

Discusiones acerca de la identidad personal ¿Fenómeno experimentado o construcción conversacional?

Pablo López S.
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Resumen: El siguiente trabajo introduce al lector en parte del debate epistemológico contemporáneo acerca de la identidad personal según el siguiente programa: (a) Presentación de antecedentes del concepto de identidad personal y una breve introducción al problema. (b) Presentación de dos de las posiciones más características del debate: identidad personal como construcción conversacional (Kenneth Gergen) o identidad personal como fenómeno experimentado (Vittorio Guidano). (c) Se analizan las posiciones y se critica con énfasis las inconsistencias en los argumentos de Gergen. (d) Finalmente, se sintetizan las conclusiones y los argumentos que las sostienen.

Palabras Claves: Identidad personal, *Self*, Narrativa, Experiencia, Construcción conversacional

Abstract: The following paper introduces the reader in part of the contemporary epistemological debate about personal identity according to the following program. (a) Presentation of background to the concept of personal identity and a brief introduction to the problem. (b) Presentation of two of the most characteristic positions of the debate: personal identity as conversational construction (Kenneth Gergen) or personal identity as a phenomenon experienced (Vittorio Guidano). (c) The positions are analyzed and criticized with emphasis in the inconsistencies of the arguments of Gergen. (d) Finally, it summarizes the conclusions and arguments that support them.

Keys words: Personal identity, Self, Narrative, Experience, Conversational construction

1. Introducción. Hacia una breve biografía de la identidad

1.1. Identidad personal en la modernidad

El concepto de “identidad personal” constituye un punto de encuentro y discusión frecuente en la psicología, epistemología y filosofía contemporánea¹. Con todo, el

problema de la identidad es antiguo y, por

ejemplo, podemos rastrear la discusión al menos hasta Aristóteles².

Según Munné (2000), Aristóteles entendió el problema de la identidad personal como aquella capacidad humana por la cual cada uno puede referirse a su propia persona “a la

¹ Para una introducción a la problemática revisar Wiggins (1980) y Perry (2008). Para profundizar la discusión: En psicología consultar Arciero y Bondolfi (2009), Nardi y Bellantuono (2008); En filosofía y epistemología revisar las discusiones propuestas por: B. Williams (2005a; 2005b), E. Olson (1997), H. Noonan (2003) y S. Shoemaker (1997).

² Aristóteles (1970) señala que: “Se llaman idénticas [*tautà*], algunas cosas, por accidente; Por ejemplo, lo blanco y lo músico, se dicen idénticos porque son accidentes de lo mismo [de alguien] [...] Pero otras cosas se llaman idénticas por sí mismas [...] La identidad [*he tautòtes*] es cierta unidad [*enòtes tis*], o bien del ser de varias cosas, como cuando tales cosas se consideran como si fueran varias, por ejemplo, cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma [*hoion hótan lêge autò autò tautón*], pues entonces se toma una cosa como si fuera dos” (*Metafísica*, V, 10, 1017 a 27 – 1018 a 10).

vez como igual y no igual” (p. 2). Sin embargo, la observación de Munné parece excesiva, dado que no es claro que uno pueda atribuirle a Aristóteles una reflexión psicológica de esta envergadura. Por otro lado “Identidad personal” tampoco es un término que aparezca en la filosofía de Aristóteles. A lo sumo podrá decirse que el hombre tiene un ser, en tanto entidad (*ousía*), que esencialmente consiste en ser “animal político”³, “inteligencia que apetece o apetito inteligente”⁴, o una vida “conforme a la inteligencia”⁵. Aunque esto podría considerarse, a lo sumo, un elemento fundamental, aunque rudimentario del problema.

Este complejo problema persiste durante la Modernidad. Según Seoane (2005) y Nájera (2006), ésta comprendió la identidad como una entidad desvinculada de la historia, del tiempo y de la experiencia. Como afirman algunos críticos, el racionalismo pretendió la ambición de encontrar un fundamento objetivo para el conocimiento de la realidad y de la identidad, por ello terminó situándola fuera del cuerpo, de las emociones personales y fuera de la historia personal y social (Gergen, 1992, 1996; Guidano 1998a; Jubés, Laso y Ponce, 2000; Seoane, 2005, entre otros). Para Taylor (1996) el pensamiento cartesiano representó una explicación excesivamente mecanicista, que habría relegado a segundo lugar la experiencia en primera persona. La identidad se transforma, entonces, en una entidad abstraída de la realidad. Nájera (2006) concluye, en esta misma línea, lo siguiente: a) El *cogito ergo sum* declaró la renuncia de la identidad del sujeto a toda relación con lo corporal y con lo experiencial; b) La comprensión de la identidad queda desligada del sujeto que narra su praxis de manera autobiográfica,

³ Revisar: Aristóteles (1983), *Política*, I, 2, 1253a, 2-3.

⁴ Revisar: Aristóteles (1984), *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b, 4-6.

⁵ Revisar: Aristóteles (1984), *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178a, 7-8.

dado que no reconoce ningún hilo biográfico a través de la experiencia; c) El *self* es metafísico, y la identidad se resume en términos de desprendimiento y desvinculación corporal e histórica. Es decir, la identidad personal no encontraría ninguna identificación en su contexto, en su corporalidad ni en su experiencia en el mundo. La identidad personal sería una suerte de constructo que no sería perturbado por la experiencia ni por la historia. Sin embargo, estas opiniones parecen demasiado generales. René Descartes (1596-1650), por ejemplo, en respuesta al problema sobre la *continuidad del ego*, sugiere que la memoria biográfica del sujeto (*mémoire*) es la encargada de su continuidad biográfica. Tal continuidad se articula en los momentos de vigilia; lo que no es posible lograr en los momentos de sueño⁶. Descartes analizó el asunto de la continuidad del ego desde dos puntos de vista: a) La persistencia ontológica del *ego*; Dios es el único ser constante durante todos los momentos de espacio-tiempo discretos del *ego*, y Dios es, en consecuencia, el único ser capaz de causar tal persistencia⁷; b) Desde el punto de vista psicológico, la certeza de la propia existencia, de la propia existencia finita y de la propia existencia constante del *ego* la da el *cogito*. El problema fundamental es, claro está, precisamente cómo se sabe que se existe. Las principales críticas al *cogito* estriban en reducirlo a pura actividad intelectual. Sin embargo, la propuesta cartesiana es más compleja. En primer lugar, -y no se ha hecho mucho énfasis en esto-, el *cogito* no se reduce al *intellectus*, es decir, a la mera actividad reflexiva. *Cogito* designa aquella facultad general por la cual se sabe

⁶ Para contrastar esta conclusión: Revisar Descartes (1641/2009, *Meditaciones metafísicas*, Meditación VI, AT, IX 71).

⁷ Descartes señala lo siguiente: “Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune des quelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu’un peu auparavant j’ai été, il ne s’ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n’est que’en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c’est-à-dire me conserve” (1641/2009, *Meditación III*, AT, IX 39).

indudablemente de la propia existencia. En este sentido, el querer, el no querer y el sentir, entre otros actos, también son parte del *cogito*⁸. Por ejemplo, cuando se sabe que se siente, se sabe que se existe y que es uno mismo el que está sintiendo. En segundo lugar, y pese a esta apertura general de los actos del *cogito*, tampoco puede decirse que, en principio, se trata de actos absolutamente reducidos a acciones corporales, por ejemplo –tal como responde Descartes a Thomas Hobbes– no se puede decir “paseo, luego existo”⁹. Sea cual fuere el caso, es claro que las críticas contemporáneas a Descartes han tendido a abordar el problema del *self* y de la identidad a partir de la mera dimensión intelectual del *cogito*, en lo que han denominado en términos generales “psicología racionalista”.

Para Ricoeur (1993) la identidad cartesiana se caracteriza ser un: “yo que no es ninguno” (p.16). Peter Markey (2005) considera que el propio Descartes ni siquiera habría sabido distinguir entre su propio *ego* y el sujeto literario acerca del cual escribió. Este crítico sostiene que Descartes no pudo justificar que sea él, el poseedor de tales o cuales actos mentales, pues no puede distinguirse a sí mismo (*himself*) de alguna idea que tenga acerca de sí mismo (“*an idea of himself*”). Para Seoane (2005) el *self* cartesiano es: “un individuo aislado que debe conquistar tierras desconocidas” (p.3). Según Guidano (1990), la identidad cartesiana, está separada del mundo material, está descontextualizada, es atemporal, carece de contexto y de historia; Por esta razón, se transforma en una estructura inamovible que no tiene relación con los otros, ni con la realidad, por lo que para Guidano, el *self* cartesiano existiría “por

sí mismo y para siempre” (Guidano, 2001, p.383). Sin embargo, no solo el concepto racionalista cartesiano de identidad ha sido objeto de las críticas de los psicólogos contemporáneos, sino también, la concepción que del problema tiene el dentro “empirismo inglés”.

John Locke (1632-1704) consideró que la experiencia sensorial era el principal constituyente del autoconocimiento y del conocimiento de la realidad. La existencia¹⁰ y la identidad¹¹ son, en efecto, percibidas

¹⁰ Locke indica lo siguiente: “As for our own existence, we perceive it so plainly, and so certainly, that it neither needs nor is capable of any proof. For nothing can be more evidence to us than our own experience; I think, I reason, I feel pleasure and pain; can any of these be more evidence to me than my own experience? If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own experience, and will not suffer me to doubt of that. For if I know I feel pain, it is evidence I have as certain perception of the existence of the thing doubting, as of that thought which I call doubt. Experience then convinces us that we have an intuitive knowledge of our own experience, and internal infallible perception that we are. In every act of sensation, reasoning, of thinking, we are conscious to ourselves of our own being; and, in this matter, come not short of the highest degree of certainty” (1666/1828, pp. 45-46).

¹¹ Locke indica lo siguiente: “This being premised, to find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: it being impossible for any one to perceive, without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will any thinking, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls self; it not being considered in this case whether the same self be continued in the same or other substances. For since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things; in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that

⁸ Descartes señala lo siguiente: “Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent” (1641/2009, Méditation II, AT, IX 22).

⁹ Revisar: Descartes (1641/2009, Respuesta a la Segunda objeción de Hobbes, AT, XI 136, 137).

desde la sensación. Para Locke, entonces, el *self* se percibe tal como se percibe el mundo externo, el cual es objetivamente unívoco, continuo y estable (Danziger, 1997). La continuidad en la percepción de las sensaciones provenientes del mundo externo será la base de la continuidad de la identidad personal. Sobre el empirismo, Arciero (2005) indica que el sujeto posee una conciencia distanciada acerca de cada experiencia específica. Esta conciencia permitirá, por un lado, evaluar las experiencias mismas, y, por otro lado, ser siempre una conciencia experimentada. Es por esto que, para Locke, la identidad personal consiste formalmente en ser: “una identidad de conciencia” (Sánchez, 2001, p. 252). La identidad consistiría, en este caso, en tener conciencia de los aspectos temporales (pasado, presente y futuro) del propio existir y solo por este medio el sujeto tendría conciencia de su propia continuidad.

Algunos críticos del empirismo inglés sugieren que si bien la identidad empirista se vincula con la experiencia subjetiva, el *self* sigue desvinculado del mundo exterior y de la historia (Taylor, 1996; Arciero, 2005 y Guidano, 2001). Para Seoane (2005) la identidad es un: “yo puro y neutro en relación con otro tipo de experiencias específicas” (p. 43). Ribes (1982) indica que el empirismo –al igual que el racionalismo– elimina toda interacción del sujeto con su medio, y analiza las acciones de éstos como producidas por una mera máquina. Guidano (1990) afirma que el empirismo presenta tres problemas fundamentales al referirse a la identidad personal: a) Los sujetos se transforman en organismos pasivos, únicamente respondientes, ya que “no poseen ordenamiento ni significado interior” (p. 12); b) A la pasividad del *self*, se le suma su total externalización. Los sujetos solamente son: “un recipiente que al momento del nacimiento está vacío y que gradualmente viene a ser llenado por impresiones,

now reflects on it, that that action was done” (1666/1928, [ch. 27, § 2] p. 55).

percepciones sensoriales que se asocian entre sí” (p. 12); c) Finalmente, para el autor, la identidad no es nada más que la copia y reproducción de un orden externo (Guidano, 1990; 2001).

Tanto el racionalismo como el empirismo configuraron las principales formas de comprender la identidad en la modernidad¹². Algunos críticos señalan que la radicalización del racionalismo llevó a entender la identidad como una mera representación mental, y la objetivación de la experiencia propuesta por el empirismo inglés, propuso un subjetivismo radical (Arciero, 2005). Los modelos psicológicos derivados de tales tradiciones habrían reproducido una identidad desvinculada de la praxis, de la historia personal y de la historia social, lo se verá criticado fuertemente en el período de la Posmodernidad.

1.2. Identidad personal en la posmodernidad

El debate entre Vittorio Guidano y Kenneth Gergen se da en un contexto de pensamiento posmoderno.

Hablar de “posmodernidad” es particularmente complejo¹³. Para Lyotard (1987) la posmodernidad no constituye un corpus teórico uniforme¹⁴, sino que conlleva una actitud. El autor señala que el

¹² Según Bravo (2002), el empirismo en la modernidad se vio representado principalmente por el conductismo. Para Gergen (1992) la “teoría suprema de la racionalidad” la constituyó la teoría cognitiva del “procesamiento de la información”.

¹³ Terry Eagleton (1998) distingue entre “posmodernidad”, que refiere a un período histórico en donde se critican las nociones de verdad, objetividad y razón, y el término “posmodernismo”, una expresión de la cultura contemporánea. No obstante, hoy no parecen emplearse con mayores diferencias.

¹⁴ Según este autor, impulsado por los cambios históricos del mundo de la post-guerra y el giro epistemológico en ciencias naturales y sociales, el posmodernismo proclama el derrumbe de todas las seguridades y la sospecha e incredulidad a todo lo que se erigiese como un metarrelato (Cf. Lyotard, 1989; 1996).

conocimiento posmoderno no es un simple instrumento de poder, sino que: “refina nuestra sensibilidad a las diferencias e incrementa nuestra tolerancia a la inconmensurabilidad” (Lyotard en Owens, 1986, p. 93). Precisamente, el concepto de “paradigma”¹⁵ (Kuhn, 1978) nos sirve como criterio para señalar la existencia de diferentes sensibilidades al interior de una misma época, la posmoderna. Según esto, y dentro del plano epistemológico, podemos definir dos grupos generales de pensadores posmodernos. En primer lugar, autores que señalan algún tipo realidad como referente, entre estos: K. Popper¹⁶, P. Ricoeur¹⁷, J. Habermas¹⁸, H.G. Gadamer¹⁹, entre otros. Un segundo grupo, al parecer, más radical y más influyente en el debate sobre el *self* y la identidad, está integrado por pensadores tales como: M. Foucault²⁰, G. Deleuze y F. Guattari²¹, J. Derrida²² y F. Lyotard²³, etc. En

¹⁵ Kuhn (1978) indica lo siguiente: “Paradigma es aquello que los miembros de una comunidad científica, y solo 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 formando por miembros inconexos” (pp. 12-13).

¹⁶ Quien refiere lo siguiente: “Las teorías son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos mundo, para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo” (Popper, 1962, p. 57).

¹⁷ Ricoeur (1986a) indica lo siguiente: “Lejos de producir sólo imágenes debilitadas de la realidad [...] las obras literarias sólo pintan la realidad agrandándola con todas las significaciones que ellas mismas deben a sus virtudes de abreviación” (p.157).

¹⁸ Quien señala lo siguiente: “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” (Habermas, 1999, p.117).

¹⁹ El autor señala: “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” (Gadamer, 1998, p. 73).

²⁰ El texto del autor referido indica: “Realidad que sólo se debe al lenguaje y que permanece por completo en el interior las palabras” (Foucault, 1968, p.55).

²¹ Deleuze y Guattari (1995) indican que: “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” (p. 34).

estudios sociales encontramos a J. M. Lévy-Leblond (2002) y S. Woolgar (1991). En teoría de las ciencias están: T. Kuhn (2000), P. Feyerabend²⁴, I. Lakatos (1993), R. Barthes²⁵, H. Maturana²⁶, entre muchos otros. Algunas de las escuelas psicológicas que suponen postulados posmodernos son, por ejemplo: La psicología basada en la deconstrucción de Richer (en Kvale, 1992), variadas corrientes constructivistas²⁷; la psicología narrativa de Bruner (1990) y Howard (1991), entre otros; la psicología

²² Para el autor no existiría realidad alguna fuera de la comprensión que nos entrega el lenguaje (Cf. Derrida, 1967; 1984).

²³ Lyotard (1989) indica que: “el término realidad no implica en absoluto una remisión a una sustancia material” (p. 76).

²⁴ Feyerabend (1987) señala lo siguiente: “La elección de un estilo [cognitivo] de una realidad, de una forma de verdad, incluyendo criterios de realidad y de racionalidad es la elección de un producto humano. Es un acto social, depende de la situación histórica” (p. 188).

²⁵ El autor señala que los “hechos” no tienen nunca una existencia que no sea lingüística. No obstante, todo lo que sucede, sucede como si tal existencia no fuera más que la “copia” pura y simple de una realidad externa (Cf. Barthes, 1994).

²⁶ Maturana (1989) propone que: “La existencia humana en el lenguaje configura muchos dominios de realidad, cada uno constituido como un dominio de coherencias operacionales explicativas” (p. 99).

²⁷ Hacia el año 2000 Feixas y Villegas (2000) contabilizaron alrededor de 200 expresiones diferentes de constructivismos. Estos autores, junto a Mahoney (1988), indican que el acuerdo básico del constructivismo radica en ver al sujeto como configurador-creador de la realidad en la que habita, por lo tanto, su esfuerzo teórico se centra en reincorporar al sujeto como participante activo en la construcción del conocimiento (Balbi, 2004). Algunas expresiones del constructivismo las constituyen: El constructivismo social (Berger y Luckman, 1983; Gergen, 1992; 1996); el constructivismo radical (Von Glasersfeld 1987; 1991; Von Foerster, 1984; Maturana y Varela, 1984); El enfoque constructivista sistémico (Selvini, Boscolo, Cecchin y Prata, 1975; Minuchin, 1974 y Cf. Hoffmann 1985; 1988); El constructivismo formal (Rosnow y Georgoundi, 1986); El constructivismo dialéctico (Pascual-Leone, 1987, Riegel, 1979; Greenberg y Pascual-Leone en Neimeyer y Mahoney, 1998), entre otros. Para una descripción más detallada y revisión de supuestos teórico, revisar: Neimeyer y Mahoney (1998); Feixas y Villegas (2000); Feixas (2003).

transpersonal de Weinhold y Hendricks (1993) entre muchas otras.

Sin embargo, a pesar de estas diversas sensibilidades, en la posmodernidad parece haber un hilo conductor claro en, al menos, tres asuntos: a) Sus antecedentes; b) El análisis de una identidad sin un fundamento metafísico, y; c) El énfasis en el estudio del lenguaje. Revisemos estos puntos brevemente.

1) *Los antecedentes*²⁸: Un antecedente directo del pensamiento posmoderno es el énfasis en las circunstancias del sujeto, algo puesto de relieve por F. Nietzsche²⁹. El *self*, en consecuencia, prescinde de cualquier fundamento metafísico y no se sustenta en tal racionalidad (Vattimo, 1990a). Según Desiato (1998) el *self* nietzscheano reivindica el valor de la experiencia como “toma de conciencia” de nuestra posición fugaz en el mundo y recompone la relación del sujeto con su corporalidad como metáfora de las transitorias circunstancias humanas, evidenciándose esto en la siguientes palabras de Nietzsche (1994): “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí mismo [*Selbst*]- En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (pp. 60-61). Vattimo, entre otros, reconoce en Heidegger otro de los antecedentes fundamentales del posmodernismo. El autor italiano, entre otras

²⁸ Para profundizar el análisis: Cf. Lyotard, (1987; 1996); Eagleton (1998). G. Vattimo (2004) ofrece un exhaustiva revisión de los antecedentes del posmodernismo junto a sus principales ideas. Hoyos (2005) ofrece un breve estudio introductorio para la comprensión de la psicología en la posmodernidad.

²⁹ Sobre Nietzsche, Vattimo (1990b) indica que éste ha mostrado que la existencia de una realidad racionalmente adecuada sobre un fundamento metafísico es sólo un “mito tranquilizador”. Ya no existiría una “verdad universal”, sino que “verdades contextualizadas”, por esto, tampoco la historia tendría un sentido definido. Según Hoyos (2005) el pensamiento de Nietzsche nos introduce al “nihilismo” al no existir un punto de referencia común y un fundamento axiológico que sustente la realidad.

consideraciones, reconoce el valor de la esencial apertura del lenguaje a nuevos significados, sin que exista ninguna primacía especial de algunos de ellos, y por tanto, ni que pueda existir de modo justificado, ninguna pretensión de verdad³⁰. Otros fenomenólogos, muy por el contrario, consideran forzada la relación entre Heidegger y “posmodernidad”, tal es el caso de Jean Grondin³¹.

2) *El análisis de una identidad sin fundamento metafísico*: Teicholz (1999) indica que la identidad en la posmodernidad, entendida como estructura psicológica perdurable e coherente, es una idea cuestionable. Guidano (1998a) criticará también la visión de identidad como “núcleo invariable”³². El *self* ya no es unitario sino

³⁰ Vattimo (1990c) indica que: “Este consumo como sistema de intercambio o lenguaje se basa en la ambigüedad de los signos, que sublima el estatuto de utilidad real de los objetos; de tal manera que no se consume el objeto en sí mismo, según su valor utilitario, sino como signo que nos distingue” (p. 85).

³¹ Grondin (1996) refiere a ciertos elementos propios de la posmodernidad del siguiente modo: “es 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” (p. 81).

³² Guidano (1998a) indica que: “Ya casi nadie lo considera [al *self*] como entidad en el sentido tradicional racionalista cartesiano, -del *cogito ergo sum*-, como un *self* sin contexto, un *self* impersonal.

múltiple (Cf. Deleuze, 1989). La identidad fluctúa y no es un centro de iniciativa aislado sino que está constituido intersubjetivamente en y con una historicidad (Stolorow y Atwood, 1992; Mitchell, 1993). En consecuencia, la posmodernidad propone un cambio epistemológico fundamental, a saber, el radical abandono de la noción sustancialista del racionalismo imperante en la psicología (Balbi, 2004). Esto reconduce las comprensiones psicológicas de la identidad pasando de ser una “entidad” a un “proceso”³³.

3) *El énfasis en el lenguaje*: La posmodernidad propone el giro hacia el lenguaje como medio de comprensión de la identidad personal³⁴ (Maturana, 1988; Sarup, 1993; Shotter, 1993; Echeverría, 1994; Scandroglio, López y San José, 2008). Por ejemplo, para el postestructuralismo, el lenguaje humano es una estructura en sí misma. Esta estructura “no refleja una realidad social pre-existente, sino que la constituye” (Revilla, 2003, p. 10). El texto está por sobre cualquier autor que experimenta su identidad (cf. Derrida, 1967; Ferraris, 2005). El lenguaje constituye el nuevo dominio comprensivo del ser³⁵. Según

Este ya no es el self concebido tradicionalmente, como una especie de constructo, de entidad central. Es cierto, hoy esta visión ya no rige más” (p. 1).

³³ Esta propuesta se puede entender, al menos, de dos maneras: a) como proceso vincular y ortogenético: Guidano (1998a); Neimeyer y Mahoney (1998); Crittenden (2000); Nardi (2006); b) Como proceso social: Gergen (1992); Crespo (2001); Revilla (2003); Scandroglio, López y San José, (2008), entre otros.

³⁴ Un fuerte exponente de este modo de pensar en L. Wittgenstein, quien plantea la existencia de un isomorfismo entre lenguaje y mundo posible. Al no poder conocerse la esencia de las cosas, solo el lenguaje les daría forma y las limitaría. El mundo solo toma forma en los límites del lenguaje (Cf. Wittgenstein, 1988).

³⁵ Refiriéndose a esto, Arciero (2005) indica lo siguiente: “[En la posmodernidad] la operación de disolución del sujeto se sustenta por la separación entre el significado y la experiencia [el significado] se define por la diferencia con otros significados, dentro de un sistema lingüístico cerrado: O sea, que no tiene ninguna relación con el mundo extralingüístico. [...] La

Gergen (1985) la identidad adquiere el sentido desde los dominios discursivos en los cuales participa. Se niega la continuidad de la identidad, dado que no existe una “experiencia de la identidad” que no esté mediada por el lenguaje, y por lo tanto, ésta se fragmenta en cada contexto³⁶.

Una de las propuestas más influyentes del giro posmoderno hacia el lenguaje, lo constituye el llamado “movimiento narrativo”. Esta tradición se centra en la narración que el sujeto realiza de su existencia en el mundo, por consiguiente, solo podemos acceder a la identidad y al *self* por medio de éstas. La problemática comienza a gestarse al describir el origen de tales narraciones. Según algunos autores, éstas pueden originarse en la praxis tácita (Gendlin, 1993), experiencia “antepredicativa” (Merleau-Ponty, 1984) o “experiencia pre-narrativa” (Ricoeur 1986a; 1993; Guidano, 1993; Ruiz, 1996; Arciero y Guidano, 2000). Otros autores indican que las narrativas tienen su origen en estructuras lingüísticas anteriores al sujeto (Derrida, 1984; Davies y Harré, 1990; Potter y Wetherell, 1996; Gergen, 2000). Paul Ricoeur (1986a) indica que el dominio del autoconocimiento es permitido por las historias que los sujetos narran sobre ellos mismos y la realidad; Mair (1988, p. 127) señala que: “No conocemos el mundo de otra

primacía del lenguaje sobre la experiencia lleva a una concepción del individuo que adquiere un sí mismo cambiante que se adhiere continuamente a las múltiples formas de discurso que componen el universo lingüístico a él pre-existente” (p. 27).

³⁶ Sobre esta idea Cf. Cabrera, 2006. Según Derrida (1984), la identidad quedará situada en las posibilidades lingüísticas en las que participa, y aunque no es continua, señala que: “yo nunca he dicho que el sujeto debe ser omitido [que es lo que observaremos el autores como Gergen (1992)]. Sólo que debe ser deconstruido. Deconstruir el sujeto no significa negar su existencia. Hay sujetos, operaciones o efectos de la subjetividad. Este es un hecho incontrovertible [...] Mi trabajo no es entonces destruir al sujeto; es simplemente tratar de resituarlo” (p. 125).

manera que por las historias que sobre él se cuentan”.

Es en este escenario epistemológico general donde las ideas de Guidano y Gergen se enfrentan.

2. La discusión entre las ideas de Guidano y las ideas de Gergen.

En primer lugar, hay que advertir que no existe un debate directo entre ambos autores. Es cierto que Guidano criticó abiertamente la visión de identidad de Gergen, pero esto no generó un debate especial entre los autores. Este trabajo presenta, más bien, un estudio de las ideas y argumentos de cada autor.

Como primer paso conviene realizar la asimilación crítica de los términos en discusión. Es decir, debemos investigar si ambas ideas tratan acerca de lo mismo. Pues bien, creemos que ambos autores, aunque emplean sus propios términos, hablan del mismo asunto. Creemos esto por los siguientes motivos:

1) Ambos autores emplean el término “self”

El propio Guidano parece reconocerlo así en su crítica a Gergen, donde señala lo siguiente:

El *self* es esencialmente un proceso, no es una entidad, no es una estructura, ni un conjunto de estructuras, si no que es el proceso que da a toda esta estructura una configuración de totalidad. Es un proceso cuyo desarrollo consiste en tenerlos siempre de alguna manera unidos. También me refiero a otro aspecto, en el cual de nuevo se concibe un *self* de tipo acontextual, sin tomar en cuenta el contexto. Me refiero al concepto de *self* vacío, "*the empty self*" de Gergen. Gergen tiene un libro muy famoso "El Yo Saturado", que es prácticamente el *self* actual y disuelto. Es una entidad ilusoria y emblemática de la situación post-moderna. Yo creo, que esto es un modo de acercarse al problema de la transformación de la conciencia contemporánea, sacándola del contexto evolutivo y de desarrollo.

Sabemos, que el *self*, la conciencia en sí misma, era distinta hace cincuenta años. Sabemos que era distinta el siglo pasado, sabemos que era diversa en el medioevo y en el renacimiento. Hoy tenemos una cantidad de datos históricos que nos permiten reconstruir también la historia de la identidad personal (Guidano, 1998a, p.1).

2) Ambos autores se refieren al Yo

Guidano sugiere este asunto en el texto recién citado. Podemos confrontar el empleo del término en Gergen de acuerdo con el siguiente texto (1992):

Cuando se enterró al Yo como realidad consistente y pasó a ser construido y reconstruido en múltiples contextos, se derivó a la fase del yo relacional, en que el sentido de la autonomía individual dio paso a una realidad de inmersión en la interdependencia, donde las relaciones del yo son las que lo construyen (p. 192).

3) Ambos autores comprenden de modo narrativo la dimensión explícita de la identidad personal

Para Gergen, la identidad personal se comprende desde una narrativa que se origina en discursos sociales anteriores al sujeto (Cf. Gergen, 2001; Jubés et. al, 2000). Para Guidano, en cambio, la identidad es un fenómeno fundamentalmente tácito. Sin embargo, al igual que Gergen, esta identidad puede ser narrada de un modo explícito. (Cf. Ruiz, 1996).

2.1. La propuesta socioconstruccionista de Kenneth Gergen

2.1.1. Premisas epistemológicas

Kenneth Gergen³⁷ toma distancia de las ideas construccionistas iniciales de Berger y Luckmann (1983), quienes plantean que la realidad es creada en la interacción social por las creencias de los sujetos acerca del mundo. Berger y Luckmann sugieren que la sociedad existiría como realidad objetiva y subjetiva a la vez³⁸, postulando con esto una cuota clara de realismo que no será aceptada por Gergen, para quien el discurso generará la realidad (Bravo, 2002). Gergen establece en el discurso el fundamento que permite el conocimiento de la identidad personal y del mundo³⁹. Para el autor, la narrativa personal no hará referencia a la experiencia del sujeto sino que reproducirá el discurso social al que pertenece. En efecto, según Gergen, en los discursos pre-existentes al sujeto están contenidas todas las identificaciones personales posibles⁴⁰. La realidad será una construcción social que se elaborará dentro de un marco sociocultural determinado. La realidad es, a fin de cuentas, un conjunto de significados conversacionales que son socialmente compartidos (Collier, Minton y Reynolds, 2000). En este contexto, la identidad personal será una construcción negociada en el seno de las relaciones sociales.

2.1.2. Identidad personal en Gergen

³⁷ Sus principales influencias provienen de la obra de Berger y Luckmann (1983); la teoría de las representaciones sociales de Moscovici (1961); el análisis de discurso (Potter y Wetherell, 1987; Potter, 1996); el planteamiento dialógico de Hermans (1993); y la psicología social crítica de Sampson (1983) y Buss (1979).

³⁸ Para profundizar esta idea en Berger y Luckmann (1983) Cf. Capítulo II ("La sociedad como realidad objetiva") y capítulo III ("La sociedad como realidad subjetiva").

³⁹ Gergen (1992) señala lo siguiente: "La verdad parece ser una cuestión de perspectivas, y éstas productos de intercambios y consensos sociales, es decir, construidas en los sistemas de comunicación social" (p. 20).

⁴⁰ Lyddon (1995) señala que la esencia del pensamiento construccionista social es la noción de que las construcciones personales del entendimiento están determinadas por el medio social (Cf. Lyddon, 1995, p. 97).

Para Gergen, el *self* es eminentemente, una construcción conversacional explícita que toma su sentido en la ejecución de un rol. El funcionamiento del sujeto estará determinado por las "pautas culturales" que rigen cada contexto (Gergen, 1992, p. 213). Para el autor, el soporte del *self* es el lenguaje y la identidad se constituye en su empleo, esto es, en la conversación (Cf. Gergen, 1985; 1992). De este modo, el sujeto identifica un sentido compartido de sí mismo mediante las formas conversacionales (Bravo, 2002).

Para Gergen, el *self* se formaliza en tanto identificación discursiva dentro de un universo lingüístico pre-existente⁴¹ (Burr, 1997). De este modo, los discursos sociales reproducidos en las conversaciones cotidianas ofrecen el anclaje para construir un posible yo. Gergen se apoya en algunas tesis de Wittgenstein (1953) para sugerir que los límites del lenguaje constituyen los límites del mundo y del *self*. Esto es particularmente relevante para el autor en lo que respecta al *lenguaje del yo* (Gergen, 1992), dado que serán los términos y palabras con que disponemos los que impondrán los límites de nuestra experiencia, de nuestra realidad y, en definitiva, de nuestra identidad⁴². Es más, Gergen es tajante en afirmar que la narrativa genera la experiencia de ser alguien (identidad), llegando a sugerir, además, lo siguiente: "sin las formas del lenguaje no se

⁴¹ Sobre esto, Bravo (2002) indica lo siguiente: "Gergen indicará que en la autoconcepción, no interesará la estructura cognitiva privada y personal del individuo sino más bien su relevancia estará dada por ser un discurso acerca del Yo. El yo será entendido para los construccionistas como una narración que se hace inteligible en el seno de las relaciones vigentes, a saber, un relato de relatos en tanto el sustrato del yo esté situado a partir de relatos de familiares, en los relatos de cuentos de hadas en la infancia, los relatos populares, el relato cotidiano de los sucesos de una mañana cualquiera, los relatos con un amigo, etc." (p. 3).

⁴² Botella, Meritxell y Herrero (1999) sugieren que desde la postura de Gergen no existiría identidad personal, realidad, ni experiencia si no existen conceptos previos con los que denominar tales fenómenos.

podría afirmar que se tenga experiencia alguna" (Gergen, 1992, p. 149).

La tesis de "*la saturación social del self*" (Gergen, 1992) claramente es la que mejor caracteriza la comprensión de la identidad personal para Gergen. Para el autor, la identidad personal se genera por las narrativas explícitas sobre el Yo. La diversidad de contextos y relaciones que la posmodernidad ha permitido genera un superávit de información al tratar de definir el *self*. Poco a poco la identidad es *colonizada* por significados externos a ésta. Cuando el Yo no soporta el superávit comienza a saturarse, lo que en definitiva lo fragmenta y éste pasa a ser un "*empty self*". Para Gergen, la multiplicidad relacional termina escindiendo y aniquilando la identidad. El sujeto es multifrénico, lo que significa: "la escisión del individuo en una multiplicidad de investiduras [conversacionales] de su *self*" (p. 106). Bravo (2002) comenta sobre este punto lo siguiente: "[El socioconstruccionismo:] descubre al yo como una unidad. Existiría una multiplicidad de *selves* en tanto distintas relaciones, esto es, las personas pueden autonarrarse de muchas maneras dependiendo del contexto relacional" (p. 5). Para Gergen, el yo es múltiple, dado que surge de las posibles combinaciones narrativas a las que está expuesto.

Para Gergen, la identidad se constituye y se comprueba desde las afirmaciones de otros. Esto es, precisamente, lo que posibilita su saturación (Cf. Gergen, 1992). Para el autor, la identidad es una negociación intersubjetiva inestable y contexto-dependiente dado que se encuentra en un estado denominado "*interdependencia precaria*"⁴³. En efecto, la

⁴³ Gergen (1996) indica que: "Este depender de los demás sitúa al actor en una posición de *interdependencia precaria*. Ya que del mismo modo que la autointeligibilidad depende de si los demás están de acuerdo sobre su propio lugar en el relato, también la propia identidad de los demás depende de la afirmación que de ellos haga el actor. El que un actor logre sostener una autonarración dada depende fundamentalmente de

identidad personal emerge en medio de redes de identidades en relación recíproca"⁴⁴.

Para el autor, la estabilidad de la identidad se verá determinada por 2 factores: a) Los flujos de información presentes en las conversaciones y que definen la identidad, y b) La continuidad del acuerdo conversacional del contexto en el que se participa (calidad de la interdependencia precaria).

Así, para Gergen en el *self* habitan múltiples posibilidades incluso muchas veces antagónicas de identificación contextual. La identidad se sumerge y nada en las corrientes siempre cambiantes, concatenadas y disputables de un ser radicalmente relacional (Seoane, 2005).

En resumen, podríamos decir que en la propuesta de Gergen la identidad personal adquiere las siguientes características:

1) Construcción social conversacional: La identidad es una construcción conversacional que se articula y toma forma en la identificación de roles específicos dentro de los contextos sociales en los cuales participa. Sobre esto, Crego (2003) señala que: "Lo que somos es, ante todo, el producto de una negociación de narrativas: contamos una historia - siendo a la vez sujeto y objeto de la misma- que nuestros interlocutores validarán o no, de forma de se llega a un significado compartido acerca de "quien soy"" (p. 4). El lenguaje es capaz de crear nuevas realidad a partir de la concepción conversacional del

la voluntad de los demás de seguir interpretando determinados pasados en relación con él (p. 183).

⁴⁴ Gergen (1996) indica lo siguiente: "Dado que la identidad de uno puede mantenerse solo durante el espacio de tiempo que los otros interpretan su papel de apoyo, y dado que uno, a su vez, es requerido para interpretar papeles de apoyo en las construcciones de los otros, el momento en el que cualquier participante escoge faltar a su palabra, de hecho amenaza a todo el abanico de construcciones interdependientes. [...] Las identidades, en este sentido, nunca son individuales; cada una está suspendida en una gama de relaciones precariamente situadas" (p.258).

sujeto. Por consiguiente, los nuevos términos para referirse a la propia identidad generan nuevas formas de experimentarla.

2) Explícita: La identidad personal para Gergen es una construcción conversacional explícita dado que emerge de la actuación de un rol. No existen procesos tácitos de significación personal del rol. Toda posible identificación viene valorada por la ejecución contextual que el sujeto realiza. La identidad es lo concreto, lo que se evidencia en las conversaciones.

3) Multiplicidad y cambio: El yo saturado de roles y de posibilidades discursivas externas con las cuales el sujeto se compara termina por diluirse en las conversaciones en las que participa. El Yo dispone de diversas alternativas para ser uno u otro “personaje” dentro de la red conversacional. Su identificación es múltiple y cambiante. La identidad del hombre posmoderno para Gergen es multiplicidad y pura alteridad.

2.1.3. Síntesis del pensamiento de Gergen

Como síntesis, podemos tres puntos generales: a) La realidad es un conjunto de conversaciones; b) La identidad personal es el subproducto de las conversaciones que circundan al sujeto y tiene tres características, es: 1) un constructo social conversacional; 2) un constructo explícito y; 3) un constructo múltiple y cambiante. c) La identidad personal es una negociación continua e inestable (Cf. Gergen, 1985; Guidano, 1990; 1998a).

2.2. La propuesta posracionalista de Vittorio Guidano

2.2.1. Premisas epistemológicas

Vittorio Guidano⁴⁵ basa parte de su epistemología en el pensamiento de Humberto Maturana (1984; 1988). Una de las ideas del biólogo que particularmente aplicó fue la que indica que: “todo lo que hacemos, lo hacemos desde una emoción” (Maturana, 1989 p. 99). En efecto, para Guidano (2001) el sustrato del conocimiento lo constituye la experiencia emocional⁴⁶.

El modelo posracionalista⁴⁷ de Guidano

⁴⁵ Posee múltiples influencias teóricas. Por un lado se apoya en la tradición cognitiva italiana (Guidano y Liotti, 1979); la teoría del vínculo de Bowlby (1988); la Biología del Conocimiento y los sistemas autorreferenciales de Maturana y Varela (1984); la epistemología evolutiva de Campbell (1974); la teoría motora de la mente de Weimer (1977); y la teoría de los sistemas complejos (Prigogine, 1996; Prigogine y Stengers, 1979, entre otros). Por otro lado, Guidano es influido por filósofos como M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, G. Gadamer, entre otros pertenecientes a la tradición fenomenológica-hermenéutica.

⁴⁶ Guidano señala que las emociones son nuestro contacto con la realidad y con nosotros mismos (Cf. Guidano, 1997; 2001a).

⁴⁷ Suele considerarse al posracionalismo como un tipo de “constructivismo”. Sin embargo, existen algunas diferencias. 1) Mientras que en el posracionalismo las emociones son el elemento imprescindible en el proceso de construcción de la realidad como: a) formas de conocimiento, b) elementos del proceso de conciencia, y; c) factores fundamentales del proceso de cambio humano (Balbi, 2004), en el constructivismo, por otro lado, se le entrega la preeminencia en la construcción de la realidad dependerá de la semántica del lenguaje. Y mientras que en el constructivismo el énfasis de la investigación está en dilucidar como las personas construyen los significados que otorgan a la realidad, en el posracionalismo se intenta explicar las personas sienten su identidad. 2) Mientras que el constructivismo el énfasis de la investigación está en dilucidar el modo como las personas narrar y construyen los significados que otorgan a la realidad, en el posracionalismo se intenta dilucidar, en primer lugar, como las personas sienten su identidad. 3) Mientras que en el constructivismo no hay un significado primario de los términos, en el posracionalismo este significado se valida a partir de las emociones con las cuales el cliente reconoce ciertos significados y rechaza otros. 4) Mientras que en el constructivismo siempre es posible elaborar otros significados para los términos en uso, en el posracionalismo, en cambio, los significados tienen un soporte tácito y emocional que constituye un límite real a las posibilidades narrativas de las palabras

(1987; 1994; 1997, entre otros) sostiene que toda narrativa se fundamenta, en primer término, en la experiencia personal del sujeto. Existe, por tanto, una experiencia básica que no se confunde con los símbolos o palabras que la representan o la narran. Uno de los pilares fundamentales de la gnoseología de Guidano consiste, en efecto, en no confundir la experiencia inmediata con su narración.

Para Guidano, el conocimiento humano consiste en ser, básicamente, un proceso tácito, proactivo y emocional de atribución de significados a la experiencia inmediata (Mahoney, 1988; 1991). Por esta razón el autor designa al *self* como una organización de significado personal (O.S.P.). Expliquemos el significado del término. Lo *personal* son, en primer lugar, las emociones experimentadas. El *significado* tiene, por su parte, dos momentos: a) un momento tácito que pertenece, precisamente, a la calidad de la emoción ya mencionada y b) un momento narrativo, que cualifica explícitamente lo sentido.

Para Guidano la existencia humana es, entre otras cosas, un constante devenir emocional, por lo que la necesidad narrativa surge como consecuencia del vivir en aquella praxis. Así, por medio de la narrativa, logramos cierta distancia de las experiencias inmediatas y podemos emplear símbolos autorreferenciales que las representan. En otras palabras, explicamos lo que nos acontece. Lo importante en la relación entre experiencia inmediata y explicación es que el significado narrado se corresponda con el significado sentido.

porque, por lo demás, tales emociones no son arbitrarias. Sin embargo, hay que admitir que el propio Guidano no pocas veces pareció inscribir su modelo dentro de las vertientes constructivistas (Cf. Guidano, 1995a; 1995b). El análisis de este asunto nos alejaría del objetivo del presente trabajo.

A diferencia de la propuesta de Gergen, las narraciones pueden tener el poder de unificar diferentes experiencias. Esto es lo que se conoce como “reconstrucción”. Sin embargo no es la narración por sí sola sino la narración que da cuenta de la unidad tácita –sentida- del yo la que es capaz de cumplir esta función.

2.2.2. Identidad personal en Guidano

Para Vittorio Guidano toda comprensión humana deviene simbólica, y uno de sus aspectos antropológicos más esenciales es el momento explícito o narrativo⁴⁸. La narración siempre es permitida por la sensación que la produce y que le da sustento. Por esto, la identidad es, en primer lugar un fenómeno tácito, que luego, mediante la simbolización narrativa deviene explícita. La identidad para Guidano consiste en ser, entonces, un *self system* formado por, entre otros sistemas, el sistema emocional, el cognitivo, el motor, el verbal, etc.

La función del *self system* es la de percibirse a sí mismo y al entorno como un mundo familiar y estable⁴⁹ (Guidano, 1998b). A la

⁴⁸ Para Guidano -a diferencia de la propuesta de Gergen- existen dos tipos de simbolización de la experiencia: a) la forma pre-verbal (tácita) que se expresa por medio de, -entre otros recursos-, por medio de: la sintomatología, los rituales, rumiaciones, juegos, las expresiones artísticas tales como la música, la danza, la plástica, etc.; y b) la forma verbal, que se expresa en palabras y que permite la narración explícita del sí mismo.

⁴⁹ Guidano (1998b) señala lo siguiente: “La construcción de un sentido del sí mismo, es decir, de una manera de sentirse para con el entorno empieza ya, en los primeros meses de vida y corresponde a reunir, a armar esquemas emotivos de patrones recurrentes de experiencia inmediata. Esto es lo que hace que, en los primeros meses de vida, uno se perciba a sí mismo y al entorno como un mundo estable y familiar. El *input* sensorial, y esto lo sabemos gracias a los estudios neurofisiológicos y neurobiológicos, de por sí es siempre nuevo, pero la mente nunca se comporta como si fuera nuevo. Nos comportamos como si todo lo que nos rodea fuera normal, estable, conocido, familiar, pero cada percepción es única y nueva. Entonces se desarrolla desde un principio, diríamos, por una parte esta cara de la medalla, la continuidad, como la sensibilidad a lo que es canónico, es decir, a lo que nos

base del funcionamiento de mundo hay dos sensibilidades tácitas: La sensibilidad hacia lo canónico o habitual (*sameness o mismidad*) y la sensibilidad hacia lo diverso (*selfhood o ipseidad*). Es decir, por un lado la persona es sensible a las experiencias familiares (*sameness*) y por otro lado es sensible a las experiencias de carácter excepcional (*selfhood*). Ambas modalidades constituyen los procesos tácitos del Yo que fundamentan la particular forma de sentirse y experimentar el sí mismo -esto es, la identidad personal- y sus posibilidades narrativas.

El *sameness* es la “permanencia de Mí mismo” en la multiplicidad del acontecer de mi praxis (Naranjo, 2008). A lo largo de la vida, esta modalidad privada y anónima se complejiza ortogenéticamente⁵⁰. Para Guidano, la identidad en esta sensibilidad es esa forma de percibirse a uno mismo y a la realidad, sin necesidad de tener que pensar⁵¹. Finalmente, la mismidad se constituye como el dominio emotivo originario de las narraciones de las vivencias⁵². Dicho de otro modo, en esta sensibilidad el yo ejecuta su praxis. Guidano (1998b) señala:

El sentido de continuidad, del "sameness", es esencialmente emotivo, entonces es algo que se siente, no es necesario pensar en ello, esto no significa

es familiar, y por otro lado también una atención hacia lo que no es ordinario, hacia lo excepcional” (p. 4).

⁵⁰ Ya desde los veinte meses de vida un niño tiene sentido de lo canónico, lo que le permite adherirse a la estabilidad y familiaridad de lo que conoce, rechazando así, lo que no le es familiar (Cf. Bruner, 1984; 1986; 1991)

⁵¹ Arciero (2005), al referirse al *sameness*, pone de relieve este aspecto sentido: “Resulta casi una carga no poder evitar ser uno mismo” (p. 51).

⁵² Para Guidano, los procesos autorreferenciales de ordenamiento de la experiencia se articulan evolutivamente y se ven determinados por el patrón vincular temprano (*pattern*) que el sujeto desarrolla con sus cuidadores en la niñez⁵² (apego) (Bowlby, 1973; 1988; Ainsworth, 1989). Las regularidades afectivas derivadas de tal relación, fundamentan: la mismidad; el sentido de coherencia y continuidad; y los procesos tácitos afectivos del Yo, los cuales permiten las posteriores narraciones de la identidad experimentada.

que luego no lo vamos a pensar, significa que del sentido de continuidad que advertimos de manera continuada, posteriormente vamos desarrollando 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 (p. 6).

Por otra parte, el *selfhood* es la “constancia de mí mismo”, la sensibilidad que suma la multiplicidad del “quien” momento a momento. En esta sensibilidad el yo permite integrar los momentos en una trama narrativa coherente según las regularidades fundamentales del *sameness*. Aunque la narración sólo es una especie del género de la simbolización tampoco es cualquier especie. En cualquier la narración es la que, para Guidano, cumple la función más potente en la reordenación de las coherencias del *sameness*, razón por la cual el autor se refiere al *selfhood* precisamente como *self* que “narra” la experiencia. Guidano (1998b), en efecto, concluye lo siguiente:

El *self* narrador es el *self* que trata de compactar la experiencia, es el que se ve desde afuera y que actúa directamente [...] mientras que el *self* protagonista, el que está actuando, el que actúa, es el que nos da más que el otro, el sentido de diversidad, de extrañeza, de discrepancia respecto a la continuidad que mantenemos y este es un trabajo continuo, actuar en primera persona sintiéndonos protagonistas y también al contarnos, compactar, reordenar, reorganizar o asimilar la discrepancia que hemos vivido, en la que nos parece ser una continuidad, en la que nos reconocemos dentro de esa continuidad. Entonces, este transformarnos para pasar del *self* protagonista a pasar a ser *self* narrador es lo que nos da coherencia, es lo que le da un orden a nuestra historia de vida, y de esta manera con la intervención del *self* narrador sobre el *self* protagonista, la historia de vida se convierte en una historia dotada de una univocidad (de casi una necesidad). Es la intervención del *self* narrador que transforma todo lo que es casual en destino, el que hace que se transforme en

destino. Nada queda afuera de esto, nada permanece afuera (p. 7).

Para Guidano, la identidad es un proceso sistémico que emerge en la relación entre experimentar y explicar, entre el proceso dialéctico tácito del *self system* de traducir lo excepcional a lo canónico. Por esto, Guidano afirma que: “la comprensión es inseparable de la experiencia humana y en consecuencia, existir significa literalmente conocer” (Guidano, 1994, p.18). La identidad constituye, entonces, un proceso autoorganizado en continua articulación a lo largo de la vida y que adquiere, con el tiempo, un sentido unitario en su desarrollo ortogenético⁵³ (Balbi, 1994; Ferrer y Skoknic, 1998; Guidano, 1987; 1994).

La función tácita de la identidad es esencial para la sobrevivencia; uno no podría hacerlo si para comprender se viese obligado a explicarse narrativamente todo lo que es y todo lo que le acontece.

El *sameness* y el *selfhood* constituyen la experiencia privada y tácita del *self*, lo que Guidano denominó “Yo”, pertenecientes a la esfera pre-verbal. La narración del yo es llamada por el autor “Mí”. Existe, por tanto, un “Mí” que simboliza la actuación del “Yo”. En este continuo proceso de traducir la experiencia en conocimiento personal se esgrimen simbolizaciones con diversos grados de complejidad, las últimas de las cuales son, precisamente, las explicaciones. El surgimiento del lenguaje en los humanos -específicamente del lenguaje temático-, posibilitará el ordenamiento de los acontecimientos en forma de episodios narrados secuencializadamente (Guidano, 2001a). Esto entrega continuidad temporal a la experiencia emotiva y constituirá lo que

Guidano llama: “estructura narrativa [explícita] de la experiencia humana” (Guidano, 2001a; Arciero y Guidano, 2000). El lenguaje estructurará la experiencia emocional permitiendo la articulación de la experiencia en una “trama narrativa” con características temporales⁵⁴. Por esto, para Guidano, la identidad en su aspecto explícito es una “identidad narrativa”. Según el autor, tal fenómeno solo se puede desprender de la capacidad del *self system* de experimentarse a sí-mismo como sujeto (*The experiencing* “I”; “Yo”) y como objeto (*The appraising*; “Mí”) (Habermas, 1979; Kegan, 1982; Guidano, 1987; 1994; 2001b).

Observamos la relación de dependencia entre lo tácito y lo explícito en la comprensión de la identidad personal. Sobre esto, Guidano (1994) señala lo siguiente:

La interdependencia entre experiencia y explicación que subyace en la autocomprensión tiene el correlato de un proceso incesante de circularidad entre experiencia inmediata de uno mismo (el “yo” que actúa y experimenta) y el sentido de sí-mismo que emerge como resultado de autorreferirse de forma abstracta a la experiencia en curso (“Mí”) [...] El sí mismo como sujeto (“Yo”) y como objeto (“Mí”) aparecen por lo tanto como dimensiones irreducibles de una dinámica de la mismidad cuya direccionalidad depende del devenir de nuestra experiencial vital (p. 20).

La reorganización de la experiencia en una trama narrativa es un proceso abierto que se desarrolla durante toda la vida, e intenta buscar constantemente una verdad narrativa que permita mantener un sentido de continuidad y coherencia entre el protagonista de la propia historia personal (Yo) y el

⁵³ Guidano (1987) sostiene que: “[La identidad] puede describirse como un sistema de conocimiento cuyo desarrollo a través de la vida está regulado por el principio de progresión ortogenética; esto significa que el sistema procede hacia niveles más integrados y complejos de orden estructural” (p.10).

⁵⁴ Podemos evidenciar una clara relación entre esta idea y el pensamiento de M. Merleau-Ponty (1984), quien afirma lo siguiente: “Todas nuestras experiencias, en cuanto que son nuestras, se disponen según un antes y un después, porque la temporalidad, en lenguaje kantiano, es la forma del sentido íntimo, y el carácter más general de los hechos psíquicos” (p. 418).

narrador (Mi) (Guidano, 1994; 2001a).

Podemos observar que Guidano pone énfasis en la comprensión en los procesos tácitos individuales que posibilitan la narrativa de la identidad. Esto no significa en lo absoluto que lo explícito esté de más o que no añada nada nuevo a la comprensión del fenómeno. El *self* tiene, para Guidano, un componente constitutivo radical que es tácito, pero que tiene un complemento que es explícito y que corresponde a las narraciones.

Lo individual y privado está representando en las dos sensibilidades anteriormente descritas, las que constituyen el “Yo” que actúa” y el “Mí”, en su parte tácita, que simboliza la experiencia y en su parte explícita que la narra.

La inserción de lo social en el fenómeno de la identidad personal se manifiesta en la apertura que tiene el *selfhood* a nuevos significados para la experiencia privada que intenta integrar. El *selfhood* por consiguiente tiene un aspecto privado y uno social. En su aspecto social, el *selfhood* es capaz de integrar significados provenientes de narraciones externas.

La identidad para Guidano encuentra su comprobación en lo social, dado que el *self system* emplea experiencias simbolizadas por otras personas para dilucidar aspectos confusos de la propia experiencia. Es decir, cada uno se siente a sí, sin embargo, este “yo” se despliega a través de un estilo que dice directa relación con el modo como cada cual se experimenta a sí mismo en las relaciones interpersonales. Este estilo es, además, un modo de relacionarse con uno mismo y es modulado según el estilo afectivo temprano que cada cual haya tenido de niño con sus figuras parentales⁵⁵ (*patterns* de apego.). Tal

⁵⁵ Guidano afirma que la búsqueda humana de significado debe considerarse como el desarrollo de una comprensión proactiva influida por la condición intersubjetiva ineludible del ser humano (relaciones cuidadores-bebés, lazos sociales, cohesión de grupo,

interacción temprana se inicia con la sincronía fisiológica entre bebé y cuidador⁵⁶ (Bowlby, 1988; Besoain y Santelices, 2009), y fija las regularidades emotivas recurrentes para el niño, lo que, retroalimentado en la relación, constituye el dominio emotivo originario de las narraciones. De este modo, la relación vincular activa predominante configura ciertos dominios emotivos que tienden a hacerse recurrentes y estructuran una manera prototípica (canónica/sameness) de, además, sentirse con el mundo y con los otros⁵⁷. Esto constituye el origen socio-interaccional del sentido de continuidad y coherencia del *self system*⁵⁸.

La inserción de lo social en lo privado es permitida, entonces, por la apertura del *selfhood*, que pone la experiencia personal a

etc.), que definirá una serie de emociones prototípicas (apego, amor, protección, duelo, etc.), que permiten compartir significados en la dimensión lingüística (Cf. Guidano, 1994).

⁵⁶ Guidano (1994) señala lo siguiente: “Ya nadie discute que, desde las primeras fases del desarrollo, el niño está dotado de sentimientos básicos, así como de la capacidad básica para comunicarlos [...] La propensión a modular las contingencias ambientales con reacciones emotivas expresa muy bien la aptitud del niño para sintonizar con otros, y en particular, con otros seres significativos como sus cuidadores” (p. 32).

⁵⁷ Guidano (1994) señala lo siguiente: “La interdependencia y reciprocidad de los ritmos psicofisiológicos entre el niño y su cuidador parece ser intrínsecamente codependientes, y coexistir con la actividad del niño en el ordenamiento de la percepción del sí mismo y del mundo desde el primer momento (p. 33)

⁵⁸ Guidano distingue cuatro O.S.P. sobre la base de los cuatro estilos afectivos de apego descritos por Bowlby (1974; 1988). Éstas son: O.S.P. obsesiva (apego ambivalente), O.S.P. depresiva (apego evitante), O.S.P. dápica (apego ambiguo), y finalmente, O.S.P. fóbica (apego ansioso). Para una mayor revisión, Cf. Guidano (2001a,b), Arciero (2005), además distingue dos modos de vincularse con la realidad social: Las dos primeras O.S.P. mencionadas corresponden a un estilo *inward*, con un locus de control interno, autorreferidos y vigilantes de la propia experiencia corporal como principal gatillante emotivo, y; 2) Un estilo *outward*, al cual pertenecen las últimas dos O.S.P., con un locus de control externo y, predominantemente, vigilantes de la evaluación externa. Para una mayor revisión (Cf. Arciero ;2005).

la luz de las experiencias semejantes de otros por medio de símbolos compartidos, entre los que está el lenguaje.

Las narraciones efectivamente pueden aportar información acerca de los procesos tácitos del *self*, y lo hacen efectivamente porque representan las experiencias de otras personas que podrían, eventualmente, aportar comprensión acerca de la propia experiencia. Las narraciones son pues, significativas, porque recogen información de mí mismo que tiene algún parecido con las experiencias de otros⁵⁹. El “Yo” llega a reconocerse como un “Mí” a través de la “imagen reflejada” proporcionada por los otros, lo que es permitido por la dimensión intersubjetiva de la experiencia humana⁶⁰.

Finalmente, podemos observar que, para Guidano, la identidad personal ocurre en dos niveles simultáneos: 1) El nivel de la experiencia inmediata (tácito), y; 2) El nivel

⁵⁹ Según varios autores, el fenómeno de “contraste-comprobación” intersubjetivo de la experiencia personal se inicia desde el nacimiento de los bebés en su relación de apego con sus cuidadores, lo que comienza a desarrollar sus capacidades mentalistas básicas para la atribución de intenciones al cuidador. Se fijan ciertas regularidades emotivas en la retroalimentación bebé-cuidador, por lo que el niño comienza a experimentar un estado más o menos recurrente de sentirse en la relación para con el otro y para consigo mismo. Esta situación encuentra su fundamento biológico, entre otros, en las redes neuronales compuestas por las “neuronas espejo”. Para profundizar el fundamento biológico de la propuesta: Cf. Ainsworth (1989); Bowlby (1988); Gojman de Millán y Milán (2007); Rizzolatti y Sinaglia (2007); Naranjo (2008) y Zagsmutt (2008).

⁶⁰ Guidano (1994) señala que: “La aptitud acrecentada para la sintonía sincrónica con las intenciones ajenas mediante interacciones lingüísticas va acompañada por un mayor ordenamiento de los ritmos psicofisiológicos que prestan continuidad a la experiencia inmediata (“Yo”). Junto a esto, la capacidad para verse desde las perspectivas ajenas se ve acrecentada por las aptitudes de abstracción lingüística, lo que un sentido reconocible sobre la percepción de la propio continuidad e igualdad (“Mí”). Esta capacidad, separada de la inmediatez del contexto interaccional, se convierte en un instrumento esencial para reordenar la experiencia inmediata y estabilizar la coherencia interna” (p. 26).

simbólico, una de cuyas funciones explícitas – especialmente estudiada por Guidano – es el lenguaje narrativo.

Existen dos modalidades de reorganizar la experiencia tácita: los símbolos pre-verbales y los verbales o narraciones explícitas⁶¹.

En resumen, podríamos decir que en la propuesta de Guidano la identidad personal adquiere las siguientes características:

1) Sistema canónico-novedoso. La identidad personal consiste en ser un *self system* en base a dos sensibilidades: *sameness* (sensibilidad a lo canónico) y *selfhood* (sensibilidad a lo nuevo).

2) Sistema tácito-explicito: La identidad ocurre en dos niveles temporalmente simultáneos. El nivel de la experiencia inmediata (“Yo” que actúa y experimenta) y el nivel de la simbolización del yo, una de cuyas funciones –la explicación– es la preferentemente empleada por Guidano en la moviola. En efecto, la identidad se origina a partir de la existencia de regularidades emotivas en la relación vincular con los cuidadores en edades tempranas, pero la simbolización –muy especialmente la narración explicativa– permite reorganizar e imprimir temporalidad a la experiencia siempre constante de sentirse un alguien en el mundo en relación a otros. (Guidano, 1987; 1994; Arciero y Guidano, 2000).

2.2.4. Síntesis del pensamiento general de Guidano

En síntesis, podemos afirmar lo siguiente: a) La realidad es una red de procesos

⁶¹ Guidano emplea cuatro clases de narraciones en la técnica de la moviola (su principal técnica psicoterapéutica). La descripción temporalizada y contextualizada de los eventos (*panning*); la descripción de la emoción tal como se siente (*zoom in*); la caracterización o calificación de la imagen de sí mismo (*zoom out*) y, finalmente, la explicación que vincula emociones, conductas y palabras con el estilo emocional (reformulación).

pluridimensionales articulados simultáneamente en distintos niveles de interacción (Guidano, 1994). b) El conocimiento obedece a un continuo ordenamiento autorreferencial de las perturbaciones emocionales de la praxis del sujeto. c) La identidad se puede entender desde varios sistemas, a saber: 1) Sistema canónico-novedoso, y; 2) Sistema tácito-explicito.

3. Resumen del problema y análisis crítico

Al comparar las ideas de Guidano y Gergen se advierte una discusión epistemológica y gnoseológica fundamental que subyace en sus comprensiones de la identidad personal. Para Guidano existe una organización tácita que es sentida emotivamente en cada persona y a partir de la cual se estructuran las narraciones que la hacen comprensible explícitamente (Cf. Guidano, 2001a; Arciero y Guidano, 2000). En cambio, para Gergen no existe un *self*, sino el efecto del entrecruzamiento de narraciones ajenas (Gergen, 1985; 1992). En efecto, para este autor, la identidad está absolutamente colonizada por significados sociales externos. La disputa en torno a la identidad entre ambos autores es, por lo tanto, una discusión en torno al origen y la naturaleza del *significado del yo*, de las *narraciones* y de la *realidad*. En síntesis, la cuestión en la discusión es entender si la identidad personal es un fenómeno experimentado (Guidano, 1998a) o una construcción conversacional (Gergen, 1992).

3.1. Reduccionismo en la función narrativa del *Self*

Aunque el aporte de Gergen y otros autores tales como Morín (2000) o Luhmann (1993), entre otros⁶², ha sido fundamentales para poner de relieve el valioso aporte de la red de significados sociales en la comprensión del

*self*⁶³, es necesario señalar que también ha operado en Gergen una suerte de injustificada reducción en la comprensión del *self*; la realidad y en otros varios niveles de análisis.

La propuesta de Gergen tiende reducir las narraciones de la identidad a estilos conversacionales. Su supuesto es que toda narración describe aspectos observables de una conversación. Sin embargo, el aspecto conversacional –argumenta Guidano– es el punto de llegada en la narración del Yo, no un punto de partida. Dicho en otras palabras, uno arriba a una narración compartida y, entonces, la conversación se transforma en un evento individual y social a la vez. Contrastando con Gergen, Guidano se detiene en un momento previo al empleo conversacional del lenguaje. Este momento es el siguiente: el de la sensación del Yo susceptible de ser narrada. Guidano señala que, en primer término, el modo de conversar de una persona depende del tipo de coherencia emotiva y de continuidad de vida que ha puesto en su contexto de pertenencia (Guidano, 1998). Si no fuese de este modo ¿Cómo podríamos explicar, por ejemplo, aquellas situaciones donde experimentamos algo, pero no logramos ponerlo en palabras que los demás logren entender? En tales situaciones, las palabras no logran definir la experiencia, pero no por ello la experiencia deja de ser experimentada. Sobre esto, Arciero (en Arciero, 2009), comparte la opinión de Paul Ricoeur, al señalar que: “la conversación no existe como un fin en sí, para su propia gloria sino que en toda su forma busca llevar al lenguaje una

⁶³ Tal es el caso de J. Linares (1996; 2006, entre otras), quien desde la teoría sistémica, indica claramente que el concepto de identidad personal fusiona la experiencia individual con el mundo de lo relacional, en lugar de oponerlos como lo sugiere Gergen. Sobre esto, Linares (2006) indica que: “La narrativa constituye algo así como el tejido conectivo de la personalidad. Pero la narrativa en bruto no permite el desarrollo de una estructura. Para ello necesita un principio organizador o jerárquico, el órgano rector, el núcleo duro, el punto de anclaje o como lo queramos llamar: es la identidad” (p.1).

experiencia, un modo de vivir en le mundo, que precede y requiere de ser dicho” (p. 8).

3.2. Reduccionismo de la historia personal

Gergen reduce la historia personal a la biografía personal, es decir, reduce la historia experimentada a la mera historia narrada. Esto tiene como consecuencias tres problemas: a) Existen tantas identidades como biografías. Pero con esto no se logra explicar que vincula una biografía con otra; b) Luego, si el sentido temporal del Yo se manifiesta en sus narraciones, la identidad se fragmenta. Sin embargo, hay algunos detalles que Gergen no advierte: 1) Cada sujeto posee elementos de su vida que nunca han sido incorporados a su autobiografía, permaneciendo tácitos, pero que posteriormente puede, efectivamente, aflorar. Sería imposible para el sistema atencional humano integrar todos los elementos del campo perceptivo⁶⁴; 2) Gergen no toma en cuenta el sentido pre-temporal del *self*, que es el que permite que una narración temporal sea aceptada como biográfica, por ejemplo: que las edades tempranas tienen que ver con el pasado y la vejez con el futuro; que hay sensaciones actuales presentes y hay fantasías en el futuro y recuerdos en el pasado, etc⁶⁵. Es este sentido pre-temporal del *self* el que permite organizar y articular la narración misma de la identidad personal, incluso, en la ejecución del un rol, como sugiere Gergen.

3.3. Construcción del Yo a partir de un Yo vacío

Gergen indica que el *self* en la actualidad es, entre otras cosas, un *self* saturado de narraciones externas al sujeto. Coherentemente con su supuesto, Gergen indica que el superávit informacional al que está expuesto el sujeto termina saturándolo, fragmentando y diluyéndolo. Finalmente, el *self* deja de existir como tal (*empty self*). Dicho en términos del autor: “un yo realmente saturado, deja de ser un Yo” (Gergen, 1992, p. 26). Esta posición es problemática en los siguientes puntos:

1) Tal como Guidano (1998) explica, si la identidad y el *self* se diluyen y dejan de existir, entonces resulta imposible explicar su desarrollo⁶⁶. Según diversos autores (Guidano, 1994; Quiñones, 1998; Ibáñez, 2005) una explicación como la de Gergen se torna inconcebible al observar el proceso de progresión ortogenética y ontogenética de los organismos humanos, los cuales van accediendo a niveles más integrados y complejos en su orden estructural psíquico y biológico⁶⁷. Guidano concluye, en el mismo sentido que los autores anteriores, que lo observable en el desarrollo humano es una integración que aumenta con los años, generando una coherencia interna que regula toda la actividad y la conducta del sujeto (Guidano, 2000). Por lo tanto, Gergen se queda sin respuesta al intentar explicar la psicología del desarrollo de su propuesta de *self*.

2) A pesar del énfasis que Gergen coloca en la historicidad o biografía personal como elemento constitutivo del Yo y de la identidad personal, el propio autor sacrifica esta biografía en favor del rol presente que

⁶⁴ Bruner (1986) plantea lo siguiente: “La experiencia vital es más rica que el discurso, las estructuras narrativas organizan la experiencia y le dan sentido, pero siempre hay sentimientos y experiencias vividas que el relato dominante no puede abarcar” (p. 143).

⁶⁵ Guidano (1998) indica que: “El hecho de que puedan surgir recuerdos autobiográficos requiere el prerrequisito de la existencia de un sentido [pre-temporal] del *self*” (p. 6); Lo mismo opina Ricouer (1986a; 1993) al referir que el fundamento de la narrativa, es precisamente, pre-verbal.

⁶⁶ Una explicación del desarrollo coherente con el supuesto conversacional describiría al *self* como un “recipiente”, que desde su niñez se va llenando de conversaciones que lo definen, hasta que en etapas más avanzadas termina por saturarse por el superávit de información que permiten los actuales avances tecnológicos (Cf. Gergen, 1992; Guidano, 1998a).

⁶⁷ Los orígenes de esta propuesta están representados en autores como: Werner (1957), Prigogine y Stengers (1984) y Prigogine (1996), entre otros.

ejecuta el sujeto; Mucho más importante que lo que he narrado acerca de mí mismo, es el rol que ejerzo aquí y ahora. Para Gergen, toma relevancia el estado actual de la identidad personal, por sobre el proceso evolutivo personal que le da consistencia a la manera personal de ser del sujeto. Sobre esto, Guidano (1998) señala que el concepto de *empty self* adscribe una clara tendencia a comprender la identidad personal de manera descontextualizada. El concepto de Gergen se torna cuestionable al no tomar en cuenta los aspectos histórico-evolutivos del *self*⁶⁸. En consecuencia, en la propuesta de Gergen, lo transeccional se impone a lo autobiográfico como caracterización de la historia personal.

3) Guidano critica a Gergen y Máscolo (1994; 1998; 2002) entre otros, que crean en una progresión ontogenética, a pesar de haber postulado un Yo fragmentado. En efecto: ¿Cómo es que algo fragmentado se desarrolla en una creciente integración sin dejar de estar fragmentado?, ¿Se puede explicar el desarrollo integrativo de la fragmentación?

4) Otra observación en la línea del punto anterior es que autores como Gergen y Máscolo indican que el *self* deja de existir, aunque reconocen su desarrollo integrativo. Con esto se cae en la siguiente contradicción: Que algo que no existe -el *self*-, se desarrolle. En efecto, si Máscolo y Gergen señalan que la mente y la identidad misma no son nada más que fraccionamiento, y a su vez, reconocen que el desarrollo ocurre en una dirección creciente de integración: ¿Cómo se explica el desarrollo crecientemente integrativo de un *self* que es nada?, ¿cómo se explica el desarrollo creciente de un *self* que

no existe?, ¿Acaso se puede explicar el desarrollo integrativo de la nada?, ¿se puede explicar el desarrollo de la “no existencia”?

Luego, la tesis del *empty self* se vuelve difusa generando la siguiente pregunta: ¿el *self* deja de existir o existe, pero fragmentado? Ambas modalidades son recurrentemente enunciadas por Gergen, pero éste no es claro al advertir en que momento un *self* es fragmentado, o cuando el *self* fragmentado deja de existir. Gergen tampoco explica porque el *self* fragmentado deja de existir, ni por qué un Yo saturado deja de ser un Yo.

5) Gergen no es claro al referirse a la vaciedad del *empty self*, ni al explicar en qué momento un *self* que solamente es saturado se transforma en un *empty self*. Para el autor, el *self* deja de existir, es decir, se hace nada. Pero si el *self* fuese vacío no habría conversaciones, fragmentaciones, palabras, ni nada posible de ser narrado. Pensemos, por lo demás, en las siguientes dificultades: si el *self* es nada ¿es una nada narrable? ¿Esta nada se transforma en algo al ser narrada? En efecto, Gergen no repara en un detalle, a saber: que toda narración es narración de algo. Si el *self* es *empty self*, no existe ni soporte experiencial ni social que fundamente la narración de una identidad personal.

6) A pesar de que Gergen omite una y otra vez la experiencia como soporte de la narración, existen algunos momentos en los cuales la experiencia del sujeto pareciera ser importante. Por ejemplo, en ciertas experiencias de vacío. Sin embargo, el autor no las pondera apropiadamente e incluso parece confundir ciertas experiencias de vacío, con un vacío real del *self* y de la misma identidad personal. Esto puede ser refutado, al pensar en los siguientes ejemplos: a) La continuidad del *self* de las personas que retoman su vida familiar después de haber despertado de un coma profundo o nuestra propia continuidad cuando despertamos cada mañana; b) La continuidad del *self* de monjes que meditan y que, según afirman, han anonadado su conciencia en ciertos

⁶⁸ Guidano (1998^a) indica: “Me refiero al concepto de self vacío, ‘the empty self’, de Gergen. Gergen tiene un libro muy famoso *El Yo Saturado*, que es prácticamente el self actual y disuelto. Es una entidad ilusoria y emblemática de la situación post-moderna. Yo creo, que esto es un modo de acercarse al problema de la transformación de la conciencia contemporánea, sacándola del contexto evolutivo y de desarrollo” (p. 1).

momentos de trance. En cada uno de estos casos parecen existir, por decirlo de algún modo, experiencias de vacío más que vacíos del *self*, lo cual se demuestra porque la continuidad es retomada una vez que estos episodios concluyen. Podemos ver, por lo tanto, que a pesar de vivir vacíos de experiencia, ello no implica la fragmentación del *self* de los sujetos que experimentaron tales vacíos.

3.4. Gergen comprende la narración del *self* omitiendo la experiencia del *self*

Para el autor la comprensión de la identidad personal se configura exclusivamente en su narración. En efecto, Gergen (1992) afirma lo siguiente: "sin las formas del lenguaje no se podría afirmar que se tenga experiencia alguna" (p. 149). Efectivamente, podemos estar de acuerdo en que sin palabras, la experiencia no se podría "afirmar" o "decir", lo cual no significa que esta experiencia –por ejemplo, la experiencia del Yo- no exista. Por lo demás, tampoco podemos excluir que la experiencia del sí mismo pueda ser simbolizada mediante otros medios distintos a las formas habituales del lenguaje verbal.

3.5. Gergen no explica la experiencia en las etapas pre-verbales infantiles

Gracias a los aportes de la psicología del desarrollo podemos saber que solamente hacia el primer año de vida los bebés comienzan a articular palabras con el fin de referirse a los objetos⁶⁹ (Gleitman y Newport, 1995; Newport y Aslin; 2000; Zorzi, 2000; Goldin-Meadow, 2006). Antes de esto la relación con el entorno se enfoca principalmente en la sintonía de los ritmos fisiológicos entre el bebé y su cuidador (Bowlby, 1988; Guidano, 1994, entre otros).

⁶⁹ Según Bruner (1986) los bebés comienzan a participar en las conversaciones con sus cuidadores, por medio de la etapa del "baluceo". El surgimiento de las primeras palabras coincide en la mayoría de los casos con el inicio de la marcha, lo que asegura un nivel de coordinación psicomotor básico que posibilita la interacción verbal (Cf. Gleitman y Newport, 1995.).

Si Gergen está en lo cierto, habría que concluir, entonces, que los bebés no poseen experiencia, ni experiencia de ser sí mismos antes de poder articular palabras, antes de poder "narrar". Sin embargo, esto genera algunos problemas difíciles de responder, tales como: ¿los bebés no se sienten a sí mismos?; ¿cómo se explica el fenómeno del llanto activado por experiencias puramente fisiológicas (no mediadas por palabras)?⁷⁰, ¿Acaso se niega la existencia de tal experiencia pre-verbal?; ¿cómo se explican las interrelaciones que se generan entre madres y bebés que están por nacer?⁷¹

3.6. Gergen no logra explicar que la experiencia sea *propia*

El autor no parece valorar la importancia de sentirse siendo quien se es; alguien, por lo demás, distinto a otros⁷². Si bien la narración del *self* puede variar en diferentes contextos – lo que ineludiblemente ocurre- esto no implica que el *self* se fragmente. En efecto, la experiencia de ser un Yo en los diversos contextos es sólo mía y es reconocible tácitamente, emocionalmente y preverbalmente por mí. Es posible, incluso, reconocer diversas narraciones y diversos contextos acerca de uno mismo; pero uno mismo es quien las reconoce. La experiencia de sentirse a sí mismo como el "quien" en los diversos contextos es continua. Es más, cuando las narrativas son divergentes, uno mismo es quien puede sentirse confundido, precisamente, porque uno mismo no deja de sentirse. Williams James denominó *self social*

⁷⁰ Una buena introducción a la comprensión de las experiencias activantes del llanto se evidencia en el estudio realizado por Bell y Ainsworth (1972).

⁷¹ Las experiencias en el bebé en etapa de gestación posibilitan la interacción con su madre sin articulación alguna de palabras. Guidano (1994) señala que hay suficientes datos que indican que existe un "aprendizaje intrauterino" como resultado de la participación activa en la regulación de los ritmos fisiológicos entre madre e hijo. Para revisar los estudios clásicos Cf. Iannirubeto y Tajani, 1981; Milani Comparetti, 1981; Para una comprensión actualizada, revisar: Feldman, 2005.

⁷² Jubés et al. (2000) indica que mi experiencia de ser yo, es idéntica a sí misma y distinta de la de los demás.

a esta capacidad del *self* de variar su actuación sin perder su continuidad identitaria (Cf. James, 1890/1980).

3.7. Gergen no considera que lo tácito participa en la elección de las narraciones del Yo

Cuando se conversa o se narra algo, uno elige -con más o menos cuidado- las palabras que utiliza. Si las narraciones se escogieran simplemente desde la base de narraciones anteriores, -como parece sugerir Gergen- el problema remitiría al infinito (*reducción al infinito*). Es decir, no hay, ni son necesarias, previas evaluaciones explícitas de las palabras que vamos a emplear. Esto solo ocurre en contextos muy limitados, por ejemplo, en discursos públicos, discursos formales, etc., pero no en la vida habitual. Guidano postula que el empleo de las palabras obedece a la función de expresar emociones de base (la sensación del sí mismo), las cuales, a su vez, son interpretaciones tácitas de uno mismo y de la realidad. Según Gendlin (1993) y Alemany (2007) la narrativa personal es una actividad situada y se ve determinada por elementos implícitos, tales como, el estado de ánimo, la experiencia, el interés, la práctica, el cuerpo, los acontecimientos, las situaciones y el lugar que se ocupa en el mundo. Las sensaciones del Yo preconditionan la elección de los símbolos que buscan definir la propia identidad⁷³. Estas sensaciones del Yo no pueden ser arbitrarias porque no son voluntarias. Por ejemplo, los términos “Don Felipe” y “Felipito” pueden tener como referencia a la misma persona, sin embargo,

⁷³ Esto se torna evidente en el caso de la sensación. No es lo mismo la palabra “cuerpo” (símbolo) a la “sensación del cuerpo”. Se torna cuestionable la propuesta de Gergen, la cual implica concebir el cuerpo como encerrado en una burbuja esperando ser atrapado por las palabras para que entonces se lo pueda sentir. Sin embargo, el cuerpo es y se manifiesta tácitamente y de un modo sensible. No es lo mismo la sensación del cuerpo, que la narración de éste. La primera no solo es diferente a las palabras que lo definen sino que también es anterior, posibilita su narrativa.

la sensación en el individuo determinará la selección de las palabras que se ocuparán en contextos diferentes para referirse a sí mismo de modo pertinente⁷⁴.

3.8. Gergen no explica la apropiación de las narraciones foráneas

El autor supone que la experiencia de ser alguien surge en las conversaciones. Sin embargo, esto no explica el modo concreto como cada sujeto se apropia de tales narraciones. Se desconoce si uno las elige, las acepta, se siente obligado a tomarlas para sí, es inducido, las introyecta mecánicamente, etc. Lo mismo cabe decir, en realidad, acerca de toda preferencia narrativa o explicativa acerca del Yo. Gergen no indica el proceso mediante el cual se produce la apropiación significativa de la narración de mi Yo. El autor solo indica que las narrativas son foráneas, pero no especifica como ellas pasan a ser “mías”. Al omitir los procesos tácitos que fundamentan una conversación, Gergen no explica el proceso mediante el cual los sujetos eligen ciertos símbolos y argumentos por sobre otros para referirse a sí mismos^{75, 76}.

3.9. Gergen, pese a que sugiere lo contrario, es antirrealista

⁷⁴ Sobre esto, Gendlin (1993) concluye lo siguiente: “Determinamos que la misma afirmación puede poseer diferentes significados implícitos en el contexto. Al decir esto estamos distinguiendo entre afirmación y contexto, y entre explícito e implícito [...] El lenguaje hace algo más de lo que dice” (p. 4).

⁷⁵ Gendlin (1993) señala: “Tu estado de ánimo sabe lo que has querido decir y por qué, lo que intentas evitar y por que, tal vez no lo sabes explícitamente, pero tu estado de ánimo lo sabe” (p. 5).

⁷⁶ Sobre este asunto, Merleau-Ponty (1984) es claro al indicar lo siguiente: [...] Tenemos un medio directo para acceder a lo que [el lenguaje/la narración] designa, tenemos la experiencia de nosotros mismos, de esta consciencia que somos; es con esta experiencia que se miden todas las significaciones del lenguaje y es ésta lo que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros” (p. 15).

Gergen afirma que su propuesta, a diferencia de la de otros autores socioconstruccionistas, no es antirrealista. Es más, considera que esto es un mal entendido. En efecto, el autor afirma lo siguiente:

[...] Esto no significa que "nada existe" o que "nunca se puede conocer la realidad" -los malentendidos corrientes del construccionismo-, sino que al intentar articular lo que existe, al ubicarlo en el lenguaje, penetramos el mundo de los significados generados socialmente [...] Bajo esta premisa, el construccionismo nos ayuda a recordar el aforismo que tanto amaba Gregory Bateson: "el mapa no es el territorio" (Gergen, 2001, p. 5).

Sin embargo, si solo podemos conocer mediante la narrativa, no parecen haber argumentos que realmente le permitan a Gergen emplear otros recursos de conocimiento. Dicho de otro modo, desde la posición de Gergen y aunque afirme lo contrario, no se podría distinguir el mapa (las narraciones) del territorio (la realidad)⁷⁷.

⁷⁷ Jubés et al. (2002) discute el siguiente problema: "En cierto nivel el construccionismo parece caer en las paradojas habituales del 'posmodernismo'. [...] Quienes se precian de 'posmodernos' ('antiesencialistas', 'discursivos', 'relativistas') sufren ante términos como la "realidad", "verdad" o la 'ontología', lo mismo que el 'alcohólico' arquetípico ante la botella: se sienten culpables de no poder prescindir de ella -y sin embargo la escamotean bajo la ropa. El alcohólico no se 'mejora' cuando deja de beber definitiva, absoluta y terminantemente, pues el olor del alcohol o el ruido de las botellas descorchándose le despiertan una fiebre incontenible -que ha de resistir con otra más poderosa -y también más absolutista. Su única vía de escape es volver a ser un 'bebedor social': recuperar la capacidad de *hacer uso* del alcohol como la mayoría de personas -asociado a un contexto particular y con objetivos relativamente inocuos. Entonces, su 'enfermedad' se transforma en una posibilidad más de la cual gozar, en una calculada pérdida de control. Del mismo modo, la aversión que los 'posmodernos' sienten a hablar de 'verdad' o 'naturaleza' delata que aún están sujetos a su mágico lazo -sólo que a la inversa; y les obliga a abstenerse de infinitas opciones y a encerrarse

3.10. Problemas en la comprensión de lo pre-verbal

Si para Gergen solo podemos obtener conocimiento de nosotros mismos exclusivamente desde la narración explícita, y a su vez, ésta hace referencia a discurso anteriores ¿qué ocurre en el caso de la información que nos entregan nuestras sensaciones corporales acerca de nosotros mismos?, ¿no es acaso esto, una experiencia no mediada por palabras?, ¿qué pasa en los juegos y las expresiones artísticas?, ¿qué ocurre en los rituales y rumiaciones obsesivas?, ¿un síntoma -que no es una acción narrativa explícita- no nos permite conocernos?, ¿cómo se explica la espontánea empatía que se produce entre personas que no han conversado antes?

3.11. Problema en la comprensión de la realidad física

Si para Gergen la narrativa genera la experiencia de las cosas materiales, ¿qué son estas cosas materiales? La solidez de este papel que Ud. tiene entre sus manos ¿equivale a las palabras "solidez de este papel que Ud. tiene entre sus manos"?, ¿lo que experimentamos como perturbaciones perceptivas, acaso son en realidad fantasías creadas por las palabras?, si es así, ¿estamos solo en el universo?, ¿no podríamos, por este mismo expediente, desaparecer, si nos narramos como inexistentes?, ¿no son las sensaciones, mas bien, las que expresan la existencia de un mundo olfativo, uno gustativo o uno visual en un aparato perceptivo humano?⁷⁸. Parece ser, que se necesita cierto "grado de realismo" para narrar algo real acerca del Yo.

en sus estrechos reductos 'relativistas'. Cabe recordar que sólo se ha trascendido algo cuando se es capaz de jugar con ello" (p. 20).

⁷⁸ El físico, matemático y filósofo Roger Penrose (2002) afirmó sobre el problema lo siguiente: "cualquier punto de vista filosófico serio debería contener al menos una buena dosis de realismo" (p. 270), lo que en el caso del conocimiento de la realidad física se torna su condición de posibilidad.

Siguiendo las ideas de Gergen ¿qué pasa con aquellas especies que no han desarrollado un lenguaje como el nuestro?, ¿qué pasa con los animales que no articulan su interacción en base a palabras?, ¿se negará entonces la existencia de mundos perceptivos para tales especies? El argumento de Gergen se vuelve poco convincente al ver el grado de interacción animal-animal y animal-medio, los cuales desarrollan su adaptabilidad en base a mundos perceptivos no conversacionales, pero no por ello, inexistentes o faltos de orden.

3.12. La observación fragmentada del *self*

Para Gergen el yo participa en diversos contextos donde recibe narraciones y rotulaciones diferentes. Si comparamos los contextos, según el autor, los discursos se tornan incoherentes e inconexos y, en consecuencia –postula Gergen- el Yo se observa fragmentadamente. Gergen (1992) es claro en este asunto, e indica lo siguiente: “La saturación social nos proporciona una multiplicidad de lenguajes del yo incoherentes y desvinculados entre sí” (p. 26). Guidano ha argumentado de muchas formas que la identidad es, en primer lugar, tácita, pero también aporta, esta vez, un argumento que proviene de la dimensión de lo explícito. Lo explícito tiene más de un nivel: lo temático, es decir, el modo como habitualmente narro las cosas –que es el nivel de las tesis de Gergen-, y lo autorreflexivo. Pues bien, el nivel autorreflexivo puede permitir dar cuenta o argumentar en favor de la propia unidad del *self*. Por ejemplo, cuando uno se pregunta acerca de quién se es realmente en todos estos contextos diferentes en los que participa. Gergen omite este nivel, lo cual le lleva a cometer –según Guidano- un error metodológico⁷⁹, a saber: asumir como característica de lo observado, la posición

⁷⁹ Guidano (2001) comenta que: “Al no tener en cuenta la distinción entre observador y observado, es muy fácil, muy natural, que uno tome por hecho que el *self* es nada más que la fragmentación que aparece ante la conciencia de quien observa” (p. 382).

supuestamente fragmentada del observador, algo que Arciero (2005) califica como un “juego de espejos que disemina al si mismo en imágenes, referencias y reflejos” (p. 12). Para explicar esto, Guidano (1998a) acude a las ideas W. James, quien indica que en la observación están implicados dos aspectos: Los aspectos sustantivos y los aspectos transitivos (Cf. James, 1890/1980). Los aspectos sustantivos son aquellos que aparecen en la conciencia del observador al momento de observar, por ejemplo: imágenes, colores, flujos de palabras, etc. Los aspectos transitivos –el sentido de continuidad, unicidad personal y unitariedad del *self*- no se observan cuando se habla de cosas cotidianas sino cuando se reflexiona. Gergen, precisamente por su error metodológico, solo observa los aspectos sustantivos, no los transitivos, y por ello le es inevitable observar una fragmentación.

3.13. El problema del *locus of meaning* externo

Según el supuesto de la interdependencia precaria de Gergen⁸⁰, el *locus of meaning* –el lugar donde ocurre y se actualiza el significado personal del Yo (Guidano, 1998)- está en las redes conversacionales. Guidano, sin embargo, rechaza esta tesis (Cf. Guidano, 1998a; 2001). Siguiendo a Guidano, podemos distinguir, dos problemas básicos en la argumentación de Gergen:

1) El autor no explica que el yo sea quien comprenda lo que se narra. Supongamos que, como sugiere Gergen, el yo deja de existir abrumado por las significaciones externas producto de la “saturación social”. Pues bien, si realmente yo no soy el que significa lo que narro, tal parece que, entonces, debiera existir alguna entelequia encargada de entender por mí y, en consecuencia, hablo de lo que no entiendo tal como si yo fuera una terminal computacional o un autómatas (Balbi, 2004). En efecto, la externalización del significado,

⁸⁰ Cf. nota 43 del presente artículo.

implica consecuentemente la inexistencia de comprensión de parte del Yo. Gergen sugiere esta problemática–apoyándose en Baudrillard– de la siguiente manera: “Nuestra esfera privada ha dejado de ser el escenario donde se desenvuelve el drama del sujeto reñido con sus objetos [...]; Ya no coexistimos como dramaturgos ni como actores, sino como terminales de redes de computadoras múltiples” (Baudrillard en Gergen, 1992, p. 94).

2) En segundo lugar, tal parece ser que los demás comparten el mismo problema que yo. Si el *locus of meaning* es externo y no hay espacio interior para significar nada, ninguno de los que me habla entendería lo que habla, porque todo *meaning* está en un “entre” ellos y yo.

3.14. El problema de la responsabilidad personal.

Las consecuencias prácticas y éticas del pensamiento de Gergen generan algunos problemas éticos. Si yo no significo lo que narro, es decir, no lo entiendo por mis propios términos, como consecuencia, yo no soy responsable de los actos que se siguen de mis deliberaciones. En otras palabras, si hay un Yo que tiene un *locus of meaning* completamente externalizado, el Yo no puede responsabilizarse de nada⁸¹. Los castigos y premios los debiera recibir “el sistema” quien es quien significa. Acá, incluso el recurso a la “co-responsabilidad” tampoco resuelve el problema, porque para que haya una “co”-responsabilidad se requieren dos entes, uno de los cuales -el *self*- Gergen declara vacío y con un *meaning* externo. Se pueden inferir las consecuencias

⁸¹ Guidano (1998a) señala que: “Si imaginamos el significado como descentralizado, hay un *locus of meaning* que es externo, lo que conduce a una red conversacional y lo que tenemos es siempre una externalización de los problemas. Es decir, todos los problemas son externalizados y son vistos como pertenecientes al sistema social y cultural antes que al individuo” (p. 3).

sobre asuntos análogos al de la responsabilidad tales como: la voluntad, la libertad personal y el libre albedrío. En efecto, la idea misma del locus externalizado se opone a tales capacidades, ya que las reduce a la reproducción automática de significaciones y voluntades foráneas.

3.15. El problema de la significación personal del rol

Si el *locus of meaning* es externo, ¿cómo significa el sujeto el rol entregado por la sociedad; rol que supuestamente incluye a identidad personal? Gergen no explica la capacidad que cada uno posee de enjuiciar y demostrar conformidad o disconformidad con los roles ejecutados. En algunos casos, hasta es posible rechazarlos. Si Gergen omite explicar esto, parece ser que el autor transforma al sujeto en una mera reproducción irreflexiva de lo impuesto “desde afuera”. Tal como lo señala Balbi (2004), un planteamiento de esta clase, involucra una mente sin subjetividad, un mecanismo similar a un sujeto automático determinado completamente desde lo social. Finalmente, la posición de Gergen se torna aún más discutible cuando la comparamos con las palabras de Wittgenstein, autor que es citado como apoyo por el propio Gergen. El autor omite la experiencia de significar un rol, pero como Wittgenstein (1953) argumenta, cuando un discurso contrasta con la experiencia, tal discurso se vuelve inviable.

3.16. El fenómeno de la resiliencia

La idea de un *locus of meaning* externalizado se torna problemática cuando analizamos su aplicabilidad al caso práctico de la resiliencia⁸². Si para Gergen, las narraciones contextuales son las que me definen, en el

⁸² Definiremos “resiliencia” como aquella capacidad de los humanos que, a pesar de nacer y vivir en situaciones de alto riesgo y vulnerabilidad, logran desarrollar competencias psicológicas adaptativas viables para sobreponerse a su contexto (Kotliarenco, Cáceres y Fontecilla, 1997).

caso de la resiliencia, ¿cómo se hace posible que me pueda sobreponer exactamente a aquello que me define?, ¿al ser resiliente se desarticula el *self*?, ¿acaso el contexto me narra como resiliente?, ¿no va eso en contra del concepto habitual de resiliencia?, ¿no es la resiliencia precisamente una cualidad personal que permite sobreponerme a la vulnerabilidad social, psicológica o económica que mi medio determina? Se torna inevitable hacer tales preguntas cuando observamos el caso de sujetos resilientes que no tienen ninguna definición contextual que implique el sobreponerse a su contexto, y a pesar de todo, lo logran.

3.17. El problema de la existencia de identidades insaturadas

Según Gergen, las actuales condiciones de “hipertecnologizadas”⁸³ han saturado al sujeto hasta desvanecerlo⁸⁴. Sin embargo, ¿qué sucede con aquellos sujetos que se articulan en contextos ínfimamente tecnologizados, esto es, poco saturados? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la identidad de un habitante de la caleta Ahui en Chiloé, Chile?, ¿Qué ocurre con los habitantes de caleta Tortel, región de Aysén, Chile?⁸⁵. La tesis de la disolución del

⁸³ Gergen (1992) señala que: “Con el incremento de las nuevas tecnologías aparece una infiltración en la conciencia cotidiana, de la duda sobre sí mismo, una sutil sensación de insuficiencia que agobia las actividades que se emprenden con una incómoda sensación de vacuidad inminente. Esa sensación de insuficiencia es un producto colateral de la colonización del yo” (p. 113).

⁸⁴ Haciendo referencia explícita a avances como la radiofonía, la televisión, el ferrocarril, entre otros, Gergen ha acuñado el término “tecnologías de la saturación social” para indicar que son tales avances y otros más, los que actualmente han permitido la saturación de información del *self*. Según el autor, esto conduce irremediablemente a su disolución (*empty self*). Para una explicación del término: Cf. Gergen (1992), Capítulo 3: “La saturación social y la colonización del Yo.” ; Complementar con Cabañes (2006) y Salanova (2009).

⁸⁵ Ambos ejemplos son zonas extremas de la geografía Chilena. En Ahui no hay señal de teléfono de red fija, tampoco internet; En Caleta Tortel sólo hay un teléfono para 507 habitantes y tampoco hay internet. En ambos

Yo no resiste estos ejemplos. La existencia de un tipo de *self* insaturado sugiere, en consecuencia, la posibilidad de la existencia identidades personales.

4. Conclusiones

La pregunta sobre la identidad personal está lejos de ser un problema resuelto, pero, como ha podido observarse, constituye uno de los problemas fundamentales de la Psicología en general y de la Epistemología Psicológica en particular. En vista del análisis realizado podemos concluir que:

4.1. No parece convincente el argumento que indica que no existe experiencia de la identidad personal sin palabras que la refieran, o que no exista realidad más allá del lenguaje. Tal posición, no logra dar cuenta del hecho fundamental de que los humanos seamos capaces de cuestionar, criticar y censurar la realidad conversacional y nuestra identidad personal sobre la base de nuestras propias experiencias tácitas del mundo y de nosotros mismos.

4.2.- Las tesis de Gergen se muestran poco convincente cuando se revisa su aplicabilidad y se las contrasta con los fenómenos cotidianos, tales como la resiliencia, la responsabilidad personal, la significación personal de los roles ejercidos, la voluntad personal, entre otros aspectos.

4.3. Gergen reduce de modo poco convincente la historia personal experimentada a la biografía personal narrada. Con ello, omite dos importantes asuntos: a) explicar los procesos tácitos que fundamentan la narración y simbolización de la identidad personal, y; b) ofrecer una comprensión del amplio mundo de fenómenos pre-verbales que también cumplen una función simbólica, tales como, el arte, la

casos, el acceso físico se realiza cada cierto tiempo, dado que no hay recorridos de transporte que lleguen regularmente a tales zonas.

música, las rumiaciones y ritos obsesivos, entre otros.

4.4. La distinción que Guidano realiza entre “Yo” y “Mí” en su *self system* parece explicar de mejor manera los procesos de identidad personal que la distinción entre “Yo” y “los otros” realizada por Gergen. En efecto, la distinción de Guidano, no así la de Gergen, permite integrar los procesos tácitos, explícito-narrativos, personales y relacionales a la comprensión de la identidad personal, logrando describir, articular e integrar tanto los componentes sociales como los individuales de la identidad.

4.5. Cuando Gergen niega la anterioridad de la experiencia personal respecto de las palabras, omite el análisis del sustento tácito de las relaciones humanas. En efecto, con esto niega los componentes que sustentan las conversaciones. Por lo tanto, niega, entonces, aquello que parece evidente en la vida cotidiana, a saber, la conciencia experiencial del sí mismo y las sensaciones que condicionan muchas veces nuestras narrativas acerca de nosotros mismo.

4.6. Gergen no describe ningún proceso de apropiación de las narraciones. El autor solo indica que la identidad personal se constituye en base a narrativas foráneas sin describir sin describir con esto ninguna forma de significación de éstas. Junto a Guidano (1998) y a Balbi (2004) observamos que esta propuesta desemboca inevitablemente en un excesivo ambientalismo y en la objetivización irreflexiva de las narrativas foráneas que definen la identidad.

4.7. Si la identidad solo se construye en base a fragmentos y su continuidad toma curso en los diversos contextos que la definen, - observándose, entonces, una identidad fragmentada- la propuesta de Gergen no logra dar cuenta de lo siguiente: Que cada uno de nosotros experimenta la continuidad de su sí mismo aunque los contextos cambien. Cada uno se experimenta continuamente como un “quien”, sin que el cambio de nuestros

contextos implique la escisión o fragmentación de nuestra identidad.

4.8. Gergen no pondera la importancia de la influencia de los procesos histórico-evolutivos en la narrativa de nuestra identidad personal. En efecto, sus explicaciones en torno al desarrollo del *self* parecen inconsistentes pues, por lo demás, se omite integrar los aportes de la psicología del desarrollo, la neonatología, algunos aportes de la biología, entre otros.

4.9. No podemos negar la “experiencia de saturación”, pero cuestionamos la aplicabilidad de la tesis del “*self* saturado” de Gergen, especialmente, porque podemos observar la existencia de identidades que no han sido saturadas por entornos tecnologizados e incluso, podemos observar *selves* no saturados, aún, en contextos altamente tecnologizados.

4.10. El concepto de “saturación social del *self*” nos propone una clara y muy útil advertencia acerca del modo como algunas personas podrían actualmente experimentar de forma ambigua su relación consigo mismas y con los demás. Pero no podríamos indicar que la saturación del *self* sea rasgo distintivo del fenómeno de la identidad personal. Consideramos, entonces, que el concepto implicaría una forma de experimentarse en el mundo. Y si observamos que, tanto sujeto y sociedad están en una relación irreductible, tal experiencia del sí mismo, inevitablemente es muestra de las condiciones históricas en las cuales participa éste

4.11. La tesis del “Yo fragmentado” no es convincente porque no considera el Yo unitario y tácito que integra la diversidad de narraciones contextuales permitiendo la continuidad del sí mismo. En efecto, Gergen omite considerar el “quien” que narra y articula la multiplicidad contextual.

4.12. La tesis del “*empty self*” muestra algunas inconsistencias. Si el *self* es nada, no hay nada en él que se puede ni fragmentar, ni desarrollar. No hay nada que pueda ser narrado. De la nada, nada viene. Si el yo es vacío, no hay nada en él, y, por tanto, él no puede ser causa de sí ni de

nada.

4.13. La idea de que el sujeto construye su identificación y significación personal exclusivamente en base a las narrativas foráneas (*locus of meaning* externo) se torna discutible cuando observamos sus consecuencias éticas y prácticas sobre temas como la voluntad y la responsabilidad personal. Considerar que el significado personal proviene absolutamente desde el exterior, provoca observar a un sujeto pasivo, autómatas y falto de cualquier capacidad reflexiva sobre su proceder.

4.14. Gergen no parece ponderar suficientemente que la alteridad es un momento integrante del sistema de identidad personal. Simplemente contrapone el concepto de identidad y el de alteridad, enfatizando el influjo del otro en el *self*; No parece considerar suficientemente que el *self* incluye un momento de alteridad para autorreconocerse como un “quien”. Esto lleva a Gergen a negar la experiencia del sí mismo y la identidad personal. En contraste con esto, consideramos que la propuesta de Guidano es más explicativa y abarcativa del fenómeno de la identidad personal. Para Guidano, en el significado personal siempre está contenido el otro, como lo que uno no es.

4.15. Guidano logra incluir en su comprensión de la identidad personal tanto la alteridad como unicidad personal a través del *self system*, y más específicamente, por medio de dos sensibilidades: El *sameness* y *selfhood*. Éstas, a su vez, permiten la integración de lo individual, lo social, la alteridad y la unicidad en la comprensión de la identidad personal.

4.16. Indicamos además que, cada *self*, en la multiplicidad de roles que ejecuta, posee una manera de ser, que es lo que caracteriza su identidad. Es este “quien” en la diversidad de contextos el que no es tomado en cuenta por Gergen. Es más, inclusive desde el plano de los significados sociales, sugerimos que nuestra identidad personal, -el “quien de cada cual”- no consiste en llamarme meramente “profesor”, “padre”, “hombre”, o los infinitos roles a los

cuales puedo acceder dentro de un espectro cultural determinado, sino, y es más, mi identidad es, fundamentalmente, mi experiencia de mí mismo, la que deviene en tanto existencia en el mundo y la que sostiene las posibles identificaciones narrativas

4.17. Asimismo, la idea de concebir la identidad personal como una construcción conversacional, se torna dudosa por una condición gnoseológica y epistemológica fundamental, a saber, que es la misma existencia del *self* en el mundo la que determina un ordenamiento especial de éste. Toda posibilidad narrativa de la realidad y del sí mismo surge de la existencia previa del sujeto en el mundo, siendo esto, fundamento y soporte de las narraciones. Por lo tanto, y parafraseando a Merleau-Ponty (1984), nosotros no somos meros “seres vivientes” o “mamíferos, ni siquiera “hombres” o una “conciencia” o cualquiera de los roles que nos entrega la sociedad. Si bien, la zoología, la anatomía, la biología o la psicología social, la política, entre otras dimensiones, nos puedan entregar muchas características, cada uno de nosotros, esto es, nuestra existencia misma, es la fuente absoluta de tales características. Nuestra existencia no procede de nuestros antecedentes, es ésta la que va hacia ellos y los sostiene. Nuestro *self* no consiste en ser “padre”, “hijo” o “profesor”, sino que, y es más, consiste en ser aquel que le da consistencia y coherencia a todas mis actuaciones culturales.

4.18. En síntesis, y habiendo analizado los argumentos de ambos autores, podemos indicar que la narración explícita de la identidad personal, constituye uno de los aspectos más distintivos del ser humano, pero de ninguna manera constituye la comprensión completa del fenómeno de la identidad.

Referencias bibliográficas

Ainsworth, M. (1989). Attachments beyond infancy. *American Psychologist*, 44, 709-716.

- Aleman, C. (2007). *Manual práctico del focusing de Gendlin*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Arciero, G. (2005). *Estudios y diálogos sobre la identidad personal*. Buenos Aires: Amorrortu
- Arciero, G. (2009). Mueren los -ismos, vuelve la persona. Entrevista a Giampiero Arciero. Recuperado el 8 de Noviembre de 2008 desde <http://www.ipra.it/images/Audio/Entrevista%20GArciero.pdf>
- Arciero, G. y Bondolfi, G. (2009). *Selfhood, Identity and Personality Styles*. Torino: Wiley & Sons.
- Arciero, G. y Guidano, V.F. (2000). Experience, explanation and the quest for coherence. En R.A. Niemeyer y J.D. Raskin (Eds.). *Constructions of disorder*. Washington, DC.: American psychological association.
- Aristóteles. (1970). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1983). *Política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Aristóteles. (1984). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Balbi, J. (1994). *Conversaciones con Vittorio Guidano*. Buenos Aires: Biblos.
- Balbi, J. (2004). *La mente Narrativa*. Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Bell, S. y Ainsworth, M. (1972). Infant crying and maternal responsiveness. *Child development*, 43, 1171-1190.
- Besoain, C. y Santelices, P. (2009). Transmisión Intergeneracional del Apego y Función Reflexiva Materna: Una Revisión. *Terapia psicológica*, 27(1), 113-118.
- Berger, P. y Luckman, T. (1983): *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Botella, L., Meritxell, P., y Herrero, O. (1999). *Pensamiento posmoderno constructivo y psicoterapia*. Universidad Ramón Llull. Inédito
- Bowlby, J. (1974). *La separación afectiva*. Barcelona: Paidós.
- Bowlby, J. (1988). *Una base segura*. Buenos Aires: Paidós.
- Bravo, C. (2002). *Hacia una comprensión del construccionismo social de Kenneth Gergen*. Seminario de psicología Social. Santiago de Chile: Universidad bolivariana.
- Bruner, J. S. (1984). *Acción, pensamiento y lenguaje*. Madrid: Alianza
- Bruner, J. (1986). Juego, pensamiento y lenguaje. *Perspectivas*, 78, 4-10.
- Bruner, J. S. (1990). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Burr, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- Buss, A.R. (1979). *A dialectical psychology*. New York: Irvington.
- Cabañes, E. (2006). Lo humano y lo tecnológico. Recuperado en 12 de Noviembre de 2008 desde <http://www.euridicecaban.es/abismo.pdf>
- Cabrera, M. (2006). Lenguaje, experiencia e identidad: La contribución de Joan Scott a la renovación de la teoría de los estudios

- históricos. En C. Borderías (Coord.), Joan Scott y las políticas de la historia. España: Icaria.
- Campbell, D. (1974). *Evolutionary epistemology*. En P. Schilpp (Comp.), *The philosophy of Karl Popper*. La Salle: Library of living philosophers.
- Crego, A. (2003). Los orígenes sociales de la conciencia: Un Marco teórico para la salud mental. *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, 88, 73-90.
- Crespo, E. (2001). *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Catarata.
- Crittenden, P. (2000). Moldear la arcilla. El proceso de construcción del *self* y su relación con la psicoterapia. *Revista de psicoterapia*, 11(41), 67-82.
- Collier, G., Minton, H.L. y Reynolds, G. (2000). *Escenarios y Tendencias de la Psicología Social*, Madrid: Tecnos.
- Ferraris, M. (2005). El filósofo-hijo. *Aut Aut*, 237, 55-67.
- Danziger, K. (1997a). *Naming the Mind*. Londres: Sage Publications.
- Danziger, K. (1997b). The Historical Formation of Selves. En R.D. Ashmore y L. Jussim (Eds.), *Self and Identity. Fundamental Issues*. New York: Oxford University Press.
- Davies, B. y Harré, R. (1990). Positioning: The Social Construction of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20, 43-63.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *El anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Descartes, R. (1641/2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuesta*. (Trad. Jorge Aurelio). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. París: Les éditions de minuit
- Derrida, J. (1984). Deconstruction and the Other. En R. Kearney (Ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*. Manchester: Manchester University Press.
- Desiato, M. (1998). El *Übermensch* como hombre crítico de la posmodernidad. En M. Desiato (Ed.), *Nietzsche, crítico de la posmodernidad*. Caracas: Latinoamérica editores.
- Echeverría, R. (1994). *Ontología del Lenguaje*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- Eagleton, T. (1998). *Las ilusiones de la posmodernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferrer, M. y Skonic, P. (1998). La identidad personal como un metanivel autorregulatorio del nivel autorregulatorio emocional: Un modelo evitativo de la progresión ortogenética. Universidad Central de Santiago de Chile. Inédito
- Feixas, G. (2003). Una perspectiva constructivista de la cognición: Implicaciones para las terapias cognitivas. *Revista de psicoterapia*, 56, s/n.
- Feixas, G. y Villegas, M. (2000). *Constructivismo y psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Feldman, R. (2005). Valoración del desarrollo cognitivo en relación con el crecimiento intrauterino y la interacción madre-hijo durante los primeros 2 años. *Pediatrics*, 59(2), 130-140.
- Feyerabend, P. (1987). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.

- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H-G. (1998). *Verdad y Método*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Gendlin, E.T. (1993). Words can say how they work. En R. Crease (Ed.), Heidegger conference proceedings. Nueva York: State University of Nueva York.
- Gendlin, E.T. (2007). *Focusing*. New York: Bantam Books
- Gergen, K. (1992). *El Yo saturado*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. y Keith, D. (1985). *The Social construction of the person*. New York: Springer Verlag.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (2000). The Self in the Age on Information. *The Washington Quarterly*, 23(1), 201–214.
- Gergen, K. y Warhus, L. (2001). Therapy as social construction: Dimensions, deliberations and departures. En K. Gergen (Ed.), *Social Construction in Context*. Londres: Sage.
- Gleitman, L. y Newport, E. (1995). The invention of language by children: Environmental and biological influences on the acquisition of language. En L. Gleitman y M. Liberman (Eds.), *An invitation to cognitive science: Language* (pp. 1–24). Cambridge, MA: MIT Press.
- González, R. (1999). *La investigación cualitativa en psicología. Rumbos y desafíos*. México: International Thompson editores.
- Gojman de Millán, S. y Millán, S. (2007). Fundamentos biológicos y sociales del desarrollo emocional. *Norte de salud mental*, 29, 8-17.
- Goldin-Meadow, S (2006). First Language Acquisition: The Essential Readings. *Language*, 82(2), pp. 435-438.
- Grondin, J. (1996). La hermenéutica en “Ser y Tiempo”. *Seminarios de filosofía*, 9, 75-91.
- Goldin-Meadow, S (2006). First Language Acquisition: The Essential Readings. *Language*, 82(2), pp. 435-438.
- Guidano, V.F. (1987). *The Complexity of Self*. Nueva York: Guilford Press.
- Guidano, V.F. (1990). *Terapia cognitiva procesal sistémica*. Conferencia dictada en la sociedad de terapia cognitiva. Santiago: Inteco.
- Guidano, V. F. (1998a). *Psicoterapia: Aspectos Metodológicos, problemas clínicos y preguntas abiertas*. Congreso internacional de constructivismo en psicoterapia, Recuperado el 2 de Marzo de 2008 de: http://www.inteco.cl/temporal/conferencia_guidano.html
- Guidano, V. y Liotti, G. (1979). *Elementi di Psicoterapia Comportamentale*. Roma: Bulzoni.
- Guidano, V. (1998b). “Los procesos del self: continuidad vs. discontinuidad”. Recuperado el 30 de marzo de 2009 desde http://www.inteco.cl/articulos/008/texto_esp.htm
- Guidano, V.F. (1994). *El sí mismo en proceso*. Barcelona: Paidós
- Guidano, V.F. (2001a). Vittorio Guidano en Chile. En S. Aronsohn (Ed.). *Vittorio Guidano en Chile: Compilación de Conferencias*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recuperado el 20 de febrero de

- 2008 desde <http://www.posracionalismo.cl/imagenes/vguidano.pdf>
- crosscultural psychology, and psychotherapy, *American psychologist*, 46, 187-197.
- Guidano, V.F. (1993). La terapia cognitiva desde una perspectiva evolutivo constructivista. *Revista de Psicoterapia*, 14(15), 89-112.
- Ianniruberto, A. y Tajani, E. (1981). Ultrasonographic study of fetal movements. *Seminars in perinatology*, 5, 81-175.
- Guidano, V.F. (1995a). A constructivist outline of human knowing processes. En M. Mahoney (Ed.), *Cognitive and Constructive Psychotherapies*. New York: Springer.
- Ibañez, A. (2005). De la célula a la mente. *Psykhé*, 14(1), 107-120.
- Guidano, V.F. (1995b). *La autoobservación en la psicoterapia constructivista*. En R. Neimeyer y M. Mahoney (Comps.), *Constructivismo en psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Jubés, B., Laso, E. y Ponce A. (2000). Constructivismo y construccionismo: Dos extremos de la cuerda floja. *Boletín de psicología*, 69, 71-89.
- Guidano, V.F. (1997). *Estado de la cuestión en la terapia cognitiva posracionalista*. En I. Caro (comp.), *Manual de Psicoterapia Cognitiva*. Barcelona, Paidós.
- James, W. (1890/1980). *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guidano, V.F. (2001b). *El modelo cognitivo posracionalista. Hacia una reconceptualización teórica y clínica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Kegan, R. (1982). *The evolving self: Problem and process in human development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the evolution of society*. London: Heinemann.
- Kuhn, T. (1978). *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *Ciencia y técnica como ideología*. Barcelona: Ed. Taurus.
- Kuhn, T. (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: FCE.
- Hermans, H.J.M. (1993). *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. San Diego: Academic Press.
- Kvale, S. (1992). *Psychology and postmodernism*. Londres: Sage.
- Hoffman, L. (1985). Beyond power and control: Toward a "second-order" family Systems therapy. *Family Systems medicine*, 3, 381-396.
- Lakatos, I. (1993). *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza.
- Hoffman, L. (1988). A constructivist position for family therapy. *The Irish Journal of psyhology*, 9(1), 110.129.
- Lévi-Leblond, J-M. (2002). *Conceptos contrarios o el oficio de científico*. Barcelona: Tusquets.
- Howard, G.S. (1991). Culture tales: A narrative approach to thinking,
- Linares, J. (1996): *Identidad y narrativa*. Barcelona: Paidós
- Linares, J. (2006). Diálogos sobre personalidad, identidad y narrativa. *Redes*, 2(16), 83-95.

- Locke, J. (1666/1828). *An Essay concerning human understanding*. Vol. III. (Trad. Thomas Tegg). London: Thomas Davidson (Whitefrars).
- Luhmann, N. (1993). *Teoría de la sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Lyddon, W. (1995). Formas y facetas del constructivismo en psicología. En R. Niemeier y M. Mahoney (Eds.). *Constructivismo en psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Lyotard, J. F. (1987). *La Condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, J. F. (1989). *La Fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Lyotard, J. F. (1996). *La posmodernidad (Explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Mahoney, M. J. (1988). *Psicoterapia y procesos de cambio humano*. En M. J. Mahoney y A. Freeman (Eds.), *Cognición y psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Mahoney, M.J. (1991). *Human change processes*. New York: Basic Books.
- Mair, M. (1988). Psychology as Story Telling. *International Journal of Personal Construct Psychology*, 1, 125-137.
- Máscolo, M. (1994). Toward a social constructivist psychology: The case of self-evaluate emotional development. *Journal of Constructivist Psychology*, 7(2), 87-106.
- Máscolo, M. (2002). The Dynamic Construction of Culture, Self and Social Relations. *Psychology & developing societies*, 14(1), 55-89.
- Máscolo, M.F. y Fischer, K.W. (1998). The development of self through the coordination of component systems. En M. Ferrari y R.J. Sternberg (Eds.), *Self-awareness: its nature and development*. New York: Guilford.
- Markey, P. (2005). *The cogito and its importance*. En J. Gotingham (Ed.). *Descartes, The Cambridge companion*. Cambridge: Cambridge university press.
- Maturana, H. (1989). *Lenguaje y realidad: El origen de lo humano*. En J. Luzoro (Comp.). *Desde la Biología a la psicología*. Santiago: Universitaria.
- Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago: Universitaria.
- Maturana, H. (1988). Ontología del conversar. *Terapia psicológica*, 7(10), 15-23.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Milani Comparetti, A. (1981). The Neurophysiologic and Clinical Implications of Studies on Fetal Motor Behavior. *Seminars in Perinatology*, 5, 183-189.
- Minuchin, S. (1974). *Families and family therapy*. Cambridge: Harvard university press.
- Mitchell, S. (1993) *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Morin, E. (2000). Antropología de la libertad. *Gazeta de antropología*, 16, 1-8.
- Munné, F. (2000). El self paradójico. La identidad como substrato del Self. En D. Caballero, M. T. Méndez y J. Pastor (Comp.). *La mirada psicosociológica. Gripos, procesos, lenguajes y culturas* (pp. 743-749). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Moscovici, S. (1961). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Naranjo, C. (2008). *La regulación emocional. Aportes al trabajo terapéutico desde la*

- neurobiología y la terapia cognitiva posracionalista*. Recuperado el 12 de Septiembre de 2009 desde: <http://www.posracionalismo.cl/articulo10.htm>
- Nardi, B. y Bellantuono, C. (2008). A new adaptive and evolutionary conceptualization of the Personal Meaning Organization (P.M.O.) framework. *European Psychotherapy*, 8(1), 5-16.
- Nardi, B. (2006). Rol de los procesos filogenéticos y ontogenéticos en el desarrollo de las organizaciones de significado personal. *Psicoperspectivas*, 5(1), 49-64.
- Nájera, E. (2006). La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche. *Quaderns de filosofia i ciència*, 36, 73-83.
- Neimeyer, R. y Mahoney, R. (1998). *Constructivismo en psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (1994). *Así hablo Zarathustra*. Madrid: Alianza.
- Newport, E.L. y Aslin, R.N. (2000). Innately constrained learning: Blending old and new approaches to language acquisition. En S.C. Howell, S.A. Fish y T. Keith-Lucas (Eds.), *Proceedings of the 24th Annual Boston University Conference on Language Development* (pp. 1-21). Somerville, MA: Cascadilla Press.
- Noonan, H. (2003). *Personal identity*. London: Routledge.
- Olson, E. (1997). *The human animal: Personal identity without psychology*. New York: Oxford University Press.
- Owens, C. (1986). El discurso de los otros: Las feministas y el posmodernismo. En H. Foster (Ed.), *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Pascual-Leone, J. (1987). Organismic processes for new Piagetian theories: A dialectical causal account of cognitive development. *International Journal of psychology*, 22, 531-570.
- Penrose, R. (2002). *La mente nueva del emperador*. México: Fondo de cultura económica.
- Perry, J. (2008). *Personal identity*. California: University of California Press
- Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Potter, J. (1996) *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Potter, J. y Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology: beyond attitudes and behavior*. London: Sage.
- Prigogine, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1979). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Prigogine, I., y Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. New York: Bantam.
- Quiñones, A. T. (1998). *Significado Social y Viabilidad Emocional y Narrativa*. En F. Franklin y C. Nabuco (Eds.), *Psicoterapia y constructivismo: Consideraciones teóricas y prácticas* (pp. 251-270). Brasil: Editora Artes Médicas.
- Revilla, J.C. (2003). Los anclajes de la identidad. *Athenea digital*, 4, 54-67.
- Ricoeur, P. (1993). *El sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XX.

- Ricoeur, P. (1986a). *Tiempo y narración I*. Madrid: Cristiandad.
- Ricoeur, P. (1986b). El tiempo narrado. *Revista de Occidente*, 1, 42-64.
- Ribes, E. (1982). *El conductismo: reflexiones críticas*. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Riegel, K. F. (1979). *Foundation of dialectical psychology*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rizzolatti, G. y Sinaglia, C. (2007). *Las Neuronas Espejo*. España: Paidós.
- Rosnow, R.L. y Georgoudi, M. (1986). *Contextualism and understanding in behavioral science*. Nueva York: Procter.
- Ruiz, A. (1996). *La Narrativa en la Terapia Cognitiva Post-Racionalista*. Recuperado 25 de Marzo de 2008 desde: <http://inteco.cl/articulos/002/index.htm>
- Salanova, M. (2009). *Cibercultura, posmodernidad e identidad tecnológica*. Recuperado en 20 de Diciembre de 2009 desde <http://www.cibersociedad.net/congres2009/es/coms/cibercultura-postmodernismo-e-identidad-tecnologica/197/>
- Sampson, E.E. (1983): Deconstructing psychology's subject. *Journal of Mind and Behavior*, 4, 135-164.
- Sánchez Meca, D. (2001). *Teoría del Conocimiento*. Madrid: Dykinson.
- Sarup, M. (1993). *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*. Georgia: University of Georgia Press.
- Selvini-Palazzoli, M., Bóscolo, L., Cecchin, G. y Prata, G. (1975). *Paradosso e contrapadosso*. Milano: Feltrinello.
- Seoane, J. (2005). Hacia una biografía del self. *Boletín de psicología*, 85, 41-87.
- Shoemaker, S. (1999). Self, body, and coincidence. *Proceedings of the Aristotelian Society* (Volumen especial), 73, 287-306.
- Shotter, J. (1993). *Conversational realities*. London: Sage.
- Stolorow, R. y Atwood, G. (1992) *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Scandriglio, B., López, J. y San José, M. (2008). La teoría de la identidad social: Una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias. *Psicothema*, 20(1), 80-89.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del Yo*. Barcelona: Paidós.
- Teicholz, J. G., (1999). *Kohut, Loewald & the Postmoderns: A Comparative Study of Self and Relationship*. New York: The Analytic Press, Hillsdale.
- Vattimo, G. (1990a). Éloge de la pensée faible. *Magazine littéraire*, 279, pp. 20–24.
- Vattimo, G. (1990b). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península
- Vattimo, G. (1990c). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anhtropos.
- Vattimo, G. (2004). *El fin de la modernidad*. España: Gedisa.
- Von Foerster, H. (1984). On constructing a reality. En P. Watzlawick (Comp.), *The invented reality*. Nueva York: Norton.
- Von Glasersfeld, E. (1987). *The construction of knowledge*. California: Intersystems.
- Von Glasersfeld, E. (1991). *Knowing without metaphysics: Aspects of the radical constructivist position*. En F. Steier

- (Comp.), *Research and reflexivity*. Newbury Park, CA: Sage.
- Weimer, W. (1977). A conceptual framework for cognitive psychology: Motor theories of the mind. En R. Shaw y J. Bransford (Eds.), *Perceiving, acting, and working*. Hilldale: Erlbaum
- Werner, H. (1957). The concept of development from a comparative and organismic point of view. In D.B. Harris (Ed.), *The concept of development* (pp. 125-148). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1996). El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos. En A. Gorgo y J. Linaza (Eds.), *Psicologías, discursos y poder*. Madrid: Visor.
- Wiggins, D. (1980). *Sameness and substance*. Oxford: Basic Blackwell
- Williams, B. (2005a). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. USA: Princeton University Press
- Williams, B. (2005b). *The Sense of the Past: Essays on the History of Philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press
- Winhold, B. y Hendrick, G. (1993). *Counseling and psychotherapy: A transpersonal approach*. Denver: Love.
- Woolgar, S. (1991). *Ciencia: Abriendo la caja negra*. Barcelona: Anthropos.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Blackwell: Oxford.
- Wittgenstein, L. (1988). *Tratatus Lógico-Philosophicus*. Buenos Aires: Alianza.
- Zagmutt, A. (2008). Psicoterapia y procesos empáticos. *Revista chilena de neuropsicología*, 3(1), 15-26.
- Zorzi, J. (2000). Perturbaciones del lenguaje en niños pequeños. Consideraciones sobre el desarrollo, evaluación y terapia del lenguaje. *Revista de logoterapia, foniatría y audiolología*, 20(2), 71-80.
- • •

