concepto fenoménico de identidad personal que incluye en su aparecer o ser fenoménico la construcción narrativa (el sujeto se percibe interpretándose). Cuando se cumple esta construcción narrativa, el propio <i>Dasein</i>, en especial con conciencia del tiempo finito, tiende a inclinarse hacia lo más auténtico de sí, abandonando la mera palabrería acerca de sí y también la determinación de cosas</p>
<p><b>Primer aporte</b></p>	
<p><b>Se avanza desde una identidad personal entendida como una organización cognitivo-identitaria tácito-emotiva organizada morfogénicamente, con función adaptativa y ordenada a la sobrevivencia mediante procesos plegatanos cada vez más abstractos y verbalizables (GUIDANO 1), hacia una identidad como la señalada pero supeditada, finalmente, a una existencia necesitada de un sentido global y auténtico; un sentido aún más importante que la sobrevivencia, y que únicamente se gana mediante el <i>feedback</i> pático que reporta una efectiva práctica valórica interpersonal (GUIDANO 2). Con esto no solamente se gana el positivo efecto del autoconocimiento psicológico (que produce el cambio de <i>locus</i> externo a <i>locus</i> interno), sino que también (ARCIERO) se gana un sentido, más auténtico, para la existencia.</b></p>	

### VIII.1.2.- Segundo aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de identidad personal

Fig. 28  
Tabla comparativa  
Análisis del segundo aporte

<b>Guidano 2</b>	<b>Arciero</b>
<b>Antecedentes</b>	<b>Antecedentes</b>
<p>a) El autor supone que el sistema identitario pre-verbal existe, y existe como <i>locus of meaning</i>. Este sistema identitario se compone de una sensibilidad a lo habitual (<i>Sameness</i>) y una sensibilidad a lo nuevo (<i>Selfhood</i>), que provee de activaciones táctico-emocionales-cenestésicas que pueden, para efectos de la mantención y complejización evolutivo-adaptativa de la identidad personal, representarse con el empleo de signos <i>preferentemente</i> lingüísticos con grado creciente de abstracción conforme el sujeto crece y se desarrolla.</p> <p>b) La adaptación entre signo apropiado y significado debe tanto entenderse, efectivamente, como un cambio de significado, como debe sentirse como una mejora en el padecimiento del paciente.</p> <p>c) La descripción fenomenológica que supone la moviola es capaz de revelar tanto los significados tras las palabras (símbolos), como también tras otras manifestaciones corporales (indicadores) o las cualidades que tienen ciertos signos para expresar por parecido énfasis o significados emocionales (íconos). Sin embargo, el recurso al lenguaje es un medio preferente para la mantención de la identidad personal percibida; tiene una función global que no puede dejarse de lado.</p> <p>d) Las emociones de vacío pueden ser signos indicadores de crisis existenciales, cuyas cualidades</p>	<p>a) Si bien Arciero reconoce la existencia de un cierto ente pre-verbal, este no tiene una figura precisa, no es un sistema ni tampoco queda clara su relación sistemática con las <i>prone</i>.</p> <p>b) Si la identidad es exclusivamente narrativa no queda claro el alcance del control que puede ejercer la precisión del término exacto respecto de lo que aparentemente es un sistema táctico-emotivo.</p> <p>c) No queda registro del momento y la forma concreta en el que la autenticidad se revela como tal en la vivencia de un sujeto que ha avanzado en este camino.</p>

<p>vivenciadas deben ser expresadas por el propio paciente, sin inserción de conceptos por parte del terapeuta.</p> <p>e) La fenomenología le permite a Guidano 2 afirmar que la práctica valórica es fundamental para una identidad con sentido para la vida.</p> <p>f) La crítica de Ricoeur a la falta de control lingüístico a posiciones fenomenológicas páticas, tales como la de Heidegger, no le es aplicable a Guidano 2 y lo dicho acerca de la propia identidad pues el modelo supone que lo dicho debe ajustarse con lo sentido. De hecho, en la moviola, la reactivación de los episodios vividos puede permitir su manifestación, monitoreo simultáneo, y en consecuencia, una designación de primera mano y más ajustada.</p>	
<b>Conclusión parcial</b>	<b>Conclusión parcial</b>
<p>El modelo de Guidano 2 encuentra en el eventual fenómeno de las crisis existenciales un elemento propio de la identidad personal a nivel tácito-emotivo, que debe ser integrado, esto es, que la propia existencia y la identidad personal precisa de un sentido que se completa en perspectiva de legado para otros, de práctica valórica. Estas crisis se mostraron bajo la figura de <i>signos emocionales de sinsentido y vacío</i>. Esto comporta, pues, no solo una apertura del autor a una nueva forma de crisis sino también la consideración de otra clase de signos, no solo verbales para su afrontamiento.</p>	<p>Existe cierta ambigüedad respecto de la identidad personal definida exclusivamente como identidad narrativa, lo que no coincide con los supuestos fenomenológicos del propio marco filosófico de Arciero (Heidegger y Ricoeur). Sin embargo, el modelo de Arciero tiene, entre muchos otros méritos, el de atender definitivamente a la necesidad epistemológica de incluir en el análisis de la identidad, la cuestión fenoménica de un sentido de autenticidad; cuestión derivada de un concepto filosófico más amplio que el de identidad narrativa, a saber, el existente humano o <i>Dasein</i>. Así, pues, aunque hay un muy fuerte énfasis en lo narrativo, la cuestión de la crisis existencial como crisis <i>vivenciada</i> de autenticidad pone de relieve la posibilidad de tratar otra clase de signos, no solamente verbales.</p>

**Segundo aporte**

**En ambos autores se amplía el espectro para una valoración de otros signos, tales como íconos e indicadores, y no solamente símbolos lingüísticos, mediante los cuales el sujeto puede referirse sus procesos tácito-emotivos, en especial porque, pese a las ventajas lógicas e historizantes de la narración, la necesidad de una existencia con sentido se revela primordial y globalmente de modo emocional.**

## VIII.2 Aportes de Guidano y de Arciero respecto del concepto de Psicoterapia

### VIII.2.1.- Primer aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de Psicoterapia

Fig. 29  
Tabla comparativa  
Análisis de la primera implicancia

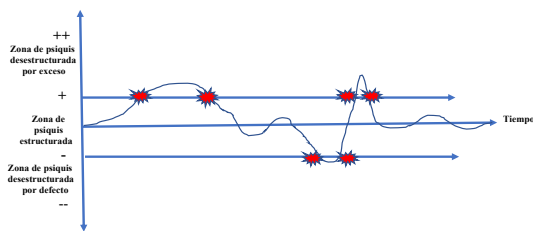
<b>Guidano 2</b>	<b>Arciero</b>
<b>Antecedentes</b>	<b>Antecedentes</b>
<p>1.- Aunque desde Guidano 1 y Guidano 2 la psicopatología no descarta el estudio de causas biológico-psiquiátricas, el modelo se inicia considerando el modo como el paciente se significa su propia experiencia afectiva; especialmente la experiencia discrepante sentida como una desestructuración<sup>62</sup>, aunque sea mínima, de la propia identidad; una sensación caracterizada por activaciones emocionales egodistónicas o dolorosas organizadas en torno a un núcleo significativo de naturaleza tácito-emotiva surgido desde la infancia en una relación de apego, y que el autor denomina “organización de significado personal” (OSP). Guidano 2 tiene el mismo planteamiento psicopatológico que Guidano 1, solamente agrega que cierta clase de padecimientos,</p>	<p>1.- El modelo de Arciero recoge prácticamente toda la psicopatología de Guidano, desde lo relativo al apego infanto-juvenil hasta la distinción entre estructura y organización. La gran diferencia en lo psicopatológico estriba en cuestionar el concepto de OSP como modelo identitario en crisis pues ya considera a la propia OSP como un modelo impersonal (Arciero, 2009, pp. 21 y 22), un resabio moderno que dejaría de lado lo propiamente personal, que estriba en la necesidad que tiene todo existente humano (<i>Dasein</i>) de abandonar la habladería acerca de sí mismo y de, en consecuencia, construirse la identidad narrativamente</p>

<sup>62</sup> Siguiendo la teoría de la organización de Maturana, toda perturbación es, al menos, una cierta desestructuración, aunque sea mínima. Por el contrario, una desorganización es muchísimo más grave y puede conllevar la pérdida de la vida.

como las crisis existenciales, no son de naturaleza psicopatológica.

2.- En Guidano 1 el sujeto puede experimentar funcionalmente discrepancias dentro de una zona con ciertos límites polares emocionalmente tolerables dados por la OSP, más allá de los cuales la experiencia se tornadifícilmente reintegrable, y si es muy alejada se considera, además, psicopatológica<sup>63</sup>.

Fig. 30  
Esquema genérico de desestructuraciones de la OSP de V. Guidano



Fuente: Elaboración propia

3.- La psicopatología se entiende por la rigidez en lograr el proceso adaptativo. Por otro lado, las crisis existenciales, no son de naturaleza psicopatológica porque se entienden por la frustración del ejercicio de una práctica valórica y de la perspectiva de un legado y pueden manifestarse como el sufrimiento de una revelación de existencia sin sentido. Esto se demuestra por el límite que alcanza la internalización que busca la psicoterapia en el marco de Guidano 1. En efecto, muchas veces alcanzada tal internalización (pasar de un *locus externo* a uno interno) surge en el paciente la cuestión del sentido de tales procesos, el sentido de su existencia, lo que, según observación del propio Guidano, ya no se puede abordar mediante moviola u otras técnicas psicoterapéuticas sino mediante otra clase de búsquedas, valóricas y filosóficas (Guidano, 1993b, p.28).

(Ricoeur, 2006, p. 107)) y lograr una existencia más auténtica (Heidegger, 1927=1997, p.133).

2.- El modelo de Arciero supone una psicopatología del *continuum* normal / normal en crisis / neurosis / psicosis, a la que se añade, en algún punto no determinado de este *continuum*, crisis que llama “existenciales” las que, finalmente, asume —por ejemplo, para el caso de la angustia— como crisis psicológicas principalmente *outward*.

<sup>63</sup> “[M]ientras que la OSP tiende en cualquier momento durante su vida hacia un equilibrio estático final, nunca lo logra, y como consecuencia, la estabilidad es un proceso oscilante en curso en el que el balance dinámico entre las tendencias hacia el equilibrio y el desequilibrio se consigue desplazando continuamente el equilibrio logrado cada vez por el sistema” (Guidano, 1987).

<p>Ahora bien, los padecimientos psicológicos y existenciales pueden coexistir por darse en el mismo sujeto, según al menos las cuatro combinaciones posibles según un esquema adaptado por mí de los ejes de Viktor Frankl<sup>64</sup>. Esto es, personas: (a) con sentido de la vida e identidad estructurada; (b) con sentido de la vida e identidad desestructurada; (c) sin sentido de la vida e identidad estructurada; y (d) sin sentido de la vida e identidad desestructurada.</p> <p style="text-align: center;">Fig. 31 Ejes psico-físico/existenciales</p> <div style="text-align: center;"> </div> <p style="text-align: center;">Fuente: elaboración propia, con base en Frankl (1990)</p>	
<p><b>Conclusión parcial</b></p>	<p><b>Conclusión parcial</b></p>
<p>La interpretación que opera desde Guidano 2 acerca de las crisis existenciales renuevan la concepción de lo psicopatológico y del lugar del sufrimiento: no todo se explica por crisis estructurales u organizacionales, y, es más, estos procesos parecen requerir de un sentido que va más allá del mero sobrevivir del sujeto.</p>	<p>Arciero pone de relieve la necesidad existencial como una necesidad de recuperación de una existencia auténtica y que, es más, impacta a nivel psicoterapéutico pues es “la estrella polar de la psicoterapia (Arciero, 2009, p. 56). Sin embargo, por otro lado, la reduce esta crisis (y cita la crisis de inautenticidad heideggeriana) a una clase de perturbación de las <i>prones outward</i> o heterodirigidas (Arciero, 2009, pp. 92 y 93). Por esta razón no queda clara la</p>

<sup>64</sup> En el eje horizontal o psico-físico del esquema original de Frankl, el extremo izquierdo decía “dolor” y el extremo derecho “placer” o “poder”, pues Frankl se oponía a las tesis, a su modo de ver, psicologistas de Freud o de Adler. Análogamente, una psicología posracionalista que no contara con las cuestiones existenciales y que estuviese situada en ese eje tendría por extremos los padecimientos de una identidad personal desestructurada y el bienestar de una identidad personal estructurada.

	condición existencial de la autenticidad, es decir, la importancia que tiene respecto de todas las <i>prones</i> y no solo las <i>outward</i> .
<b>Primer aporte</b>	
<p><b>En ambos autores se logra, en general, una ampliación en la comprensión de lo psicopatológico. En efecto, el sufrimiento psicológico no siempre es indicador de psicopatología y, es más, puede ser parte de un indicador de crisis existencial que derive del conocimiento que el paciente tome respecto de sí al realizar o no realizar una práctica valórica efectiva. Con todo, del análisis del trabajo de Arciero sobre el punto se concluye falta definición. En efecto, todavía persiste cierta ambigüedad pues tiende, por otro lado, a reducir las crisis existenciales a crisis de tendencias <i>outward</i>, lo que no es consistente, pues si las crisis existenciales son tales, también cabe esperarlas en sujetos con otras <i>prones</i> o, por el contrario, si solamente se trata de una clase de crisis <i>outward</i> no debieran ser consideradas existenciales.</b></p>	

### VIII.2.2.- Segundo aporte de Guidano y de Arciero respecto del concepto de Psicoterapia

Fig. 32  
Tabla comparativa  
Análisis de la segunda implicancia

<b>Guidano 2</b>	<b>Arciero</b>
<b>Antecedentes</b>	<b>Antecedentes</b>
<p>Guidano 1 y 2 buscan hacer explícito lo tácito, es decir, conocer los propios procesos identitarios experimentados desde un <i>locus</i> interno. El acercamiento entre la experiencia inmediata y la explicación reporta un equilibrio identitario, aunque Guidano 2 añadirá otras consideraciones existenciales que deben ser abordadas, si es que aparecen, en psicoterapia y dicen relación con lo siguiente: la psicoterapia —se actúe o no según este</p>	<p>Arciero, que recoge mucho de Guidano —en orden a hacer explícito lo tácito— emplea variadas técnicas, entre ellas, por supuesto, la moviola. Lo hace dentro de un enfoque psicológico fenomenológico-constructivista y un marco filosófico que considera al existente humano (<i>Dasein</i>) y emplea la construcción de un sujeto narrativo (Ricoeur).</p> <p style="text-align: center;">La psicoterapia de Arciero presenta, al menos, las siguientes</p>

<p>foco— ya no puede dejar de tener en su horizonte que las personas precisan sentir que sus vidas tienen sentido.</p> <p>La psicoterapia de Guidano 2 presenta las siguientes características:</p> <p>a) Asume casi todo el modelo de Guidano 1 y supone, entonces, que existe una psicopatología del <i>continuum</i> (normal / normal en crisis / neurosis / psicosis). Con Guidano 2 se añade, ahora, una fenomenología que eventualmente revela fenómenos existenciales tales como crisis existenciales de vacío o angustia.</p> <p>b) El modelo psicoterapéutico de Guidano 2 sigue teniendo un sentido estratégico, es decir, abierto a muchas técnicas posibles pero siempre orientado a la flexibilización adaptativa del paciente, y muy en especial teniendo presente el fondo existencial de la persona: la necesidad de un sentido para su vida.</p> <p>c) El paciente se integra en un proceso en el que participa con su terapeuta en la designación de experiencias haciendo explícito lo tácito, y para ello experimenta vivencias activadas estratégicamente por el terapeuta (perturbador estratégicamente orientado), pero el terapeuta está pendiente de cuestiones existenciales, si es el caso.</p> <p>d) El modelo psicoterapéutico de Guidano 2 se sigue sirviendo de las cuatro OSP como de claves interpretativas de los distintos estilos de activación emocional, pero esta vez no fija en su mantenimiento y en la sobrevivencia del sujeto el sentido final de la propia identidad personal.</p> <p>e) Tanto las OSP como la necesidad de un sentido para la vida que se cumple éticamente son procesos técnico-emotivos susceptibles de ser relatados.</p> <p>f) El aumento de autoconciencia</p>	<p>características:</p> <p>a) El modelo psicoterapéutico postula un enfoque estratégico orientado a que el sujeto genere y se apropie de una identidad narrativa (Arciero, 2009, p. 56) con una existencia cada vez más auténtica.</p> <p>b) El modelo psicoterapéutico no desarrolla técnicas especiales para la práctica terapéutica de su modelo.</p> <p>c) El terapeuta actúa generando perturbaciones estratégicamente orientadas en el paciente de modo que pueda visualizarlas e integrarlas a su biografía. También sigue con esto el proceso de hacer explícito lo tácito.</p> <p>d) El modelo psicoterapéutico emplea cinco <i>prones</i> como estilos de activación emocional surgidos desde relaciones tempranas de apego, y que orientan las narraciones autobiográficas.</p>
---	--

<p>aumenta la flexibilidad del paciente, es decir, la apertura de su zona de tolerancia a la discrepancia y su capacidad de integración, pero también le puede develar, si es el caso, una vida vivida sin sentido, sin práctica valórica en perspectiva de legado dejado para otros. Esto es principalmente efecto del formato fenomenológico de la moviola, que acoge el fenómeno existencial tal como se manifiesta, sin imponerle a la fuerza un formato psicopatológico tal como, por ejemplo, una oscilación en alguna de las OSP.</p>	
<b>Conclusión parcial</b>	<b>Conclusión parcial</b>
<p>Para Guidano 2, el sentido de la vida es el fin estratégico al que, tarde o temprano, se ordena práctica y valóricamente la identidad personal. El proceso de autoconocimiento no solamente se sirve de la moviola sino, también, del <i>feedback</i> que resulta de la práctica ética con la que se enfrentan las cuestiones existenciales. Con todo, no se ha desarrollado un cuerpo de técnicas específicas para tratar esta relación psicológico-existencial.</p>	<p>Para Arciero, la autenticidad del <i>Dasein</i> es el fin al que, tarde o temprano, se ordenan los procesos de identidad personal, pero se mantiene la ambigüedad teórica de la relación psicológico-existencial. Esto ha incidido en que no se ha desarrollado un cuerpo de técnicas específicas para tratar esta relación.</p>
<b>Segundo aporte</b>	
<p><b>Con Guidano 2 y Arciero se logra la ampliación del sentido estratégico de la psicoterapia. La psicoterapia en adelante no tratará en primer término con pacientes sino con personas con existencias complejas que buscan un sentido para sus identidades, lo que permite abordar desde una mirada más amplia el enfoque de los fenómenos psicológico-identitarios.</b></p>	

**IX PARTE**  
**TEMAS QUE NO QUEDAN**  
**RESUELTOS EN LA REVISIÓN**  
**DE LA OBRA DE AMBOS AUTORES,**  
**Y MATERIAL PARA FUTURAS**  
**INVESTIGACIONES**

**IX.1.-** La posición de Arciero no explica que las nuevas narraciones identitarias del sujeto sean emocionalmente aceptables por éste, si antes no existiera un sistema identitario tácito-emotivo conformado con el cual se correspondiera tal narración. El mismo Arciero admite la existencia inicial de cierta “protensión” tácita hacia una dirección que se hace verbal (Arciero, 2009, p. 193), pero el autor no acaba por reconocerle la integridad formal que este sistema previo parece necesitar, cuestión que quedaba más claro en la obra de Guidano, pues este autor basa la correspondencia de la nueva narración con el sistema tácito-emotivo en la experiencia emocional del paciente reeditada en la misma sesión, por cuyo efecto sentido el propio paciente acepta, o no, las narraciones.

**IX.2.-** Arciero no aborda un concepto problemático referido a la capacidad de la narración respecto de la identidad personal, y que Ricoeur sí advierte (Ricoeur 2006, pp. 111 y ss.), esto es: que la fragilidad de la memoria y su cercanía con la imaginación hacen que el trabajo autobiográfico pierda consistencia y continuidad, y las explicaciones aparentemente tiendan a remitirse a patrones psicológicos generales. Entonces, ¿cómo es posible confiar en la consistencia de lo narrado si mucho de ello parece, más bien, olvidado y otro tanto imaginado?

**IX.3.-** Al modelo de Arciero le falta claridad respecto de las crisis existenciales. En efecto, si estas solo se relacionan con la *prone* tendiente al desorden alimentario psicógeno, ¿los sujetos de otras *prones* no tendrían, entonces, crisis existenciales?

**IX.4.-** Guidano 2 asume y pone en una nueva perspectiva epistemológica a Guidano 1, sin embargo, su trabajo queda trunco, probablemente por su fallecimiento, y le hace falta el desarrollo formal y sistemático del modelo y de sus métodos.

## BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Jorge e Iván Canales (1999), *La Biología del conocimiento de Humberto Maturana*, Talca: ed. Universitaria Católica del Maule.

Álvarez, Carlos (2010). “La relación entre lenguaje y pensamiento de Vigotsky en el desarrollo de la psicolingüística moderna” en REVISTA DE LINGÜÍSTICA TEÓRICA Y APLICADA, 48 (2), II Sem. 2010, pp. 13-32.

Arciero & Guidano (s/f=2019). “Experiencia, Explicación y la Búsqueda de la Coherencia. Italia: IPRA. Trad. Eduardo Cabrera Casimiro. <https://www.inteco.cl/articulos/2007/11/29/experiencia-explicacion-y-la-busqueda-de-la-coherencia-giampiero-arciero-y-vittorio-f-guidano/>

Arciero, Giampiero (2019=2012). “Acerca del Post Racionalismo. Al margen de un enfrentamiento entre Cutolo y Mancini”. <http://www.ipra.it/2012/11/sul-post-razionalismo/?lang=es>

Arciero, Giampiero (2011). *Mueren los –ismos, vuelve la persona. Entrevista a Giampiero Arciero*. Entrevista realizada por David Trujillo Trujillo y Eduardo Cabrera Casimiro. Revista de psicoterapia, ISSN 1130-5142, ISSN-e 2339-7950, Vol. 22, N°. 85, 2011, pp. 69-110.

Arciero, Giampiero (2009). *Tras las huellas de Sí mismo*, Buenos Aires: Amorrortu.

Arciero, Giampiero (2005). *Estudios y diálogos sobre identidad personal. Reflexiones sobre la experiencia humana*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Arciero, Giampiero y Viridiana Mazzola (2002). “La Psicopatología e l’ansia” en Psicopatología dell’ansia ed epistemología cognitiva, atti del IV Convegno di Psicopatología post-razionalista, Academia dei Cognitivi della Marca, Ancona, Italia.

Aristegui, Roberto (2000). *Examen del Constructivismo en psicoterapia, la crítica del cognitivismo post-razionalista a los fundamentos de correspondencia de la psicoterapia tradicional*, Ed. Cinta de Moebio, No. 7, Marzo 2000. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/07/frames07.htm>.

Aristóteles (s/f=1970). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos.

Balbi, Juan (1994). *Terapia cognitiva posrazionalista. Conversaciones con Vittorio Guidano*. Buenos Aires: Biblos.

Becerra, Gastón (2014). "El 'constructivismo operativo' de Luhmann Una caracterización relacional con el constructivismo de inspiración piagetiana y el constructivismo radical", en ENFOQUES, vol.26 no.2 Libertador San Martín, dic. 2014.

Bowlby, J. (1958). The Nature of the Child's Tie to His Mother. *International Journal of Psycho-Analysis*, 39, 350-373.

Camus, Albert (1962) *El mito de Sísifo*. Madrid: Aguilar.

Cantón, J., y Cortés, M. R. (2008). *El apego del niño a sus cuidadores: evaluación, antecedentes y consecuencias para el desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial.

Carabaña, Julio & Emilio Lamo de Espinosa (1978). "La teoría social del interaccionismo simbólico: análisis y valoración crítica", *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 1 (Jan. - Mar., 1978), pp. 159-203.

Caro, Isabel (1997) *Manual de psicoterapias cognitivas*, Barcelona: Paidós.

Carsten, Allefeld (1997). *Radikaliter Konstruktivismus*, Diskussionskreis am 3. Dezember 1997, [http:// www.murfit.de](http://www.murfit.de).

Cassidy, J. (1999). The Nature of the Child's Tie. In: Cassidy J. y Shaver, P. (Eds). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications*. (pp.3-20) New York: Guilford Press.

Chiari, Gabriele y Laura Nuzzo (1987). Centro di Psicologia e Psicoterapia costruttivista, Roma, Italy. *Paper presented at the Seventh International Congress on Personal Construct Psychology*, Memphis, TN, August 5<sup>th</sup>- 9<sup>th</sup>, 1987.

Conill, Jesús (1988). *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthorpos. España.

Crittenden, Patricia McKinsey (1993). "Attachment and Psychopathology", presentación expuesta en "John Bowlby's Attachment Theory: Historical, Clinical, and Social Significance", C.M. Hinks Institute, Toronto, Canada, October 23, 1993.

Crittenden, Patricia McKinsey. (2002) *Nuevas Implicaciones Clínicas de la Teoría del Apego*. Valencia: Promolibro.

Delval, Juan (2004). *El desarrollo Humano*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Derrida, Jaques (1971). *Tiempo y presencia*, Santiago: ed. Universitaria.

Descartes, René (1641=2009). *Meditaciones acerca de Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Eagleton, Terry (1998). *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires: Paidós.

Feixas, Guillem y María Teresa Miró (1995). *Aproximaciones a la Psicoterapia*, Barcelona: Paidós.

Frankl, Viktor (1990), *Logoterapia y análisis existencial*, Barcelona: Herder.

Foerster, Heinz Von (1994), *Por una nueva epistemología*, Ed. Metapolítica, vol. 2, número 8.

Foessel, Michaël y Fabien Lamouche (eds.) (2007), *Ricoeur, textes choisis et présentés*, Paris: Points. Los textos ricoeurianos citados en español a partir de esta fuente fueron traducidos por mí.

Foster, Hal (1985). *La posmodernidad*, Barcelona: Kairós.

Foucault, Michael (1964). “La folie, l’absence d’oeuvre”, *La table ronde*, no. 196: *Situation de la psychiatrie*, mayo de 1964.

Frege, Gotlob (1972). *Sobre sentido y referencia* en *Siete escritos de Lógica y Semántica*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Frege, Gotlob (1967). *Kleine Schriften*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Gadamer, Hans-George (1998), *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme.

Gendlin, Eugene (2002). *Line by Line Commentary on Aristotle’s De Anima*, 2 vols., vol. I, USA: University of Chicago.

Gendlin, Eugene (1962). *Experiencing and the creation of meaning: A philosophical and psychological approach to the subjective*, USA: Free Press of Glencoe.

Gergen, Kennet (1996), *Realidades y Relaciones*, Barcelona: Paidós.

Gergen, Kenneth (1992), *El Yo saturado, dilemas de identidad en un mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós.

Greenberg, Leslie, Robert Elliot & Alberta Pos (2004), “La terapia focalizada en las emociones: una visión de conjunto”, trad. María de las Nieves Gatti, recuperado desde Researchgate.

Gissi, Jorge. (2000) “Diálogo con Vittorio Guidano” en *Psykis*, vol.9, No.1, pp. 119-125.

Grondin, Jean. “La hermenéutica de *Ser y Tiempo*” en *Seminarios de Filosofía*, No. 9, 1996, pp. 75-91.

Guidano, Vittorio (1998a). “Los procesos del *self*: continuidad vs. discontinuidad”. Conferencia dictada para el VI Congreso Internacional de Constructivismo en psicoterapia, Siena, Italia, 2-5 de septiembre de 1998.

<https://www.inteco.cl/articulos/1998/09/05/los-procesos-del-self-continuidad-vs-discontinuidad/> Recuperado en noviembre de 2018.

Guidano, Vittorio (1998b). “Psicoterapia: Aspectos Metodológicos, Problemas Clínicos y Preguntas Abiertas”. Conferencia principal, VI Congreso Internacional de constructivismo en Psicoterapia, Siena, Italia, 2-5 de septiembre de 1998, ed. Inteco, <http://www.inteco.cl>. Recuperado en marzo de 2019.

Guidano, Vittorio (1995a). *Desarrollo de la terapia cognitiva post-racionalista*, Santiago: INTECO. <http://www.inteco.cl>.

Guidano, Vittorio (1995b) en “Nuevas perspectivas de la psicoterapia cognitiva Posracionalismo, emoción y significado personal”. Entrevistas a Vittorio Guidano, Michael Mahoney, Humberto Maturana, Leslie Greenberg, Juan Balbi y Héctor Fernández Álvarez, realizadas con ocasión de las “Segundas Jornadas de Psicoterapia Cognitiva Posracionalista del Cono Sur”, Agosto 1995, Buenos Aires, Argentina. <http://www.redsistemica.com.ar/nuevas.htm>

Guidano, Vittorio (1993a). “El método de la auto-observación”, segunda conferencia (inédita) dictada en Chile, transcrita por el profesor Luis Onetto Lagomarsino, Chile: Pontificia de la Universidad Católica de Valparaíso.

Guidano, Vittorio (1993b). “Historia de desarrollo y terapia individual de psicóticos”, Tercera conferencia (inédita) dictada en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, transcrita por Luis Onetto Lagomarsino.

Guidano, Vittorio (1990=2001). “Historia del movimiento cognitivo” en *Vittorio Guidano en Chile*, Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Sociedad Chilena de Terapia Posracionalista.

Guidano, Vittorio (1987). *Complexity of The Self. A Developmental Approach to Psychopathology and Therapy*, New York: Guilford Press. Empleamos la traducción INTECO, Chile, con ligeras modificaciones nuestras.

Guidano, Vittorio. “Conversación con Vittorio Guidano”, Entrevista realizada por Alfredo Ruiz, Santiago: INTECO, <http://www.inteco.cl>. Recuperado en 2018.

Habermas, Jürgen (1988). “La modernidad, un proyecto incompleto”, En *La posmodernidad*, Barcelona: Kairos.

Habermas, Jürgen (1999) *Ciencia y técnica como ideología*, Barcelona: Taurus.

Halperin, Jorge (1992). “Diálogo con Humberto Maturana, un notable biólogo ciberneta, sobre la realidad y el conocimiento”, Entrevista para *El Clarín*, domingo 28 de junio de 1992, Argentina.

Hegel, G.W.F. (1999), *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1929=1992). *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires: Fausto.

Heidegger, Martin (1929=1984). *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires: Siglo Veinte.

Heidegger, Martin (1927=1997). *Ser y Tiempo*, Santiago: Universitaria.

Heidegger, Martin (1943=1997). *De la esencia de la verdad*, en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Juan Antonio Nicolás et. al. (ed.), Madrid: Tecnos.

Husserl, Edmund (1997=1901). *El ideal de la adecuación. Evidencia y Verdad en Teorías de la verdad en el siglo XX*, Juan Antonio Nicolás et. al. (ed.), Madrid: Tecnos.

Husserl, Edmund (2015=1907). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México: Fondo de Cultura Económica.

Inostroza Cea, Rodrigo (2012). “Revisión histórica del modelo post-racionalista”, Chile: CIPRA. [www.cipra.cl](http://www.cipra.cl)

Jameson, F., “El posmodernismo y la sociedad de consumo” cit. por Irina Vásquez en “Posmodernidad estética de Frederick Jameson: Pastiche y Esquizofrenia” en *Praxis Filosófica*, No. 33 Julio-Diciembre de 2011, ed. Universidad del Valle, Colombia, p. 60.

Jaramillo, Lilian & Luis Puga (2016). “El pensamiento lógico-abstracto como sustento para potenciar los procesos cognitivos en la educación” en *SOPHIA: Colección de Filosofía de la Educación*, N° 21, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.

Kalpokas, Daniel (2010). “Dewey y el Mito de lo Dado” en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, N° 26, Madrid: UNED, pp. 157-186.

Kant, Immanuel (1993), *Crítica de la razón pura*, México: Alfaguara.

Kristic Balart, Amalia (2014). “Patrones de apego y representaciones parentales en díadas con niños preescolares entre 2 y 5 años, de ambos sexos, que presentan síndrome de Prader-Willi”. Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología, Mención Psicología Clínica Infante Juvenil, Santiago: Universidad de Chile.

Kuhn, Thomas (1978). *Segundos pensamientos sobre paradigmas*, Madrid: Tecnos.

Lecannelier A., Felipe, Los aportes de la Teoría de la Mente (ToM) a la Psicopatología del Desarrollo en *TERAPIA PSICOLÓGICA*, vol. 22, núm. 1, 2004, pp. 61-67.

Leconte, Mariana (2015). “El habla habla. El Heidegger del pensar onto-histórico y la pregunta por el origen de la significación lingüística” en *ARETÉ, REVISTA DE FILOSOFÍA*, vol. XXVII, No.2, pp.267-278.

León Uribe, Alejandro y Diego Tamayo Lopera. “La psicoterapia cognitiva posracionalista: un modelo de intervención centrado en el proceso de construcción de la identidad” en KATHARSIS - ISSN 0124-7816, No. 12, pp. 37-58 - julio-diciembre de 2011, Envigado, Colombia.

León, A. (2015). “Crítica al nuevo modelo hermenéutico posracionalista”. Katharsis, 18, 22.

Liotti, G. (1987). *Structural Cognitive therapie*. In W. Dryden & W. Golden (Eds.), *Cognitive-behavioral approaches to psychotherapy* (pp. 92-128). New York: Hemisphere. En Mahoney, M. (1995), *Psicoterapias cognitivas y constructivistas, teoría, investigación y práctica*, España: Desclée De Brouwer.

López-Silva, Pablo (2014). “Posmodernidad y Narrativa. La discusión sobre el fundamento del *self*”, en Pensamiento, vol. 70 (2014), no.262, pp. 121-148.

López Pérez, Ricardo (2019). “Constructivismo Radical de Protágoras a Watzlawick”, Ed. “Excerpta” No. 7, ed. Universidad de Chile. Recuperado en 2019.

Lucci, Marcos Antonio (2006). “La propuesta de Vygotsky: la psicología socio-histórica” en PROFESORADO. Revista de currículum y formación del profesorado, N°10, 2, Brasil: Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

Liotard, Jean-Francois (1989) *¿Por qué filosofar?*, Barcelona: Paidós.

Madrid, Raúl (2015) “Del *páthos* a la *Befindlichkeit*. Recepción y apropiación de los *páthe* aristotélicos en la analítica existencial del *Dasein*” en BYZANTION NEA HELLÁS, No. 34, Octubre 2015, Santiago, Chile.

Mahoney, Michael (1995), *Psicoterapias cognitivas y constructivistas, teoría, investigación y práctica*, España: Desclée De Brouwer.

Margot, Jean-Paul (2010). *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*, Cali: Universidad del Valle.

Margot, Jean-Paul (2007). *Modernidad. Crisis de la modernidad y posmodernidad*, Cali: Universidad del Valle.

<http://www.matriztica.org>. Página oficial del “Instituto de Formación Matriztica” de Humberto Maturana. Recuperado en 2019.

Maturana, Humberto (2003). Entrevista en el diario “El mercurio”, Santiago, Chile, 21 de septiembre de 2003.

Maturana, Humberto (1999). *Transformación de la convivencia*, Santiago: Dolmen.

Maturana, Humberto (1997a). *La realidad: ¿objetiva o construida?*, Madrid: Anthropos.

Maturana, Humberto (1997b). *Democracia es una obra de arte*, Colombia: Cooperativa editorial magisterio.

Maturana, Humberto (1997c). *La objetividad un argumento para obligar*, Santiago: Dolmen.

Maturana, Humberto (1995a). *Desde la Biología a la Psicología*, Santiago: Universitaria.

Maturana, Humberto (1995b). *La violencia en sus distintos ámbitos de expresión, Biología y violencia*, Santiago: Dolmen.

Maturana, Humberto (1994). *Emociones y lenguajes en Educación y Política*, Santiago: Centro de Estudios del Desarrollo.

Maturana, Humberto y Kart Ludewig (1992a). *Conversaciones con Humberto Maturana: preguntas del psicoterapeuta al biólogo*, Temuco: Universidad de la Frontera.

Maturana, Humberto (1992b). *Amor y Juego, fundamentos olvidados de lo humano, desde el patriarcado a la Democracia*, Santiago: Instituto de Terapia Cognitiva.

Maturana, Humberto (1991). *El sentido de lo humano*, Santiago: Hachette.

Maturana, Humberto *et alii* (1989). *Gaia*, Barcelona: Kairós.

Maturana, Humberto (1985). *Fenomenología del conocer*, en Cruz, F. Et al. (1985). *Del universo al multiverso*, Chile: Edith Contreras.

Maturana, Humberto y Francisco Varela (1984). *El árbol del conocimiento*, Santiago: Universitaria.

Maturana, Humberto y Francisco Varela (1973). *De máquinas y seres vivos, una teoría de la organización biológica*, Santiago: Universitaria.

Menary, Richard (2008). “Embodied Narratives” in *Journal of Consciousness Studies*, 15, No. 6, 2008, pp. 63–84. La traducción del párrafo citado es mía.

Molledo, A. (2008). La evolución de la obra y el modelo de Vittorio Guidano: Notas histórico biográficas. *Revista de Psicología*, 17(1), pp. 65-85.

Nardi, Bernardo (2016). *Reconstruir la experiencia en las organizaciones inward y outward*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Nardi, Bernardo (2011). *Processi psichici e psicopatologia nell'approccio cognitivo. Nuove prospettive in psicologia e in psichiatria clinica*, Italia: Franco Angeli, trad. Héctor Viera.

Nicolás, Juan Antonio y María José Frapolli (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (1901=1969). *Voluntad de poder*, Madrid: EDAF.

Oliva, A. (2004). Estado actual de la teoría del apego. *Revista de Psiquiatría y Psicología del Niño y del Adolescente*, 4 (1), 65-81.

Oneto, Luis y Andrés Moltedo (2002). “Las Organizaciones de Significado Personal de Vittorio Guidano: Una llave explicativa de la experiencia humana” en PSICOPERSPECTIVAS 1, N°1, pp. 83-92.

Piaget, Jean (1991). *Seis estudios de psicología*, España: Labor.

Piaget, J., Bruner, J.S. et al. (1958). *Logique et Perception*, Paris: Presse Universitaires de France.

Popper, Karl (1962). *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos.

Quiñones, Álvaro, *Significado social y viabilidad emocional narrativa*, Santiago: INTECO, <http://www.inteco.cl>

Reda, Mario Antonio (2002). *Sistemi cognitivi complessi e psicoterapia*, Italia: Caroci.

Ricoeur, Paul, *Historia y Verdad*, cit. por Kenneth Frampton, Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia, en Foster, Hal (1985). *La posmodernidad*, Barcelona: Kairós.

Ricoeur, Paul (1985) *Temps et Récit 3*, Paris: Points en Foessel, Michaël y Fabien Lamouche (eds.) (2007), *Ricoeur, textes choisis et présentés*, Paris: Points. La traducción es mía.

Ricoeur, Paul (1951=1997) *Verdad y Mentira* en Nicolás, Juan Antonio y María José Frapolli (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, pp. 357-396.

Ricoeur, Paul (2006). *El sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI editores.

Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Antonio (2010). El apego: Más allá de un concepto inspirador. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 30(4), 581-595. Recuperado en 06 de marzo de 2019, de [http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0211-57352010000400003&lng=es&tlng=es](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352010000400003&lng=es&tlng=es).

Rothhammer, Francisco (1981). *El desarrollo de las teorías evolutivas después de Darwin*, Santiago: Universitaria.

Ruiz, Alfredo, *Los aportes de Humberto Maturana a la psicoterapia*, Santiago: INTECO, Santiago, Chile, <http://inteco.cl> Recuperado en noviembre de 2018.

Ruiz, Alfredo (1999). “Conversaciones con Vittorio Guidano”, Santiago: INTECO. <https://www.inteco.cl/articulos/1999/12/22/conversacion-con-vittorio-guidano> Recuperado en noviembre de 2018.

Sandoval, Juan (2000). “Realidad, Relativismo y Pluralismo, o sobre cómo pensar una crítica al socioconstruccionismo sin ser positivista en el intento”, en *Revista de Psicología*, Año 1, Volumen 1, Diciembre 2000, Universidad de Valparaíso, Escuela de Psicología.

Sartre, Jean-Paul (1943=1966). *El Ser y la Nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Losada, Buenos Aires.

Vattimo, Gianni (2003). *Conferencias Presidenciales*, Santiago: Gobierno de Chile.

Von Foerster, Heinz (1995). *Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden en Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Dora Fried Schnitman (ed.), Buenos Aires: Paidós.

Wallner, Fritz (1994). *Ocho Lecciones sobre el realismo constructivo*, Valparaíso: PUCV.

Wuketits, Franz M. (1989). “La evolución como proceso cognoscitivo: Hacia una epistemología evolucionista”, *TAULA*, N°. 12, Desembre, pp. 49-72.

Yáñez, Juan, et alii (2001). *Hacia una metateoría constructivista cognitiva de la psicoterapia*. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, Vol. X, No. 1, 2001.

## ANEXOS

### Anexo 1

#### Diferencias entre el Constructivismo y el Racionalismo

Dos importantes discípulos de Guidano, Alfredo Ruiz y Juan Balbi, recuerdan el racionalismo, cognitivismo y empirismo contra lo que reacciona el modelo posracionalista.

Alfredo Ruiz afirma lo siguiente:

“El aspecto básico de la epistemología empirista es que vivimos una realidad objetiva, que ya tiene contenida en sí misma el sentido de todas las cosas y que esta realidad existe independientemente de nuestro percibirla. Esta realidad es además única y es para todos igual. El conocimiento es tan sólo una representación de esta realidad, y la única manera de ver si este conocimiento es verdadero es sólo mediante la correspondencia del orden externo con este conocimiento visto como una representación de ese orden” (Ruiz, 2018).

Respecto del racionalismo, Juan Balbi señala:

“[Los] postulados del empirismo, que ciertamente influyeron en la ciencia moderna, fueron modificados en parte por el racionalismo [...], para el racionalismo esta correspondencia [entre realidad y pensamiento] no es igual a la suma de las experiencias sensoriales, sino que se identifica con un set de principios lógicos y de acciones lógico-deductivas” (Balbi, 1994, p. 23).

Balbi concluye que, más allá de las diferencias, racionalismo y empirismo coinciden en considerar que existe una única realidad que determina la verdad que rige que al conocimiento; verdad que debe entenderse, entonces, como adecuación entre conocimiento y realidad (Balbi, 1994, p. 23). Se suele añadir el adjetivo “ingenuo” para señalar que en estos modelos se olvidarían las condiciones subjetivas que condicionan toda percepción.

Un análisis muy breve de la posición explicada por Balbi puede distinguir los siguientes supuestos comunes en cualquier realismo ingenuo, trátase de racionalistas, empiristas, etc., a saber:

- a) Una lógica dualista que divide entre sujeto y objeto.
- b) La realidad es externa, tiene un orden único y es cognoscible.
- c) El conocimiento es objetivo y consiste en una “réplica” sensorial (empirismo) o lógica (racionalismo) de la realidad externa.

Con todo, esta forma de oposición tiene otros antecedentes más tempranos. El constructivismo psicológico, por ejemplo, se habría hecho cuestión de la psicología incluso desde sus orígenes contemporáneos, puesto que el mismo Freud habría sido definido desde esta corriente como un dualista y un determinista biológico. Aunque es, por supuesto, discutible, Thomas Edmund (Caro, 1997, p. 25) propone que la psicología clínica se inicia con Freud. Freud concibió las actividades humanas como determinadas genéticamente, con la utilización de términos tales como: energía psíquica, sustitución de síntomas, sublimación y reducción del impulso, que representan el modelo hidráulico de la personalidad, con la metáfora como guía y, hay que añadir, la homeostasis como principio

fundamental. Dos de los conceptos fundamentales de Freud, señala Edmund, fueron la teoría de los procesos y la motivación inconsciente, y los antecedentes de la conducta (incluyendo la sexualidad infantil). El primer concepto rompía con el supuesto de la conducta humana como conducta siempre racional, el segundo concepto significó reconocer el impacto de la sexualidad infantil en la condición humana y, además, la dificultad que suponía un cambio rápido y extenso de tipo personal en este sentido. Como se observa, aún se mantenía en presupuestos más o menos racionalistas. La represión y la resistencia, señala Edmund, fueron otro par de conceptos importantes. Los pensamientos inaceptables se resistían a entrar en la conciencia y un objetivo terapéutico fundamental era, justamente, hacer consciente lo inconsciente mediante la superación de la resistencia. Terapéuticamente la asociación libre permitía que los contenidos inconscientes afloraran (trabajo del paciente) y la interpretación (trabajo del terapeuta) permitía que el paciente visualizara los nuevos significados que el terapeuta revelaba.

En el continente americano la psicología fue influida por el conductismo de John Watson e Ivan Pavlov, y posteriormente por Thorndike y Skinner. El centro de estudio viró desde la mente a la conducta, la mente se redujo a una “caja negra” respecto de la que nada puede saberse.

El desarrollo histórico de los enfoques terapéuticos cognitivos convergió inicialmente con cierta orientación de la terapia conductual denominada terapia cognitivo-conductual. Se trataba de una orientación altamente interesada en los estudios empíricos derivada del conductismo clásico y operante, sin embargo, rápidamente se separó de tal modelo. Mahoney (1995) propone la siguiente tabla para resumir los sucesos e individuos significativos dentro del pensamiento positivo (1860-1960), tomado de Meyer (1965).

Fig. 33

## El desarrollo de los enfoques terapéuticos cognitivos

Fecha	Acontecimiento
1860 y ss.	Phineas P. Quimby logró fama como "sanador mental"; <i>Los manuscritos Quimby</i> se publicaron en 1921.
1869	Warren Evans, un paciente de Quimby, publicó <i>la cura mental</i> y contribuyó al "fenómeno Boston" sobre metafísica y cura de la mente que se desarrolló en los 70.
1875	Mary Baker Eddy publicó <i>Ciencia y salud</i> y fundó el movimiento de la Ciencia Cristiana.
1889	La Escuela unitaria de la Cristiandad se inspiró en la Ciencia Cristiana de Eddy.
1892	Annie Payson Call publicó <i>El poder del descanso</i> .
1892	Se formó la Asociación Internacional de la Ciencia Divina.
1893	Henry Wood: <i>Sugestión ideal por medio de la fotografía mental</i> .
1898	Ralph Waldo Trine: <i>En sintonía con el infinito</i> .
1905	Paul Dubois: <i>El tratamiento psíquico de los desórdenes nerviosos</i> .

1906	Se creó la Alianza del Pensamiento Nuevo siguiendo la tradición de Quimby de una "religión terapéutica aplicada".
1907	Frankl Haddock: <i>El poder de la voluntad</i> .
1910	Orestes S. Marden: <i>El milagro del pensamiento adecuado</i> .
1922	Emile Coue: <i>Autodominio por medio de la auto-gestión consciente</i> .
1936	Henry Link: <i>La vuelta a la religión</i> .
1936	Dale Carnegie: <i>Cómo ganar amigos e influir en las personas</i> .
1943	Harry Emerson Fosdick con su <i>Para ser una auténtica persona</i> fue el pionero de las modernas pastorales de consejo.
1946	Joshua Loth Liebman: <i>La paz de la mente</i> .
1948	Claude Bristol: <i>La magia de creer</i> .
1952	Norman Vincent Peale: <i>El poder del pensamiento positivo</i> .
1956	Smiley Blanton: <i>Amar o morir</i> .
1960	Maxwell Maltz: <i>Psico-cibernética</i> .

Fuente: Mahoney (1995)

Mahoney explica que los movimientos del “pensamiento positivo” se ubican dentro de las *aplicaciones* de las psicoterapias cognitivas. Para este autor, las *ciencias cognitivas* propiamente tales nacieron recién entre 1955 y 1965, y en psicología no aparecen específicamente sino cerca del año 1970 con la revolución cognitiva. Gonçalves, por su parte, sostiene que entre los distintos objetivos perseguidos por los protagonistas de la revolución cognitiva en psicología estaba el de la humanización de la propia ciencia. Se comienza a estudiar la mente como constructora de significado (Caro, 1997, p. 339).

Mahoney (1995) señala que la terapia racional-emotiva de Albert Ellis precedió a los principales logros de la psicología cognitiva, y lo mismo ocurrió con la terapia cognitiva de Aaron T. Beck ya aparecía en sus primeros trabajos sobre la depresión. No obstante, también se dio lo contrario, Kelly y su psicología de los constructos personales inspiró a muchos terapeutas cognitivos.

Se pueden distinguir sumariamente tres orígenes cercanos de las terapias cognitivas contemporáneas.

1.-Se considera a Kelly (1955) el primer teórico que presenta una teoría de la personalidad, y un enfoque de la clínica y de la terapia que se puede considerar cognitivo. Otro antecedente es el psiquiatra suizo P. Dubois, cuyas técnicas difieren muy poco de los modernos métodos de autocontrol. La teoría de Kelly se basa principalmente en la sistematización de las estructuras de significado del individuo, y su práctica clínica se basa en la comprensión de tales estructuras en los propios términos del sujeto. El cambio psicológico resulta de la adopción de una construcción alternativa que aporta, *eo ipso*, un nuevo sentimiento al sí mismo y al mundo. Desde Mahoney (1991) y su terapia de los constructos personales se ha revalorado la influencia de Kelly, esta vez, dentro del constructivismo.

2.-Tanto Albert Ellis como Aaron T. Beck pueden citarse como fundadores y principales exponentes del cognitivismo tradicional. Ambos abandonaron el psicoanálisis

por considerarla falta de eficacia y de evidencia empírica respectivamente. Ellis (1962) reemplazó la escucha pasiva por una actitud activa y directiva con la que acostumbraba a dialogar con sus clientes respecto de las filosofías en las que se inspiran, su psicoterapia se basa en que ellos pueden reemplazar conscientemente sus pensamientos irracionales por otros más razonables. Como ejemplo, Beck (1967), supone que el depresivo tiene pensamientos negativos sobre sí mismo, el mundo y el futuro, en lo que ha venido a llamarse como la tríada trágica de la depresión. Estos pensamientos pueden identificarse y modificarse con la obtención de datos que cuestionen su validez.

3.- Varios líderes de las terapias conductuales desarrollaron sus modelos terapéuticos hasta hacerlos también cognitivos. Mahoney y Arnkoff señalan a Bandura como el iniciador de la tendencia cognitiva dentro del enfoque conductual. Entre estos nuevos elementos de interpretación se encuentran: la aceptación de un determinismo recíproco entre el organismo y su entorno, con lo que se deja de lado el determinismo ambiental de los conductistas clásicos, y la postulación de procesos de cambio conductual que suponen mecanismos centrales de tipo cognitivo-simbólico. Bandura, por ejemplo, reafirmó la importancia del refuerzo, que es un elemento cognitivo para el control de la conducta. Mahoney y Meichenbaum otorgaron un papel preponderante al autocontrol versus el control externo. Meichenbaum, influido por los psicólogos soviéticos (entre ellos Vigotsky) destacó el papel autorregulador del lenguaje. Lazarus empezó a postular la importancia de los componentes cognitivos e imaginativos en la psicoterapia. En definitiva, durante los años setenta las terapias cognitivas se potenciaron con el trabajo de psicólogos independientes (Beck, Ellis, Kelly). En los años ochenta autores como Guidano, Liotti y Mahoney dieron el giro constructivista al cognitivismo (Miró, 1997, pp. 212 y 213).

Entre los factores que propiciaron las terapias cognitivas, Feixas y Miró (1995) destacan los siguientes:

1.-La aparición del conductismo mediacional o covariante. En un inicio, el enfoque cognitivo es un desarrollo del modelo S-O-R de Wodworth, en el que la "O" del organismo se interpreta en términos cognitivos. El conductismo covariante de Homme (1965) sugirió que un mismo estímulo podía provocar dos estímulos diferentes, uno encubierto y uno encubierto. La conducta anormal, se da cuando la conducta y el pensamiento no cumplen una misma y única función adaptativa.

2.-El descontento existente con los tratamientos tanto conductuales como psicoanalíticos.

3.-La emergencia de la psicología cognitiva como paradigma. Sin embargo, en los hechos no se debe considerar que la psicoterapia cognitiva emergió del desarrollo teórico de la psicología cognitiva. A lo más se puede hacer referencia a que ambas corrientes, teórica y práctica, colaboraron a formar un espíritu de la época centrada en la cognición.

La primera filosofía cognitiva más o menos reciente que incorpora elementos psicológicos fue la psicología para una mentalidad saludable (finales del siglo XVII y comienzos del siglo XIX), que destacó la importancia del pensamiento positivo, ejercicios prácticos y dogmas del cristianismo, cuyo máximo exponente es William James, y dentro de este siglo, Dale Carnegie y Norman Vincent Peale.

En 1980, señala Mahoney, existían cinco o seis tipos fundamentales de psicoterapia cognitiva: la teoría de los constructos personales de Kelly, la terapia racional-emotiva de Ellis, la terapia cognitiva de Beck, las teorías de resolución de problemas y un conjunto de técnicas agrupadas bajo la denominación de "habilidades de afrontamiento" (*coping skills*) asociadas a la modificación de conducta cognitiva, la sexta posibilidad sería la logoterapia

y análisis existencial de Viktor Frankl, clasificada a menudo como orientación existencialista o humanista. Hoy existen más de 20 tipos diferentes de psicoterapia cognitiva, con algunos cambios fundamentales al interior de algunos sistemas originales. En psicología, esta oposición se hizo notar con más fuerza en su oposición a la psicoterapias cognitivas, la cuales se basaban en el razonamiento y la solución de problemas.

La terapia de los paradigmas cognitivos racionalistas estaba basada en un dominio de la verdad por parte del terapeuta. A través de esa verdad del terapeuta, se debía instruir al paciente en el modo correcto de pensar a fin de que las emociones se siguieran de manera consecuente. Así, por ejemplo, Beck, se centró en ciertas formas de operaciones cognitivas en la que los sujetos depresivos se centraban automáticamente en ciertos aspecto descuidando otros, razón por la cual él habla de “errores cognitivos”, entre los cuales se encuentran: pensamientos absolutistas del tipo “todo o nada” (“o soy perfecto o soy un desastre”), sobregeneralizaciones (“soy un perdedor”, etc.), “filtro mental”, es decir, filtrar la experiencia de modo que se atiende sólo a un detalle de la situación sin darse cuenta de otras cosas que me suceden en torno a uno mismo.

Una de las primeras distinciones en el racionalismo ocurre entre el entrenamiento de habilidades, que sitúa el origen de los problemas en el déficit de aprendizaje o las habilidades cognitivas, y la reestructuración cognitiva, en los que los trastornos se basarían en las creencias o pensamientos erróneos. Feixas y Miró (1995) distinguen tres tipos de entrenamiento de habilidades, desde el punto de vista de un déficit cognitivo, para el cual se precisa un entrenamiento compensatorio: 1) Las habilidades de autocontrol, que ayudan a que el sujeto controle mejor su conducta mediante la autoobservación, autoevaluación más positiva y, por ende, el reforzamiento de las conductas deseadas. 2) La resolución de problemas (planteamiento adecuado, generación de soluciones alternativas, revisión sistemática de decisiones) y 3) enfrentamiento de la ansiedad, el estrés o cualquier otro trastorno o dificultad.

Otro momento, dentro del racionalismo, se incluye la reestructuración cognitiva, en la que se incluyen las terapias de Beck y Ellis, entre otros; pensamientos negativos automáticos y creencias irracionales son modos en los que también se precisa de un cambio a nivel cognitivo, puesto que según esta psicología dualista, estos pensamientos “organizan y guían el procesamiento de la información acerca del self contenida en las experiencias sociales del individuo” (Feixas y Miró, 1995).

Feixas y Miró (1995) señalan que, en la actualidad, existen muchas clases de psicoterapias cognitivas. Una de las primeras clasificaciones la realizaron Mahoney y Arnkoff quienes subdividieron las terapias de aprendizaje cognitivo en tres tipos: a) reestructuración, b) habilidades de afrontamiento, y c) resolución de problemas. Con todo, señalan Feixas y Miró (1995), los enfoques de Guidano y Liotti, y Mahoney, difícilmente se inscriben en tales categorías.

Mientras para la tradición racionalista —señalan Feixas y Miró— la función de la mente es proporcionar representaciones fidedignas de la realidad, para el constructivismo la función de la mente es la “estructuración idiosincrásica de la experiencia de forma que se adapte al patrón evolutivo del sujeto” (Feixas y Miró, 1995, p. 243). En el enfoque racionalista el procesamiento de la información representa la realidad salvo en las patologías, y tal realidad se codifica y almacena en la memoria a modo de patrones mentales, dicho en términos de Feixas y Miró, “se concibe la cognición desde fuera hacia dentro” (Feixas y Miró, 1995, p. 243). Por otro lado, en el constructivismo, el sujeto

proyecta sus estructuras tácitas y abstractas sobre lo sensorial. La actividad motriz, por tanto, se concibe como resultado y antecedente que controla la percepción; la acción modifica la percepción. Weimer (1977) afirmó que “la mente es intrínsecamente un sistema motor” (Feixas y Miró, 1995, p. 243), y he aquí un antecedente serio del constructivismo.

Von Foerster plantea en un artículo capital —“*A constructivism Epistemology*”, traducido al español como “Por una nueva epistemología” — una posición epistemológica que, en palabras del autor, por primera vez intentaba estudiar y comprender el paradigma de la complejidad en oposición a lo que él denominaba racionalismos —filosofías dualistas—, por su conexión con una supuesta realidad objetiva. Ahora bien, en un principio Heinz Von Foerster señaló lo siguiente:

“Ciertas cosas cambian radicalmente con el punto de vista constructivista. Y lo que cambia radicalmente es que algunas propiedades que se suponía radicaban en las cosas, de hecho radican en el observador” (Von Foerster, 1994, p. 638).

Notemos, pues, que el autor solamente habla, en principio, de *algunas* propiedades, no de todas. Uno podría recordar con facilidad a Piaget, para quien el conocimiento era una acomodación y una asimilación de lo real mediante esquemas o estructuras cognitivas (Piaget, J., Bruner *et al.*, 1958, pp. 48 y ss.). Sin embargo, la posición de Von Foerster avanzará rápidamente en radicalidad, es decir, en suponer la inexistencia, al menos para efectos teóricos, de objetos y referencias objetivas.

Mahoney señala que las cuestiones espirituales han sido tratadas más por los constructivistas que por los cognitivistas, aunque ambos enfoques no puedan referirse concretamente a su labor en los temas religiosos y espirituales dentro de la psicoterapia. Es claro, señala Mahoney, que, en general, las psicoterapias no se muestran tolerantes con afirmar la normalidad de ciertos fenómenos religiosos porque suponen objetos y verdades absolutas (Mahoney, 1995, p. 243). Con todo, se han mostrado en todos los flancos más abiertas que las epistemologías cognitivas que denomina “autoritarias” y enumera una serie de tópicos conocidos: lo cualitativo sobre lo cuantitativo; complejidad por sobre causas únicas; eclecticismo terapéutico por sobre escuelas cerradas; *self* más comunitario por sobre un *self* individual, etc.

Mahoney (2005) resume la contraposición del constructivismo con el cognitvismo del siguiente modo:

Fig. 34

Sumario de diferencias entre la epistemología constructivista versus la epistemología cognitiva

<i>Características</i>	<i>Cognitvismo</i>	<i>Constructivismo</i>
<b>Naturaleza del conocimiento</b>	El conocimiento es una representación directa o copia del mundo real. El conocimiento es un descubrimiento de los hechos existentes. El conocimiento es moldeado por las sucesivas aproximaciones a la verdad absoluta, progresando a través de la acumulación de	El conocimiento es la construcción de la experiencia y de la acción del sujeto. El conocimiento es la invención de nuevos marcos de interpretación. El conocimiento es evolutivo (por ej., moldeado por la invalidación resultante de los procesos de selección y

	hechos.	adaptación); evoluciona hacia una mayor comprensión.
<b>Criterios para la validación del conocimiento</b>	La validación del conocimiento la proporciona el mundo real a través de los sentidos. Un ajuste idéntico o correspondencia de la representación con la realidad. Sólo un significado verdadero (por ejemplo, la realidad).	La validación del conocimiento ocurre a través de la consistencia interna de las estructuras de conocimiento existentes y el consenso social entre observadores. Adecuación y viabilidad (por ejemplo, la exactitud de las predicciones de acuerdo con el marco interpretativo). Diversidad de posibles significados e interpretaciones alternativas.
<b>Características estructurales del conocimiento</b>	El conocimiento es una formación de conceptos (por ejemplo, abstracción de las cualidades inherentes a los objetos reales en el mundo). El conocimiento consiste en una clasificación, categorización, y en un almacenamiento acumulativo.	El conocimiento revela las diferencias internas en los procesos de significación. El conocimiento se estructura en sistemas auto-organizados y jerárquicos.
<b>Seres humanos</b>	Organismo reactivo	Organismo proactivo, orientado hacia las metas e intencional.
<b>Interacción humana</b>	Instructiva (por ejemplo, la transmisión de información de un organismo a otro).	Acoplamiento estructural (por ejemplo, la combinación de estructuras y la coordinación de conductas de varios sistemas auto-organizados).

Fuente: Mahoney (2005)

Aunque es difícil de precisar, generalmente se admite que las psicoterapias constructivistas surgieron aproximadamente en la década de los ochenta como un giro de las psicoterapias cognitivistas. Quizás el primer intento de articular una teoría constructivista de la práctica clínica corresponde a George Kelly, un psicólogo experimental que se dedicó a la psicología clínica durante la época de la gran depresión en USA, inicialmente obtuvo buenos resultados en terapias relativamente breves y de corte pragmático, sin embargo aún quedaba en pie la explicación. El paciente no dejaba de preguntarse sobre la causas de su trastorno y el autor decidió investigar tales asuntos desde la metáfora del hombre como un científico. La respuesta significó la elaboración de una teoría de la personalidad basada en el esfuerzo humano por buscar significado. Kelly, por ejemplo, se centró especialmente en los métodos de conceptualización, obtención y modificación del contenido y de la estructura de los sistemas de constructos ideados por el paciente. Kelly entiende por “constructo” el aspecto de los elementos (objetos, personas, etc. dentro de un sujeto) “en función del cual algunos elementos son similares a otros y algunos son opuestos a otros” (Mahoney, 1995, p. 152). En este sentido, Sewell concuerda con Neimeyer que los constructos le permiten al hombre: interpretar, predecir y responder adecuadamente a sus experiencias consiguientes (Mahoney, 1995, p. 154). La teoría de

Kelly, que se oponía al determinismo ambiental del conductismo y al determinismo intrapsíquico del psicoanálisis, concluyó que los constructos se organizan naturalmente de manera jerarquizada, de modo que unos constructos incluyen los contenidos de otros, y el constructo más relevante dentro del sistema de constructos es el referente al autoconcepto; la construcción del self, cuestión fundamental del constructivismo.

La terapia cognitiva y las terapias constructivistas comparten un punto de vista común; la importancia de las cogniciones en la vida psíquica del individuo. Mahoney, Miller y Arciero (Mahoney, 1995, p. 131), se refieren al constructivismo como a una metateoría que cuestiona la naturaleza representacional de la mente. Este modo de pensar surge aproximadamente en la misma época de la denominada “revolución cognitiva”. Otro antecedente está en las teorías evolutivas o motrices de la mente. Se trata de la psicología presentada por Guidano y Liotti (1983), Guidano (1987, 1991) y Mahoney. Según Isabel Caro, el constructivismo se incluye dentro del cognitivismo, y las terapias de la siguiente manera: a) los cognitivos tradicionales o modelos de reestructuración cognitiva (Ellis, Beck), b) los cognitivos comportamentales (Meichenbaum), c) evoluciones contemporáneas de los modelos de las primeras propuestas cognitivas (Botella, Weslwer, Young), c) teoría semántica general (Isabel Caro), d) el modelo de Kelly (Feixas y Neimeyer, que incluyen consideraciones postmodernas e integradoras) y e) las propuestas constructivistas (Goncalves, Mahoney, Guidano y Balbi, entre otros).

La perspectiva evolucionista considera a los organismos como sistemas que son, a la vez, creadores y productos de su ambiente. Esto último en el sentido de que las reglas tácitas que gobiernan sus acciones son un producto de la evolución socio-biológica y del desarrollo ontogenético (Feixas y Miró, 1995, p. 225). Contra el cognitivismo racionalista que Neimeyer denomina “filosofía objetivista” (Mahoney, 1995, p. 200), se alzan las posturas de los sociólogos (Woolgar), los epistemólogos más radicales (Feyerabend), que atacan las nociones de objeto y método científico, de tal manera que se cuestiona la credibilidad de cualquier sistema psicológico que postule lo contrario so pretexto de que hay acceso y ajuste a lo real. Neimeyer sintetiza su posición con la siguiente cita: “En un mundo con tantas realidades, resulta muy duro mantener la postura de que el ajuste o la adaptación satisfactoria a una de ellas, equivale a la salud mental, y que un ajuste insatisfactorio es una forma de enfermedad” (Mahoney, 1995, p. 200).

Feixas y Miró (1995, p. 224) sitúan, en términos generales, a las terapias constructivistas dentro de las terapias cognitivas. No obstante, Mahoney define al constructivismo como un enfoque en propiedad y, además, como una reacción al cognitivismo racionalista. Esto parece mucho más justificado. En efecto, Neimeyer destaca la larga herencia realista de la psicoterapia cognitiva tradicional en la que, señala, “la percepción de la realidad es considerada como mentalmente saludable cuando lo que el individuo ve se corresponde con lo que realmente es” (Mahoney, 1995, p. 200). Esta posición supone para Neimeyer que “la validez del sistema de creencias está determinada por el grado en el que se ‘ajusta’ al mundo real, o al menos a los ‘hechos’ tal y como son percibidos por sus órganos de los sentidos” (Mahoney, 1995). Según el cognitivismo, el sujeto bien adaptado sería racional y contrastaría sus hipótesis con la realidad observable. Sin embargo, desde esta perspectiva, sea por condiciones ambientales, sea por tendencias biológicas, el ser humano se podría desviar de su racionalidad e incurrir en conclusiones absolutistas respecto de sí mismo y del mundo, conclusiones sobre-generalizadoras e ilógicas. La corrección de estos postulados supondría una concepción unívoca de la

realidad, respecto de la cual, justamente, podría operar la corrección referida y, por ende, la sanación.

## **Anexo 2**

### **Clases de constructivismos**

#### **1.- Constructivismo radical**

El constructivismo radical (RC) es un modelo desarrollado a partir de las tesis de Piaget y de Heinz Von Foerster, entre otras, y que tiene exponentes muy reconocidos. Uno de ellos, Humberto Maturana —quien rechaza enfáticamente esta denominación para su teoría (Halperin, 1992), aunque suele muy frecuentemente ser citado de este modo (Allefeld, C., 1997; Aristegui, R., 2000; Yáñez, J., 2001)—, y ha sido muy influyente en la obra de Guidano. Arciero, por su parte, rescata algunas referencias puntuales. Pero partamos por el principio.

Ernst Von Glasersfeld, uno de los constructivistas radicales más importantes —explica Gergen—, expresa una de las tesis fundamentales de esta teoría: “[E]l conocimiento no se recibe ni pasivamente, ni a través de lo sentido, ni a través de una vía de comunicación, sino que es activamente construido por el sujeto cognoscente” (Gergen, 1987, p. 93). Von Glaserfeld habría iniciado una reflexión radical y completa respecto de las tesis de Von Foerster y Piaget y hacia la década de los años 80, y su trabajo se habría relacionado estrechamente, señala Becerra (2014), con Maturana, Varela y Watzlawik.

Las principales tesis del RC, concluye Becerra (2014) se pueden resumir en los siguientes tres puntos:

- a.-El conocimiento no se recibe pasivamente por los sentidos sino que se construye activamente por el sujeto como efecto de una experiencia del mundo.
- b.- El conocimiento no pretende descubrir alguna realidad objetiva sino adaptarse para sobrevivir.
- c.- Los significados conceptuales se construyen por abstracciones mentales individuales y no tienen carácter público.

Un problema pendiente de este enfoque, argumenta Gergen, es la cuestión del solipsismo. Es decir, un escepticismo radical que no pueda asegurar que exista nada más que el propio sujeto. Mahoney (1995) llamará la atención en tono crítico acerca de los epistemólogos de tipo radical, que tienden hacia el extremo del idealismo filosófico, defienden que todo lo experimentado es auto-generado y recursivo a nivel del organismo y niegan cualquier consideración de lo real como referente. Este tipo de críticas son perfectamente conocidas por Von Foerster quien, en todo caso, no parece haber mostrado mucho interés en discutirlo (Von Foerster, 1994, p. 641).

Gergen, un constructor social de gran importancia, criticará este enfoque de la siguiente manera: “[S]igue alojado en el seno de la tradición individualista occidental” (Gergen, 1987, p. 94), de lo que se siguen las interminables discusiones sobre el dualismo

(si existe sujeto y objeto) o el monismo (que solo pueda asegurarse la existencia del sujeto que conoce).

Algunos epistemólogos importantes del constructivismo radical habrían notado estas inconsistencias. Así, por ejemplo, Gergen explica lo siguiente:

“Von Glasersfeld se ve forzado al final a retractarse del solipsismo que aguarda en esta formulación. Al proponer que los procesos constructivistas son finalmente ‘adaptativos’, rehabilitan de nuevo el significado de un ‘mundo externo’” (Gergen, 1987, p. 93).

Sin embargo, otros autores relevantes, tales como Watzlawick, han consolidado las tesis radicales y han afirmado —recuerda López-Pérez— posiciones básicas tales como la siguiente: “[A]lgo es real tan sólo si se ajusta a una definición de la realidad” (López Pérez, 2019, p. 4), y esa definición la entrega un sujeto o una comunidad de sujetos. En este panorama, claro es que la realidad se define desde algún aspecto intraorganizacional y, por tanto, la gran variedad de constructivismos radicales se explica por el elemento intraorganizacional escogido para construirla según el paradigma, entendiendo por ello la conocida, y casi tautológica, definición de Kuhn.

“[El paradigma es] aquello que los miembros de una comunidad científica, y sólo ellos, comparten y a la inversa, es la posesión de un paradigma común lo que constituye a un grupo de personas en una comunidad científica, grupo que de otra manera estaría formado por miembros inconexos” (Kuhn, 1978, pp.12-14).

Maturana, sea o no un constructivista radical (lo veremos en su acápite correspondiente, no nos distraigamos ahora), sostuvo tesis que, con todo, son reconocibles por este paradigma.

“Los seres vivos participan en los fenómenos en que participan como seres vivos, sólo mientras la organización que define su identidad no cambia. La organización de un sistema son las relaciones entre componentes que le dan su identidad de clase (silla, automóvil, fábrica de refrigeradores, ser vivo, etc.)” (Maturana, 1997a, p. 6).

Si estos conceptos generales del constructivismo radical los aplicamos a los autores que revisaremos, se puede sintetizar que:

Guidano recogió dos importantes tesis a partir de esta y otras fuentes semejantes, a saber:

a.- El conocimiento no es adecuación del sujeto al objeto.

“El conocimiento ya no puede ser contemplado como una aproximación a la verdad, es decir, un paso hacia delante en la comprensión última y cierta de la realidad, ya que el conocimiento simplemente expresa una relación específica entre el conocedor y lo conocido”. (Guidano, 1987).

“De aquí, que este mundo nuestro no importa cómo lo estructuremos, ni importa cuán bien logremos mantenerlo estable con objetos permanentes e interacciones recurrentes, es por definición un mundo codependiente con nuestra experiencia, y no con la realidad ontológica con la cual los científicos y los filósofos han soñado”. (Varela cit. por Guidano, 1987).

b.- El sistema cognitivo construye su significado desde su propia organización.

“Es importante hacer énfasis en que los modelos de realidad son el único medio posible de establecer una relación con el mundo externo” (Guidano, 1987).

Arciero, por su parte, no suscribe el constructivismo radical, pero valora sus enfáticas críticas al objetivismo, especialmente las que provienen de la obra de Maturana, en cuanto que el conocimiento es circular y autorreferente, es decir, lo real y el observador surgen en el acto de distinción (Arciero, 2005, p. 46). Sin embargo, Arciero criticará en general que las determinaciones organizacionales consistan en patrones cognitivos *a priori*, al estilo de Kant, lo que se opone a la condición esencialmente abierta y libre del existente humano.

## 2.- Construccinismo social<sup>65</sup>

Entre sus exponentes se encuentran autores tales como Berger, Luhmann y, por supuesto, Gergen. Este último autor resulta particularmente relevante por dos motivos: (a) Su gran influencia en la reivindicación de los procesos cognitivo-sociales y (b) Algunas de sus tesis son frecuentemente citadas por su poder retórico y dialéctico. En efecto, es frecuentemente referido en las discusiones epistemológicas, especialmente en los debates con las teorías cognitivas individualistas, sean realistas o sean constructivistas.

El construccionismo social —a veces también llamado “socioconstruccionismo”— tiene en común con el constructivismo en general dos puntos: En primer lugar, como señala Gergen, comparten su escepticismo frente a la existencia de garantías que fundamenten la ciencia empírica y, en segundo lugar, que ambos enfrentan el enfoque de la mente individual como dispositivo que refleja las condiciones de un mundo independiente de quien conoce (Gergen, 1996, p. 94). Con todo, el construccionismo social de Gergen pretende avanzar respecto de socio-construccionismos tales como el de Berger y Luckmann. Para Gergen estos autores todavía sostenían un implícito dualismo reflejado en expresiones tales como la “subjetividad individual”, “estructura social” o en declaraciones tales como “que la sociedad existe tanto como realidad objetiva como subjetiva” (Gergen, 1996, pp. 92, 93). Por el contrario, Gergen postula lo siguiente:

“El construccionismo social ni es dualista ni monista (los debates existenciales sobre estas cuestiones son, a los ojos del construccionismo, en primer lugar ejercicios de competencia lingüística). Como tal, el construccionismo se calla o se muestra agnóstico frente a estos asuntos” (Gergen, 1996, p. 94).

---

<sup>65</sup> Entiendo que es discutible la incorporación de este enfoque entre los constructivismos. En efecto, también se podría argumentar que el constructivismo social obedece a otra clase de epistemología puesto que el constructivismo en general adolece, al menos, del problema de centrarse en una supuesta función de la conciencia *individual* en la construcción de la realidad, como si existiesen categorías mentales que no obedecieran en su génesis a grupos sociales, lingüísticos y culturales. Y esto abarcaría, incluso, el trato individualista de las emociones obviando que también son constructos sociales (Averill, 1980 en Arciero, 2009, p.98). Atendida la advertencia nos remitimos aquí a citar este antecedente en los términos muy generales expuestos por Mahoney.

En este sentido, afirma Gergen, el construccionismo social elimina el supuesto estatus epistemológico absoluto de “mente” y “mundo” (Gergen, 1996, p. 94) y, en consecuencia, se rechaza la forma extrema de constructivismo, que supone que el mundo es una construcción mental (Gergen, 1996, p. 94). En vez, existe una esfera social y procesos microsociales.

El argumento central de su crítica a la cognición como constructo individual estriba en discutir, precisamente, el importante concepto de significado. El yo, afirma Gergen, ha sido saturado de significados de origen foráneo cuyo origen es, precisamente, indistinguible.

“Nuestra esfera privada ha dejado de ser el escenario donde se desenvuelve el drama del sujeto reñido con sus objetos [...]; ya no existimos como dramaturgos ni como actores, sino como terminales de redes de computadoras múltiples” (Gergen, 1992, p. 93, 94).

Gergen recuerda que estamos en plena era posmoderna, lo que significa que estamos situados en una vorágine que multiplica las relaciones entre las personas y las acelera de modo intenso y progresivo. El Yo, por tanto, está desde hace tiempo siendo colonizado y, por tanto, saturado de relaciones con los otros.

“La saturación social provocada por las tecnologías del siglo XX, y la inmersión concomitante en múltiples perspectivas, produjo una nueva conciencia: la posmodernista. En su posición retrospectiva, es escéptica. [La conciencia posmodernista] duda de la capacidad del lenguaje para representarnos o para informarnos ‘cuál es la cuestión’: si el lenguaje está dominado por intereses ideológicos, si su uso está regido por convenciones sociales y su contenido por el estilo literario en boga, no puede reflejar la realidad. Y si no es portavoz de la verdad, se vuelve vano el concepto de una descripción objetiva. No hay en tal caso motivo objetivo alguno para sostener que una persona tenga pasiones, intencionalidad, razón, rasgos de personalidad o cualquiera de los otros elementos propuestos por las cosmovisiones romántica o modernista” (Gergen, 1992, p. 287).

La conclusión es un vaciamiento de las condiciones supuestamente individuales del sujeto, al punto que el autor llega a elaborar afirmaciones tales como la siguiente: “No hay motivo objetivo alguno para sostener que una persona tenga pasiones.” (Gergen, 1992, p. 287). Esta clase de argumentación liberaría al sujeto de la pretendida obligación de comunicarse suponiendo objetos absolutos de fondo. Por el contrario, sostiene el autor, el sujeto no los necesita para, en la práctica, comunicarse. Pero esto se trata de una mera constancia práctica. Para Gergen, queda como un supuesto epistemológico del modelo. En efecto, el autor afirma lo siguiente: “[P]ara el construccionista, la falta de una fundamentación ontológica del lenguaje no es ningún argumento contra su uso” (Gergen, 1996, p. 97).

Para Gergen, el valor del discurso psicológico no radica en el reflejo de la verdad sino en la capacidad para llevar a cabo relaciones sociales (Gergen, 1996, p. 97).

Guidano se opone a una idea central del socioconstructivismo de Gergen; su tesis del Yo saturado y que deviene en un Yo vacío. Guidano responde que aunque los significados se transformen por las relaciones interpersonales se ha de tomar muy en serio que no existe “isomorfismo entre las palabras y la experiencia” (Guidano, 1998a); es más, existen niveles múltiples de significados y en su raíz están organizados en torno a un sí mismo que es un *locus of meaning* interno, tácito-emotivo, y que entrega los límites

emocionalmente aceptables para las narraciones personales e interpersonales tanto respecto de sí y como respecto del mundo.

Arciero, al menos inicialmente, no es claro en este punto. Por un lado, sostiene tesis que serían muy bienvenidas por el socioconstruccionismo, tales como, por ejemplo, su punto de vista acerca de, al menos, la mitad de los tipos de personalidad, a saber, el de sujetos *Outward*, heterodirigidos, psicológicamente muy determinados por los demás. Así, escuchamos tesis como las siguientes:

“La expansión sin precedentes de las tecnologías de la ‘asociación’ (*technologies of association*) —como las llama Keneth Gergen—, que ha llevado a ampliar de una manera asombrosa el espectro de personas significativas y modalidades de contacto, ha favorecido el desarrollo de una plétora de estados emocionales sincrónicos con los contextos sociales y rápidamente en función de la velocidad de cambio de las circunstancias” (Arciero, 2006, p. 96).

O, también, las siguientes referencias a Averill.

“¿Qué implica la construcción social de las emociones? ¿Qué problemas plantea y qué nuevos interrogantes se presentan? En un artículo de 1980, James Averill especifica dos aspectos que caracterizan al que posteriormente será denominado ‘enfoque del construccionismo social’ en el estudio de las emociones: las emociones son, por un lado, construcciones sociales y, por el otro, improvisaciones interpretativas de determinada situación. Ambas perspectivas parecen delinarse sobre el carácter heterodirigido, precisando su dimensión emocional” (Arciero, 2006, p. 98).

“[U]na emoción es un rol social transitorio (un síndrome socialmente constituido) que incluye la valoración (*appraisal*) de la situación por el individuo y es interpretada como una pasión en lugar de una acción” (Arciero, 2006, p. 99).

Sin embargo, por otro lado, Arciero sostiene dos tesis que podrían considerarse frontalmente opuestas al socioconstruccionismo. En primer lugar, la existencia de la otra mitad de tipos de personalidad: las personalidades *Inward* o sujetos psicológicamente muy autónomos, centrados en emociones no sociales sino “emociones básicas” (Arciero, 2006, p. 118).

En segundo lugar, un argumento filosófico, esto es, que sí puede existir un yo auténtico, distinto de lo determinado socialmente. En efecto, Arciero afirma que las narraciones propias e interpersonales ponen de manifiesto a un existente humano (*Dasein*) que tiene la necesidad de escapar de la habladuría mundana (*gerede*) y sus maneras de diversificación alienante, tales como la avidez de novedades (Fernández, 2009), lo que se logra mediante una reconfiguración de la autobiografía del sujeto, que lo interprete mejor. Que esta reconfiguración narrativa se logre mediante el diálogo, por ejemplo con un terapeuta, no hace sino expresar el medio social que lo permite, pero no que la causa. Sin duda este segundo argumento es más potente, pues explica que ambos tipos de personalidad, *Outward* e *Inward*, son condiciones concomitantes que rodean a un auténtico yo que espera devenir como tal.

Finalmente, la respuesta del autor, una respuesta crítica, llega de la mano de una crítica a una forma de dualismo.

“Los construccionistas quedan atrapados en la disputa académica acerca de la primacía de lo social o de lo biológico respecto de la emocionalidad, y a pesar de sus premisas no parece importarles particularmente la comprensión de las diferencias individuales. Lamentablemente, la actitud objetivista también parece representar el límite más significativo de investigaciones de gran alcance, como las realizadas por Griffiths (1997 y 2003)” (Arciero, 2009, p. 103).

### **3.- Constructivismo operativo**

Niklas Luhmann ha sido correctamente considerado un construccionista social, pero también —señala Becerra (2014)— esta propuesta presenta algunas peculiaridades epistemológicas que vale la pena distinguir del modelo recién citado, y por las que puede resultar útil hablar de un “constructivismo operativo”, y cuya característica central es una cognición cuya validez es funcional, no ontológica. Este constructivismo no es, pues, realista —como ningún constructivismo lo es—, aunque tampoco tiene el carácter de radicalidad que presentan tesis como las de Von Glaserfeld o, a su modo, las tesis de Gergen.

Luhmann considera que la actividad cognoscente depende de condiciones previas y estas son los sistemas sociales, que son los que observan y reflexionan acerca de la experiencia del sujeto. Este proceso de construcción social del conocimiento se centra básicamente en la comunicación y sus contextos. De este modo, comenta Becerra (2014), la diferencia en el estatuto cognitivo de un saber, si es científico o cotidiano, no depende tanto de las funciones psicológicas como de la realidad policontextual de los sistemas sociales en los que el sujeto participa. El carácter propiamente “operativo” de esta clase de construccionismo social radica en que la comunicación es, precisamente, ella misma, la operación cognitiva por la que se construye el significado. De este modo, lo que en principio es una operación que dura un momento —el momento de la comunicación— adquiere toda la duración que pueda tener un constructo que funciona y que pese a haber sido elaborado en un acto comunicativo pasado, es posible que sea reutilizado en operaciones siguientes. Con todo, comenta Becerra (2014) existe una limitación epistemológica: La observación del acto de observar se transforma en un límite de lo desconocido. El problema de conocer en base a lo conocido y la incertidumbre que ello arroja sobre la “pureza” del objeto así conocido remite, en su origen, al propio Kant y parece ser un elemento paradójico —es decir, aparentemente contradictorio— propio de todos los apriorismos. Sobre este punto, el apriorismo, Guidano recoge de Luhmann el sentido performativo de los actos comunicativos.

Arciero, por su parte, no puede caracterizarse como un constructivista operativo, pues la filosofía hermenéutica narrativa en la que basa su peculiar psicología constructivista tiene decididos supuestos ontológicos, a saber, como Heidegger sostenía, que el sujeto tiene un ser que puede llegar a develarse mediante —como concluye a partir de Ricoeur— una nueva clase de narración autobiográfica.

### **4.-Constructivismo crítico**

El constructivismo crítico es denominado de tal modo puesto que realiza una revisión de sus propios supuestos, esto es, de las condiciones de posibilidad de su forma de conocer. Se reconoce, entonces, que sí existe alguna clase de referencia, aunque indeterminada, a un

mundo que, según explica Mahoney, perturba las construcciones del organismo (Mahoney, 1995, p. 133). Neimeyer critica a las especulaciones más radicales y advierte no solo contra el realismo ingenuo sino también contra el asimilar el constructivismo dentro de posiciones más polarizadas tales como el idealismo filosófico (Mahoney, 1995, p. 221). Neimeyer lo explica del siguiente modo:

“[U]n modelo constructivista del desarrollo del conocimiento personal se beneficiaría del papel del medio (físico y social) en la construcción del significado. Incluso si uno da por sentado que el mundo no puede confirmar directamente la validez de las construcciones de una persona, ¿podría al menos desconfirmarlos en cierta forma, tal y como lo sugería la metodología falsacionista de Popper? Considerando la posibilidad de que el mundo puede decir que no a las construcciones menos viables de una persona, esto podría plantear menos problemas a algunas orientaciones como son la teoría del constructo personal que últimamente acepta el realismo ontológico (Kelly), que a otros enfoques constructivistas más radicales como el de Maturana y Varela, el cual considera la realidad en su totalidad como una función de las distinciones lingüísticas” (Mahoney, 1995, p. 221).

Neimeyer adelantaba con entusiasmo que algunos enfoques, como el de Oscar F. Gonçalves —la “Psicoterapia cognitiva narrativa”— representa una corriente de la psicoterapia constructivista que está suponiendo una epistemología crítica. Guidano y Arciero también comparten esta distancia de las posiciones más extremas: realismo e idealismo.

Guidano, por ejemplo, —y a diferencia de otros autores tales como Maturana—, prefiere cierta abstención acerca de la inexistencia de los objetos. Por ejemplo —en una referencia que es conocida, y trataremos más adelante— mientras Maturana respondía “No hay nada afuera de nuestra mente” (Halperin, 1992), Guidano hablaba de una organización que emite desde sí (lo que es una tesis constructivista) pero también que *recibe*, lo que es una tesis, precisamente, discutida en el constructivismo, al menos el más radical.

“Desde una perspectiva epistemológica, la mente parece ser un sistema constructivo activo, capaz no sólo de producir *lo que emite* sino también, en gran medida lo que recibe, incluyendo las sensaciones básicas que subyacen a la construcción de sí misma” (Guidano, 1987).

Arciero, por su lado, reproduce esta misma distancia hacia lo objetivo y lo subjetivo en la discusión acerca de la estructura temporal de la experiencia que alguien tiene, y que es parte fundamental de él. Así, pues, el sujeto no es ni múltiples yoes subjetivos sin referencia alguna, ni un objetivo yo sustancial.

“La estructura temporal de la experiencia, en lugar de ser fragmentada en una multiplicidad de Sí Mismos situacionales o cristalizada en un Sí Mismo sustancial, se configura, en un dinamismo continuo, al construir la identidad del personaje y de la historia, que permanece en el continuo fluir de una vida” (Arciero, 2005, p. 41).

Sin embargo, sería un error inscribir a Guidano (al menos lo que más adelante denominaremos como el Guidano fenomenólogo o Guidano 2) y a Arciero en esta clase de constructivismo por el solo hecho que se opongan tanto al realismo como al idealismo. Y es un error porque ambos no se oponen esas estas filosofías dualistas porque tomen conciencia

“autocrítica” de sus propias condiciones de posibilidad para conocer los objetos. Porque, en efecto, esto es lo que significa “crítica”. Se habla con el sentido kantiano de una crítica (*kritik*), que refiere a las condiciones (o sea limitaciones) *a priori* que todo sujeto tiene para conocer algo que en tiempos clásicos se pensaba simplemente como una cosa en sí (*Ding an Sich*) y que ahora, en consecuencia, debiera pensarse como un ente problemático, una X, un misterio. Las limitaciones objetivas del yo, *Ich*, son, pues, una clase de argumento dualista porque se implica un sujeto que tiene condiciones inescapables para conocer supuestos objetos. Sin embargo, ni Guidano (Guidano 2) ni Arciero son “críticos” es decir, “anti-objetivistas” o “anti-subjetivistas”. Ellos se oponen a los dualismos de otro modo: ellos son, en vez “pre-dualistas”. En efecto, como fenomenólogos pretenden posicionarse *antes* del problema dualista porque el fenómeno experimentado está antes que el objeto y el sujeto, que son efectos de una reflexión teórica posterior a la vivencia unitaria del fenómeno<sup>66</sup>.

### 5.- Constructivismo ontológicamente neutro

No es claro que se trate de una corriente de rigor o, más bien, una aspiración epistemológica común a varios constructivismos. El tema central de esta posición es expuesta del siguiente modo por Roberto Aristegui:

“No es nuestro objetivo internarnos en el terreno de la discusión ontológica, acerca de ‘lo que hay’ de, o de ‘lo que no hay’, sino intentar clarificar el punto de vista epistemológico del constructivismo distinguiendo los supuestos de la teoría de la verdad como correspondencia (que sí tienen una implicación ontológica, asociando el realismo ingenuo a los modelos psicopatológicos de la psicoterapia objetivista) respecto del constructivismo moderado (crítico, relativo) el cual es coherente con la epistemología que se deriva (construye) a partir de la concepción semántica de la verdad de Tarski, la cual se propone como neutral epistemológicamente (y por lo tanto no participa de los supuestos ontológicos de la teoría de la correspondencia tradicional)” (Aristegui, 2000).

Esta perspectiva intenta realizar las suficientes aclaraciones lógicas al interior del constructivismo como para que no se filtre inadvertidamente ninguna clase de referencia a alguna realidad en cuanto tal. Se trata de una práctica de la estricta abstención del juicio metafísico. Tiene, por supuesto, cierto parentesco con el constructivismo operativo, aunque se distingue de éste en que no supone un énfasis “operativo” para que rijan la abstención del juicio ontológico. Dicho de otro modo, aunque sea en la intención, todo constructivismo operativo pretende ser ontológicamente neutro, pero no todo constructivismo ontológicamente neutro lo es por razones puestas en la eficacia operativa, pues pueden existir otras razones, otros énfasis. Los epistemólogos más importantes en este enfoque son los filósofos Quine y Tarsky.

---

<sup>66</sup> Alfredo Ruiz ha considerado a Guidano un pensador crítico. Es, además, en cierto modo, la misma posición de Mahoney y de Arciero. Quizás estas miradas expliquen parte de Guidano 1, pero no la etapa fenomenológica de este autor. Esta discusión y la diferencia, y también la confusión, entre anti-dualismos y pre-dualismos (o fenomenologías), se puede visualizar en las partes del acápite II.1.

Guidano no puede ser inscrito a esta clase de constructivismos pues su teoría supone *algo* externo, por mucho que esto sea indeterminado.

“Desde una perspectiva epistemológica, la mente parece ser un sistema constructivo activo, capaz no sólo de producir lo que emite sino también, en gran medida lo que recibe, incluyendo las sensaciones básicas que subyacen a la construcción de sí misma” (Guidano, 1987).

Guidano jamás sugiere que las perturbaciones estructurales del sistema sean absolutamente autogeneradas pues hay algo que, como ha señalado “se recibe”. Algo debe, pues, gatillar el proceso de retroalimentación y proalimentación y la morfogénesis adaptativa no puede obviar el elemento gatillante como un dato que no puede declararse completamente autogenerado por la organización. Queda, por supuesto, pendiente pro ahora este aspecto de su teoría, pero al menos se descarta la caracterización de ser “ontológicamente neutro”.

Arciero no puede ser inscrito en el constructivismo ontológicamente neutro pues su epistemología es, precisamente, ontológica, es decir supone que hay un *Dasein* que debe alcanzar su auténtico ser.

### Anexo 3

#### Sumario de críticas constructivistas al cognitivismo

- 1.- El cognitivismo es un enfoque autoritario, que se ha sustentado en la piedra angular de la racionalidad formal.
- 2.- La mayoría de la investigación “objetiva” ha sido generada desde el cognitivismo de Beck y desde los cognitivos-conductuales. Mahoney (2005) atribuye esta tendencia, en parte, al deseo de seguir siendo “respetable”, al estilo de las ciencias naturales. Los cognitivos habrían utilizado sobre todo metodologías objetivistas tradicionales y se habrían centrado en los resultados, más que en el proceso. Los constructivistas, por su lado, habrían escapado a estas pretensiones de respetabilidad científicista y se habrían centrado en el estudio de los procesos.
- 3.- El constructivismo habría realizado más aportes que el cognitivismo en los movimientos de la “materialización de la mente”, es decir, los que comprenden los fenómenos mentales desde la manifestación de los sistemas corporales.
- 4.- El constructivismo, por acercarse más a la filosofía postmoderna, se ha interesado más que el cognitivismo en temas tales como el feminismo, la diversidad cultural, la no consideración patologizante de las innumerables diferencias humanas, etc.
- 5.- Cognitivismo y constructivismo se han interesado en el movimiento de integración en psicoterapia. Con todo, la visión constructivista se mostraría más abierta y holística. Neimeyer aboga por una “fertilización cruzada” o integración de las muchas y diferentes “especies indígenas” al interior del constructivismo. Especies tan diversas como las perspectivas de Kelly y Piaget, los enfoques endógenos y los exógenos, los modelos mediacionales y los predicativos y los constructivistas radicales y críticos.
- 6.- Tanto cognitivos como constructivistas han enfatizado la investigación en la psicología del *self*. No obstante, mientras los cognitivos han enfatizado la importancia de corregir “esquemas” (representaciones mentales, mecánicas, ordenación abstracta, etc.), el

constructivismo ha sido más experiencial en su conceptualización de la identidad personal, sin caer en rotulaciones de dudosa validez científica.

7.- El constructivismo, afirmaba Von Foerster, es una epistemología de la epistemología y es, por tanto, una metateoría (Yáñez *et al.*, 2001; Mahoney, 1995), por tanto, es más abarcadora. Se supone que esta metateoría no sólo tiene que dar cuenta de algo observado sino que también debe dar cuenta del propio observador.

8.- El constructivismo reconoce la posición proactiva del ser humano, el cognitivismo enfatizaría los procesos conceptualizados como reacciones al medio.

9.- El constructivismo incorpora y enfatiza en sus explicaciones dimensiones olvidadas por el cognitivismo: los procesos tácitos o inconscientes de los procesos de ordenación y clasificación

10.- Para el constructivismo: pensamiento, sentimiento y conducta, más que meras operaciones cognitivas, son expresiones de la interacción entre *self* y los sistemas fundamentalmente sociales.

11.- Neimeyer señala que las “ilusiones” y creencias irracionales podrían ser, por el contrario, lo que sostiene el cognitivismo, factores altamente funcionales para el sujeto.

12.- Finalmente, Mahoney considera obvio que “el enfoque constructivista es más complejo y abstracto que el racionalista” (Mahoney, 1995, p. 27).

## **Anexo 4**

### **La fenomenología husserliana**

#### **4.1.- La fenomenología husserliana busca conocer con certeza**

La fenomenología es, por parafrasear otro texto de Husserl, una ciencia filosófica nueva y es, además —en sus propias palabras— una filosofía estricta porque nace como búsqueda de certezas, es decir, para resolver dudas respecto del valor de verdad de algo conocido. En cambio, una reflexión no filosófica sino al estilo dualista de la ciencia natural —tan fecunda en sus objetos propios— acerca de la posibilidad del conocimiento en general yerra al terminar siempre en el consabido e inaceptable sinsentido del escéptico y su consiguiente solipsismo (el sujeto contamina el objeto con subjetividad, etc., etc. Husserl, 2015=1907, pp. 25 y ss.). Se trata, para Husserl, de algo inaceptable pues acaba por suspender la validez lógica de todo conocimiento verdadero al mismo tiempo que lo supone para tal suspensión. Husserl reconsidera lo que llama el problema de la “correlación” (Husserl, 2015=1907, p. 28) entre la vivencia del conocimiento que alguien tiene (psicología), la significación lógica de lo conocido y la existencia del objeto conocido (ontología) o, dicho en una pregunta:

“¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?” (Husserl, 2015=1907, p. 28).

Husserl renuncia, pues, a tratar la epistemología como una psicología o una biología del conocimiento<sup>67</sup> para evitar caer, por ejemplo, en la contradicción de Hume, quien a fin de rebajar al grado de ficción toda idea supone una teoría, un cuerpo de ideas, que no podría ser, ella misma, ficticia al estilo de lo que el propio Hume desea (Husserl, 2015=1907, p. 29).

#### **4.2.- La fenomenología husserliana emplea la reducción fenomenológica de la experiencia**

La fenomenología no prohíbe explicar pues de lo contrario no sería, entonces, teoría de los fenómenos. Lo que la fenomenología hace es describir antes de explicar. Explicar antes o en lugar de describir es cambiar ilegítimamente de género y es la fuente de los errores epistemológicos (Husserl, 2015=1907, pp. 45 y 46).

En la reducción fenomenológica se deja entre paréntesis (*epokhé*) el valor empírico y el supuesto valor de verdad y de la experiencia descrita.

Es importante hacer notar que para Husserl la reducción fenomenológica no implica la eliminación del material empírico —como si careciera de valor— sino asumirlo desde lo más valioso que tiene: su valor cognitivo, lo que se desprende de él.

#### **4.3.- La fenomenología husserliana avanza desde los fenómenos psicológicos hacia los fenómenos puros**

La fenomenología se focaliza en fenómenos puros, es decir, los que contienen las ideas o patrones con valor cognitivo, que dicen algo del lo que el ente es, pero en cuanto se manifiesta como es *en sí en el fenómeno* y no como supuesto extra-mental al que se le atribuya *a priori* el poder explicativo del fenómeno (Husserl, 2015=1907, pp. 47 y ss.).

La descripción tiene un límite: vuelve, pues, una y otra vez sobre el fenómeno reducido hasta que la descripción haya quedado saturada, que lo que se añade solo sea redundante y no haya duda manifiesta alguna. Digo sin duda “manifiesta” en oposición a duda “hipotética”, que no es verdadera duda fundada sino mera posición escéptica *a priori*.

Se distingue el fenómeno puro, con valor cognitivo, del fenómeno psicológico, objeto de la psicología empírica en cuanto trata con una percepción “mía”. En cualquier caso, a todo fenómeno psicológico le da sentido un fenómeno puro. Por ejemplo, de que alguien tenga la percepción de un animal en el camino (fenómeno psicológico) se dará, sea como fuese, lo siguiente: (a) “El fenómeno aprehendido como percepción mía” (Husserl, 2015=1907, pp. 47 y ss.). Aquí se manifiesta, entonces, con valor cognitivo, que toda percepción, si es tal, se tiene como un fenómeno necesariamente tenido por alguien. Este sentido de *necesaria* propiedad o de agencia (si fuera el caso) es producto de un ejercicio de fenomenología filosófica y no de la experiencia inmediata o la fenomenología psicológica (que podría vislumbrar, por ejemplo, con ciertos estilos de personalidad). Otro carácter derivado de la fenomenología filosófica es el siguiente: (b) si bien es cierto que la existencia trascendental o extra-mental del objeto del fenómeno es inaccesible también es

---

<sup>67</sup> “Recuerden ustedes las fundamentaciones, tan en boga, de la teoría del conocimiento en la psicología del conocimiento y en la biología. En nuestros días van siendo más y más las reacciones contra estos prejuicios fatales. Son, en efecto, prejuicios” (Husserl, 2015=1907, p. 32).

cierto que todo fenómeno incluye en su constitución alguna clase de existencia extra-mental de un ente, exista o no exista ese ente mentado, etc., y (c) que esta validez puede ser válida. Se ve, pues, que el fenómeno puro da sentido al fenómeno psicológico y, en consecuencia, se entiende que la fenomenología psicológica pueda servirse con provecho de la fenomenología epistemológica.

#### 4.4.- La fenomenología husserliana, para conocer, distingue géneros lógicos

El fenomenólogo distingue y selecciona géneros lógicos (Husserl, 2015=1907, pp. 58 y ss.).

“El fenómeno cognoscitivo singular, que, en el río de la conciencia viene y desaparece, no es el objeto de la averiguación fenomenológica. La mira está puesta en las ‘fuentes del conocimiento’; en los orígenes, que hay que intuir genéricamente; en los datos absolutos genéricos, que constituyen las medidas fundamentales y universales con que hay que medir todo sentido —y, también, en consecuencia, el derecho— del pensar confuso; y que son aquello con que únicamente pueden resolverse todos los enigmas que este pensar plantea en lo que hace a su objeto” (Husserl, 2015=1907, pp. 58 y ss.).

Una vez en frente del género la descripción permitirá ordenar en especies y categorías, relacionadas unas con otras, generando conceptos y proposiciones fundamentales, es decir, constituyendo teoría, esta vez, fenomenológicamente bien fundamentada.

El autor niega que exista algún sentimiento que por sí mismo indique un conocimiento verdadero. Lo esencial de su argumento es que, en ciertos casos, lo pensado y lo sentido son dos fenómenos diferentes, no son dos aspectos del mismo fenómeno.

“¿[Q]ué es lo que un sentimiento puede hacer aquí comprensible? ¿Qué puede dar de sí aquí un sentimiento? ¿Quizás gritará algo así como. ‘¡Alto! ¡Aquí está la verdad!’ Pero ¿Por qué tenemos que darle crédito? ¿No tiene que tener, a su vez, esta fe un sentimiento que le sirva de indicio?<sup>68</sup> ¿Y por qué no tiene nunca un juicio del sentido ‘dos por dos son cinco’ este índice de sentimiento?<sup>69</sup> ¿Y por que no puede tenerlo? ¿Cómo se llega, propiamente, a esta tan sentimental doctrina de los índices? Uno se dice: ‘El mismo juicio, hablando en términos lógicos —por ejemplo el juicio ‘dos por dos son cuatro’—, puede ser para mí evidente unas veces, y, otras, no serlo; el mismo concepto de cuatro me puede estar, unas veces, intuitivamente dado en evidencia, y, otras, puede estar representado de modo meramente simbólico. Luego, en cuanto al contenido, ambas veces el mismo fenómeno; pero una prelación de valor— en una de las partes, un carácter que presta valor, un sentimiento que señala’. ¿Tengo de veras las dos veces lo mismo, sólo que, en un caso, se añade un sentimiento y en el otro no?<sup>70</sup>” (Husserl, 2015=1907, pp. 61 y 62).

<sup>68</sup> La primera objeción de Husserl es por la reducción al absurdo: Si la verdad precisa de un sentimiento que la indique, este sentimiento, a su vez, ¿no necesitaría de otro sentimiento que lo indique, y este de otro y así sucesivamente hasta el infinito?

<sup>69</sup> La segunda objeción de Husserl es la siguiente: Los juicios matemáticos no parecen requerir de sentimientos, lo que resulta inexplicable si se acepta la doctrina sentimental de los índices.

<sup>70</sup> La tercera objeción de Husserl es la siguiente: Parece que el sentimiento no añade nada al valor de verdad de un juicio, porque parece mantenerse aunque en ciertas ocasiones vaya acompañado de sentimientos y en ciertas ocasiones no.

Y si alguna emoción trae aparejada algún dato indicador, no será en virtud de la emoción vivenciada sino, nuevamente, en virtud de la emoción *entendida* a cabalidad, en sus géneros y especies lógicas<sup>71</sup>. Volvamos a los géneros lógicos.

Husserl ofrece un ejemplo deliberadamente trivial de reducción fenomenológica, donde se muestra el paso a paso de la reducción desde la experiencia de algo de color rojo hasta el conocimiento de lo rojo en general.

“[M]iremos casos en que se dé lo universal<sup>72</sup>, o sea, casos en que, sobre la base de algo singular intuido<sup>73</sup> y que se da ello mismo, se constituye una conciencia pura inmanente<sup>74</sup> de lo universal. Tengo una intuición singular, o varias intuiciones singulares, de rojo; retengo la pura inmanencia; me cuido de llevar a cabo la reducción fenomenológica. Prescindo de lo que de otra parte signifique el rojo; separo como qué esté apercebido trascendentalmente (por ejemplo, como el rojo de un papel secante que está sobre mi mesa); y ahora, puramente viendo, llevo a cabo el *sentido* del pensamiento de rojo en general, de rojo *in specie* (por ejemplo: lo universal idéntico destacado visualmente a partir de esto y aquello otro). Ahora ya no está mentado el objeto singular como tal; no está mentado esto o aquello otro, sino rojo en general. Si de veras hacemos esto puramente viendo, ¿tendría aún sentido que dudáramos de qué sea rojo en general, de qué esté mentado con estas palabras, de qué pueda ser ello por su esencia? Lo vemos; ahí está; mentamos eso de ahí, esa especie de rojo. ¿Podría un ser divino, un entendimiento infinito tener la esencia del rojo más que, justo, el intuirlo genéricamente? Y si tenemos dadas, por ejemplo, dos especies de rojo, dos matices de rojo, ¿no podemos juzgar que son semejantes, no estos fenómenos individualmente singulares de rojo, sino las especies, los matices como tales? ¿No es aquí la relación de semejanza un dato genérico absoluto?” (Husserl, 2015=1907, p. 59).

Vemos, pues, que la relación de semejanza entre dos matices de rojo, dos experiencias diversas, se ha descubierto precisamente gracias a la reducción fenomenológica. La semejanza, en efecto, no es un dato entregado inmediatamente por los sentido sino develado por un ejercicio filosófico aplicado a la experiencia. El ejemplo es

---

<sup>71</sup> Estamos lejos, todavía, de una función heideggeriana de la descripción fenomenológica, esto es: que puede hacer emocional o páthicamente presente la evidencia de algo o revivirla, en el caso de una experiencia guardada en la memoria. Una función de la que tanto Guidano como también hasta cierto grado Arciero se sirven tan fructíferamente en psicoterapia.

<sup>72</sup> Géneros y especies también son denominados por Husserl con el antiguo término filosófico de “universales”. El sentido de este término se puede explicar con el siguiente ejemplo. La especie “humana” incluye a *todos* los humanos, es decir, al universo de humanos, y el género “animal” incluye a *todas* las especies de animales, es decir, al universo de especies de animales.

<sup>73</sup> “Intuido” significa visto (del latín *tueri*, ver). Husserl no se refiere solamente a la intuición sensible de algo individual (por ejemplo, la visión de algo concreto) sino a la evidencia que tiene que tener todo conocimiento, incluido, por supuesto, el conocimiento intelectual. El conocimiento debe ser tan patente como las cosas vistas a la luz del día: “El ver no puede demostrarse” (Husserl, 2015=1907, p.79). Husserl se opone, de este modo, a esos complicados pensamientos que no tienen tal carácter, diríamos, cartesiano de ser “claro y distinto” y que no logran expresarse con claridad y que más bien determinan tácitamente (y prejuiciadamente) la dirección de la investigación. Miguel García-Baró ve aquí una crítica de Husserl a Jacobi (Husserl, 2015=1907, p. 65, nota a pie de página).

<sup>74</sup> “Puramente inmanente” significa conciencia de algo que existe *en* el fenómeno manifiesto al sujeto y no conciencia de algo que existe *fuera* del fenómeno, es decir, como ente extra-mental (o también llamado “trascendente”).

realmente trivial, pero si se entiende puede verse el modo se puede avanzar sobre toda clase de complejas vivencias psicológicas que, una vez reducidas más allá de los tipos de personalidad, permitirían revelar aspectos que atañen a todas las personas. Vamos, pues, al ejemplo: la experiencia de algo de color rojo.

#### **4.5.- La fenomenología husserliana conoce progresivamente géneros conectados causal y teleológicamente**

Los actos de conocimiento, los géneros, no son unidades aisladas sino unidades complejas constituidas por redes conceptuales conectadas lógicamente, causal y teleológicamente (Husserl, 2015=1907, p. 74). Se distinguen, de modo interconectado, cuando son representados, imaginados, creídos, razonados, recordados, etc. aunque todos ellos son, finalmente, esbozos de lo mismo

Los actos de conocimiento generalmente no se logran de un solo golpe sino en un proceso progresivo de esclarecimiento intelectual fruto del describir, del categorizar, del describir y así, hasta que la descripción se haga superflua. La consideración fenomenológica tiene, pues, grados. En este caso, son tres grados.

##### *a.- Primer grado de la consideración fenomenológica*

a.1.- El punto de arranque de la fenomenología en sentido general es que, salvo que se quiera caer en una contradicción lógica<sup>75</sup>, el primer fenómeno que el fenomenólogo debe aprender a notar es que su conocimiento es una posibilidad cierta, constatable, por mucho que la justificación constituya un problema, al menos desde el incorrecto acercamiento para el caso, de la ciencia natural y dualista. En síntesis, como primer paso, el fenomenólogo no debe confundir “poner en cuestión” el conocimiento con negarlo *a priori* (Husserl, 2015=1907, p. 77).

a.2.- Como segundo paso, el fenomenólogo, todavía un principiante, debe realizar dos operaciones, esto es:

(i) Distinguir entre:

(i.1) La inmanencia psicológica, esto es, el ente representado en el fenómeno de  $x$  (por ej., la alucinación de  $x$ ), y

(i.2) La trascendencia del fenómeno, es decir, la existencia trascendente o extra-mental de  $x$  (lo alucinado).

(ii) Suspender el juicio acerca de la existencia trascendente o extra-mental de  $x$  (lo alucinado).

a.3.- Como tercer paso, el fenomenólogo aprende que existe una segunda clase de inmanencia que no es ya la inmanencia psicológica del fenómeno de  $x$  sino la evidencia del fenómeno de  $x$ . Por ejemplo, el fenómeno de la evidencia de la alucinación de  $x$  ¿Cómo es esa manifestación de  $x$  que se vive tan evidente? ¿Cómo se expresa su evidencia? ¿Qué muestra y de qué manera? Etc.

---

<sup>75</sup> Es contradictorio, señala Husserl, afirmar que todo conocimiento es dudoso sin suponer que lo dicho no lo es. Será un tema propio de la fenomenología hermenéutica posmoderna tratar de lidiar con esta clase de problemas.

a.4.- Como cuarto paso, el fenomenólogo comienza a realizar una exclusión sistemática de todas las posiciones trascendentes respecto del fenómeno de la evidencia en el fenómeno de *x*.

*b.- Segundo grado de la consideración fenomenológica*

b.1.- Como quinto paso —el primer paso de este segundo grado de consideración fenomenológica— el fenomenólogo abandona definitivamente el sustrato psicológico y reemplaza la antigua e inapropiada pregunta de la ciencia natural acerca del conocimiento<sup>76</sup> por esta otra pregunta:

“¿[C]ómo puede el fenómeno puro de conocimiento alcanzar certeramente algo que no le es inmanente? ¿Cómo puede el conocimiento (que se da en sí mismo absolutamente) alcanzar certeramente algo que no se da en sí mismo? Y ¿cómo puede comprenderse este alcanzar?” (Husserl, 2015=1907, p. 81).

La cuestión no es, pues, ahora, ni por un ente psicológico trascendente ni por un ente psicológico inmanente que expliquen el fenómeno. La cuestión es si el fenómeno entendido realmente exige, para ser evidente, de algo que no sea inmanente.

b.2.- Como sexto paso —el segundo paso de este segundo grado de consideración fenomenológica—, el fenomenólogo amplía el estrecho rango de las evidencias de primera mano con el ejercicio intelectual de *la abstracción ideativa*, que descubre relaciones lógicas, géneros y especies entre las evidencias analizando como punto de partida las distintas clases de enunciados tales como: “Pienso que *x* es *y*”, “Imagino que *x* es *y*”; “Siento que *x* es *y*”, etc.

b.3.- Como séptimo paso —el tercer paso de este segundo grado de consideración fenomenológica—, el fenomenólogo constata que el conocimiento siempre se da *en* la corriente de conciencia de alguien singular (por ejemplo, en él mismo), pero nunca *por* la conciencia de alguien singular —incluido él mismo—, es decir, el conocimiento es subjetual y universal y no subjetivo y singular.

*c.- Tercer grado de la consideración fenomenológica*

Como octavo paso y final —el primer y único paso del tercer y último grado de consideración fenomenológica— el fenomenólogo, señala Husserl, debe remontarse hasta un nuevo estrato de meditaciones o consideraciones filosóficas (Husserl, 2015=1907, p. 84) que se haga cargo de las múltiples complejidades inmanentes en los fenómenos, tales como, por ejemplo, que en la misma vivencia de la audición de un sonido se hacen evidente varias notas relacionadas. Una primera nota es que tal sonido específico dura y tiene su propia distensión temporal con sus fases temporales (la fase del ahora y las fases del pasado). Una segunda nota —evidente al que reflexiona— es que el fenómeno de la duración del sonido tiene, él mismo, su correspondiente fase del ahora y sus fases del pasado. En este tercer grado de consideración fenomenológica se espera que el fenomenólogo entienda la unión de ambas notas, es decir, que el sonido que se tiene en un ahora concreto es solo un punto en una duración del género del fenómeno de la audición (Husserl, 2015=1907, p. 85). He aquí, pues, en síntesis y con un ejemplo, aquello que Husserl denominaba: “La admirable

---

<sup>76</sup> “¿Cómo puedo, yo, este hombre alcanzar certeramente en mis vivencias un ser en sí fuera de mí?”. (Husserl, 2015=1907, p. 81).

correlación entre el fenómeno del conocimiento [que acontece a alguien o el aparecer] y el objeto de conocimiento [el género o lo que aparece]” (Husserl, 2015=1907, p. 86).

## **Anexo 5**

### **La modernidad**

Para entender la posmodernidad en psicología es útil entender contra qué reacciona filosóficamente.

Jean-Paul Margot nos recuerda la etimología del término “moderno”. Se trata de la contracción y elisión de los términos “*modus hodiernus*” o, literalmente, “al modo de hoy”, y hace referencia a lo nuevo o reciente en contraposición con lo antiguo (Margot, 2007, p. 158). Terry Eagleton (1998, p. 11) señala que el término se utilizó por primera vez en su forma latina *modernus* en el siglo V d.c., con el fin de distinguir un presente cristiano *versus* un pasado romano y pagano. Lo moderno es la conciencia de una época que se considera a sí misma como una transición entre lo antiguo y lo nuevo, de modo que no es una época histórica particular. Se supone que lo moderno significa, desde los siglos XII al XVIII, una relación renovada con la antigüedad clásica. Así, pues, solo es clásico lo que alguna vez fue auténticamente moderno (Habermas, 1988, p. 21). La Ilustración, por ejemplo, idealizó la antigüedad, y puso su confianza en la ciencia y en el progreso enciclopédico infinito del conocimiento para lograr la mejoría social y moral, que imaginó en utopías tales como: el Espíritu Absoluto en Hegel (Filosofía); el Estado en Hobbes (Política); la racionalidad científica de la época en *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton; el Progreso humano en Condorcet (Historia), explicado en etapas desde el salvajismo hasta la civilización (Rothhammer, 1981, p.15); etc. Jean-Paul Margot lo explica con un ejemplo.

“[El diálogo de Descartes con la tradición platónico-aristotélica] disimula una voluntad de retomar sobre bases enteramente nuevas la pregunta de la metafísica occidental por el ser del ente, la pregunta por el fundamento del saber. La destrucción entera y sistemática del primado de la *ousía*, tanto como fundamento de la cosa como principio de la ciencia despoja al ser (“*ousía*”) de su fundamento propio, para reconstruir en su lugar un objeto (“*res ipsa*”) que tan solo debe ser considerado ‘en la medida en que es accesible al entendimiento’ [Regla 8, AT X 399, 5]” (Margot, 2010, p. 24).

A principios del siglo XIX la modernidad cultural, según el concepto de Max Weber expuesto por Habermas, se expresa del siguiente modo:

“[L]a separación de la razón sustantiva expresada por la religión y la metafísica en tres esferas autónomas que son la ciencia, la moralidad y el arte, que llegan a diferenciarse porque se separan de las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica” (Habermas, 1988, p. 27).

El siglo XX renunció al optimismo progresista de la modernidad y al proyecto ilustrado que buscaba el control sobre la naturaleza. Esta renuncia, sin embargo, comportaba resolver de algún modo la pérdida de aquella antigua concepción de mundo que, no obstante, prodigaba un horizonte de acción y sentido. La situación de la

posmodernidad contemporánea se puede visualizar desde los efectos de la globalización cultural del modo que sigue. Ricoeur, en un texto compilado por Foster, afirma lo siguiente:

“Si bien el fenómeno de la universalización es un avance de la humanidad, al mismo tiempo constituye una especie de destrucción sutil [...] Es un hecho: no toda cultura puede soportar y absorber el choque de la moderna civilización. Existe esta paradoja: cómo llegar a ser moderno y regresar a las fuentes; cómo revivir una antigua y dormida civilización y tomar parte en la civilización universal” (Foster, 1985).

## **Anexo 6**

### **Teorías del apego**

Tal como nos lo recuerda Kristic (2014), el apego ha sido entendido tradicionalmente del siguiente modo:

“[E]l lazo emocional que se establece entre el niño y uno o más cuidadores por los que muestra preferencia, con los que se siente seguro y receptivo a las manifestaciones de afecto y de los que teme separarse” (Cantón y Cortés, 2008 p.11).

El apego, explica Kristic (2014), es el soporte que el niño tiene para explorar el mundo y desarrollar la vida social. Es, pues, un modelo de sí y del mundo para comprender la realidad, anticiparse al futuro y, en consecuencia, hacer planes (Delval, 2004). Tal como explica Lecannelier (2009) —aclara Kristic—, el apego está constituido por conductas que tienen por objetivo mantener la proximidad del cuidador, a fin de que el niño sobreviva. Se trata, explica Kristic, de un sistema motivacional intrínseco de base biológica que se activa cuando aumenta la distancia con la figura de apego y que es percibida por el niño como señal de amenaza o peligro (Oliva, 2004). Estas señales constituyen un repertorio que aumenta y complejiza conforme avanza la edad (Cassidy, 1999), que se corrige mediante mecanismos de *feedback* y cuyo signo de regulación, explica Kristic, depende de la sensación de tener los estados internos regulados (Lecannelier, 2009).

Históricamente, recuerda Kristic, la teoría del apego nace con Bowlby (1958). Los supuestos son que los cachorros (y, obviamente, también los niños) que permanecen cerca de su madres están menos expuestos al ataque de los depredadores; su cerebro está preparado para esta función y las respuestas dejan huellas genéticas en la especie. La propuesta de Bowlby tiene un fuerte desarrollo posterior en otros modelos tales como los de Ainsworth, supusieron en su origen —explica Rodríguez (2010)— el planteamiento común es la de un ser humano que es relacional, que viene al mundo preparado para establecer una estrecha relación de unión afectiva con una figura cuidadora, la que también aprovecha esta relación y cuyo lazo, como ya se ha explicado, se desarrolla conforme se crece.

La forma habitual, señala Rodríguez, de clasificar los tipos de apego proviene de la propuesta de Ainsworth, y que divide entre apego inseguro evitante (tipo A); apego seguro (tipo B) y apego inseguro ambivalente (tipo C). Esta propuesta se basaba en el experimento de “la situación extraña”. En este caso el niño era sometido a una serie de separaciones y reencuentros con las figuras de apego. En el primer caso, en el apego seguro, el niño no siente malestar si se encuentra solo y se dirige con rapidez hacia la madre, sintiéndose cómoda con ella. En el segundo caso, el apego evitativo, en el momento del reencuentro el

niño evita o ignora a la madre. En el tercer caso, los niños protestan enérgicamente contra la separación y no se calman con el reencuentro (Rodríguez, 2010).

Las investigaciones empíricas —explica Lecannelier (2004)— continúan confirmando las intuiciones originales según las cuales la interacción de las variables constitucionales más experiencias tempranas de apego permiten desarrollar propensiones a generar mecanismos de regulación bio-psico-social más o menos adaptativos. En el fondo, explica el autor, las relaciones afectivas reguladoras le “enseñarían implícitamente” a los hijos formas de enfrentar la adversidad mediante el aprendizaje de formas de interpretación social, control ejecutivo, control de la atención y regulación afectiva. Crittenden lo sintetiza del siguiente modo: “[M]adres sensibles tienen hijos seguros, madres inconsistentes tienen hijos ambivalentes y madres intrusivas / rechazadoras tienen hijos evitativos” (Crittenden, 1993). Lecannelier, por su parte, concluye que la importancia de la teoría del apego es tal que la misma psicopatología debiera entenderse, en el fondo, como una Psicopatología del Desarrollo (Lecannelier, 2004, p. 67).

La teoría de Crittenden orienta buena parte de las investigaciones actuales. Vale la pena, pues, recordar algunas de sus tesis fundamentales.

En primer lugar, la autora se pregunta acerca del origen de los patrones de apego. Considera que, si bien es cierto el apego en cierto sentido se opone a la teoría del aprendizaje, cierto tipo de aprendizaje sería “privilegiado” pues, como señala, el sistema nervioso estaría preparado para dar y recibir cierto tipo de información antitética, en donde es posible distinguir opuestas calidades afectivas.

En segundo lugar, Crittenden explica por qué solamente existen tres patrones de apego en circunstancias en que las madres son altamente variadas. Responde que la variabilidad no es reconocida por la mente de los niños, quienes tienden a comprender y experimentar de modo dicotómico bueno-malo (Crittenden, 1993).

En tercer lugar, la autora se pregunta por el modo como cambia la maduración en las relaciones de apego. Crittenden refiere a la tesis de la zona de desarrollo proximal de Vigotsky; las madres proveerían patrones que sirven de andamiaje para el aprendizaje de los niños; estas mismas madres serían capaces de adaptar ese andamiaje a las necesidades de los niños (Crittenden, 1993).

Los patrones de apego se desarrollan a medida que se crece, y abarca diversas etapas en un arco que contiene diferentes parámetros.

El siguiente esquema desarrollado por Crittenden ilustra los patrones de apego conforme se crece y, finalmente, conforme se elaboran claves interpretativas de la realidad más o menos funcionales.

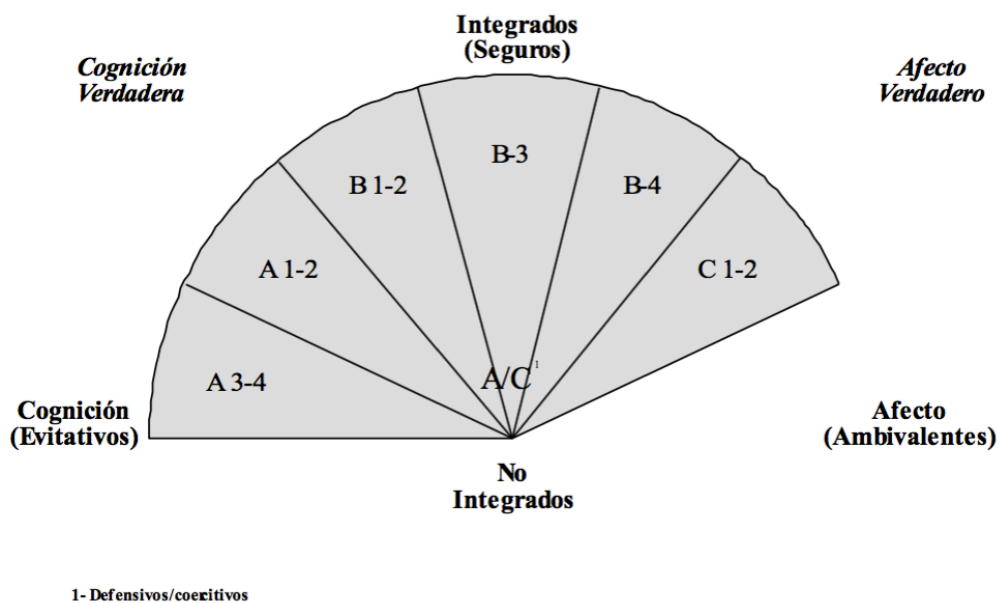
Como se puede observar en el siguiente esquema en el sujeto se relacionan cogniciones y afectos verdaderos (la fuente de información) y el grado de integración, expresado en partes de un arco dividido en campos (Crittenden, 1993). Así, pues, un afecto falso y, por supuesto, una cognición falsa o errada, lo pone en peligro. El sujeto con apego seguro (tipo B 3) precisamente mantiene integradas ambas funciones cognitivas y afectivas. Crittenden lo explica del siguiente modo:

“[A]l término de la infancia, los niños que son rotulados como seguros, han aprendido el valor predictivo y comunicacional de muchas señales interpersonales: le han dado sentido tanto a las cogniciones como a los afectos” (Crittenden, 2003).

En oposición a la función intergada existen quienes tienen las funciones afectivas y cognitivas escindidas (A/C). Existe un apego inseguro inclinado hacia el polo evitante (Apego inseguro evitante, tipo A) y también un apego inseguro inclinado hacia el polo ambivalente (Apego inseguro ambivalente, tipo C). El apego evitativo emplea la cognición (y las conductas) pero no trata eficientemente con los afectos. El apego ambivalente, por el contrario, emplea funciones afectivas pero las funciones cognitivas están poco estructuradas y no le sirve para decodificar el comportamiento de sus cuidadores.

Las calidades de apego están representadas en intervalos. Así, pues, en el esquema infantil, el apego seguro es, como se señalaba, el apego B3. El apego B 1-2, representa una desviación próxima de esta referencia hacia el polo del tipo evitante, pero que todavía se mantiene dentro de ciertos rangos funcionales. Por otro lado, A 1-2 ya representa una desviación más acentuada y menos funcional, que se ubica en el campo del apego inseguro evitativo pero que, con todo, es menos grave que el apego A 3-4, que representa la máxima posición evitante. En la otra dirección encontramos el apego B-4, que constituye una desviación hacia el polo del tipo evitativo. El apego C 1-2 ya se encuentra en una posición poco funcional y se encuentra dentro de la zona del apego inseguro ambivalente.

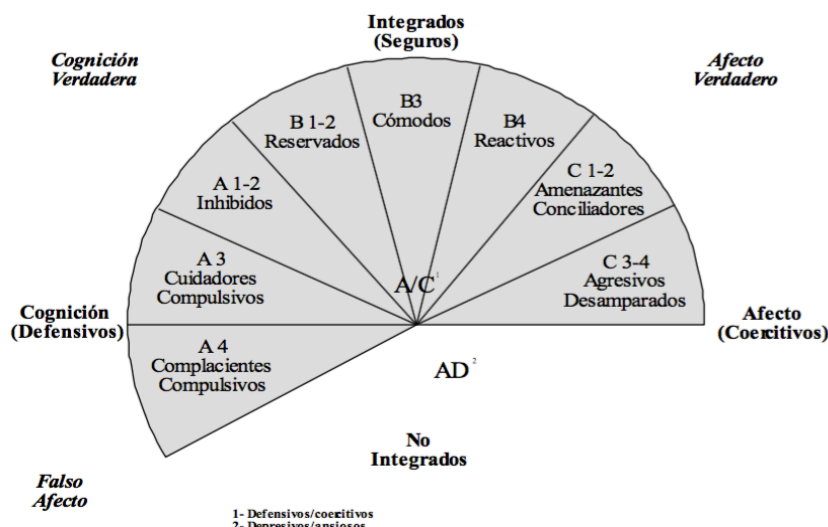
Fig. 33  
Patrones de apego en la infancia



Fuente: Crittenden (1993)

En la etapa pre-escolar hay un avance hacia la complejización a nivel de cogniciones y afectos, que va de la mano con el aumento de la capacidad reflexiva y de las interacciones sociales. El apego seguro se define ahora como un modo de relacionarse denominado “Cómodo” (B 3). Se distingue una sub-división A-3 (Cuidadores compulsivos) y A-4 (Complacientes compulsivos), que entran en una zona de falso afecto. Aparece, además, la sub-división C 3-4 (Agresivos desamparados), más desviada que C 1-2, y que entra en una zona de afecto coercitivo. El apego no integrado define como un campo más específico denominado AD.

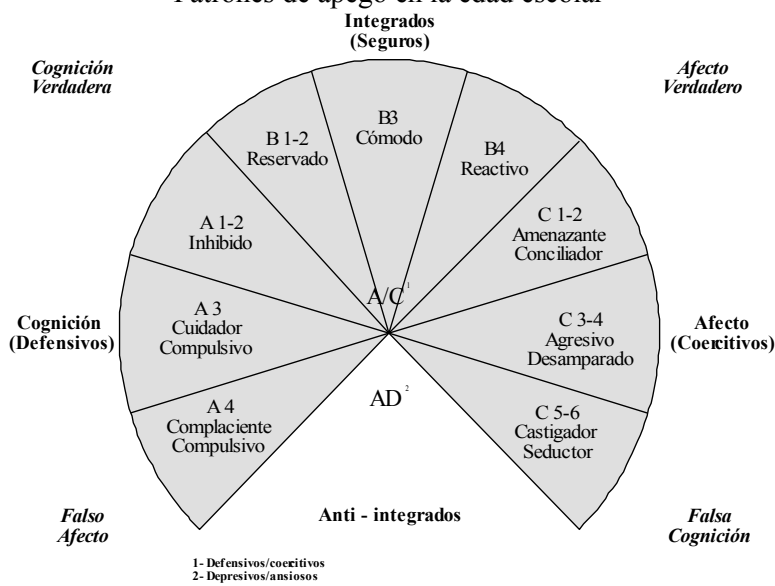
Fig. 34  
Patrones de apego en la etapa pre-escolar



Fuente: Crittenden (1993)

En la edad escolar la complejidad aumenta. Con la aparición de un apego C 5-6 (castigador, seductor) surge un campo de falsa cognición que se opone a la cognición verdadera. También se radicaliza la anterior posición no-integrada AD con una reacción, esta vez, de oposición (anti-integrado).

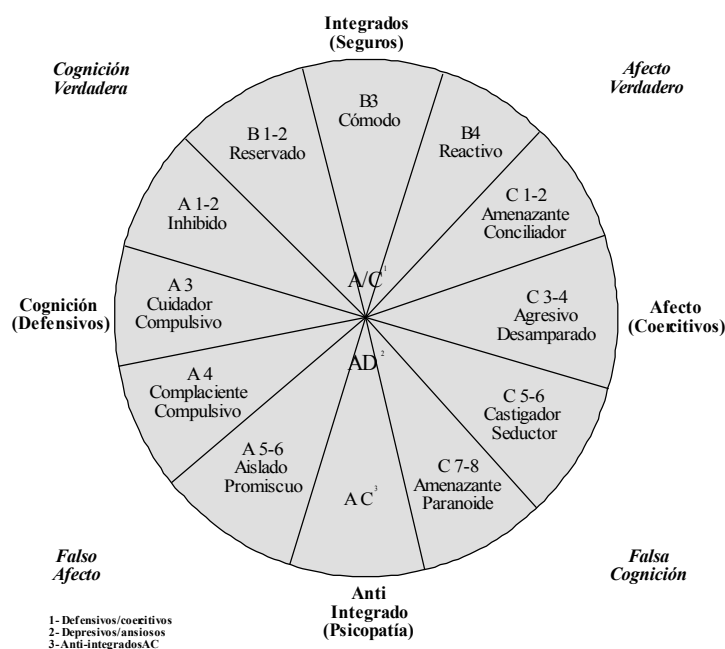
Fig. 35  
Patrones de apego en la edad escolar



Fuente: Crittenden (1993)

El arco del cuadro de apego ya se ha definido en la etapa adolescente-adulto y se han completado los cuatro campos generales: Cognición verdadera; Afecto verdadero y en oposición, Falso afecto y Falsa cognición. También se han completado todas las combinaciones. En oposición al apego B3 (Cómodo) aparece un claro apego anti-integrado (AC) que caracteriza a la psicopatía. El eje evitativo se ha completado con un apego A 5-6 (aislado o promiscuo) y, en el otro extremo, el eje del apego ambivalente surge C 7-8 (Amenazante, paranoide).

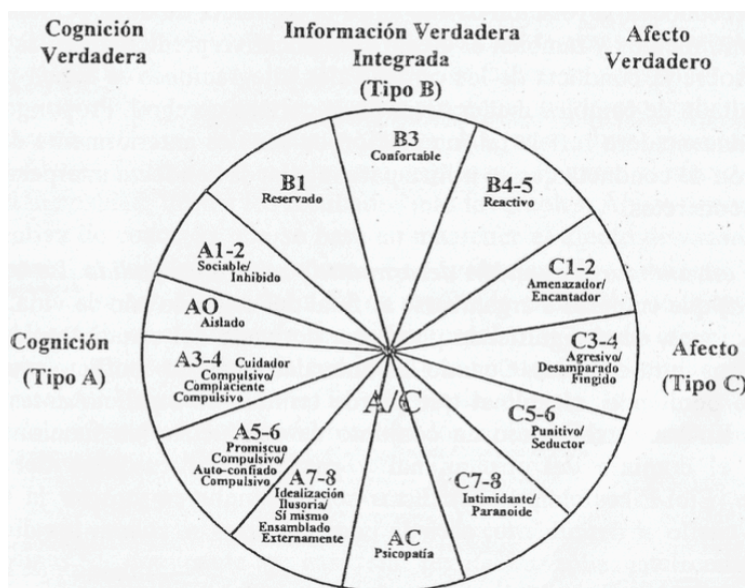
Fig. 36  
Patrones de apego en adolescentes y adultos



Fuente: Crittenden (1993)

Algunos años después, Crittenden complejizó su esquema original, añadiendo el grupo A7-8 (Idealización ilusoria, Sí mismo ensamblado externamente). Explica, de este modo, de manera más completa la calidad del apego y su proyección en la vida adolescente-adulta, como una función del procesamiento de la información en todo el arco, desde lo funcional/normal hasta lo disfuncional/patológico.

Fig. 37



Fuente: Crittenden (2002)

## Anexo 7

### La entidad de las teorías de Guidano 2 y de Arciero

#### 7.1.- El ente

¿Qué es un ente? El término proviene del latín *ens*, que se toma del griego *tá ónta* y significa, literalmente, lo que es; así pura y simplemente, sin más determinación que ser. Ente no significa, pues, de inmediato, ni cosa, ni objeto, ni substancia, ni algo opuesto a persona o procesos o, en síntesis, esos términos con los que ocasional y descuidadamente se lo relacionan. Si una cosa, un objeto, una substancia, una persona, un proceso, una organización, una estructura o lo que sea, es, es un ente y no al revés. Esta definición aristotélica tan abstracta puede dejarnos perplejos, pero reporta el servicio de evitar la reducción del ente al campo de las cosas tangibles y nos permite adentrarnos, señala Aristóteles, en ese otro campo de entes que son las ideas o las teorías, que es, precisamente, de lo que trata la presente investigación: los modelos de Guidano y de Arciero.

Sin siquiera afirmar que el ente tiene fundamento en una supuesta realidad (Aristóteles) y no es, en vez, un mero constructo efecto de un paradigma compartido de cierta comunidad de científicos (Kuhn, 1978, pp. 12-14), podemos, de todos modos, emplear provisoriamente esa unidad aristotélica de análisis. Un ente es, pues, algo que es. Por ejemplo la persona de Giampiero Arciero es un ente, y también su sofá. Pero también es un ente Arciero sentándose en su sofá. Entendamos bien, no ya, por un lado, Arciero —que ya hemos dicho que es un ente— y no ya, por otro lado, el sofá, que también hemos dicho que es un ente, sino eso que se designa con la oración “Arciero sentándose en un sofá”. Ahora bien, esta misma afirmación ya es, por su parte, otro ente, diverso a la acción

que designa. De modo que tenemos muchos entes, aunque de diversa especie. Esto es lo que Aristóteles quiere decir cuando afirma que el ente se dice de muchas maneras.

A todo ente le cabe, en principio, una caracterización hilemórfica<sup>77</sup> de sus modos de ser y de ser predicados. Así, por tomar uno de estos ejemplos, Arciero tiene un modo de ser inmutable y otros modos de ser mutables que se dicen de él.

Respecto del modo de ser inmutable la consideración es doble: En primer lugar, Arciero es él, ese individuo, esa sustancia concreta, que Aristóteles llama “entidad primera” y, en segundo lugar, Arciero pertenece a la especie humana, que Aristóteles llama “entidad segunda”. En ambas caracterizaciones no cabe el más o el menos (no hay “más o menos Arciero” ni “más o menos humanidad”) y se define algo que, como tal, no puede cambiar. Pero Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, hace depender la especie del sujeto real. La especie es, pues, una idea fruto de una abstracción cognitiva elaborada muchas veces (otras no, como en la fantasía) con fundamento en lo real, pero la especie no es lo propiamente real; por eso la llama entidad “segunda” a diferencia de Arciero que, en este caso, sería la entidad “primera”. Es, pues, una prioridad en sentido ontológico.

Respecto del modo de ser mutable de este sujeto, encontramos nueve accidentes o predicables. Arciero, por ejemplo, tiene por accidentes: (a) *La cantidad* (por ej., disminuye la cantidad de kilos a medida que adelgaza); (b) *La cualidad* (por ej., se oscurece el color de su piel conforme se asolea); (c) *La relación* (por ej. ser profesor en el IPRA de Roma, pero también haber sido alumno de Guidano); (d) *La acción* (por ej. se sienta en su sofá); *La pasión* (por ej. se alegra o se entristece); (e) *El lugar* (por ej., está en Roma o en Santiago de Chile); (f) *El tiempo* (por ej., está a las 12:00 hrs. o a las 13:00 hrs.); (g) *La situación* (por ej., sentado en su sofá o se está levantando de él) y (h) *El hábito* (por ej., es médico y filósofo).

Este caso no parece difícil de comprender. Sin embargo, el problema es más complejo. En efecto, así como Arciero es un ente, y le cabe aplicación de la teoría hilemórfica, y su sofá también es un ente y, por tanto, también le cabe otra caracterización hilemórfica, resulta que también esto: *Arciero sentándose en su sofá* es un ente. Entendamos bien; no ya Arciero a secas, que sabemos que es un ente, y no ya su sofá a secas, que también sabemos que es un ente, sino que también es un ente esto que se refiere con la afirmación “Arciero sentándose en su sofá”.

¿Qué clase de ente es, pues, una teoría? Hay que hacer tres consideraciones:

a) Desde el punto de vista del sujeto que la ha generado —el teórico— una teoría es un accidente de hábito suyo. Por ejemplo, Arciero es un psicólogo posracionalista porque *posee* esa teoría. También es un accidente de cualidad, pues “psicólogo”, es algo que *se dice* de él, etc. Pero esto refiere al teórico y no a la teoría como tal. No voy a considerar este punto de vista.

b) Desde el punto de vista de una teoría en cuanto tal es un cuerpo organizado de ideas acerca de algo. Es fruto de un proceso cognitivo llamado “abstracción” o, para otros, de meras convenciones. Estas ideas de algo están contenidas en definiciones o descripciones de propiedades y organizadas de modo causal y según un orden, sea deductivo —que parte de premisas mayores a conclusiones particulares—, sea inductivo, que concluye generalidades a partir de una numeración suficiente de casos particulares. Voy a considerar este punto de vista.

<sup>77</sup> El término aristotélico proviene de la combinación de los conceptos griegos “*hylé*” (materia) y “*morphé*” (forma).

c) Dado que una teoría contiene ideas y, es más, expresa ideas tienen una entidad propia. Las consideraré, además, entidades primeras. Como tales, y al igual que cualquier ente, se explicaría por sus causas.

## 7.2.- Las causas del ente

¿Qué son las teorías de Guidano y de Arciero, desde el punto de vista de las causas del ente? Introduzcamos brevemente los principales conceptos del análisis hilemórfico de Aristóteles.

(a) *Causa material*. Refiere a aquello de lo que algo está hecho<sup>78</sup>. Por ejemplo, Arciero tiene un cuerpo constituido materialmente de materia orgánica animal (Carbono, Hidrógeno, Oxígeno y Nitrógeno) y las teorías, que son ideas, están, por así decirlo, constituidas de otras ideas. Valga la paradoja, entonces: las ideas están materialmente “hechas” de otras ideas.

(b) *Causa formal y especie*. Refiere a qué es algo y a qué especie pertenece. Lo primero que hay que distinguir es entre forma del ente y especie del ente. La forma es del ente<sup>79</sup>, lo que organiza su materia y sus propiedades<sup>80</sup>, y la especie es la representación mental abstracta de esa misma forma. Hay, pues, una íntima relación entre forma del ente e idea del ente. Por ejemplo, Arciero —como entidad primera— tiene la forma que organiza su materia y pertenece —como entidad segunda, como especie— a la especie humana. Hay, pues, dos niveles básicos: la forma (propiedad del ente) y la idea (representación de la forma elaborada en el sujeto), y en el proceso de conocer Aristóteles espera que revele que entre ambos hay identidad o al menos alguna clase de similitud. Esto es lo que se denomina *adaequatio* (adecuación). Lo que ordena el conocer es la forma, no la idea.

---

<sup>78</sup> Aristóteles no solamente se refiere a la materia que, hoy diríamos, está constituida de átomos; como el barro es materia para el jarrón. Su definición de materia es más amplia: es *potencia* para que algo se haga. Casi con el mismo sentido del habla cotidiana de los estudiantes cuando consultan, por ejemplo, por la “materia” que será considerada en el examen de fin de semestre. En tal caso, la materia es ideal.

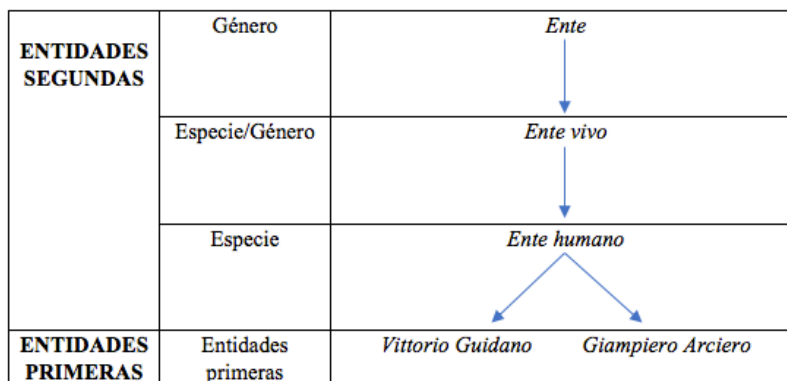
<sup>79</sup> El ente tiene forma exista o no exista. En efecto, hay entes que no tienen existencia extra-mental, por ejemplo, fantasías tales como los unicornios, y sin embargo tienen forma de unicornio y pertenecen a la especie de los unicornios. La utilidad epistemológica de esta clase de entes se observa en los así llamados “experimentos mentales”, en los que se intenta diseñar y manipular un ente imaginario pues, por lo pronto, las condiciones empíricas son imposibles de producir o reproducir. Pese a que su valor concluyente es hipotético su utilidad metodológica es muchas veces considerable. Existen otros casos, como los entes geométricos y algunas teorías, cuya existencia es debatida. Para algunos, se trata de entes extra-mentales pero con otra clase de existencia. No entraremos en esta larguísima discusión que se remonta, al menos hasta Platón y los pitagóricos. Hoy la discusión se puede observar en la discusión respecto de clases de mundo (Popper) y los debates entre Kuhn, Feyerabend y Lakatos, entre otros.

<sup>80</sup> Siendo laxos, la teoría maturaniana de la *organización* tiene mucha semejanza con la teoría de la forma. La diferencia es ontológica, y estriba en qué es lo que se supone que tiene tales propiedades: Si el ente o simplemente el sujeto en la misma medida que así lo define su voluntad, su biología, su lenguaje, su cultura, cierto paradigma compartido, ciertos deseos subjetivos o lo que fuese.

Aristóteles señala que las ideas se distinguen radicalmente respecto del ente concreto al cual representan y, además, pueden tener innumerables niveles de abstracción entre ellas. En consecuencia, básicamente se distinguen dos clases de entidades: Por un lado, lo real, los entes concretos o “entidades primeras” (por ejemplo, la persona de Arciero) y, por otro lado, las ideas o también llamadas “especies y géneros”, que son ideas que representan la forma de la entidad primera (por ejemplo, la especie humana, a la que Arciero pertenece), razón por la cual Aristóteles las denomina, precisamente por depender de la entidad primera, “entidades segundas”. Repito algo importante: Para Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, lo propiamente real es la entidad primera, no las entidades segundas.

El género lógico es similar a una especie lógica, pero tiene un nivel superior, más abstracto, contiene especies. La designación “género” o “especie” es relativa a la posición de lo que representan. Por ejemplo, en el esquema que ofrezco a continuación, “Ente” es *género* para “Ente vivo” y, en consecuencia “Ente vivo” es una *especie* de “Ente”. Pero “Ente vivo” también es *género* cuando se lo compara con “Ente humano”, y “Ente humano” es *especie* para las personas de Vittorio Guidano y de Giampiero Arciero (en este ejemplo: entidades primeras). Las entidades primeras, a su vez, nunca son ni especie ni género pues no son entidades segundas. Es decir, no hay “especies” ni de Vittorio Guidano ni de Giampiero Arciero, sino cada uno de ellos es un solo individuo, único e irrepetible.

Fig. 38  
Entidades primeras y entidades segundas



Fuente: Elaboración propia, con base en la *Metaphísica* de Aristóteles.

Si dos o más entes tienen semejantes propiedades esenciales se dice que pertenecen a la misma especie; por ejemplo, Vittorio Guidano y Giampiero Arciero son, cada cual seres humanos y pertenecen a la especie humana. Sin embargo, no siempre se hace referencia a la especie en sentido esencial como, por ejemplo, que Arciero, obviamente, pertenece a la especie humana. También se puede decir que Arciero pertenece o es miembro de otras especies no esenciales, como por ejemplo, la de los intelectuales italianos, etc. Pues bien, Guidano y Arciero también ordenan sus teorías según estos niveles de abstracción en especies y géneros. En efecto, ciertas ideas incluyen o están incluidas en otras. Por ejemplo, en el modelo de Guidano, la teoría del apego de Bowlby es una especie que se incluye en el género que desarrolla las OSP. En el modelo de Arciero, la

hermenéutica narrativa de Ricoeur es un género que explica la construcción de la identidad narrativa de Arciero.

(c) *Causa agente*. Refiere a quién o quiénes causaron algo, por ej., Arciero tuvo por causas agentes a sus padres y las teorías, por ejemplo posracionalistas, tuvieron por causas agentes a Arciero, Guidano y muchos otros.

(d) *Causa final*. Es la causa más importante de todas, la que ordena a las demás causas y refiere a la finalidad del modo de ser de los entes, es su bien, lo que los completa y les permite existir. Solamente se manifiesta como propósito en los entes vivos racionales. Se distinguen:

(d.1) *Causa final de los entes vivos*. Su fin es sobrevivir y, en el caso humano, más todavía, ser feliz, pues sobrevivir no basta. En efecto, recordemos que muchos humanos se suicidan (Camus, 1962, p.149), por lo tanto, el fin de Arciero es, en términos generales, ser feliz, y para ser feliz Arciero tiene tal forma, pertenece a tal especie, tiene tal materia y ha sido generado de tal manera. En qué consista, en concreto *su* felicidad personal, ya es otro asunto. Las teorías no entran en esta categoría, pues no son entes vivos.

(d.2) *Causa final de los seres inertes*.

(d.2.1) *Causa final de los seres inertes naturales*. Su fin se inserta en un orden cósmico o, diríamos hoy, ecológico o ecosistémico. Por ej., la lluvia, que no tiene propósito, sí tiene fin, y quizás es hidratar los cuerpos vivos, etc. Las teorías no son seres inertes naturales.

(d.2.2) *Causa final de los entes inertes artificiales contruidos o descubiertos*. Aquí caben las teorías. Ellas tienen por fin entender los fenómenos u objetos de su campo.

(2.2.1) *Causa final de los entes inertes artificiales contruidos*. Su fin es aquello para lo cual fueron *contruidos* por el artífice, por ej., el cuchillo, tiene por fin cortar. Para algunos, por ejemplo algunos posmodernos como los constructivistas radicales, las teorías son artefactos *ad hoc* que pretenden explicar algo, pero exclusivamente bajo las condiciones que satisfagan los intereses de los teóricos, sean cuales fuesen estos intereses y sean cuales fuesen los mecanismos para determinarlos.

(d.2.2.2) *Causa final de los entes inertes artificiales descubiertos*. El fin es explicar la realidad, la que no es efecto del sujeto, ni en su origen ni en su fin, por mucho que existan condiciones mentales de interpretación o de aprendizaje. Por esto se dice, por ejemplo, que el teorema de Pitágoras ha sido descubierto muchas veces. En esta misma categoría caben las teorías si se las considera constructos especulativos, es decir, que aunque contruidas por los teóricos, su valor explicativo es causado por las propiedades de lo explicado y no de las condiciones mentales de quienes los explican.

### 7.3.- Las teorías consideradas en cuanto entes

Volvamos a la pregunta del acápite anterior ¿Qué son las teorías de Guidano y de Arciero? Si aplicamos la consideración de las teorías como ente y de las categorías causales recién expuestas podríamos decir lo siguiente: La teoría de Guidano 2 y la teoría de Arciero son,

en cuanto entes, ideas (*causa formal*) y, para el caso, pueden ser tratadas como entidades primeras. Estas ideas pertenecen a diversas especies o géneros de teorías epistemológicas fenomenológicas, existenciales, constructivistas u otras (*especie*); que están compuestas de pensamientos —ideas simples, razonamientos— (*causa material*); y que han sido o bien construidas o bien descubiertas (esto puede quedar, por ahora, suspendido) por Vittorio Guidano, Giampero Arciero, entre muchos otros (*causas agentes*), con el fin de explicar la identidad personal desde aspectos filosóficos, psicológicos, psicopatológicos, sociales, existenciales, etc., de naturaleza cognitivo-tácito-emotiva (*causa final*).

Lo dicho es una definición general y provisoria acerca de la entidad de las teorías de Guidano y de Arciero 2. Sin embargo, son necesarias para comenzar el análisis. Avancemos en dirección a resolver el problema de la continuidad entre estos dos cuerpos de ideas. Para hacerlo, antes debemos responder el problema de si se trata de dos modelos teóricos y no, en vez de uno solo.

## Anexo 8 La Unidad

Aristóteles advirtió que la pluralidad es lo primeramente evidente a los sentidos y la unidad, en cambio, hay que descubrirla racionalmente entre lo aparentemente diverso. Así, pues, aunque hemos entregado suficiente información, además, del testimonio del propio Arciero, para declarar que muy probablemente hay dos modelos, y no uno, todavía cabe detenerse inicialmente en este punto, aunque solo fuese para respetar el riguroso orden de análisis aristotélico. Veamos, en primer lugar, cómo se emplean las categorías de ser uno y ser plural<sup>81</sup>.

“Son propias de lo Uno [...] la identidad, la similitud y la igualdad, y [son propias] de la pluralidad, lo diverso, la disimilitud y la desigualdad” (Aristóteles, s/f=1970, t.2, p.93).

La unidad es, obviamente, un modo de decir en abstracto el ser uno. Existen dos modos elementales de ser uno: Ser uno por sí y ser uno por accidente.

Ser uno por sí —es decir, ser uno por las propias determinaciones y no por las determinaciones de otro— es lo que significa propiamente ser uno, su característica es ser

---

<sup>81</sup> Para un mejor empleo de los conceptos, dejo constancia de los términos originales de Aristóteles, en griego, y la traducción más consagrada a latín (Moerbeke, s. XIII) de fuerte impacto en nuestra propia lengua. “Uno” es la traducción del término aristotélico “*Tò hén*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Unum*”. “Pluralidad” es la traducción de término aristotélico “*Tò pléthos*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Pluralitas*” y que significa ser numéricamente 2 o más cosas. “Identidad” es la traducción del término aristotélico “*Tò tautó*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Idem*”. “Similitud” es la traducción del término aristotélico “*Tò hómoion*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Simile*”. “Igualdad” es la traducción del término aristotélico “*Tò íson*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Aequale*”. “Diversidad” es la traducción del término aristotélico “*Tò héteron*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Diversitas*”. “Disimilitud” es la traducción del término aristotélico “*Tò anómoion*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Dissimile*”. “Desigualdad” es la traducción del término aristotélico “*Tò pléthos*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Inequale*”.

indivisible (individuo) e irrepetible, y se representa con el numeral “1”<sup>82</sup>. En cambio, ser uno por accidente significa, en el fondo, ser plural, es decir, ser numéricamente más de uno, aunque con cierto tipo de unidad relativa. Por ejemplo, Vittorio Guidano y Giampiero Arciero son, cada uno, entes por sí, pero podría decirse que son uno por accidente, por ejemplo, por especie y por género. En efecto, ambos pertenecen a la misma especie: la especie humana. Son, pues, uno por especie. También pertenecen al mismo género: animal. Son, pues, uno por género. Pero ser uno por especie o por género es solamente un modo por accidente de ser uno pues, como se ha dicho, Guidano y Arciero son cada uno, uno por sí. La utilidad de esta clasificación —ser uno por sí o ser uno por accidente— dice relación con el alcance de un ente, pues cuesta determinar el límite de algo cuya unidad es por accidente, es decir, depende de otra cosa, y claramente las teorías son entes muy complejos, con límites conceptuales difíciles de precisar.

## Anexo 9

### Formas descartadas de unidad entre el modelo de Guidano 2 y el modelo Arciero

1.- Análisis de la posible unidad de los modelos de Guidano 2 y de Arciero  
por *similitud*, entre entes diversos con identidad de especie<sup>83</sup>

#### Análisis

El modelo de Guidano 2 pertenece a una especie de fenomenología husserliana pática y el modelo de Arciero, en cambio, pertenece a una especie de fenomenología husserliana narrativa.

#### Conclusión

Ambos modelos pertenecen a especies teóricas distintas, luego, no son similares según la especie. Esta clase de unidad se descarta.

<sup>82</sup> Ser “numéricamente uno” significa que la cantidad de cosas referidas se expresa con el guarismo “1”. Para expresar este concepto: “ser numéricamente”. Aristóteles emplea los términos “*Kath’arithmòn*”, que Moerbeke tradujo al latín por “*Secundum numerum*”.

<sup>83</sup> Por ejemplo, Vittorio Guidano y Giampiero Arciero son similares porque tienen diversa entidad e idéntica especie: la especie humana.

2. -Análisis de la posible unidad de los modelos de Guidano 2 y de Arciero por *similitud*, entre entes diversos con identidad de especie de padecimiento<sup>84</sup>

**Análisis**

Los modelos teóricos de Guidano 2 y de Arciero, considerados en cuanto tales, son ideas y no tienen la propiedad de sufrir padecimientos como, por ejemplo, los seres vivos.

**Conclusión**

Ambos modelos no son similares según esta categoría. Esta clase de unidad se descarta.

## Anexo 10

### Movimiento de procesamiento de la información o cibernética

El constructivismo aprovechó este movimiento teórico que también se llamó “movimiento cibernético”, por la incorporación del circuito de *feedback* teleológico (dirigido a una meta) en la infraestructura de los primeros ordenadores. Sin embargo, la primera fase de la revolución cognitiva rápidamente quedó relegada por la simulación de la inteligencia artificial. Inicialmente la psicología cognitiva estuvo más preocupada de los procesos de almacenaje, recuperación y procesamiento de la información, que de los procesos que le otorgan sentido. Ésta “era del procesamiento de la información” se extendió, aproximadamente, desde 1950 a 1970 y se trató de un elemento del que el constructivismo se sirvió.

## Anexo 11

### Movimiento conexionista

Es un enfoque contemporáneo al del procesamiento de la información, y surgió gracias a la aparición de las grandes computadoras. La intención del conexionismo consistió en modelar sistemas mentales con base en los procesos neuronales; así surgió la neurociencia cibernética. No obstante, el conexionismo ha sido criticado por estancarse en la modelación de sistemas puramente representacionales de los procesos mentales. Sea como fuese, el constructivismo tomó nota de este enfoque.

---

<sup>84</sup> Por ejemplo, Vittorio Guidano y Giampiero Arciero son similares en cuanto que ambos pueden tener idéntica afección, por ejemplo, palidecer ante una sorpresa. El término aristotélico es “*páthos*” y la traducción de Moerbeke es literal: “*passio*”. El problema de traducir directamente por “pasión” es que para nosotros, psicólogos, tiene un significado demasiado acotado a cierto estado de ánimo pasajero que afecta a alguien, es decir, que alguien “padece”. Por este motivo, se prefiere en este caso específico la traducción de García-Yebra: “afección”.

## Anexo 12

### Estructura morfogenética nuclear

El término “estructura” tiene un significado diferente para los psicólogos norteamericanos que para los europeos. Para los primeros, “estructura” tiene relación con el pensamiento de Titchener; los elementos de la arquitectura de la mente y la experiencia. Para los europeos, el término “estructura” dice relación con la tradición de Saussure, Jakobson, Levy-Strauss, Marx, Greimas y Barthes, o la tradición de los denominados “posestructuralistas”: Lacan, Foucault y Derrida, etc.

Los humanos están organizados en una estructura central/periférica, así que sus procesos centrales “nucleares, esenciales” (Mahoney, 1995, p. 135), por una parte, “protegen” contra el cuestionamiento y, por ende, contra el cambio, por otra, limitan la variedad de detalles que pueden surgir a nivel periférico (“estructura superficial”). Así, pues, unos sistemas son más centrales y otros más periféricos. Por ejemplo, Guidano y Liotti describen el núcleo resultado de las experiencias infantiles que resulta irrefutable y, aún más, confirmado y protegido por las experiencias posteriores. Esta actitud tácita —o inconsciente— hacia uno mismo actúa como la estructura principal que controla la organización global de conocimiento de uno mismo, y genera las reglas que gobiernan la asimilación de la experiencia posterior y los mecanismos de resolución de problemas. Así, señala Neimeyer, se define la valencia emocional que se atribuye a los acontecimientos, lo que se genera una realidad psicológica estable que gobierna el sentido de identidad de sí mismo, y la sensación de control que la gente posee sobre su vida (Mahoney, 1995, pp. 208, 209).

Mahoney define “morfogénico” en términos etimológicos como la “generación de una forma”; “nuclear”, por su parte, viene a significar la “organización estructural basada en un núcleo o centro”. Aquí se incurre en el error de definir con el mismo término que justamente hay que definir: “nuclear”. Pero, al menos, se añade aquello de “organización estructural”. Esta característica guarda relación con la diferenciación de Chomsky —dentro de la lingüística— entre “estructura superficial” y “estructura profunda”. Las estructuras profundas se ordenan por reglas abstractas, las cuales definen aquello que se puede expresar de manera significativa sobre cualquier expresión particular de la estructura superficial.

Hayek considera el sistema nervioso como una “organización compleja de clasificación que proyecta sus propias órdenes, continuamente actualizadas, en el flujo continuo de las experiencias” (Mahoney, 1995, pp. 208, 209). Esto implica que la estructura de la experiencia humana comprende la existencia de procesos abstractos, tácitos e inconscientes. Pero con este término, advierte Hayek, no se quiere decir lo mismo que Freud, es decir, el depósito de las represiones de los impulsos reprimidos. En efecto, Hayek afirma lo siguiente:

“Generalmente se da por sentado, de uno u otro modo, que la experiencia consciente constituye el grado más alto en la jerarquía de eventos mentales, y que lo que no es consciente, se ha quedado en la sub-consciencia al no haber llegado a ese nivel... Si es correcto [que no somos conscientes de gran parte de lo que sucede en nuestra mente, esto sucede] no porque tenga lugar en un nivel demasiado bajo, sino porque sucede en un nivel demasiado alto. Parece más apropiado llamar a estos procesos no-subconscientes sino sino super-conscientes, puesto que son los que gobiernan los procesos conscientes sin aparecer dentro de ellos” (Mahoney, 1995, p. 137).

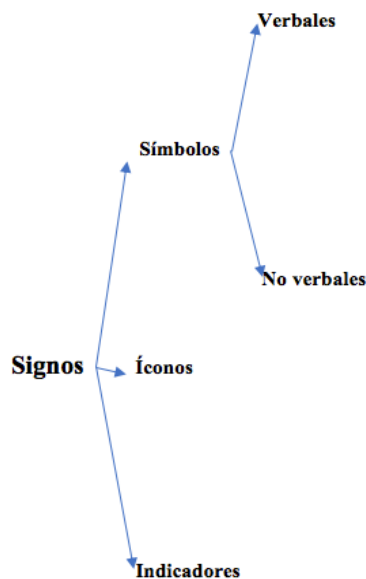
Los autores añaden que no existe un sólo sistema de control lineal y jerarquizado sino que son muchos. La estructura profunda es menos accesible y menos susceptible de transformación. Las reglas tácitas son “la esencia de la resistencia” (Mahoney, 1995, p. 136). Según los autores, “los temas esenciales como la realidad, identidad, poder y valencia, están entre los más difíciles de alterar, sea con o sin ayuda profesional” (Mahoney, 1995, p. 136).

### Anexo 13

## Semiótica de Peirce y Lógica de Frege

Este tiene por objetivo mostrar que los modelos de Guidano 2 y de Arciero pueden servir de otra clase de signos aparte de los símbolos verbales. Veremos que los íconos y los indicadores, aunque no completamente exactos desde el punto de vista conceptual (como criticarían Frege y Husserl), sí pueden ser útiles —y muy útiles— en la psicoterapia, especialmente a la hora de designar significados cuando las experiencias inmediatas están difusas y no hay todavía claridad verbal. En efecto, en psicoterapia no pocas veces asistimos al fenómeno de que cierto término es antecedido por una serie de indicadores o íconos corporales, emocionales o gestuales que, finalmente, permiten guiar la designación verbal por parte del propio paciente.


Fig. 37  
Tipos de signos (Charles S. Peirce)




Fuente: Elaboración propia

*Los símbolos* designan el significado por consenso. El sistema de símbolos por antonomasia es lenguaje y es, como se sabe, el sistema predilecto por Guidano 1 y 2 y por Arciero. Con todo, existen símbolos mucho menos elaborados que también son consensuales, tales como ciertos gestos en las familias, las banderas blancas en las

panaderías rurales del sur de Chile, que simbolizan que el pan ha salido del horno, etc. Arciero sugiere, precisamente, que los símbolos pertenecen a un campo de una acción consensual, un juego (Arciero, 2009, p. 214 y ss.)

Los *íconos* designan el significado por semejanza con éste. Así, por ejemplo, este ícono  del programa computacional *Word*, se emplea para designar la función de imprimir, pues el signo se parece sensiblemente a una impresora.

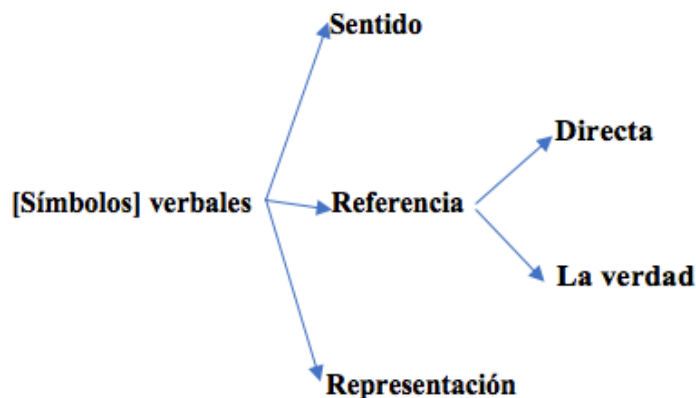
Los *indicadores* designan el significado tal como el efecto designa la causa, por ejemplo, el humo es signo indicador del fuego; la fiebre de una infección, y quizás un dolor de estómago una preocupación o apendicitis. Como se aprecia, hay indicadores completamente confiables (efectos directos) pero otros no tanto.

No siempre es fácil de distinguir el empleo de los signos pues muchas veces un mismo significado es designado por más de un tipo de signo. Por ejemplo, una caja de bombones de chocolate como regalo para el Día de la Madre puede ser considerada simultáneamente en tres categorías de signos, a saber: como un *símbolo* consensuado culturalmente para designar amor; como un *ícono* de los “dulces” afectos que la madre genera en el hijo y como un *indicador* del afecto que ella causa en sus hijos. También se puede notar que los íconos pierden su poder de designación cuando el referente al que se asemejan resulta irreconocible o desconocido. Así, por ejemplo, este ícono  del programa *Word*, que sirve para designar la función de guardar información y que se asemeja a los anticuados *diskettes* de memoria para los computadores, no tiene, para la mayoría de los jóvenes, la función de un ícono sino de un símbolo, porque su significado debe ser explicado y consensuado.

Si bien es cierto que, como señala Frege, nada prohíbe que las personas empleen los signos que quieran —lo que es evidente en la libertad que se tiene para consensuar el empleo de símbolos— también es cierto que, aparentemente, las experiencias son de diferentes clases y parecen requerir de diferentes clases de signos para su mejor designación. Así, por ejemplo, si hay que explicar algo, esto se hace con palabras, pero, por otro lado, el grito de un herido resulta más eficiente para expresar y comunicar dolor. Ciertos íconos son muy eficientes como signos semejantes a las experiencias de belleza artística y, es más, a veces la representan, y otras la recrean. En otros casos, no ya la designación de lo antiguo, que puede acontecer por recuerdo, sino de lo nuevo, encuentra patrones de designación no verbales difíciles de explicar.

Frege realiza una clara distinción al interior de los signos-símbolos lingüísticos. En el campo del lenguaje las afirmaciones tienen, señala el autor: Sentido (*Sinn*), referencia (*Bedeutung*) y representación psicológica (*Vorstellung*).

Fig. 38  
Esquema de las funciones de los símbolos verbales (Gotlob Frege)



Fuente: Elaboración propia

Esta es la explicación general de las funciones de los símbolos verbales.

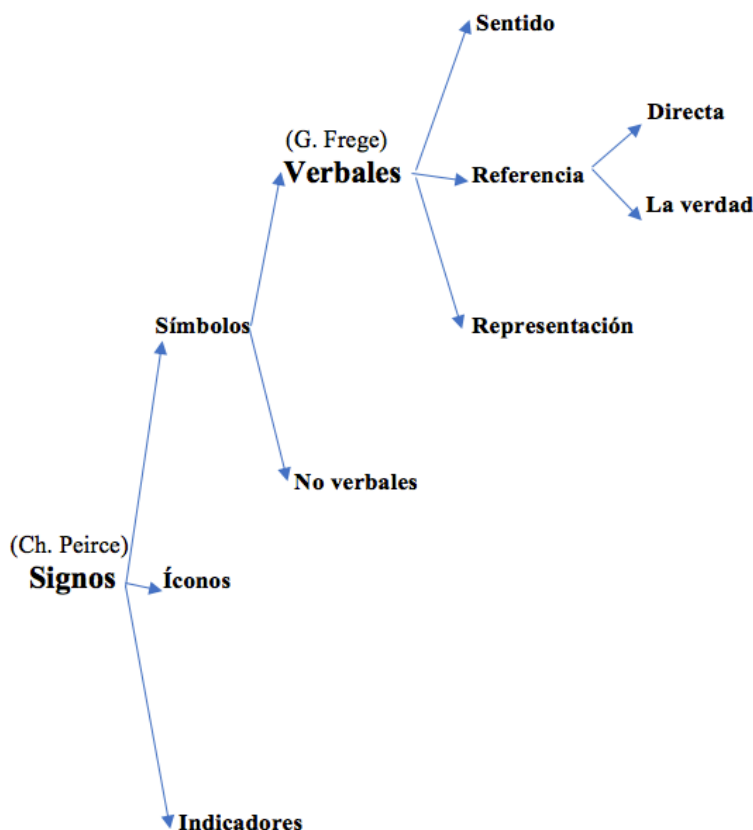
El *sentido* (*Sinn*) es lo que el hablante estándar de una lengua entiende por la palabra empleada. Por ejemplo, por “*La casa en la montaña*” se entiende, entre los hispanoparlantes, ese ente que sirve de habitación y que está ubicada en cierta montaña; y por “*The house in the mountain*” se entiende lo mismo, aunque entre los angloparlantes.

La *referencia* (*Bedeutung*) tiene dos niveles. En primer lugar se encuentra, por así decirlo, la referencia “directa”, que es la cosa real representada por el sentido. Por seguir con el ejemplo, se hace referencia a tal casa concreta construida en la montaña. En segundo lugar se encuentra como referencia la verdad. En efecto, cuando se dice: “La casa en la montaña” o “*The house in the mountain*” se supone que lo dicho, lo significado y lo referido es, en última instancia, verdad, a saber que, según sea el caso, es verdad que existe, existió o existirá o que es verdad que no existe, no existió o no existirá, la casa en la montaña o *The house in the mountain*. Por este motivo, el autor afirma lo siguiente: “[L]a referencia [*Bedeutung*] de una oración es su valor de verdad” (Frege, 1972, p. 57). Por este motivo Frege explica lo siguiente: “Es [...] el esfuerzo por alcanzar la verdad lo que siempre nos impulsa del sentido [*Sinn*] a la referencia [*Bedeutung*]” (Frege, 1972, p. 56).

La *representación* (*Vorstellung*) es la reacción psicológica y personal evocada o generada por el término, por ejemplo, “*La casa en la montaña*” puede suscitar en algunos la nostalgia, para otros alegría, etc.

Es útil, a modo de resumen, realizar una esquema que integre los conceptos de Peirce y de Frege.

Fig. 39  
Esquema integrado: Semiótica (Charles S. Peirce) y Lógica (Gotlob Frege)



Fuente: Elaboración propia

## Anexo 14

### Tendencia a la designación a partir de la sensación corporalmente sentida<sup>85</sup>

Pareciera que la función semiótica de los sistemas de signos consensuados depende de una serie previa de funciones lógicas, pues no se pueden emplear símbolos, es decir, consensuar signos si estos no tienen sentido, ni pueden tener sentido si no tienen referencia alguna en sus dos niveles ¿Caben sentido y referencia en íconos y en indicadores de emociones? Frege rechazaría frontalmente una tesis tal<sup>86</sup>, por dos motivos. En primer lugar, porque en estos casos lo designado serían actos exclusivamente psicológicos, realmente incommunicables para otro (“El otro tiene su dolor, yo mi compasión”). Y en segundo lugar, porque el lugar del sentido está en los enunciados lógico-verbales, porque en los

<sup>85</sup> Término fenomenológico de la *Filosofía de lo Implícito* del filósofo Eugene T. Gendlin, psicoterapeuta y creador del *Focusing*.

<sup>86</sup> No solamente un lógico como Frege, sino también un fenomenólogo como Husserl, rechaza que los juicios verdaderos tengan indicadores característicos. Le parece que incluso un mero indicador es considerado un argumento psicologista, es decir, de la psicología que opina fuera del campo de su competencia.

enunciados se manifiesta tanto la referencia directa como la verdad de la referencia directa (No hay verdades privadas, comunicables). Sin embargo, Frege no niega el empleo expresivo, por ejemplo, de la poesía u otros modos, pero ello no entrega garantías ciertas. Si es el caso, no parece razonable, entonces, negar que ciertos símbolos o indicadores tengan sentido, y por tanto supongan referencia, al menos para uno mismo. He aquí, en la comunicabilidad —pues la verdad es lógica—, la predilección de Frege por los enunciados y, evidentemente, también es parte importante de la valoración que Guidano 1 y 2 tienen por las narraciones paciente-terapeuta y sin duda parte importante de la tesis de Arciero. Sin embargo, aunque queden sentidos lógicamente no comprendidos por el otro ¿No ocurre muchas veces que el terapeuta empatiza con el padecimiento del otro, aunque no tenga su padecer, y no ocurre muchas veces que también es capaz de guiarlo en la reformulación de su propia identidad, y que el propio paciente libre y espontáneamente acepta estas reformulaciones e incluso se adelanta a ellas planteando las propias, muchas veces idénticas a las planteadas por el terapeuta? Frege, por supuesto, consideraría estas observaciones como meras especulaciones psicológicas inconstruibles con los hechos.

Vamos a realizar un pequeño experimento para mostrar cómo es posible que ciertas emociones empujen designaciones de modo pre-consensual y no solamente consensual, como ocurre en el empleo estándar del lenguaje. Es decir, que puedan servir de indicadores relativamente confiables de afirmaciones verdaderas<sup>87</sup>.

Por favor, lea la siguiente consigna e intente realizar el ejercicio con los siguientes símbolos con posible función icónica tácito-emocional.

“A un curso de estudiantes universitarios se les prometió ser eximidos del examen final si acertaban ‘adivinar’ a qué figura la mayoría de las personas llamaba rápida y espontáneamente ‘Bumma’ y a qué figura la mayoría de las personas llamaba rápida y espontáneamente ‘Katoko’. Estas son las figuras. Intente adivinar”:

Fig. 40

Símbolos con posible función icónica tácito-emocional

Fig. 1



Fig. 2



Fuente: Elaboración propia

<sup>87</sup> El ejercicio que realizaremos es de una clase conocida en enfoques tales como, por ejemplo, la Psicología de la Gestalt o las técnicas proyectivas, etc.

Pues bien, no hay, por supuesto, una respuesta certera. La consigna sólo ha tenido por objeto movilizar al lector, lo que resulta mucho mejor bajo la promesa de una recompensa. Esto es, por lo pronto, tan solo un experimento mental. Sin embargo, debo decir que, al menos informalmente, en la mayoría de los casos que he consultado la respuesta ha sido mayoritariamente la siguiente: La figura 1 lleva por nombre “Katoko” y la figura 2 lleva por nombre “Bumma”. Es decir, lo siguiente: “Es verdad que la figura 1 lleva por nombre Katoko”, y “Es verdad que la figura 2 lleva por nombre Bumma”.

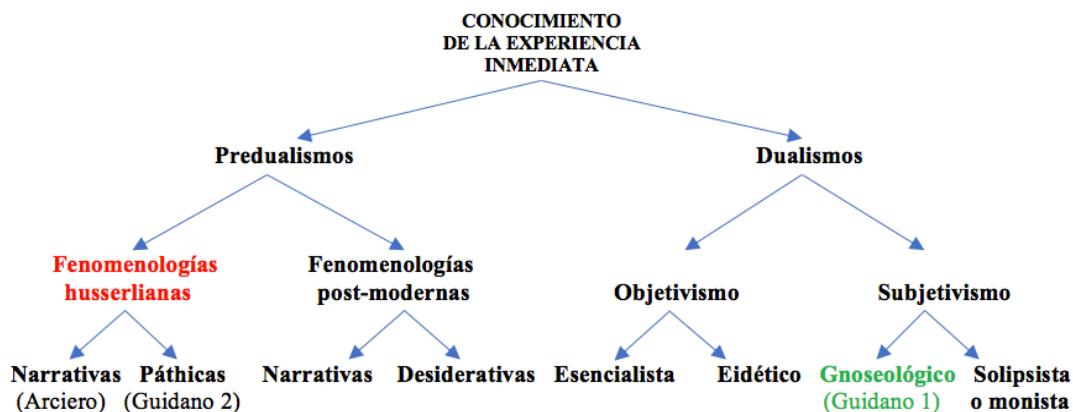
Lo importante no es, con todo, el resultado, sino las razones expuestas. En mi caso, he escuchado afirmaciones tales como las siguientes: Que la figura 1 tiene puntas y bordes filosos, tal como el sonido punzante y cortante “Katoko” y la figura 2 tiene costados suaves, mullidos y turgentes, tal como el sonido “Bumma”. Sin embargo, los sonidos no punzan, ni cortan, ni son mullidos; estas son descripciones táctiles ¿Por qué, sin embargo, ciertos sujetos distinguen o atribuyen *semejanzas* entre sensaciones de distinta naturaleza? Si se tratara de una elección arbitraria habría que esperar una tendencia al 50% y al 50% de respuestas, y si no lo es, habría que señalar que ciertas experiencias, o en este caso sensaciones, impelen la elección de ciertos íconos sobre otros para la designación de lo designado ¿Qué utilidad puede prestar este ejercicio para nuestro problema? Que las experiencias tácito-emotivas no tan solo impelen (o quieren ser, como afirma Arciero) a ser “dichas” sino antes bien designables del modo más apropiado.

Si lo representado es una sensación es posible que el sujeto se sienta conminado a designarse su identidad tácito-emotiva con otras clases de signos en los que el sujeto cree sentir semejanza consigo mismo: pensemos, por ejemplo, en íconos tales como los tótems, los apodos, los nombres de batalla, ciertos rituales, conductas, notas musicales, aromas u objetos físicos o imaginarios, el plato favorito ¿No ocurriría, acaso, que ciertos actos parcialmente disfuncionales, por ejemplo en síntomas tales como el comer ciertas cosas y a deshoras (en el DAP), tienen, precisamente por ser parcialmente disfuncionales, también algún grado de función de reordenamiento? ¿Y no podrían otra clase de signos-indicadores, conductas u objetos —como ciertas emociones— servirle al sujeto como efectos para reconstituir su identidad tácito-emotiva, y sucede, acaso que a veces el terapeuta precisamente se sirve de ellos, como de huellas? Me parece que sí, es muy posible, aunque su posibilidad sea difícil de justificar salvo está que como efecto de juicios verdaderos aunque implícitos, desatendidos, pero cuya conclusión se encuentra ejerciendo un efecto corporalmente sentido en las emociones del sujeto, al modo como lo explica la fenomenología de Gendlin.

## ANEXO 15

### Relación epistemológica entre Guidano 1, Arciero y Guidano 2

Fig. 41  
Continuidad epistemológica entre Guidano 2 y  
Arciero, por género, y discontinuidad entre  
ambos y Guidano 1<sup>88</sup>



Fuente: Elaboración propia, con base en Nicolás & Frapolli (1997)

<sup>88</sup> La relación continuidad epistemológica entre Guidano 2 y Arciero se destaca marcando en rojo el género común. La relación de discontinuidad entre ambos modelos y Guidano 1 se marca destacando este último en color verde; un color diferente tanto a ambos por separado (en negro) como al género (en rojo) que comparten.