

Identidad personal como organización cognoscente: examinando la relación entre constructivismo y cognitivismo postracionalista

Personal Identity as Knowing Organization: Examining the Relationship between Constructivism and Postrationalist Cognitivism*

Dr. Pablo López-Silva¹ , Dr. Mauricio Otaíza-Morales²

¹ Universidad de Valparaíso, Chile.

² Universidad Tecnológica de Chile - INACAP, Chile.

² Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED, España.

Fecha correspondencia:

Recibido: septiembre 11 de 2018.
Aceptado: febrero 6 de 2019.

Forma de citar:

López-Silva, P., & Otaíza-Morales, M. (2019). Identidad personal como organización cognoscente: examinando la relación entre constructivismo y cognitivismo postracionalista. *Rev. CES Psico*, 12(3), xx-xx.

[Open access](#)

[© Copyright](#)

[Licencia creative commons](#)

[Ética de publicaciones](#)

[Revisión por pares](#)

[Gestión por Open Journal System](#)

DOI: <http://dx.doi.org/10.21615/cesp.12.3.9>

ISSN: 2011-3080

Resumen

El enfoque postracionalista de Vittorio Guidano en psicología intenta superar la forma en que el objetivismo cartesiano concibe la relación entre sujeto y realidad dentro del paradigma cognitivo tradicional. Esta teoría debe buena parte de su concepto fundamental – la identidad personal como organización cognoscente – al constructivismo de Humberto Maturana. Sin embargo, a pesar de la estrecha conexión, la relación conceptual entre ambos enfoques se mantiene oscura. Este artículo examina en detalle la relación entre el postracionalismo de Vittorio Guidano y el constructivismo de Humberto Maturana en torno al análisis del concepto de identidad personal para así clarificar sus coincidencias y divergencias.

Palabras claves: Cognitivismo, Postracionalismo, Identidad Personal, Constructivismo, Sí-mismo.

Abstract

The Postrationalist theory in psychology emerges attempting to overcome the manner in which Cartesian objectivism conceptualizes the relationship between subject and reality within the traditional cognitive paradigm. This theory is in large part due to its most fundamental concept –personal identity as a knowing organization– by Humberto Maturana’s Constructivism. In spite of the close connection, the conceptual relationship between these two approaches remains obscure. This article examines in detail the relationship between Vittorio Guidano’s postrationalism and Humberto Maturana’s constructivism -focusing on the concept of personal identity– in order to clarify coincidences and conceptual divergences.

Keywords: Cognitivism, Postrationalism, Personal Identity, Constructivism, Self.

Comparte



Sobre el artículo:

*Agradecimientos: Pablo López-Silva agradece el apoyo del proyecto FONDECYT 11160544 La arquitectura agencial del pensamiento humano de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT).

Sobre los autores:

1. PhD. en Filosofía. Magister en Investigación en Filosofía. Psicólogo. Profesor Adjunto, Escuela de Psicología, Facultad de Medicina, Universidad de Valparaíso, Chile.

2. Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía. Magíster en Ciencias Políticas. Magíster (C) en Psicología Clínica. Licenciado en Filosofía. Psicólogo.

Introducción

El enfoque postracionalista de Vittorio Guidano surge en el campo de la psicología y la psicoterapia intentando superar la forma en que el objetivismo racionalista conceptualiza la relación entre sujeto y realidad dentro del paradigma cognitivo tradicional (Guidano, 1998)¹. Examinar el postracionalismo equivale a examinar el concepto de *identidad personal* como la identidad de un sí-mismo (*self*) entendido como organización cognoscente que se adapta activamente a su medio (Guidano 1987). Así, el postracionalismo se enfoca en la discusión del concepto de identidad personal como fenómeno psicológico, esto es, la comprensión de la experiencia de ser el mismo sujeto a través del tiempo (López-Silva, 2014). Este acercamiento debe ser distinguido de su versión metafísica la cual intenta establecer las condiciones (físicas y/o psicológicas) que nos hacen ser necesariamente el mismo ente en dos momentos diferentes (Parfit, 1984); si bien el contexto argumentativo en el cual se enmarca el postracionalismo no implica la exclusión de argumentos metafísicos propiamente, posee un eje primordialmente fenomenológico (Guidano, 1998; 2001b).

Ahora bien, el concepto de identidad personal dentro del postracionalismo encuentra gran parte de sus fundamentos conceptuales en la obra de Humberto Maturana (Guidano 1987, 1993, 1994, 2001b). Así, cualquier consideración crítica respecto de la obra de Maturana, afectará la coherencia y consistencia conceptual del postracionalismo. El problema es que, a pesar de esta aparente influencia, la relación entre ambos enfoques es poco clara dado un sin número de imprecisiones en el tratamiento de éstas. Una cosa es establecer que existe una relación entre ambos enfoques –lo que claramente puede ser observado en la obra de Guidano –, pero otra cosa muy diferente es caracterizar tal relación. Así, este artículo examina las relaciones conceptuales entre el postracionalismo y el constructivismo de Maturana en torno al análisis del concepto de identidad personal para clarificar sus coincidencias y divergencias filosóficas.

Sí-mismo e identidad personal en el postracionalismo

Antes de caracterizar la relación entre el constructivismo de Maturana y el postracionalismo de Guidano es necesario precisar algunos aspectos teóricos fundamentales de este último:

Sameness y selfhood

En uno de sus trabajos seminales, Guidano (1987, p.10) indica que:

[El post-racionalismo] considera la capacidad de auto-organizarse que tiene un sistema cognoscente humano como una limitación evolutiva básica, que a través de la ascensión madurativa de capacidades cognitivas superiores, estructura progresivamente un sentido completo de identidad de sí con sentimientos inherentes de unicidad y continuidad histórica (traducción de los autores).

Esta idea fundamental en el postracionalismo también se observa en la obra de Maturana cuando éste señala que:

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 (1997, p.6).

1. El enfoque postracionalista intenta criticar el racionalismo entendido como toda doctrina filosófica que defiende la existencia de una realidad cognoscible con algún grado de verdad objetiva (Guidano, 1987, 1994; Balbi, 1994, p. 23).

Basándose en la idea expresada en esta cita, el organismo humano en el postracionalismo es un sistema cognitivo con una identidad que opera como organización, i.e., que condiciona ciertas variaciones estructurales a lo largo de su desarrollo ontogénico (Guidano 1994, 2001). [Guidano \(1998\)](#) indica que esta organización funciona de modo tácito y que tendría una naturaleza primordialmente afectiva. En efecto, para el postracionalismo, la organización cognoscente humana posee en su base un sistema coordinado de dos sensibilidades preracionales: una sensibilidad hacia la experiencia de lo habitual (*Sameness*) y una sensibilidad hacia la experiencia de lo novedoso (*Selfhood*). La idea base detrás de tal distinción es que la captación de lo novedoso solamente ocurre sobre la base de la sensibilidad hacia lo habitual, y que la interacción entre ambas sensibilidades tácitas genera la experiencia consciente con valor psicológico. Sobre esto, [Guidano y Arciero \(2007\)](#) indican que:

[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 (párr. 12).

Para el postracionalismo, la organización cognoscente humana posee en su base un sistema coordinado de dos sensibilidades preracionales: una sensibilidad hacia la experiencia de lo habitual (*Sameness*) y una sensibilidad hacia la experiencia de lo novedoso (*Selfhood*). La idea base detrás de tal distinción es que la captación de lo novedoso solamente ocurre sobre la base de la sensibilidad hacia lo habitual, y que la interacción entre ambas sensibilidades tácitas genera la experiencia consciente con valor psicológico.

Desde un marco Piagetiano, el postracionalismo reposa en la idea de que el sistema cognitivo humano se complejiza en términos de estructura y contenido mediante la coordinación de esquemas que acomodan y asimilan la experiencia nueva de forma tácita. Esto, finalmente, en el campo de la experiencia consciente, ampliará el sentido de estabilidad del mundo y nuestro sentido de familiaridad, permitiendo la continuidad del sistema en su ambiente (Guidano 1994, 1997, 1998; [Balbi, 1994](#)).

La interacción yo-mí

Tomando una idea crucial en Maturana y a fin de marcar diferencias claves con otras clases de cognitivismo –tales como el cognitivismo de primera y segunda generación–, para el postracionalismo el 'mí' es quien reordenará y asimilará lo sentido por el "yo" de un modo primariamente emotivo y tácito:

El sentido de continuidad, de la mismidad, del '*sameness*' es esencialmente emotivo, entonces es algo que se siente, no es necesario pensar en ello, esto no significa que luego no vayamos a pensar en ello [...] 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 sobretodo sentimos, es sobre todo a nivel emocional ([Guidano 1998, s/p](#)).

Cuando el sujeto *reconoce y siente que reconoce* una experiencia que antes era ajena, entonces el *selfhood* se acerca al *sameness* y se restablece la unidad y continuidad del sistema de identidad personal conteniendo, ahora, significados nuevos, más amplios y flexibles. Esto permitirá una mejor comprensión de las experiencias por venir. De esta forma, los sistemas biológicos humanos operan no solo en el dominio del intercambio energético con su medio ambiente, sino que, producto de tal relación recursiva se mantienen también en el dominio del "significado", que dentro del postracionalismo es primordialmente emocional.

Evolución del enfoque

Intentado distanciarse del cognitivismo tradicional, el postracionalismo propone que los sistemas cognoscentes humanos organizan su experiencia del mundo de forma tácita y emocional (Arciero & Bondolfi, 2011). Así, toda operación racional en el mundo está fundamentada en este funcionamiento pre-reflexivo (Guidano, 2001). Si bien estas ideas son medulares en el modelo, éste ha pasado por diversas etapas. Zagmutt (2006) distingue tres: (i) "El primer Guidano", que abandona el cognitivismo y se torna constructivista, (ii) El Guidano procesal-sistémico, que incorpora la epistemología de la complejidad de Maturana, y (iii) El Guidano ontológico, cercano a la hermenéutica de Ricoeur. Por otra parte, Moltedo (2008) distingue dos etapas principales: (i) una etapa estructuralista, que se inicia desde lo cognitivo-comportamental, y que transita hacia un enfoque cognitivo que se reorienta hacia un enfoque constructivista, y (ii) una segunda etapa en la que el enfoque deviene finalmente constructivista de tipo postracionalista. En esta última etapa, las obras de Maturana y de Varela son particularmente decisivas.

Tras distanciarse del cognitivismo tradicional, Guidano (1987, 2001b) comienza a mostrar influencias más postmodernas en su enfoque. Así, las influencias de Lyotard (1989) y el llamado pensamiento débil (Vattimo, 2004) lo llevan finalmente a acoger el constructivismo radical como un recurso de oposición a cualquier forma de racionalismo. Así, el término *postracionalista* surge como oposición e intento de superación de la dicotomía sujeto-objeto cognitivista tradicional y de la aspiración racionalista al conocimiento así llamado "objetivo". La preponderancia filosófica que exhibía la racionalidad explícita y representativa la comienzan a ocupar los procesos constructivos, emocionales y tácitos. Hacia esta etapa del desarrollo de su enfoque, el concepto central es el de *Organización de Significado Personal* (OSP), el cual caracteriza la personalidad del individuo como un sistema autopoiético abierto estructuralmente y cerrado organizacionalmente (Maturana & Varela, 1984). Este sistema produciría y procesaría información a nivel tácito-emocional (Weimer 1977) que se interpretaría funcionando sobre la base de la diferencia entre lo meramente físico y lo propiamente fenoménico y que, en su devenir, contendría procesos irreversibles y fluctuaciones (Prigogine 1996).

Para Guidano (1994), la tendencia adaptativa del sujeto consistirá en la tendencia a aplanar la discrepancia sentida entre la experiencia inmediata y su reordenación simbólica, por ejemplo, mediante estrategias narrativas como la explicación.

Para Guidano (1994), la tendencia adaptativa del sujeto consistirá en la tendencia a aplanar la discrepancia sentida entre la experiencia inmediata y su reordenación simbólica, por ejemplo, mediante estrategias narrativas como la explicación. Este sería un proceso ortogenético en creciente complejidad estructural, pero con mantención de la OSP. Esto, claramente puede observarse como una instanciación de la idea inicial de Maturana. En el postracionalismo, el sentido de un sí-mismo continuo proviene de esta coherencia sistémica. De esta forma:

La disponibilidad de esta estable y estructurada identidad de sí permite una continua y coherente percepción de sí y una evaluación de sí de cara al devenir temporal y a la realidad mutable. Por esta razón, la mantención de la identidad percibida de uno deviene 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.3) (traducción de los autores).

Sobre esto, Moltedo (2008) comenta que existe una 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. Finalmente, el modelo tradicional de Guidano distinguirá cuatro OSP relacionadas con cuatro modos de

apego infantil, fundados, en un comienzo, en las investigaciones de [Bowlby \(1974\)](#). Para cada estilo de apego temprano, según Guidano, se derivará una y sólo una OSP. En el futuro, esto marcará para cada persona la dinámica de su organización y, en consecuencia, del modo de sentir y sentirse en la realidad consciente, y, muy especialmente, en la realidad social.

El asunto principal acá es que Guidano comenzará a alejarse de una noción circular completamente autorreferente de la identidad; no obstante, la identidad del sí-mismo como un sistema cognitivo de naturaleza emocional y tácito, aunque se ha mantenido como una de las piedras angulares del postracionalismo ([Arciero & Bondolfi, 2011](#)). Hasta acá, podemos observar que el concepto de identidad como sistema auto-organizado, sin referencia alguna a ninguna clase de sustrato real o algo por el estilo, es, en principio, el hilo conductor de la relación entre el postracionalismo y el constructivismo.

La crítica postracionalista al objetivismo

En pro de su crítica al cognitivismo tradicional, el postracionalismo cree encontrar en Maturana una clase particular de negación de la teoría del conocimiento objetivo, que se vincula con lo que los constructivistas argumentan tanto por las consecuencias de dicha teoría como por sus principios. Examinemos ahora estas dos clases de argumentación constructivista:

[Maturana \(1994, p.69\)](#) indica que: "si no nos damos cuenta de que la democracia pertenece al deseo y no a la razón, no seremos capaces de vivir en democracia porque lucharemos por imponer la verdad".

Críticas por las consecuencias

Esta clase de críticas es débil argumentativamente y no exclusivamente constructivista². Tales críticas refieren a consecuencias indeseadas de la adopción de un punto de vista objetivista, por las cuales uno debería renunciar a tal doctrina filosófica ([Watzlawick, 1992](#)). En la misma línea, [Maturana \(1994, p.69\)](#) indica que: "si no nos damos cuenta de que la democracia pertenece al deseo y no a la razón, no seremos capaces de vivir en democracia porque lucharemos por imponer la verdad". Junto con esto, afirma: "cada vez que pretendo tener acceso a una realidad independiente hago una afirmación cognoscitiva en el camino de la objetividad sin paréntesis, y al hacerlo, hago una petición de obediencia" (p.53). Finalmente, el autor sugiere que:

En el momento en que pretendemos tener acceso a una realidad objetiva, nos apropiamos de la verdad, no aceptamos la legitimidad del otro y lo negamos de manera irresponsable, sin hacernos cargo de nuestras emociones. A lo más, admitimos temporalmente la presencia del otro tolerando su error. La tolerancia es una negación postergada [...] Tolerar quiere decir que el otro está equivocado, dejándole estar por un tiempo (p.46).

Sin duda, si esta fuese la única clase de críticas, el argumento antiobjetivista del constructivismo sería insostenible y, por lo tanto, la intención postracionalista carecería de fuerza. Revisemos una segunda, y más sólida, clase de críticas.

Críticas por los principios

Éstas son críticas filosóficamente más robustas que las anteriores y refieren a alguna clase de deficiencia estructural del sujeto cognoscente para conocer objetivamente un objeto ([Glaserfeld, 1996](#)). [Von Foerster \(1998\)](#), el principal exponente del constructivismo radical, postula dos críticas a conceptos claves del conocimiento objetivo: la universalidad y la causalidad. En el primer caso, [Von Foerster \(1998\)](#) analiza el silogismo: *Todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, entonces Sócrates*

es *mortal*. Para el autor, la premisa mayor es hipotética porque ningún sujeto tiene la capacidad de verificarla, es más, aunque todos los demás murieran quedaría, al menos, el observador, quien no tiene la capacidad para constatar su propia muerte. En el segundo caso, [Von Foerster \(1998\)](#) analiza la idea de Wittgenstein según la cual 'la creencia en la causalidad es una superstición'. El autor postula la 'circularidad de las causas', es decir: 'un sistema operativo que se regenera a sí mismo por medio de su propio funcionamiento, su propio estado' (p.634). Por ejemplo, cuando dos partículas chocan se anulan, y lo mismo sucede cuando dos ondas chocan. Pero el mismo ente no puede ser partícula y onda. Si se aplica el criterio causal clásico resulta una contradicción, esto es, que la misma materia causaría efectos de partícula y efectos de onda. En vez, propone el autor, es mejor entender que la colisión de las partículas se puede explicar por la colisión de las ondas y al revés, es decir, no se puede decir que el sujeto tiene la capacidad de conocer las supuestas cualidades objetivamente causales de un ente, solo puede observar los efectos bajo ciertas condiciones de observación.

[Maturana \(1994\)](#) también realiza críticas por los principios de la teoría del conocimiento objetivo. Parte por definir, precisamente, en qué consiste esta teoría:

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 (pp.44-45).

No se puede decir que el sujeto tiene la capacidad de conocer las supuestas cualidades objetivamente causales de un ente, solo puede observar los efectos bajo ciertas condiciones de observación.

Después, Maturana explica por qué este camino de la objetividad sin paréntesis no cumple lo que pretende, y aquí es cuando los postracionalistas empiezan a notar las mayores semejanzas con las ideas de Maturana:

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](#)).

Ahora bien, [Guidano \(1987, p.7\)](#) afirma esto otro:

El conocimiento ya no puede ser considerado como una aproximación a la verdad, es decir, como un paso hacia delante en la comprensión última y cierta de la realidad, porque el conocimiento expresa simplemente una relación específica entre el cognoscente y lo conocido (traducción de los autores).

Sin embargo — y esto es fundamental para entender una primera gran diferencia entre el enfoque de Guidano y la obra de Maturana — Maturana no tiene una sino dos maneras de argumentar contra el objetivismo, a saber: (a) Negar la especie, es decir,

negar directamente el objetivismo (*antiobjetivismo directo*), y (b) Negar el género, es decir, negar el dualismo³ (*antidualismo*), una de cuyas especies es el objetivismo y otra el subjetivismo. Al negar el género quedan, entonces, consecuentemente negadas las especies.

Hasta este punto los postracionalistas en general no notan diferencia entre un argumento antidualista y un argumento antiobjetivista directo pues ambos atacan al objetivismo y esto les parece suficiente. Sin embargo, la relación entre estas formas de negación es de exclusión: no se puede ser antidualista y simultáneamente criticar de modo directo al subjetivismo desde el objetivismo o criticar de modo directo al objetivismo desde el subjetivismo, pues esta segunda clase de actos directos es dualista y, entonces, de ser el caso, se acaba suscribiendo simultáneamente el antidualismo y el dualismo, lo que es contradictorio.

Los postracionalistas han tendido a reconocer en Maturana argumentos antiobjetivistas directos, que son, por ejemplo, los que sostienen los constructivistas radicales, incluso en circunstancias en las cuáles Maturana muchas veces niega ser constructivista:

[Maturana \(1995\)](#) declara que busca ceñirse al fenómeno del conocer, tal como éste ocurre y al respecto declara: “en realidad yo no quiero hablar acerca del conocer, quiero hacer el conocer revelándolo en su ocurrir” (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 del conocer tiene que ver, constitutivamente, con nosotros como seres vivos en toda la magnitud de nuestro ser cotidiano” ([Maturana, 1985, p.111](#)).

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 ([Maturana en Halperín, 28 de junio, 1992, s/p](#)).

Siguiendo la misma línea, Maturana indica lo siguiente:

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 ([Maturana en Halperín, 28 de junio, 1992, s/p](#)).

La razón de este rechazo al constructivismo, en especial al constructivismo radical, es que Maturana se considera a sí mismo un fenomenólogo ([Otaíza, 2007, p.49](#)). En efecto, [Maturana \(1995\)](#) declara que busca ceñirse al fenómeno del conocer, tal como éste ocurre y al respecto declara: “en realidad yo no quiero hablar acerca del conocer, quiero hacer el conocer revelándolo en su ocurrir” (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 del conocer tiene que ver, constitutivamente, con nosotros como seres vivos en toda la magnitud de nuestro ser cotidiano” ([Maturana, 1985, p.111](#)).

En consecuencia, la crítica de Maturana al objetivismo sería, más bien, efecto de una crítica antidualista –i.e. que sujeto y objeto no se dan como fenómenos de la experiencia- y no, en vez, alguna clase de antiobjetivismo directo, como, por ejemplo, alguna clase de subjetivismo escéptico —al modo del constructivismo radical— que

3. 'Dualismo' quiere decir relación ontológica o gnoseológica entre sujeto y objeto, una relación que Lyotard (1989) refiere del siguiente modo: 'por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotados de sus propiedades respectivas' (p. 81).

critica las capacidades cognitivas de un sujeto para conocer objetivamente un objeto. Ahora bien, la pregunta que surge es ¿por qué el postracionalismo ha insistido en la interpretación constructivista, pese a la resistencia de Maturana? Creemos, pues, que el propio Maturana es parcialmente responsable de esto. Esto es clarificado en la próxima sección.

Las contradicciones de Maturana

Los problemas del constructivismo de Maturana inician en una confusión cuando él intenta ubicar la fenomenología del conocimiento en un punto intermedio entre el subjetivismo y el objetivismo:

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. En verdad, todo el mecanismo de generación de nosotros como descriptores y observadores, nos garantiza y explica que nuestro mundo, como el mundo que traemos a la mano en nuestro ser con otros, siempre será precisamente esa mezcla de regularidad y mutabilidad, esa combinación de solidez y arenas movedizas que es tan típica de la experiencia humana cuando se la mira de cerca ([Maturana, 1984, p. 161](#)).

Todo el mecanismo de generación de nosotros como descriptores y observadores, nos garantiza y explica que nuestro mundo, como el mundo que traemos a la mano en nuestro ser con otros, siempre será precisamente esa mezcla de regularidad y mutabilidad, esa combinación de solidez y arenas movedizas que es tan típica de la experiencia humana cuando se la mira de cerca ([Maturana, 1984, p. 161](#)).

Es imposible posicionar la fenomenología del conocer en el eje subjetivismo-objetivismo sin reproducir serios problemas conceptuales. La razón por la cual la fenomenología en general es antidualista —y, en consecuencia, es antiobjetivista y anti-subjetivista— no está en que se la pueda encontrar a medio camino y en oposición a los dos extremos dualistas. Si este fuera el caso, la fenomenología seguiría siendo dualista, quizás más o menos subjetivista o más o menos objetivista, pero dualista, al fin y al cabo. El asunto acá es que la fenomenología es básicamente *predualista*, es decir, pretende comprender directamente la experiencia como efecto de describirla *antes* de que la persona la convierta en objeto de sus reflexiones y en referencias a supuestos allende la experiencia ([Husserl, 1989](#)). Esta es la razón por la cual la fenomenología no podría tener un lugar en el eje subjetivismo-objetivismo. En efecto, existen muchas fenomenologías, pero todas ellas —lo hayan logrado o no— pretenden lo mismo; y esto lo podemos apreciar desde temprano, en la crítica de [Brentano \(1914/1970\)](#) al dualismo de Kant, pasando por los primeros momentos de Husserl⁴ y, mucho más allá, con Heidegger⁵ y Jaspers⁶ entre tantos otros. Pues bien, al menos en un comienzo, sí es posible encontrarse con un Maturana fenomenólogo cuando argumenta como un subjetivista —como un constructivista—, y esto es, precisamente, lo que los postracionalistas notan con entusiasmo.

[Maturana \(2004\)](#) hace una observación fundamental a la hora de dividir entre una teoría de la objetividad sin paréntesis —objetivismo— y lo que llama una teoría de la objetividad entre paréntesis. Esta observación consiste en un presunto fenómeno básico, a saber, que en la experiencia misma el sujeto no sabe si lo que está viviendo es una ilusión o no. El punto en cuestión es que [Maturana \(2004\)](#) no entrega absolutamente ninguna descripción fenomenológica de esta experiencia de indistinción. En realidad, esta afirmación se deriva de otra tesis anterior, i.e., “todo lo dicho es dicho

4. Ver [Husserl \(2015, p. 49\)](#).

5. Ver [Heidegger \(1997, p. 85, §12\)](#).

6. Ver [Jaspers \(2010, p. 65\)](#).

por alguien, y al lado dibujo un ojo" ([Maturana, 1989, p.63](#)), y esta, a su vez, deriva de una premisa que es un verdadero axioma en el trabajo de Maturana, a saber, que:

[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 ([1996, p.176](#)).

El axioma "contaminante" del lenguaje es el punto de partida de Maturana, no alguna descripción fenomenológica de la experiencia; un axioma que supone un afuera que pone entre comillas y, como correlato, un adentro que es, precisamente, la mente del sujeto. Estamos, pues, ante un dualismo simple y puro. Lo único ambiguo son esas comillas del término "afuera", que en este caso quieren decir que no son un afuera en sí mismo, sino una mera necesidad mental, un sustrato. Sea como fuese, se trata igualmente de dualismo.

El puro hecho de que *todo lo dicho sea dicho por alguien* —comúnmente aludido por Maturana— no nos lleva a concluir que en la experiencia misma uno no sepa si lo que se está viviendo es una ilusión o no, salvo si quien lo dice sólo puede estar determinado a fallar en conocer la diferencia. El sujeto tiene, entonces, una función cognitiva "contaminada". ¿Por qué, si no es así, la aseveración 'todo lo dicho es dicho por alguien' habría de ser planteada, además, con carácter de advertencia y acompañada con un signo de advertencia? ¿De qué está inevitablemente contaminado el sujeto cognoscente? Al parecer, de los propios deseos de cada cual. En efecto, el biólogo ha señalado lo siguiente:

[T]odo aceptar a priori se da desde un domino emocional particular en el cual queremos lo que aceptamos, y aceptamos lo que queremos, sin otro fundamento que nuestro deseo que se constituye y expresa en nuestro aceptar ([Maturana, 1997, p.24](#)).

[T]odo sistema racional tiene un fundamento emocional y es por ello que ningún argumento racional puede convencer a nadie que no esté de partida convencido al aceptar las premisas *a priori* que lo constituyen (1997, p.24).

Es cierto que el argumento pasa por la consideración de lo que denomina "*fundamento emocional*", sin embargo, más que a un fundamento, con el sentido, al menos de la justificación para algo, refiere al simple deseo.

[T]odo aceptar *a priori* se da desde un domino emocional particular en el cual queremos lo que aceptamos, y aceptamos lo que queremos, *sin otro fundamento que nuestro deseo* que se constituye y expresa en nuestro aceptar (1997, p.24).

Maturana no explica en qué consiste el deseo y el empleo de este concepto acarreará dos clases de dilemas:

(1) Maturana está tratando de evitar que su teoría sea dualista. Pues bien, al plantear que toda teoría tiene como fundamento el deseo cae en el dualismo que tanto critica; un dualismo que finalmente se manifiesta, como todo dualismo, en el problema de si el objeto es deseable y por eso causa el deseo o si el objeto es deseable porque es deseado.

(2) Supuesto que el deseo es dualista, se sigue, además, lo siguiente: el deseo es, o bien arbitrario —algo que Maturana rechaza ([1994, p.44](#))— o bien es de origen cognitivo; es decir, lo suscitan propiedades de un objeto, algo que Maturana también rechaza. Maturana advierte estas inconsistencias y las discute enfáticamente ([Maturana 1994](#)):

[Entrevistador]: ¿Puedo cambiar entonces mi emoción?

[Maturana]: Por supuesto. Si te encuentras con otro en la negación, en la agresión, y de pronto, en el proceso del encuentro tú dices: "pero, en realidad, yo no quiero atacar a este hombre"; entonces empiezas a relacionarte con él de otra manera. ¿Qué ha sucedido? Ha cambiado tu emoción.

[Entrevistador]: Pero eso "me pasa", ¡no lo cambio yo!

[Maturana]: Tú no lo determinas como una acción externa desde ti hacia ti, pero, a través de tu reflexión, porque tú eres reflexión, lo guías. Por ejemplo, si creo que una persona me ataca o me critica y en vez de simplemente responder con un ataque me pregunto si tengo fundamento para pensar así, la interacción sigue otro camino. Al hacer esa reflexión, ya me encuentro en otra parte. Pero tengo que atreverme a hacer esa reflexión o *entrenarme* para hacerla; o, en otras palabras, tengo que querer hacer la reflexión, y para querer hacerla tengo que partir de la legitimidad de aceptar al otro (p. 76).

Maturana inicia una teoría inspirado por una concepción fenomenológica que, como tal, no es dualista, pero sí acaba sosteniendo una teoría dualista de tipo antiobjetivista, fundada en la emoción, que no es más que deseo; deseo que no es más que, a fin de cuentas, efecto de una cognición que no deja de ser dualista ni bajo el pretexto de ser inconsciente.

Asistimos, pues, a un intento de salida del autor de estos dilemas. Lo primero que hace es tratar de combatir el segundo dilema, es decir, que se trate de un acto o arbitrario o cognitivo. Para eso echa mano al inconsciente:

[N]inguna proposición explicativa es una explicación en sí; la explicación la constituye la aceptación del observador, y al observador, en general, le pasará que acepta o rechaza de manera inconsciente ([Maturana, 1994, p.39](#)).

Sin embargo, como bien explica la fenomenología de [Sartre \(1966\)](#), el recurso a supuestos actos inconscientes no libra a nadie del dualismo:

[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: son la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia *de* algo (p.680).

Comienza a verse el final de la historia. Maturana inicia una teoría inspirado por una concepción fenomenológica que, como tal, no es dualista, pero sí acaba sosteniendo una teoría dualista de tipo antiobjetivista, fundada en la emoción, que no es más que deseo; deseo que no es más que, a fin de cuentas, efecto de una cognición que no deja de ser dualista ni bajo el pretexto de ser inconsciente. Finalmente, no parece posible intentar ser antidualista y subjetivista simultáneamente, así como parece evidente que su recurso al deseo y al inconsciente tampoco arregla nada. Puestas así las cosas, la relación teórica entre el postracionalismo y el constructivismo de Maturana se ve al menos confusa.

La coincidencia filosófica entre Guidano y Maturana

¿En qué sentido se puede afirmar que el conocimiento que una persona logra sobre su identidad requiera de un sustrato real? La cuestión de la existencia de un sustrato real —da igual si se lo considera un ente externo o interno— era, como podemos recordar, la cuestión por la cual Maturana decía distinguirse de los constructivistas radicales. Pues bien, comparemos algunos textos. Maturana indica que no hay nada afuera de nuestra mente. Esto, el autor lo explica señalando que lo real es un mero argumento inventado para explicar la experiencia. Pues bien, [Guidano \(2001a\)](#) afirma algo menos radical:

Sin duda existe una realidad externa a nosotros, lo que se duda es que esta realidad sea única, sea nada más que un orden único para todos. Lo que se cree hoy es que esta realidad externa es una red de procesos que ocurren simultáneamente y están distribuidos en muchos niveles de articulación e integración (s/p).

Como podemos observar a simple vista, Guidano no se decide nunca a afirmar algo tan radical como lo propuesto por Maturana ¿Qué clase de consecuencia tiene esta diferencia para la relación teórica entre el postracionalismo y la Biología del conocimiento de Maturana? Pues bien, paradójicamente —si se toma en cuenta el término postracionalismo— esta clase de discusiones ya se dieron en la filosofía moderna. Mientras para Kant una realidad fuera del pensamiento (*noúmeno*) resultaba impen-sable⁷, Hegel —como ahora hace Maturana— era mucho más enfático y señalaba que, dado que para el caso se estaba pensando, no valía la pena sino declarar al *noúmeno* inexistente⁸. Para ir sopesando los efectos de esas diferencias, volvamos a la cuestión originaria: la identidad personal. El punto en cuestión es que mientras para Maturana el sustrato es un constructo teórico simplemente deseado (o indeseado), para Guidano aparentemente existe una suerte de sustrato, a saber, una organización emocional tácita (Organización de Significado Personal u OSP) que, aunque dinámica y procesual, es, con todo, necesaria para el sujeto y en cuyo ordenamiento también se juega la realidad ([Guidano, 2001](#)).

La psicoterapia de Guidano consiste, entonces, en ayudar a que el paciente transite de ser un paciente a ser un protagonista, sobre la base de su verdad ([Guidano, 2001b](#)). Sin embargo, todo el núcleo del problema tratado es que el paciente nunca parece tener finalmente su verdad y nada más que su verdad como efecto de su deseo.

Para Maturana ([en Halperín, 1992](#)), de los sustratos “es mejor no hablar” (p. 45). Guidano, en cambio, fundamenta toda su psicología y su psicoterapia en el conocimiento que el sujeto logre acerca del modo cómo funciona concretamente en él su OSP:

La Psicoterapia basada en esa perspectiva 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, 2001a, s/p](#)).

La psicoterapia de Guidano consiste, entonces, en ayudar a que el paciente transite de ser un paciente a ser un protagonista, sobre la base de su verdad ([Guidano, 2001b](#)). Sin embargo, todo el núcleo del problema tratado es que el paciente nunca parece tener finalmente su verdad y nada más que su verdad como efecto de su deseo. La prueba final de esta diferencia fundamental entre la teoría del Guidano y la de Maturana es que el sujeto posee límites a sus autoengaños posibles, y los tiene, quiéralo o no, deséelo o no. [Guidano \(2001a\)](#), acerca del autoengaño afirma lo siguiente: “la vida humana [consiste en] alcanzar un equilibrio que sea viable para el mantenimiento de la consistencia interna” (p. 243). El punto en cuestión no es que se necesite de cierta

7. Ver [Kant \(1993, KrV AA IV 14-23\)](#).

8. Ver [Hegel \(1979/2010, S.11, p. 58\)](#).

cantidad de autoengaños, el problema es la existencia misma del desengaño como fenómeno epistemológicamente inexplicable desde la Biología del conocimiento, y, además, como fenómeno psicológicamente necesario desde el postracionalismo, pues tampoco nadie puede sobrevivir con niveles de autoengaño elevados ([Guidano, 2001a](#)). Pues bien, los desengaños tienen un origen: la racionalidad humana parece orientarse a algo real. Veremos, pues, que bajo el problema de la identidad personal se nos cuele el problema de lo real. Ahora bien, ¿Qué consecuencias y conclusiones pueden traer para el enfoque postracionalista todas estas diferencias teóricas entre Guidano y Maturana?

Conclusiones

Este artículo ha intentado clarificar la relación conceptual entre las principales ideas del constructivismo de Maturana y el enfoque postracionalista de Vittorio Guidano en torno al examen del concepto de identidad personal. Tal como hemos podido observar, el postracionalismo le debe mucho a la teoría de Maturana, pero se distancia de este último en el momento en que asume ciertos compromisos ontológicos referidos a la existencia de una realidad que, aunque significada emocional y cognitivamente por la OSP del sujeto, tiene de todas maneras existencia extramental. En efecto, cuando Guidano afirma que sin duda existe una realidad externa a nosotros, el autor no hace una afirmación anodina o sin consecuencias. Muy por el contrario, rompe con la tesis más básica de Maturana, para quien lo así llamado real- y esto incluye la categoría misma de la existencia de algo real- se define como algo con la pretensión de ser conocido con absoluta independencia del sujeto que lo conoce. Este conocimiento de lo real así definido permitiría afirmar que alguien está equivocado, pero, como este conocimiento es para Maturana algo imposible, a su vez, resulta imposible decir que alguien está equivocado apelando a la realidad ([Maturana en Halperín, 1994](#)). Sin embargo, como hemos visto, [Guidano \(2001a\)](#) plantea que existe engaño, al menos bajo la forma de autoengaño, y que este autoengaño además de necesario para el sujeto debe tener niveles equilibrados dándose, entonces, la necesidad del desengaño si éste es requerido para recobrar el equilibrio. Pero si este desengaño no puede explicarse íntegra y absolutamente por la propia OSP y requiere de esos mecanismos perturbadores que para Maturana son "incarterizables", y que simplemente "gatillan" los procesos del cognoscente ([1997](#)), entonces no cabe sino inferir que al menos parte de ese desengaño obedece a propiedades conocidas de un objeto extramental que, además de tener la ya admitida por Guidano característica de existir, pueda tener otras más. Ya no bastaría, entonces, como lo hace [Maturana \(2000\)](#), considerar a la realidad un mero perturbador que toca "ortogonalmente" al sujeto sino, al menos, que lo hace tangencialmente, en algún punto real y cognoscible. Se ha infiltrado, nuevamente, el viejo problema de lo real. Como se puede apreciar existen, entonces, demasiadas diferencias teóricas como para sostener que el postracionalismo de Guidano puede seguir encontrando su fundamento teórico únicamente en la obra de Maturana.

El postracionalismo le debe mucho a la teoría de Maturana, pero se distancia de este último en el momento en que asume ciertos compromisos ontológicos referidos a la existencia de una realidad que, aunque significada emocional y cognitivamente por la Organización de Significado Personal del sujeto.

Referencias

- Arciero, G., & Bondolfi, B. (2011). *Selfhood, Identity and personality styles*. London: Wiley-Blackwell.
- Balbi, J. (1994). *Terapia cognitiva postracionalista. Conversaciones con Vittorio Guidano*. Buenos Aires: Biblos.
- Bowlby, J. (1974). *La separación afectiva*. Barcelona: Paidós.

- Brentano, F. (1914/1970). Kurzer Abriss einer allgemeinen Erkenntnistheorie. En J. Szendzinski (ed.), *Franz Brentano's Analysis of Truth* (pp.132-136). Alemania: Martinus Nijhoff.
- Glaserfeld, E. (1996). Aspectos del constructivismo radical. En M. Packamn (ed.), *Construcciones de la experiencia humana* (pp.23-49). Barcelona: Gedisa.
- Foerster, H.V. (1998). Por una nueva epistemología. *Metapolítica*, 2(8), 629-641.
- Guidano, V. (1987). *Complexity of the Self, A Developmental Approach to Psychopathology and Therapy*. New York: Guilford.
- Guidano, V. (1993). La terapia cognitiva desde una perspectiva evolutivo constructivista. *Revista de Psicoterapia*, 14(15), 89-112.
- Guidano, V. (1994). *El sí mismo en proceso*. Barcelona: Paidós.
- Guidano, V. (1998). *Los procesos del self: continuidad vs. discontinuidad*. Recuperado de <https://www.inteco.cl/articulos/1998/09/05/los-procesos-del-self-continuidad-vs-discontinuidad/>
- Guidano, V. (2001a). *Vittorio Guidano en Chile*. Recuperado de <http://www.psicoterapia.name/VGUIDANO.PDF>
- Guidano, V. (2001b). *El modelo cognitivo postracionalista. Hacia una reconceptualización teórica y clínica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Guidano, V., & Arciero, G. (2007). *Experiencia, explicación y búsqueda de la coherencia*. Recuperado de <https://www.inteco.cl/2007/11/29/experiencia-explicacion-y-la-busqueda-de-la-coherencia-giampiero-arciero-y-vittorio-f-guidano/>
- Halperín, J. (28 de Junio, 1992). Diálogo con Humberto Maturana, un notable biólogo ciberneta, sobre la realidad y el conocimiento. *El Clarín*, s/p.
- Hegel, G.W.F. (1979/2010). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Trotta.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Second book*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología: Cinco lecciones*. México: FCE.
- Jaspers, K. (2010). *Psicopatología general*. México: FCE.
- Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura*. México: Alfaguara.
- López-Silva, P. (2014). Posmodernidad y Narrativa. La discusión sobre el fundamento del Self. *Pensamiento*, 70(262), 121-148. doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i262.y2014.007>
- Lytard, J.F. (1989). *¿Por qué filosofar?* Barcelona: Paidós.
- Maturana, H. (1989). Todo lo dice un observador. En W.I. Thompson (ed.), *Gaia: Consecuencias de una nueva biología*. Barcelona: Ed. Kairós.
- Maturana, H., & Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Maturana, H. (1994). *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*. Chile: Centro de Estudios del Desarrollo.
- Maturana, H. (1995). *Fenomenología del conocer*. Santiago: Edith Contreras.
- Maturana, H. (1997). *La realidad: ¿objetiva o construida?* Madrid: Ed. Anthropos.
- Maturana, H. (2000). *El sentido de lo humano*. Santiago: Dolmen.
- Maturana, H. (2004). *Objetividad: Un argumento para obligar*. Chile: Sáez Editores.
- Moltedo, A. (2008). La Evolución de la obra y el Modelo de Vittorio Guidano: Notas Histórico Biográficas. *Revista de Psicología*, 17(1), 65-85.
- Otaíza, M. (2007). Crítica a la Fenomenología del conocimiento de Humberto Maturana. *Philosophica*, 32, 49-62.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Progonine, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Ricoeur, P. (1997). *Verdad y Mentira*. Madrid: Encuentro.

- Sartre, J.P. (1966). *El Ser y la Nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Vattimo, G. (2004). *El fin de la modernidad*. España: Gedisa
- Watzlawick, P. (1992). *¿Es real la realidad?* Barcelona: Herder.
- Weimer, W. (1977). A conceptual framework for cognitive psychology: Motor theories of the mind. En. R. Shaw & J. Bransford (eds.), *Perceiving, acting, and working*. Hilldale: Erlbaum.
- Zagmutt, A. (2006). *El modelo cognitivo postracionalista*. Recuperado de <https://www.scribd.com/document/105876703/La-Evolucion-de-La-Terapia-Cognitiva-Pos-racionalista>