

Thémata.

Revista de Filosofía

65

primer semestre
enero • junio 2022

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

65

primer semestre
enero • junio 2022



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay
jgaray@us.es

Secretario

Guillermo Ramírez Torres
grrtorres@us.es

Secretaria de Redacción

Ma Piedad Retamal Delgado
marretdel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la
Filosofía · Departamento de Filosofía y Lógica
y Filosofía de la Ciencia · Departamento de
Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of
Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie
(Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory
(New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico
Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS
(France)

Bibliográficas nacionales

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex
MIAR
CIRC
DICE

Política editorial y directrices para autores/as,
al final de la revista.



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubi, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiá Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambroner, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

LOS RESTOS DOCUMENTALES DEL PERPETRADOR: IMÁGENES Y TEXTOS_ MONOGRÁFICO [COORDS.: IRENE CÁRCEL EJARQUE, JUANJO MONSELL CORTS]

- 10 PRESENTACIÓN. **Los restos documentales del perpetrador: imágenes y textos**
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 36 PRESENTATION. **The Documentary Remains of the Perpetrator: Images and Texts**
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 61 **La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de Malvinas en 1982, de Lucas Gallo**
Natalia Taccetta, Mariano Veliz
- 81 **Remains of the World War I: War against War by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives**
Marta Maliszewska
- 104 **‘Nunca comprenderán que yo también tenía corazón’. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental**
Lior Zylberman
- 133 **El ‘silencio’ de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich**
Brigitte E. Jirku
- 158 **Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto**
José Luis Rodríguez Jiménez
- 181 **Los “sacrificados” y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958–1959)**
David Tormo Benavent
- 203 **Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia)**
Isabel Gadea i Peiró, M^a José García-Hernandorena

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 227 **Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (II)**
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 248 **El nuevo realismo: un análisis de las propuestas de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel**
Andrés Vega Luque
- 271 **Parricidio y ley en la obra de Derrida**
Pedro Tenner
- 291 **La filosofía existencial como “vox clamantis in deserto”. La lectura shestoviana de la filosofía de Søren Kierkegaard**
Catalina Elena Dobre
- 317 **La filosofía en tiempos de Covid-19 y pospandemia: hacia una nueva humanidad**
Sonia París Albert
- 340 **Historia e identidad: reflexiones en torno a Ibn Jaldún y Hegel**
Alejandro Martín Navarro
- 361 **“Nosotros en los otros”. La dialéctica de la autorrealización social e individual en la teoría del reconocimiento de G. H. Mead**
Carlos Emel Rendón
- 381 **Situación actual de los estudios sobre Jesús**
Jacobo Negueruela Abellá
- 394 **Praxis, daños e intención. Una aproximación al problema de daño sin víctima póstumo en sede aristotélica**
Jan María Podhorski

TRADUCCIONES

- 412 **Dominique Chateau: Étienne Souriau: una ontología de la singularidad**
Sergio González Aranedá

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 427 **Ferrer, Anacleto. Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah, Valencia: Shangrila, 2020, 226 pp.**
Melania Torres Mariner
- 432 **Sánchez Biosca, Vicente. La muerte en los ojos. Qué perpetrán las imágenes de perpetrador. Madrid: Alianza Editorial, 2021, 301 pp.**
Rafael Rodríguez Tranche

- 436 **Benítez Andrés, Rosa; Fusco, Virginia (eds). Hospitalidad: Lo otro y sus fronteras. Madrid: Dykinson, 2021, 147 pp.**
José Luis Panea
- 441 **Federici, Silvia. Brujas, caza de brujas y mujeres. Traficante de sueños: Madrid, 2021, 144 pp.**
María Medina-Vicent
- 446 **Markus, Gabriel. Neoexistencialismo: Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo. Madrid: Pasado & Presente, 2019, 188 pp.**
Asier Arias Domínguez
- 451 **Hernández-Pacheco Sanz, Javier. Hegel: Introducción e interpretación. Independently published, 2019, 268 pp.**
José Carlos Cortés Jiménez
- 454 **Giombini, Lisa y Kvokačka, Adrián eds. Everydayness. Contemporary Aesthetics Approaches. Prešov/Roma: University of Prešov/Roma Tre-Press, 2021, 287 pp.**
M^a Jesús Godoy Domínguez
- 459 **Mora, José Luis; Heredia, Antonio eds. Guía Comares de Historia de la Filosofía Española. Granada: Comares, 2022, 361 pp.**
Jéssica Sánchez Espillaque
- 465 *Call for Papers Thémata 2022-2023*
- 466 Política editorial.
- 469 Directrices para autores/as.

Estudios.



“Nosotros en los otros”. La dialéctica de la autorrealización social e individual en la teoría del reconocimiento de G. H. Mead.

“Ourselves on the others”. The dialectic of social and individual self- realization in G. H. Mead’s theory of recognition.

Carlos Emel Rendón¹

Universidad Nacional de Colombia

Recibido 25 diciembre 2021 · Aceptado 8 febrero 2022

Resumen

En este artículo nos proponemos explicitar la doble significación que presenta el concepto de reconocimiento en la teoría psico-social del sí mismo que expone G. H. Mead en su texto fundamental *Espíritu, Sí Mismo y Sociedad* (1973) La tesis de fondo es la de que esta distinción apunta, a su vez, a una doble forma de realización del individuo, gracias a la cual éste deviene como sujeto reconocido como portador de derechos en el todo de la comunidad a la que pertenece (*socialización*), y como individuo dueño de una peculiaridad o superioridad funcional que se ven reconocidas en el proceso de relacionarse con los otros (*individuación*). En una conclusión final se pone de manifiesto el modelo de sociedad que subyace a esta distinción en el planteamiento de Mead. *Palabras clave:* Comunicación, autoconciencia, reconocimiento, “mí”, “yo”, autorrealización.

Abstract

In this paper we intend to make explicit the double meaning that the concept of recognition presents in the psychosocial theory of the self that G. H. Mead exposes in his fundamental text *Mind, Self and Society* (1962). The underlying thesis is that this distinction points, in turn, to a double form of realization of the individual, thanks to which he becomes a subject recognized as a bearer of rights in the whole of the community to which he belongs (*socialization*), and as an individual owner of a peculiarity or functional superiority that is recognized in the process of relating to others (*individuation*). A final conclusion reveals the model of society that underlies this distinction in Mead’s approach.

Keywords: Communication, selfconsciousness, recognition, “Me”, “I”, self-realisation.

1. crendona@unal.edu.co

La exposición que, casi cien años después de las teorías del reconocimiento de Fichte y Hegel, llevará a cabo G. H. Mead sobre el concepto de reconocimiento en los años veinte del siglo pasado, representará un giro fundamental en el planteamiento de este concepto: en la medida en que tal exposición se cumple sobre la base del “conductismo social”, que sustenta la teoría meadeana sobre la autoconciencia, el concepto del reconocimiento experimenta en este marco, como ha observado Habermas y, siguiéndole, Honneth, la superación “naturalista” de la concepción metafísica del reconocimiento. (Habermas 2011 291; Honneth 1997 90 ss.). Las explicaciones fisiológicas relacionadas con la constitución del cerebro humano, así como las explicaciones de carácter biológico sobre la relación de un organismo vivo con su entorno, y la teoría de la comunicación que abarca también el uso de gestos corporales, se hallarían en el trasfondo de este cambio de paradigma: con ellas, Mead pretende mostrar la índole esencialmente psico-social de la inteligencia humana y sus alusiones al fenómeno del reconocimiento evidencian, en parte, esta base empirista: es en las relaciones con un otro concreto en un medio social, donde puede surgir una individualidad autoconsciente, esto es, una individualidad que puede relacionarse o referirse a sí misma desde el punto de vista de los otros porque usa inteligentemente los gestos o símbolos que en ese medio social hacen posible la comunicación. Esta intuición determina la concepción del reconocimiento de Mead en la medida en que la estructura del reconocimiento tiene la forma específica de un *asumir la actitud del otro*, la cual presupone la comunicación entre los participantes inmersos en un mismo “proceso social”.

En este artículo nos proponemos mostrar que la concepción del reconocimiento de G. H. Mead involucra un ideal de *autorrealización*, cuya concreción se debe esencialmente a experiencias diferenciadas del reconocimiento que el individuo hace en tanto participa del llamado “proceso social” en que se halla inmerso. En primer lugar, llevaremos a cabo una somera reconstrucción del concepto de comunicación a fin de explicitar la concepción meadeana de la génesis de la autoconciencia (I). A continuación, abordamos las fases del “sí mismo” que se consolidan gracias a dicho proceso, esto es, las fases del “Mí” y el “Yo”. En esta parte se concentra el núcleo teórico del presente trabajo (II). En un tercer paso, buscamos sintetizar en una “Conclusión” la

comprensión meadeana de la autorrealización social e individual sobre la base de las distinciones en su noción de reconocimiento (III).

I

La definición básica que ofrece Mead del concepto de “sí mismo” (*self*) enfatiza la idea de una relación reflexiva, compuesta por dos fases: el “sujeto” y el “objeto”. “Self es un reflexivo e indica lo que puede ser tanto sujeto como objeto” (Mead 1962 136-137; 1973: 168 1973).² Lo que Mead se propone, en principio, es mostrar el proceso a partir del cual el “sí mismo” se constituye en “objeto para sí”. La tesis central aquí es la de que el individuo sólo deviene consciente de sí mismo como “objeto”, no como “sujeto”, es decir, no directa o inmediatamente (como en la forma del “yo = yo de Fichte), sino indirectamente, es decir, *a través de los otros sí mismos*. Ello supone el “salir fuera de sí” del individuo”. Por ello, para Mead, el “problema psicológico fundamental” de ser sí mismo o conciencia de sí es este: ¿Cómo puede un individuo salir fuera de sí (experiencialmente) de modo de poder convertirse en objeto para sí?” (Mead 1962 138; 1973 169). Formulada, en otros términos, tal pregunta equivale a ésta: ¿en qué medida la conciencia de sí presupone, ante todo, la constitución de sí como “objeto” y, por tanto, como un “otro” para sí?

La idea de que el sí mismo sólo deviene consciente en tanto es “objeto para sí” es, básicamente, la idea de que un individuo sólo se torna consciente de sí desde el punto de vista de aquellos otros con los cuales se encuentra en relación en un medio social determinado. Verse o experimentarse a sí mismo desde el punto de vista de los otros es adoptar, frente a sí mismo, una “actitud objetiva” (Mead 1962 138; 1973 169). Tal actitud objetiva es la actitud

² La traducción castellana del reflexivo “self” por “persona” no acoge este sentido reflexivo y dificulta por ello mismo lo que Mead quiere significar con este término: la persona, en efecto, no implica siempre la reflexividad o la autorreferencialidad. Por esta razón, hemos optado en este trabajo por mantener la acepción literal de “sí mismo”, a fin de poder mantener el matiz indicado. cf. Mead (1964), (2002). También E. Tugendhat crítica la traducción al alemán de “self” por “*Identität*”, en lugar de la cual debería ir, según él, simplemente el reflexivo alemán (sustantivado) “*Selbst*”: cf. Tugendhat (1979: 247).

de los otros hacia nosotros y por eso la constitución de sí mismo en objeto supone la adopción de dicha actitud en nuestra conducta o comportamiento. La condición fundamental para la aparición del individuo consciente en el proceso social, es decir, la condición para su interacción con aquellos con quienes comparte un mismo proceso social o comunidad, es aquella de la adopción de la actitud de los otros hacia él. De acuerdo con Mead, el individuo

entra en su propia experiencia ... sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí ... y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados. (Mead 1962 138; 1973 170; 2008 367-368)

La idea básica del sí mismo como aquella fase del individuo que deviene consciente de sí mismo o “entra en su experiencia” en la medida en que adopta las actitudes de los otros hacia él (“*taking the attitude of the other individuals toward himself*”), representa el principio fundamental de la explicación medeana de la génesis social de la autoconciencia. Según esta idea, *autoconciencia es el comportarse del individuo respecto de sí mismo como otros se comportan respecto de él*. Lo propio de este comportarse no es, como podría parecer, el imitar el actuar de los otros respecto de él o de ellos entre sí, sino, esencialmente, el poder controlar su conducta mediante el proceso de la adopción de las actitudes de los otros hacia él. Por ello, la adopción de la actitud del otro presupone la comprensión de la significación del “gesto” (corporal o vocal) con que el otro se dirige a él. Esta idea fundamental lleva a Mead a postular la “comunicación” como el medio en que surge el sí mismo social, porque la comunicación no alude a la simple “transferencia de símbolos abstractos”, sino al empleo inteligente de gestos o símbolos con los que nos dirigimos a los otros y, en esa medida, a nosotros mismos. Lo propio y distintivo de la comunicación humana es el que “uno habla consigo mismo como hablaría con otra persona”. (1962 141: 1973 172). ¿En qué medida esta idea de comunicación “introduce”, como dice Mead, un “sí mismo” en la propia experiencia?

Consideramos que la respuesta se encuentra en la concepción que tiene Mead del “símbolo”, la cual parece ser apenas una consecuencia lógica de su teoría de la comunicación. De acuerdo con Mead, “nuestros símbolos

son todos universales”, y ello quiere decir: “no se puede decir nada que sea absolutamente particular ... Se está diciendo algo que provoca una reacción específica en alguien siempre que el símbolo exista para ese alguien, en su experiencia, como existe para uno” (Mead 1962 146-147; 1973 177). Esta universalidad vale tanto para el tipo de comunicación más elemental, como el lenguaje gestual, hasta el lenguaje abstracto del pensamiento, pues tanto en uno como en otro se trata siempre de lo mismo, a saber de que el símbolo provoque en quien lo usa la misma reacción que provoca en el otro. Por ello la insistencia de Mead: “una persona que dice algo, se está diciendo a sí misma lo que dice a los demás; de lo contrario, no se sabe de qué está hablando” (Mead 1962: 147 1973 178).³

Mead había explicitado ya parte de esta concepción del símbolo en el capítulo sobre el “Espíritu” (“Mind”), al hablar de la “estructura lógica de la significación” (Mead 1962 80ss 1973 118ssss). Se trata de una estructura triádica. Esta se compone del *gesto* de un individuo (que inicia el “acto social”), la *reacción* de adaptación de otro individuo a dicho gesto y la *resultante* del “acto social” de dicha interacción (Mead 1962 80; 1973 118); (Düsing 1986 48). La complementación del “acto social” -aquello de lo que se trata en la conversación de gestos o en la comunicación en general- es posible en la medida en que el emisor provoca en sí mismo la reacción que provoca o tiende a provocar en el receptor, para lo cual debe poder contar con la reacción adecuada de este otro a lo que él le indica, pues “un gesto es no significativo (*not significant*) cuando la reacción de otro organismo frente a él no indica, al organismo que lo hace, frente a qué reacciona este otro organismo (Mead 1962 81; 1973 119).⁴ Lo que Mead en este contexto llama “comunicabilidad”

³ Mead, por lo demás, es consciente de que esta teoría no vale para toda forma de comunicación: se refiere particularmente a la conversación en que entran en juego “actitudes emocionales” (Mead 1962 147; 1973 178), pues en tal tipo de conversación el sujeto no tiende a provocar en sí la actitud que espera provocar en el otro, como sucede en las actitudes o expresiones con las que buscamos provocar miedo o amedrantar a alguien. Por otro lado, está el caso del actor, quien representa, ciertamente, el papel de otro, pero tal papel no tiene el “carácter simbólico” de una “situación natural”. En su crítica a la idea del “hablar consigo mismo” de Mead, Tugendhat (1979 255) omite, entre otras, estas acotaciones de Mead.

⁴ De manera semejante: “Existe comunicación sin significación cuando el gesto del individuo provoca la reacción en el otro sin provocar o tender a provocar la misma

(“*communicability*”) es el tipo de comunicación que resulta de la interacción entre el tipo de reacción que despierta en el emisor su propio gesto y el respectivo colocarse del receptor en la actitud de quien hace el gesto. La comunicación, por tanto, es el poder comprender nosotros mismos la significación de lo que decimos o indicamos a otro como precondition de nuestra comprensión de lo que el otro dirá o indicará ante lo que le decimos o indicamos. Esta precondition, es lo que hace posible el comportamiento que Mead denomina “*taking the attitudes of other*”.

El concepto esbozado de comunicación⁵ constituye la base de la teoría meadeana de la autoconciencia en virtud de la experiencia fundamental que ella provee a todo individuo que participa del hablar con otros: a la comunicación en este sentido, esto es, al acto de hablar con otros que involucra el hablar consigo mismo, acto que sólo es posible por el empleo inteligente de símbolos significantes (universales), remonta Mead el origen de la aparición del otro en la estructura de la personalidad autoconsciente. Y es ello, a su vez, lo que da sentido a su convicción fundamental de que el individuo sólo deviene consciente de sí por el rodeo de su devenir primeramente “objeto” (“otro”) para sí. Esta experiencia que provee la comunicación es la que Mead encuentra recreada en actividades que sólo pueden ser llevadas a cabo por el individuo en la medida en que, en ellas, adopta el papel de los otros hacia él.⁶ Que la comunicación precede a esas actividades y, a la vez, las hace posible, se explica por el hecho de que ella es lo que hace posible la organización so-

reacción en aquél” (Mead 1962 81 y nota 15; 1973 119, nota 15):

5 Dado que en la comunicación entra la explicitación de una expectativa de comportamiento–expectativa que se eleva a partir de la existencia de un “objeto social” común-, dicha expectativa no se eleva *únicamente* ante una reacción del tipo “sí/no”, como lo propone la crítica de Tugendhat (Tugendhat 1993 201), sino también en virtud de las significaciones comunes o “universales” que, tanto para el hablante como para el oyente, despierta el “objeto social”, como se ve en el ejemplo de Mead sobre la “propiedad” (Mead 1962 161; 1973 190; 2008 366); cf. también (2008 375).

6 Tales actividades son aquellas de carácter *lúdico*, como las que se dan en el “juego” (play) y el “deporte” (Mead 1973 152ss, 182ss). Nos limitamos a indicar que en tales actividades Mead encuentra la expresión básica del comportamiento que subyace al proceso de de la socialización del sí mismo, esto es, el comportamiento de la adopción de roles, dado que en ellas se halla presente ya la relación con otro (imaginario o concreto), respecto del cual el niño adopta las actitudes hacia sí que harán posible el jugar con otro o el participar en un deporte de conjunto. Acerca de esta temática, ver Mead 2006.

cial, desde sus formas más elementales hasta las más complejas, así como la comunidad universal del discurso.

II

El concepto de reconocimiento de Mead encuentra su formulación teórica a partir de las distinciones internas que establece en el concepto del sí mismo y de los modos de comportamiento práctico con el "otro generalizado" (Mead 1962 152ss; 1973 182ss) inherentes a estas distinciones. Tales distinciones y modos de comportamiento son los que Mead describe con las "fases" que estructuran el "sí mismo" – las fases del "Yo" (*I*) y el "Mí" (*Me*) (Mead 1962 173 192; 1973 201 218), o fases del "yo" y los "otros". Ahora bien, se trata de una "distinción" que "se expresa en nuestra experiencia en lo que llamamos el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de nosotros en los otros". (Mead 1962 194; 1973 220). El énfasis recae aquí en la idea de que el reconocimiento de los otros es condición de nuestra propia realización. Por ello Mead agrega: "No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros" (Mead 1962 194; 1973 220). Cómo se lleva a cabo tal autorrealización y qué experiencias del reconocimiento están a la base, es precisamente lo que se dilucidará a partir de las fases constitutivas del sí mismo. Ellas nos interesan aquí en la medida en que describen experiencias diferenciadas del reconocimiento y en la medida en que hacen evidentes la tensión que, como lo explicitaremos al final de este trabajo, se advierte en los modos de la autorrealización social e individual.

Las reflexiones de Mead sobre la constitución de un sujeto que deviene consciente de sí gracias a la adopción intersubjetiva de roles están destinadas a la acuñación del concepto del "mí". Ya en los tipos 'ideales' de adopción de roles del juego y del deporte se apuntaba en esta dirección: en ellos se forja ya la figura del "mí" de la individualidad autoconsciente porque tal figura representa, dicho toscamente, el grupo de actitudes organizadas en la estructura de una persona:

El que logre tener conciencia de sí se debe a la capacidad del individuo para adoptar las actitudes de esos otros en la medida en que éstas pueden ser organizadas. La adopción de todas esas series

de actitudes organizadas le proporciona su ‘mí’; ése es el sí mismo (“self”) del cual tiene conciencia. (Mead 1962 175; 1973 203)

Por ello, cuando en la dilucidación de la naturaleza del otro y, por esa vía, determinaba el tipo de interacción que, frente a dicho otro, habría de asumir el individuo, Mead no hacía más que describir, con aquel concepto, el tipo de individuo que en el proceso de adopción de la actitud de los otros hacia él, refleja o expresa en ese comportamiento las actitudes que a su disposición pone el mundo social y sus instituciones como medios de sus reacciones o respuestas ante los otros: tales respuestas llevan o deben llevar en sí la impronta de la comunidad o el “otro generalizado”, y es sólo en tanto su respuesta refleja o expresa la naturaleza misma de la comunidad, es decir, en tanto refleja o expresa el mundo normativo que la identifica, como el individuo se acredita como miembro de esa comunidad, en la forma, ciertamente, de un sujeto normativizado: “El ‘mí’ es un individuo convencional, habitual. Está siempre presente. Tiene que tener los hábitos, las reacciones que todos tienen; de lo contrario, el individuo no podría ser un miembro de la comunidad.” (Mead 1962 197; 1973 222)

En esta su significación básica, es decir, en tanto individuo formado por hábitos y convenciones, y en cuanto dotado de un mecanismo de conducta que reproduce, en sus relaciones con los otros, la “pauta de conducta” de la comunidad, el “mí” adquiere también significación ética, en la medida en que la interacción así conducida le garantiza los derechos que la comunidad reconoce a todos sus miembros:

... su adopción de la actitud de los otros le garantiza el reconocimiento de sus propios derechos. Lo importante en esas circunstancias es ser un ‘mí’. Ello le confiere su posición, le concede la dignidad de ser un miembro de la comunidad, constituye la fuente de su reacción emocional a los valores que le pertenecen como miembro de la comunidad. Es la base para su incorporación a la experiencia de los otros. (Mead 1962:199; 1973: 223-224)

En postulados como estos, Mead acoge, por vías posmetafísicas, la intuición básica de la concepción idealista del reconocimiento: pues de un planteamiento como el recién citado se sigue que la importancia de ser un “mí”, es decir, la importancia de ser un individuo forjado o moldeado por ese

proceso formativo que representa la adopción de la actitud del "otro generalizado", reside en que, bajo esta forma, obtiene el tipo de reconocimiento que le asegura su "posición y su "dignidad" dentro de esa comunidad, es decir, "el reconocimiento de sus propios derechos", derechos que confiere la adopción de las actitudes de la comunidad. Tal reconocimiento es resultado de la interacción o interacciones mediante las cuales el individuo recrea y afirma conscientemente el *ethos* normativo de su comunidad: sólo porque los otros ven en él un ejecutor de las acciones con que dicho *ethos* se conserva y perpetúa lo acogen como un otro válido para la interacción. Como dice Mead, esta "es la base para su incorporación a la experiencia de los otros." Quien interactúa en el sentido indicado, lo hace bajo la convicción de que recrea un mundo válido en sí mismo. Esta convicción es la que subyace a la actitud fundamental del "mí" frente a la comunidad: la actitud de la "dedicación" (Mead 1962 192; 1973ss: 218). Ella expresa el reconocimiento de parte del sí mismo de la validez del mundo normativo que le sustenta, el cual, a su vez, le compensa con su reconocimiento como miembro de ese mundo.

Pero esta significación ética que alcanza el "mí" por su condición de miembro de la comunidad y su actitud hacia ella tiene en Mead una variante más, vinculada con la precedente: pues el "mí" que es reconocido como portador de derechos porque hace parte de una comunidad a la que contribuye con la "dedicación" o la participación en sus procesos, es, por ello mismo, un sujeto que vale como coautor del mundo normativo que comparte con los otros. El "mí" es tal coautor, no sólo porque reproduce o actualiza este mundo en las distintas interacciones que lleva a cabo con los demás, sino porque tales interacciones describen también un comportamiento regulativo del que brota la posibilidad de un obrar conforme en todo momento al derecho. Es ello lo que hace del "mí" el ideal mismo del "ciudadano" en la psicología social de Mead (Mead 1962 199; 1973 224). Esta connotación no alude sólo a la pertenencia activa a la comunidad, sino también al ajuste permanente de la propia praxis a la conciencia del derecho como conciencia que debe acompañar sus interacciones con los otros concretos de la comunidad. Por este lado, el potencial y la realidad normativa del "otro generalizado" se encuentran también asegurados. La recreación intersubjetiva del *ethos* normativo se objetiva, desde esta perspectiva, en un mutuo reconocerse de los individuos como coautores de los valores, derechos y deberes comunes

a todos. Conforme a ello, la autorrealización y reconocimiento del sí mismo como un "mí" en el mundo social es, pues, su realización y reconocimiento como partícipe y coautor del mundo normativo- su autorrealización y reconocimiento como *ciudadano*. En esa medida, tales categorías: "autorrealización y reconocimiento", no designan en Mead la simple materialización de fines o metas individuales, y no podrían reducirse tampoco a la objetivación de cualidades valiosas y a la respectiva valoración de las mismas por parte de los otros.⁷

En su actitud de dedicación a la comunidad, el "mí" no tiene otra forma de realización ni alcanza, por tanto, otra experiencia del reconocimiento que las que la comunidad ha preestablecido como válidas para todos sus miembros. No es menos cierto, sin embargo, que la diversidad del proceso social como tal, es decir, la diversidad de relaciones en que tal proceso se lleva a cabo permite al individuo la más amplia participación en ese proceso con sus propias respuestas y reacciones al mismo y, en esa medida, experimentarse a sí mismo adoptando los roles que hacen posible tales procesos. El "mí" parece abierto a un haz de posibilidades que él mismo se empeña en concretar, al modo como el niño se empeña en llevar a cabo, él solo, los distintos posibles papeles de un compañero imaginario de interacción. El hecho de que el "mí" sea lo moldeado por las instituciones de un mundo que le precede, no pone en duda la posibilidad de que su realización en ese mundo en particular, en la medida en que ella comporta el ajuste del individuo a un medio diversamente estructurado, se cumpla en forma de un enriquecimiento de la individualidad gracias a la participación en la diversidad de roles que ese mundo pone a disposición y que, de ese modo, pueda experimentarse a

⁷ Este último aspecto es el que enfatiza Honneth en su interpretación del concepto de autorrealización en Mead y del que parte para su postulación del modelo de reconocimiento de la valoración social o la "solidaridad" y del tipo de autorrelación práctica -la "autoestima"- que de tal modelo se sigue. Véase Honneth (1992 148ss). Sin embargo, no es tanto en la valoración del sí mismo que logra objetivar cualidades valiosas en un proceso social determinado, como el del trabajo, donde Mead sitúa la autorrealización y, con ella, el reconocimiento social del individuo: al nivel del "mí" no son tanto las aportaciones y objetivaciones de potencialidades individuales en el mundo de la división social del trabajo, cuanto la preservación y mantenimiento del universo normativo, la "entrega a la comunidad", lo que determina el reconocimiento del sí mismo bajo esta fase. Sobre esto volveremos más adelante.

sí mismo como desplegando en el medio social la naturaleza abigarrada de ese medio. En su carácter “convencional”, “habitual”, conservador, el “mí” es también esa fase de nosotros en la que la riqueza y complejidad del medio social llegan a un singular sincretismo: es, ciertamente, lo formado y moldeado por el entorno, pero es también, a la vez, aquello capaz de responder conscientemente a ese entorno en términos de reacciones o actitudes conscientes en que se expresa no sólo una adaptación, sino también un dominio del “todo social” (pues su permanencia en este todo, su permanencia en la comunidad, es también posible por actitudes como éstas, no sólo por el abandono inconsciente a su proceso).⁸

A la luz de esto último, la idea de que el individuo sólo es objeto para sí gracias al comportamiento de la adopción de roles, puede verse como expresión de un determinado ideal de formación propedéutica del individuo, pues tal comportamiento es la actitud requerida para la apropiación consciente del entramado de interacciones sobre el que descansa el mundo social. Es cierto que este proceso propedéutico está acompañado y reforzado en todo su curso por la presencia del “censor”⁹, y que esta presencia –que alcanza hasta lo inconsciente de nuestra personalidad– es la que canaliza la energía creadora del sí mismo en función del mantenimiento de la comunidad u “otro generalizado” y de su propio mantenerse en ella. Este elemento censor resulta decisivo en el proceso indicado, ya que, según se desprende del análisis de Mead, es la instancia que, en virtud de su carácter regulativo, lleva a cabo aquel control social de la conducta y de las reacciones del sí mismo en forma de un dominio y una racionalización consciente de sus expresiones. Ello no obstante y quizá gracias a esta función formativa del comportarse

⁸ Mead, como se sabe, suele comparar los modos de adaptación de un individuo al “proceso social”, con los modos de adaptación de un organismo individual a su “medio natural”: Ver Mead (1962 125ss; 1973 158ss).

⁹ “En el censor plantado en la puerta de nuestra imaginación y en nuestras conversaciones interiores o cuando afirmamos las leyes y los axiomas del universo del discurso, asumimos la actitud generalizada del grupo” (Mead 2008 372). También: “Si usamos una expresión freudiana, el “mí” es en cierto sentido un censor. Determina la clase de expresión que puede tener lugar, prepara el escenario y da el pie.” (Mead 1962 210; 1973 233). Tal “censor” equivale pues, como bien observa, al “super-yo” de Freud, si bien Mead se aparta de la teoría psicoanalítica al dejar ésta de lado las “conexiones sociales”. Cf. Düsing, (1997: 51, nota al pie 53).

frente a sí y frente a los otros, es el "mí" quien contribuye a la constitución del mundo social en una segunda naturaleza de la individualidad autoconsciente: no sólo, ciertamente, porque convierte este mundo en material del que se apropia mediante constantes interiorizaciones, sino también, porque gracias a estas interiorizaciones logra traducir este mundo en términos de un "otro" en la propia estructura de la autoconciencia, "otro" cuyo representante es el propio "mí" y sólo en presencia del cual y en relación con el cual se está ante una autoconciencia en sentido estricto, esto es, ante un sí mismo que no sólo se adapta a ese "otro", lo expresa y reproduce, sino que también *reacciona* a él.

La fase del sí mismo que surge como respuesta o reacción a la actitud o actitudes del "mí" la denomina Mead el "yo" ("I"). El "yo" es propiamente el "sujeto" que reacciona ante el "mí" (el "yo-objeto") (Mead 1964 142ss; Düsing 1997 50, 51).

Frente al "mí" esta el "yo" ("I"). El individuo ... no sólo es un ciudadano, un miembro de la comunidad, sino que también reacciona a dicha comunidad, y su reacción a ella ... la cambia. El "yo" es la reacción del individuo a la actitud de la comunidad, tal como dicha actitud aparece en su propia experiencia. (Mead 1962 196; 1973 221)

En la medida en que la actitud que identifica al "yo" es la de la "reacción" a la comunidad, su comportamiento no es ya la de entrega o la dedicación, sino la de la "afirmación de sí" o de "lucha" (Mead 1962 192; 193 1973: 218, 219). Por ello, la fase de la autoconciencia a la que se llega con el "yo" es la fase en la que la conducta del individuo no es ya simplemente conducta controlada por el mí-censor, lo que hace que esta fase resulte "la parte más preciosa del individuo" (Mead 1962 324; 1973: 333).

Parte de este significado del "yo", a la luz del cual se alza en un marcado contraste con el "mí", reside en ese su carácter de ser, de acuerdo con Mead, lo "incierto" de nuestra personalidad. A causa de esta naturaleza suya, el "yo" es aquello de lo cual no tenemos conciencia y, en esa medida, no llegamos a tener siempre el control sobre él. No tenemos conciencia del "yo" en el sentido de que no sabemos cuál será su reacción frente a lo planteado por el "mí". Éste, siguiendo los ejemplos de Mead, sabe lo que hará en el juego de conjunto, y su reacción, en tanto se cumple como respuesta a lo esperado por

él, no entraña novedad alguna. Sabemos entonces qué hemos de hacer y en esa medida, tenemos conciencia de nosotros mismos. Pero, incluso allí donde sabremos qué hemos de hacer, no podemos decir cuál o como será nuestra reacción. El “yo” es algo de lo cual sólo sabemos *una vez que* hemos llevado a cabo esto o aquello, es el individuo que puede identificarse a sí mismo retrospectivamente como sujeto responsable de lo que *ha dicho o ha hecho*. “Sólo después de haber actuado sabemos qué hemos hecho; sólo después de haber hablado sabemos qué hemos dicho” (Mead 1962 196; 1973 222). El saber de sí que tiene el “yo” es resultado de la realización del acto, no la conciencia del acto mismo (el acto puede cumplirse de tal manera que en él no intervenga una conciencia de sí, como sucede en actos como aquellos en que tomamos simplemente el papel publicitario que alguien pone en nuestras manos). Pero el que el individuo sepa de sí como un “yo”, esto es, como aquel que ha que ha hecho esto o aquello, no significa que sus reacciones sean comprensibles sólo como eventos de un pasado inamovible. A la naturaleza de su ser incierto pertenece también el aspecto del futuro.¹⁰ Y así como el individuo sólo sabe de sí como éste individuo cuando ha llevado a cabo su reacción, así mismo su saber de sí está condicionado también por la propia espontaneidad de su obrar: precisamente por el hecho de que comporta tal característica, el “yo”, por así decir, no está puesto a disposición del propio sujeto: “Gracias al “yo” decimos que nunca tenemos conciencia de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción” (Mead 1962 174; 1973 202). En virtud de esta su naturaleza intempestiva, de su estar abierto al futuro y sustraerse al “presente especioso”, el “yo” es aquello que, en nosotros, “proporciona la sensación de libertad, de iniciativa” (Mead 1962 177; 1973 205).¹¹

10 El símil que a este respecto trae Mead ilustra claramente esta naturaleza del yo: en el proceso de caminar “el simple hecho de dar los pasos esperados le coloca en cierta situación que tiene un aspecto levemente distinto del que se espera, cosa que, en cierto sentido, es novedosa. Ese movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del ego, del “yo”...” (Mead 1962 176; 1973 204).

11 E. Düsing (1986 77) pone en duda esta fase del “yo”, al afirmar: “Mead no logra fijar en su concepción total, y mucho menos justificar constructivamente, el concepto de un yo libre, que se proyecta de manera autorreferencial, éticamente autónomo y responsable que se construye individualmente.” Esta crítica sólo se explica, sin embargo, por la poca o ninguna consideración y análisis que, lo largo de su exposición de las “aporías” en la concepción meadeana del “yo”, le merece a la autora el problema del carácter “in-

Precisamente porque el “yo” surge, pues, como reacción (incierto) a lo planteado por el “mí”, por ello mismo su ser-reconocido debe destacarse del tipo de reconocimiento que conlleva el ser miembro de una comunidad de derechos. El modelo de autorrealización transita así del autocercioramiento de la propia validez jurídico-normativa en el todo de la comunidad de derechos, a un modelo en que dicha autorrealización se define, en parte, por la capacidad del sí mismo de expresar a su manera y sin coerción el mundo que tiene ante sí:

Tal réplica a la situación social involucrada en la serie de actitudes organizadas constituye el “yo” ... El individuo reacciona constantemente a dicha comunidad organizada, expresándose a sí mismo, no necesariamente afirmándose en el sentido ofensivo, sino expresándose, siendo él mismo en el proceso cooperativo que corresponde a cualquier comunidad. (Mead 1962 197-198; 1973 222-223)

Esta simple caracterización del “yo” y del modo en que se relaciona con el “mí” –relación que, dicho simplificada, es la de una reacción frente al “mí”– es ya un primer indicio del hecho de que, con el “yo”, el sí mismo aspira a una realización de sí que presupone distanciamiento o, como dice Mead, “libertad” frente al mundo normativo dado (Mead 1962 199; 1973 224). Concebida en la perspectiva de una liberación frente a lo válido existente, frente a “convenciones” y “leyes dadas”, tal realización se sustenta en la decisión del individuo de hacer valer una visión de mundo que, a sus ojos, resulta inconciliable con o, en todo caso, no realizable en la comunidad del presente. El “yo” es entonces la respuesta del individuo a la comunidad cuando esta comunidad no responde ya a sus valores. Lo que el individuo busca con ello es transitar hacia una comunidad en la que sus valores y derechos sean reconocidos. El individuo se dirige entonces a otros individuos de otra comunidad posible o futura, bajo la expectativa de que esos otros responderán a su “llamado”. Tal es la actitud que ha caracterizado, según Mead, a individualidades del tipo Sócrates o Jesús (lo mismo que a las figuras de la ciencia y el arte), en quienes la defensa del propio

cierto” del “yo” y de la forma en que esta su naturaleza determina su relación con el mí-censor.

punto de vista los lleva a pretender la ampliación de la estructura racional de la propia comunidad. Lo propio de esta actitud, que, por lo demás, no es exclusiva de las grandes individualidades, es el distanciamiento crítico de un mundo en el cual el individuo no encuentra lugar para la propia expresión de sí, pues a dicha actitud subyace la pretensión de constitución del sí mismo en una "diferencia significativa" (Mead 1962 200; 1973 225) y, en la medida en que esta actitud es para la propia persona la fase más importante de su experiencia vital, su relación con los otros estará marcada por la afirmación constante de esta pretensión.

Esto último lleva directamente a preguntar por la forma de realización que, en sus relaciones con los otros, es propia del "yo", pues si esta fase es lo propiamente no condicionado del sí mismo y su relación con el "mí" se plantea, en esa medida, como una relación de afirmación frente a éste, no es posible hacer valer aquí formas de realización distintas a aquellas en las que el "yo" destacaría de la estructura de la personalidad del propio y de la estructura normativa del "otro generalizado". La posición de Mead al respecto no deja dudas sobre el hecho de que el proceso de individuación que culmina con la aparición del "yo" en la conciencia, llega a comprender formas de realización con los otros en las que se trata de una "expresión" de la propia peculiaridad que abarca desde el autocercioramiento de la superioridad frente a los otros, hasta la concreción de esa superioridad en la ejecución de funciones determinadas por la organización social del trabajo. Entre ambas formas de realización existe el elemento común de un sentirse o saberse superior a los otros en virtud de la convicción, objetivamente demostrable, de que "los otros no son tan buenos como nosotros" (Mead 1962 208; 1973 230). Esta simple certeza se objetiva de forma diferente en ambos casos: pues, *en primer lugar*, el "sentimiento de superioridad" se revela para el individuo como esencial, no en tanto encuentra en él una forma egoísta y autocomplaciente que comporta el rebajamiento de los otros, sino, por el contrario, en tanto este sentimiento es la condición del respeto que el individuo se debe a sí mismo: es en vista de la conservación de este respeto de sí como el individuo, en sus relaciones con los otros, se comporta de tal manera que, en ese comportamiento, pueda marcar diferencias irreductibles entre él y los otros- incluso allí donde son ciertos acontecimientos los que definen la "superioridad" del individuo frente al otro (como sucede, siguiendo el

ejemplo de Mead, cuando contemplamos la caída de alguien en la calle). La idea de superioridad aquí implicada puede servir para dar cuenta de formas elementales de diferenciaciones fenomenológicas que, en la psicología social de Mead, parecen apuntar a una "autocomprensión" del "yo" que no es resultado de interacciones reales con los otros, sino de introspecciones inherentes al proceso de autodiferenciación. Es en ese proceso de introspección donde el individuo encuentra razones para una valoración autárquica de sí mismo: "Es interesante penetrar en la propia conciencia íntima y encontrar aquello de lo cual tenemos tendencia a depender para mantener nuestro autorrespeto" (Mead 1962 204; 1973 228). No es que el respeto de sí se obtenga en la autoadscripción arbitraria de una determinada excelencia, sino en la constatación de la existencia de esa excelencia en nuestra personalidad. Por ello, y para sustraer la noción de superioridad de toda connotación negativa, Mead precisa que tal superioridad sólo se legitima en la ejecución de "funciones" mediante las cuales el individuo puede acreditar sus destrezas en sus relaciones con los otros y, de esa manera, intervenir en su experiencia desde su propia y específica peculiaridad. Por eso, la aparente ambigüedad de esta forma de realización queda de plano despejada cuando Mead anota que "la superioridad no es la meta que tenemos a la vista. Es un medio para la conservación del sí mismo. Tenemos que distinguírnos de otros, y ello se logra haciendo algo que los demás no pueden hacer o no pueden hacer tan bien" (Mead 1962 208; 1973 232).

Al pasar al dominio de la interacción social, el autorreconocimiento de la propia superioridad se convierte de facto en motivo impulsor de la objetivación de las cualidades que distinguen objetivamente al individuo de todos los demás. Por ello, *en segundo lugar*, la certeza de que "los otros no son tan buenos como nosotros" da paso a una interacción en la que ya no se trata del simple autocercioramiento de la propia superioridad, sino de la realización de dicha superioridad en el proceso de relacionarse con los otros. Se trata aquí entonces de la superioridad de la cual el individuo "hace uso". Su relación con los otros, como relación en que el individuo pretende realizar dicha superioridad -como buen cirujano, buen abogado, buen político, buen artista, etc.-, es una relación que, desde su peculiaridad o especificidad, cambia o interviene en las actitudes de aquellos en relación con los cuales el individuo ejerce sus capacidades superiores. Las relaciones con los otros, en

cuanto se ven determinadas por las diferenciaciones de las funciones, proveen experiencias a los implicados que se alejan ostensiblemente de aquellas en las que domina el momento de la identificación con ellos y con el mundo que se comparte con ellos: pues lo propio de una tal relación o, en otras palabras, lo propio de la objetivación de nuestras capacidades en nuestras relaciones con los otros es la obtención de un reconocimiento social de dicha superioridad, en el que lo reconocido no es ya el individuo como tal, sino la superioridad funcional objetivada. El reconocimiento de la superioridad funcional individual, como reconocimiento que brota de la organización o división social misma de las funciones, se equipara por ello en Mead a un concepto de honor o "prestigio" (Mead 1962 285; 1973: 300) en el que no sólo no se halla presente el momento subjetivo de la exaltación de la personalidad -la llamada "superioridad del matasiete que se realiza simplemente en su capacidad de subordinar a alguien a sí"-, sino que tiende a hipostasiar la destreza individual en lo que ella tiene de elemento renovador de la racionalidad práctica de la comunidad en medio de la cual ella se ejerce. Lo intersubjetivo se convierte también por ello en el medio en que el individuo acredita su superioridad en un sentido que se corresponde con el concepto de excelencia en la ejecución de funciones que le subyace: como tal excelencia sólo se acredita en relación con los otros, estos se convierten, por ello mismo, en condición o instancia fundamental de su realización y, por ende, de su reconocimiento. Necesitamos a los otros a fin de podernos realizar en nuestras relaciones con ellos. Tal es el sentido de la idea, ya citada, de "no podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros". El 'cambio de paradigma' en el modelo de autorrealización del sí mismo se hace evidente, en tanto lo determinante no es ahora el respeto de los derechos, sino el valor social intrínseco de la función como tal. Es la excelencia en el cumplimiento de la misma la que asegura al individuo un reconocimiento que acentúa su capacidad para interactuar con los destinatarios de su función específica.¹² Ahora bien: tal reconocimiento pone en evidencia no sólo el valor social de las capacidades y destrezas: ello

12 "Un médico que, gracias a su superior habilidad, logra salvar la vida de un individuo, puede realizarse en relación con la persona a la cual ha beneficiado. No veo razón alguna para que esta actitud funcional no se exprese en la realización de la persona de uno en el otro." (Mead 1962 288; 1973 303)

evidenciaría también el “mérito” del individuo en el todo de una comunidad organizada en funciones (Honneth 1997 108ss.).

III • Conclusión

Al ponderarse en este modelo de reconocimiento al sujeto poseedor de la respectiva excelencia en la ejecución de funciones, el ideal de interacción práctica se vería afectado por la primacía que, en una interacción así planteada, tendría el “experto” frente a aquel respecto del cual cumple su función. Tal tipo de interacción podría verse como una praxis unilateral o asimétrica. Pero dado que, según se ha visto, la superioridad ha de ser acreditada funcional y no social u ontológicamente, ella se ve remitida a la capacidad del individuo de relacionarse con su destinatario de tal forma, que tal relación se resuelva en una praxis común y simétrica, en la que el criterio de validez es, invariablemente, el ponerse en el lugar de aquel con quien nos relacionamos desde nuestra propia especificidad “Una diferencia de funciones no excluye una experiencia común; al individuo le resulta posible ubicarse en el lugar del otro aunque su función sea distinta de la del otro” (Mead 1962 325; 1973 335). La mediación aquí implícita entre la diferenciación por vía de la distinción de funciones (individualización) y la pertenencia insuperable a la comunidad (socialización), llega incluso a convertirse en Mead en el ideal de la organización social al que debe aspirar la comunidad humana: “Se podría decir que la consecución de esa diferenciación funcional y participación social en grado pleno es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad humana”- ideal que tiene para él una expresión política propia, pues “la etapa actual de dicho ideal se presenta en el ideal de la democracia” (Mead 1962 326; 1973 335). No es, por tanto, casualidad, que en los párrafos finales de sus *Lecciones* Mead se proponga fijar, precisamente, el concepto de democracia (Joas 1980 21) que haga posible el tipo de interacción que se sigue de la “diferenciación funcional” y la “participación social”. En la democracia, la adopción de la actitud del otro alcanzaría su más elevada expresión, porque, en ella, dicha adopción no se lleva a cabo sólo en forma de una “identificación” de los que comparten o adoptan actitudes comunes, sino en forma de una relación entre el “yo” y “los otros” en la que el “yo” puede realizarse como tal “yo” sólo en tanto interviene de tal modo en sus experiencias o “penetra en sus actitudes”

que, en ese intervenir o penetrar (como médico, político o artista), puede alterar o modificar la "actitud" o, incluso, la vida de ellos o la comunidad en general. La democracia es el tipo de sociedad en el que la realización del "yo" no se cumple sólo en forma de un ejercicio libre e incondicionado de derechos y libertades individuales, sino también y, quizá más esencialmente, en forma de una interacción con los otros que le permita afectar la propia autocomprensión, la propia praxis de estos. Por ello, para Mead, la posibilidad misma de la democracia parece depender de la realización de tal forma de interacción: "El ideal de la sociedad humana no podrá existir mientras resulte imposible para los individuos penetrar en las actitudes de los otros a quienes afectan durante la ejecución de sus propias funciones peculiares" (Mead 1962 328; 1973 337).

IV · Bibliografía

- Düsing, Edith. *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1986.
- Düsing, Klaus. *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- Cook, Allan. *Moralität und Sozialität bei Mead*, en: Joas, Hans (ed): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*. Escritos filosóficos volumen 1. Barcelona: Paidós, 2011.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento Por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo, 1997.
- Joas, Hans. *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- Mead, Georg Herbert. *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962.
- Mead, Georg Herbert. *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el Punto de Vista del Conductismo*, trad. Florial Mazía. Barcelona: Paidós, 1973.

- Mead, Georg Herbert. *Selected Writings*, ed. Andrew J. Reck. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964.
- Mead, Georg Herbert. *Movements of Thought In The Nineteenth Century*, ed. Merritt Moore. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1933.
- Mead, Georg Herbert. *Play, School and Society*, ed. Mary Jo Deegan. New York: Peter Lang, 2006.
- Mead, Georg Herbert. *La filosofía del presente*, ed. Ignacio Sánchez de la Yncera. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
- Tugendhat, Ernst. *Autoconciencia y Autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. México: Fondo de Cultura Económica 1993.

Thémata.

Revista de Filosofía

