

La experiencia humana, ésta desconocida

Michele Alessandrelli, PhD

Investigador del Consejo Nacional de la Investigación (C.N.R.) en el Instituto para el Léxico Intelectual Europeo e Historia de las Ideas, Roma. Colaborador del ERC Starting Grant 241184-PHerc, 'Interactive edition and interpretation of various works by Stoic and Epicurean philosophers surviving at Herculaneum'.

Traducción: Ps. Ornella Oneto R. Revisión: Ps. David Adasme M. Ph.D.

Contemplando la portada de la edición americana de este libro (*Selfhood, Identity and Personality Styles*, editado por Wiley-Blackwell en el 2009 y premiado por la Medical Journalists' Association Open Book Awards en el 2010) se nos viene algo paradójal. En las intenciones de los dos autores, una reproducción de *Study of George Dyer* de Francis Bacon debería haber acogido para el lector alguna vía privilegiada de acceso al libro de ellos. En vez, destaca solo el vértice con el fondo del cuadro abandonado por el cuerpo de su protagonista. Al encuentro del lector va la mitad fragmentada y herida de una totalidad que va recompuesta, el acontecer de George Dyer en su mundo, un único fenómeno originario. A decir verdad, quizás sin darse cuenta, Giampiero Arciero y Guido Bondolfi tienen en este modo asegurado al lector el único verdadero acceso posible a su trabajo. Acceso que debe poderse volcar en un impedimento, al menos inicial. Y es inevitable que sea así. Porque revelar el cuerpo como matriz originaria de sentido de la cual su íntima esencia es parte del mundo en el que vive, es el punto de llegada y no de partida, el verdadero empleo científico, de esta ambiciosa obra a cuatro manos. Era importante no esconder este antecedente baconiano al lector italiano porque en la edición italiana del libro de Arciero y Bondolfi (*Sé, Identità e Stili di personalità*, Bollati Boringhieri 2012) no se hacen más palabras de ese acceso pictórico al "pensamiento dominante" que lo atraviesa de la cima al fondo. Ya Deleuze, en su volumen sobre Bacon, con una operación de policía espiritual había inscrito el cuerpo vivo en los registros de la psicopatología, fuerte, a pesar de su voluntad, de una precomprensión impregnada de platonismo cartesiano que devalúa al cuerpo como accidente mecánico y anatómico que puede ser rescatado solamente por la locura y sus multiformas derivadas.

Aquello que sorprende en el libro de Arciero y Bondolfi es la conciencia ontológica del problema del cuerpo humano. Reducido a una cosa muerta, pensada a medida de una sustancia que permanece siempre idéntica no obstante de los accidentes que la perturban, la marcan y solo superficialmente la desfiguran, el cuerpo vivo se re-encuentra finalmente a sí mismo en la comprensión fenomenológica-hermenéutica

ofrecida por Arciero y Bondolfi. Los seres humanos no son sustancias sino que acontecen como personas. Tienen una historia, un mundo, que es parte constitutiva de aquello que son. Comprenderlos exige la restitución de su mundo y de su historia como objeto digno de indagación científica. Exige la institución de una ciencia de la unicidad de la persona, digna heredera de la *phronesis* aristotélica actuada pero en un marco ontológico de tipo bíblico. Giorgio Agamben describiría esta ontología como manierista. No pre-existimos como invariantes sustanciales a nuestro acontecer en el mundo sino que somos los modos o las maneras en las cuales acontecemos en nuestro mundo. Tal manierismo ontológico constituye la alternativa más radical a la ontología existencialista de la tradición greca, escolástica y cartesiana. De tal manierismo el máximo explorador ha sido Martin Heidegger. Ahora bien, ha sucedido raramente que de Heidegger y de una parte de la tradición (Ricoeur in primis) que a él se reclama, viniese hecho un uso riguroso y consciente. Un uso que ve Heidegger contribuir a la puesta en claro del fundamento ontológico de una ciencia óptica como lo es la psicología. El mismo Heidegger, volviendo a distancia de años al extraordinario decenio fenomenológico que va desde el 1919 al 1929, no se cansaba de repetir que había llegado el momento de dejar de estudiar su pensamiento como un objeto de erudición filosófica y comenzar finalmente a practicar el acceso al problema del ser que él había entreabierto. Ahora bien, Arciero y Bondolfi, de psiquiatras a pensadores, recogen esta tarea.

De la consideración de la cosa que somos (dejo oscuro de la ontología greca que precomprende al hombre como un *res*) Arciero y Bondolfi pasan a la consideración del “quién” que cada uno de nosotros es (la *Wer Frage* heideggeriana). Esta consciencia parece tener consecuencias también sobre la gramática de nuestro sentido común: nosotros somos el cuerpo que tenemos. Esta frase que parece solo un modo de decir, en efecto presupone una verdadera y propia revolución copernicana en el campo ontológico. Es el “quién” encarnado que acontece, unido, irrepitible y abierto al mundo, el objeto auténtico y legítimo de la psicología, no una cosa exangüe, desencarnada e impersonal en las declinaciones varias que la ciencia médica y psiquiátrica ha dado a esto en el curso de los últimos dos siglos. Como todos los grandes libros, también éste tiene su verdad en los límites que los autores han sabido y debido asignarles. La psicología no es ligereza retórica del humano sino, según el proyecto del amplio respiro de los dos autores, ciencia de la experiencia en primera persona. Como tal, tiene la necesidad de justificar a la persona (el quién encarnado) como objeto digno de indagar a partir de los criterios compartidos que son aquellos estables de la comunidad científica. Ésta no puede contentarse de declamar el conocimiento de la persona. Ésta no puede renunciar a las invarianzas, a aquellos puntos de referencia objetualmente estables en los cuales la ciencia, desde Parménides en adelante, ha siempre reconocido la prerrogativa príncipe de su campo temático. El problema se convierte entonces en cómo preservar la persona de la agresión despersonalizante de estas invarianzas, que arriesgan siempre el

descorporalizar la parte del todo, el cuerpo vivo de la vida, la esencia de la existencia, la enfermedad del enfermo, el hombre de su historia y de su experiencia encarnada que hace continuamente de sí mismo (la *Jemeinigkeit* de Heidegger). Ya, la experiencia, ésta desconocida.

Equivocadamente se ha sostenido que la experiencia es alguna cosa establemente circunscrita y limitada a las condiciones espacio/temporales, contingentes, únicas e irrepetibles, que la han producido. Estas condiciones deberían definir para cada experiencia los estables confines identitarios. Al contrario, cada experiencia, que es siempre significativa, distribuye efectos, escalona consecuencias a través de un arco de tiempo vastísimo y absolutamente no anticipable de sus límites cronológicos. No existen, por lo tanto, experiencias definitivas en el sentido de cerradas por bien precisos límites cronológicos. Éstas son más bien como huellas que no cesan de profundizarse, ampliarse o hacerse más angustiosas. En otras palabras, las experiencias que nosotros hacemos no son entidades estables sino que tramas pre-reflexivas desplegadas, en que sus filamentos han sido solo parcialmente desenredados. La experiencia así concebida, corazón de la existencia de cada uno de nosotros, fuente autónoma y antepredicativa de significados vitales y siempre encarnados (que no son más que las emociones) – no es un fluir mudo inarticulado del cual solo la reflexión, como enfrascamiento quieto, puede dar forma- Arciero y Bondolfi se dieron el peso de rastrear las invarianzas, de los ideo-tipo existenciales (estilos de personalidad), en los cuales resalta la continuidad entre la normalidad y la psicopatología y desde los cuales se necesita partir para tomar la unicidad de la persona. Estos estilos de personalidad son modos típicos del ser de las personas, y nunca reducciones de la persona a un mecanismo. Son lo impersonal de la persona, el todo y ninguno presente en cada uno de nosotros. De la experiencia así concebida brota aquella que Arciero y Bondolfi llaman la dialéctica entre ipseidad y mismidad (esta última sobre la estela de Ricoeur depurada de cada hipoteca sustancialista), o sea, la dialéctica entre apertura al mundo al cual somos continuamente expuestos y la inclinación estable que en la vida de cada uno asume aquella apertura. No solo, este modo de concebir la experiencia restituye al lenguaje toda su grandeza, también terapéutica y salvífica. El lenguaje en esta perspectiva es aquello que lleva a cumplimentar la experiencia misma, es su coronación. Es a través del lenguaje que puedo apropiarme de lo que me ha sucedido y continúa a sucederme, que puedo hacer mío aquello que es mío, mi experiencia cargada de significados de los cuales soy vivido, actuado e inclinado. Si no se comprende el alcance ontológico, sea de la experiencia, sea del lenguaje que la lleva a la palabra, se arriesga de mal entender la identidad narrativa (tematizada primeramente por Ricoeur y repensada por Arciero y Bondolfi) como una suerte de articulación arbitraria, extrínseca e hipersubjetiva del tejido de la experiencia. De esta compleja constelación ontológica deriva un nuevo modo de entender la enfermedad mental que, visto del crédito del cual inicia a gozar, constituirá probablemente una de las bases portadoras de la redacción del DSM V. La enfermedad mental es

reconducida, en sus variadas formas, a la historia viva del paciente, a una fractura en la relación entre ipseidad y mismidad, a la imposibilidad de integrar en el pasado vivido (mismidad) experiencias de alcance inédito cuando no inauditas. Desde este punto de vista, digno de apuntar es el hecho que en la misma construcción del experimento neuro-científico se comiencen a incluir porciones siempre más significativas del contexto natural de vida de los sujetos examinados.

Esta convergencia explica el intenso diálogo que Arciero y Bondolfi instauran con las neurociencias, magistralmente jugado sobre el filo delicado del equilibrio entre arte de la interpretación y evidencias empíricas no siempre unívocas. La notable versatilidad disciplinar de los dos autores permite a ellos un uso muy fecundo de la literatura, que se convierte en una vía formidable para acoger la dialéctica entre ipseidad y mismidad en sus varias modulaciones (centradas ahora sobre el cuerpo o sobre las varias figuras de la alteridad). El saber de la experiencia y de su riqueza de significados vitales en su dimensión pre-teórica se muestra en aquello que ha siempre sido: un arte narrativa que desde las primeras grandes narraciones bíblicas (exploradas por Arciero en su libro precedente, *Sobre las Huellas de Sí Mismo*, sobre las huellas de Robert Alter) llega hasta los gigantes de la narrativa del ochocientos (Kleist, Dostoevskij, Cechov, Flaubert) y novecientos (Rilke, Musil, Joyce, Pirandello e Bernhard). El mérito fundamental de este libro está en haber entendido que los seres humanos son entes que viven y mueren de sentido, de significados. Existir significa ser abiertos a significados que tienen que ver en cuanto nos tocan y alcanzan pero no vienen desde nosotros. El hombre no es artífice del sentido fundamental de su vida, lo puede hacer suyo, se lo puede apropiarse, pero no lo puede poner a generar desde sí. El hombre, en cambio, recibe sentido en continuación, ininterrumpidamente, según las trayectorias que son señaladas de las tantas historias personales, únicas e irrepetibles. El fracaso de una vida es el fracaso del sentido de aquella vida. La conexión de sentido al interior de la cual vivo me precede siempre y siempre condiciona el mundo en el cual hago experiencia de mí mismo y de los otros. El modo en el cual me siento es el modo en el cual comprendo, el modo en que siento a los otros es el modo en que los comprendo. El efecto que me hace el hecho de vivir es el fruto de esta comprensión antepredicativa, prereflexiva, o sea, no generada desde un acto consciente de reflexión (su importancia obviamente aquí no se quiere ciertamente negar). El sentirse aquí no tiene nada de sentimentalismo, sino estatura y relieve ontológico, o sea, inserta en la esfera del ser y no tiene nada que hacer con aquella banalmente subjetiva de la emotividad espontánea y natural. El sufrimiento afectivo siempre se inscribe entonces en una conexión de sentido que me trasciende, que me abraza, que me precede, como la luz que orienta mis pasos y me indica el camino. Ésta no es nunca banal y va siempre interrogada porque envía a y obtiene savia de, tramas opacas y veladas. Quisiera cerrar con un caramelo donado al lector de Arciero y de Bondolfi. Si pienso una palabra que inflaciona el noble lenguaje del dolor, y es usada con desenvoltura indiferente y

engañoso (es todavía hegemónica en el DSM-IV), me viene inmediatamente en mente *somatización*. Es el *verbum ex machina* invocado por profanos y sabios a explicaciones del misterioso vínculo entre sufrimiento espiritual y sufrimiento físico. El término es la traducción inglesa de la palabra alemana *Organsprache* (el lenguaje del órgano) que en las intenciones originarias de sus dos ideadores (Stekel e Adler) significaba la susceptibilidad de un órgano a enfermarse. La traducción traiciona teatralmente el significado original de la palabra degradándolo a la apelación a una irreal conversión de estados emotivos en síntomas físicos. Arciero y Bondolfi, al interior de su análisis fenomenológico de la histeria, rescatan la palabra *Organsprache* en todo su alcance y profundidad ontológica. Ésta direcciona a aquel sentirse rehén del propio cuerpo (la taquicardia por ejemplo), condición pática generada por la focalización sobre estados internos que vuelve los órganos pasibles de ser percibidos en entonces potentemente expresivos, también sus protagonistas de una historia única e irrepetible, de narrar y de apropiarse. Y aquí volvemos a nuestro punto de partida, al acontecer de George Dyer en su mundo, al cuerpo como matriz de sentido privado al horizonte normativo del reduccionismo psiquiátrico y a la anomia de la locura, dos caras de una única medalla, la comprensión del ser humano como una cosa.