

El Yo y el Tú

Carlos Yáñez Canal
Profesor Universidad Nacional de Colombia
Sede Manizales

Uno de los problemas con el que uno se enfrenta al estudiar la identidad es, como dice Habermas, la dificultad de separar identidad individual e identidad colectiva, de hablar de la identidad de un sujeto sin referirse a las raíces relacionales y sociales de tal identidad.

En la relación del sujeto con su medio se establece una doble dirección: una, la praxis y, la otra, el proceso cognoscitivo (lo intelectual y lo sensible). En esas dos líneas de desarrollo, en el objeto mismo del accionar humano, se produce lo que de manera general podemos llamar Alteridad. El yo no se hace solo, sino en un intercambio con Otros. "Alter en latín, es propiamente el término de una pareja y sólo una pareja. Unus et alter es el contrapuesto, el parangón, el correspondiente al unus. Por eso, la relación unus-yo con el alter-otro se llama estupendamente en nuestra lengua "alternar". Decir que no alternamos con él es decir que no tenemos relación social"(Ortega y Gasset citado por Saurí, 1989, 183).

La adquisición de una identidad ha de pasar por un proceso de socialización, lo cual supone en ella una básica disposición de apertura y recepción, donde la persona accede desde la indiferenciación primaria de "lo mismo" a "lo diferente". Es en el encuentro y los vínculos que se detecta la participación de la Alteridad y en orden a la constitución de la praxis de personalización. Situación paradójica, ya que la diferencia es difícil de digerir culturalmente y la necesaria afirmación de la propia identidad resulta entonces que ha de pasar por la reacción frente a la alteridad para asegurar la mismidad; es decir, que para que la identidad sea afirmada y percibida como tal, supone una cierta igualdad y una cierta reciprocidad. Por tanto, la integración de una persona, que es producida y mantenida a través de la autoidentificación, se apoya en la integración de las evaluaciones y valores de los otros significativos del sujeto. Nadie puede construir su identidad independientemente de la identificación de los otros. La autoidentificación de un sujeto requiere el reconocimiento inter-subjetivo, relacional, de parte de otros sujetos. Podemos decir en términos generales, que el yo no existe sin los otros, ya sea porque lo preceden o porque lo constituyen. El yo se constituye en relación al tú, es decir, a partir del reconocimiento del otro y no de su negación.

En tal sentido, este artículo se propone hacer un recorrido por el tema del otro como sujeto concreto, así como con el tema de la posibilidad teórica que la sola subjetividad demostrada como existente sea la mía. Como respuesta al solipsismo, se pueden clasificar en dos los tentativos de voltear las concepciones tradicionales de la relación yo/otro: desde una intersubjetividad social y desde una intersubjetividad lingüística.

La omisión a la relación entre individuos, se centra en un vacío de intersubjetividad en el dominio de la reproducción de la propia identidad futura. El otro, como he venido estableciendo, es la primera respuesta a la necesidad existencial de confianza básica (Erikson) acerca de la identidad del propio ser.

pues, puede volver a empezar: nuevo conocimiento del otro, nuevo conocimiento de sí, y así hasta el infinito"¹.

Todorov, con su apreciación, nos invita a superar la respuesta dada a las dicotomías existenciales e históricas a través de la generalización de la idea de naturaleza humana y en su proclamación de una unidad del hombre y de sus valores, reconociendo que "la exclusiva fatalidad, la única tara que puede afligir a un grupo humano e impedirle que

realice plenamente su naturaleza, es estar solo" (Levi-Strauss, 1996, 94). La omisión a la relación entre individuos, se centra en un vacío de intersubjetividad en el dominio de la reproducción de la propia identidad futura. El otro, como he venido estableciendo, es la primera respuesta a la necesidad existencial de confianza básica (Erikson) acerca de la identidad del propio ser.

En el paso del honor a la dignidad se van creando en la modernidad las condiciones para el reconocimiento, al tiempo que se acentúan las relaciones en el plano interindividual². En un recorrido rápido por la historia, encontramos la

EL OTRO COMO NECESIDAD

Todorov en su libro "las morales de la historia", se pregunta si es posible conocer al otro. Según él, en ese proceso de comprensión, constitutivo del proceso hermenéutico, entre yo y el otro, hay diferentes fases: "asimilación del otro en uno mismo.....; desaparición del yo en beneficio del otro.....; el yo como distinto al otro.....; el conocimiento del otro depende de mi propia identidad. Pero este conocimiento del otro determina a su vez mi conocimiento de mí mismo. Por otra parte, el conocimiento de sí transforma la identidad de este sí, y el proceso entero,

1 Tzvetan Todorov. *Las morales de la historia*. Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

2 Entre las posturas éticas mencionadas, el honor respondía a los intereses de la aristocracia en que se acentuaba la gloria, las virtudes de la vida cívica, la fama y renombre y las virtudes guerreras; la de la dignidad se desarrolla paralelamente a la acentuación en los bienes de producción, una vida ordenada y la paz. En resumen, como dice Taylor, acentuaba las actividades de la vida corriente. En tal sentido, aparece la categoría de lo económico en sentido moderno (intercambio entre los hombres y la naturaleza), otorgándole un valor superior, al tiempo que van cambiando los ámbitos en que se relacionan los humanos entre sí a través de la política y la cultura.

noción de reconocimiento en forma más elaborada en Smith³, en su teoría de los sentimientos morales, y en Rousseau que, en términos de consideración, nos dice que “cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno mismo; pero para estudiar al hombre, es preciso aprender a dirigir la mirada muy lejos; primero, hay que observar las diferencias, para descubrir las pro-piedades” (Rousseau citado por Duchet, 1984, 278).

Habrá que esperar a Hegel y su “convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizaran la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social” (Honneth, 1997, 13). La lucha, como se observa, referida a motivos morales, es lucha por el reconocimiento (como condición de la formación de la identidad) y no por la autoconservación. En los recorridos por los grandes tipos de conciencia que Hegel en la “Fenomenología del Espíritu” juzga posibles, encontramos en el cuarto capítulo el análisis de la autoconciencia, que es central para los intereses de este estudio.

La conciencia de sí (autoconciencia) para Hegel es la certeza de sí. Pero, el yo,

la autoconciencia, no es dada ni hecha, se consigue a través del actuar. Esa conciencia de sí se da en el encuentro con otra conciencia de sí: “la conciencia de sí sólo logra la plenitud de su satisfacción en otra conciencia de sí” (Hegel, 1993, 112). En este sentido Hegel subraya la necesidad del individuo de subordinar su particularidad confrontándose en sí mismo su ser otro. De otra parte, realizarse enteramente en su ser otro en un encuentro / contraste permite al yo sobrepasar la referencia puramente circular de la conciencia. Ese ser otro es una persona, una segunda autoconciencia: “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y

porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Idem. Pag. 113).

Hegel, en la idea de aclarar el contexto social en que se afirma el reconocimiento⁴ habla de una relación de lucha entre las personas. El reconocimiento partía de la exclusión al cada uno reconocerse a sí mismo, lo que implicaba la negación del otro para poder afirmarse. La muerte de uno frustra el fin del reconocimiento, colocando al ganador en una clausura solipsística. De ahí la necesidad de esclavizar al adversario derrotado. La lucha establece una relación entre dos conciencias contrapuestas, una autónoma y otra dependiente: señor y siervo. El siervo aparece como una persona

La conciencia de sí (autoconciencia) para Hegel es la certeza de sí. Pero, el yo, la autoconciencia, no es dada ni hecha, se consigue a través del actuar. Esa conciencia de sí se da en el encuentro con otra conciencia de sí: “la conciencia de sí sólo logra la plenitud de su satisfacción en otra conciencia de sí”

3 Con Smith y los fisiócratas se da el nacimiento de la economía política

4 Para Hegel el reconocimiento es ético. Su preocupación no es cognitiva, sino moral en el sentido de cómo se llega a ser persona.

que escoge sobrevivir sacrificando su libertad. La relación señor y siervo, como dice Laín Entralgo, no es sólo cooperación recíproca, es también forma de ser: "Desde un punto de vista ontológico, el señor es la esencia del siervo, puesto que éste ha enajenado a favor de aquél su ser para sí; y el siervo, a su vez, es la verdad de la certidumbre del señor acerca de sí mismo" (Laín Entralgo, 1983, 106). Esta relación imperfecta es tan sólo una etapa en el desarrollo del espíritu humano. El reconocimiento viene de parte del siervo, lo que lo hace unilateral. Mientras el señor no haga respecto de sí lo que hace respecto del otro y el siervo no haga respecto del otro lo que hace respecto de sí, no habrá verdadero reconocimiento. En esa no contemplación de sí mismo en el otro, que no es libre, no puede darse la libertad para ninguno de los dos. Sólo en la libertad, en la conciencia de sí en general, en el reconocimiento bilateral, cada uno podrá contemplarse a sí mismo en el otro. El solipsismo, así como el reconocimiento forzado de la relación señor y siervo, es superado, según Hegel, con el descubrimiento de la autoconciencia universal, o sea con el descubrimiento de un yo consciente de todas sus determinaciones. Este yo maduro es el yo capaz de hacer parte de una comunidad de individuos libres y que se reconocen mutuamente, quitando las diferencias entre sí y el otro.

En esta experiencia de reconocimiento, se observa cómo la diferencia sea necesariamente inmanente y constitutiva de la identidad. Si la identidad personal es individualizada, sin reconocimiento del otro, es posible que termine disolviéndose. De otra parte, pone en discusión el término reconocimiento, al no reducirlo a la mera aprobación de la supremacía del otro, o a la autoconciencia, o a la absoluta reciprocidad,

sino poniéndolo en relación a las identificaciones que se le atribuyan a los individuos como consecuencia de sus acciones en determinados contextos. El concepto de reconocimiento de la identidad nos reenvía, tanto a las prácticas de identificación, como a la comunidad que ejercita dichas prácticas. De ahí deriva la conexión entre identidad, reconocimiento y pertenencia⁵.

En la estela de Hegel surge el marxismo, y se consolida el proceso de descentramiento sociohistórico. Para Marx "tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción...Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan... como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc...No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx, 1972, 19-25).

Esta crítica a las representaciones especulativas de la filosofía sobre "el hombre", en la idea del sujeto autónomo, junto a las ciencias sociales, pusieron de relieve el carácter social e histórico de la existencia de todo ser humano.

EL YO SOCIAL

A finales del siglo XIX, William James parte del self no como yo o conciencia de sí, sino como centro de atribución de la individualidad, como aspecto distintivo y

5 Davide Spati. *Soggetti al tempo*. Feltrinelli, Editore, Milano, 1996.

unitario del sujeto y en la centralidad del momento unitario y personal de la experiencia humana. Su punto de partida viene dado por las relaciones sociales: el sujeto que le interesa es el sujeto que actúa y no el sujeto de la autorreflexión. Esta concepción, que resalta la interacción como generador del self, en su crítica al esencialismo sostiene la importancia de los procesos sociales, abriéndose a la perspectiva interpersonal, llegando a incluir el reconocimiento del efecto que nuestras acciones suscitan en los otros y que incorporamos en un esquema de referencia o de orientación. La pregunta se orienta no sólo a cómo nos vemos, sino cómo nos ven los otros. Piensa y quiere entender la relación existente entre la identidad para nosotros y nuestra identidad para los otros, lo que lo lleva a establecer un yo como sujeto (yo activo) y un yo como objeto (mi)⁶.

James en su obra "Principios de Psicología"⁷ ha llevado al ámbito de la psicología empírica el problema de la identidad, a la vez que ha abierto una línea de investigación sobre el self que marca los trabajos en este sector. El camino iniciado por Hume y sus sucesores para hacer descender de las nubes una gran parte del tema de la identidad personal, ha sido continuado por James, que ha

**James explica
la identidad del yo
psicológico como
enlazamiento de estados
de conciencia que
permanecen a pesar de
múltiples fuerzas que
introducen el
cambio y la
discontinuidad**

hecho del self algo empírico y en vía de ser verificado⁸.

James explica la identidad del yo psicológico como enlazamiento de estados de conciencia que permanecen a pesar de múltiples fuerzas que introducen el cambio y la discontinuidad. En esa permanencia se señalan tres aspectos de la identidad: el primero de ellos es el yo material en el cual un individuo reivindica como propio y lo que lo caracteriza a la mirada externa, es decir, elementos empíricos como el cuerpo, la familia, los parientes e incluso los objetos que hacen parte de él. El segundo aspecto es el yo social, que parte del reconocimiento de los propios interlocutores en el mundo al cual se pertenece: "el yo social de un hombre es el reconocimiento que obtiene de sus semejantes". Igualmente establece diferentes roles sociales en un individuo: "un hombre tiene tantos roles sociales como individuos hay que lo reconocen y llevan una imagen suya en su espíritu. Herir cualquiera de estas imágenes suyas es herirle. Pero como los individuos que llevan las imágenes se dividen naturalmente en clases, podemos decir prácticamente que tiene tantos diferentes roles sociales como hay distintos grupos de personas cuya opinión le preocupa. El, generalmente, muestra un diferente aspecto de

6 Este problema será retomado por G.H. Mead convirtiéndose en la orientación de la investigación sobre la identidad desde el punto de vista empírico.

7 William James. Principios de Psicología. Daniel Jorro editor, Madrid, 1909.

8 El yo como objeto ha dominado hasta los sesenta en que la psicología "científica" muestra cómo el comportamiento no es expresión de un ser activo, sino el producto de procesos originados por estímulos más o menos cercanos, de los cuales el individuo desconoce. Entre los que reconocen el sentido activo de la experiencia humana están los gestaltistas (Kohler y Lewin) y los fenomenólogos clínicos (Rogers). Alfredo Fierro. Para una ciencia del sujeto. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.

sí mismo a cada uno de estos diferentes grupos" (James, 1909, 315). En esta identidad social se observa que, para que nosotros seamos, tenemos que ser reconocidos. Más adelante establece que el reconocimiento es reconocimiento de su dignidad social, lo que implica una ética de la vida civil que resalta la obediencia a la colectividad. La persona recibe un reconocimiento que no tiene que ver con la reciprocidad ni con los afectos, sino que se coloca en el universo público de las responsabilidades cívicas. El tercer aspecto lo llama James el yo espiritual, que es "el ser íntimo o subjetivo de un hombre, sus facultades o disposiciones psíquicas, tomadas concretamente" (Idem, pag. 315).

Ante la separación de los tres aspectos del yo, James resalta el aspecto del yo espiritual, que como resultado de síntesis del proceso reflexivo, unifica y es dado por un principio de elaboración activa que acepta o rechaza las definiciones que recibe de parte de los otros. Gracias al yo espiritual y a la conciencia de la propia actividad, se puede hablar de la continuidad de la conciencia de sí, a la vez que hace posible la transitividad del yo. De allí, que la existencia de diferentes yo sociales supone la participación de la personalidad en diferentes yo. Sin embargo, no hay la producción de distintos yo, más bien, se trata del uso por una conciencia de diferentes facetas de la personalidad. En este

sentido, la teoría de James no franquea los límites de la conciencia y por tanto, no implica transformaciones de la identidad del yo.

YO, MI Y PERSONA

En el camino social e histórico del individuo y en el proceso de relativización del espíritu humano, encontramos a George Herbert Mead. Digno heredero de James, sus trabajos sobre la identidad se

enmarcan en la psicología social, siendo uno de sus fundadores. Su estudio de la identidad personal se inserta en una perspectiva de orden interaccionista en que se precisan los papeles de la mente, lo social y los mecanismos de intercambio. "Es decir, que intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social, en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él.

Para la psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes" (Mead, 1982, 54). Para Mead, la cuestión de la identidad no puede sino articularse simbólicamente, y es desde ahí desde donde el individuo interacciona con la sociedad, y ésta con sus miembros para articular sendas respuestas plausibles, procesos en los

Para Mead, la cuestión de la identidad no puede sino articularse simbólicamente, y es desde ahí desde donde el individuo interacciona con la sociedad, y ésta con sus miembros para articular sendas respuestas plausibles, procesos en los que es fundamental la internalización de lo sociocultural por parte de los individuos, con el consiguiente refuerzo de las pautas socioculturales desde los roles adoptados y ejercidos activamente por ellos.

que es fundamental la inter-nalización de lo socio-cultural por parte de los individuos, con el consiguiente refuerzo de las pautas socioculturales desde los roles adoptados y ejercidos activamente por ellos.

En su libro *Espíritu, Persona y Sociedad*, establece una "conversación de gestos" a partir de la investigación del comportamiento animal. "Los gestos son movimientos del primer organismo que actúan como estímulos específicos de respuestas (socialmente) apropiadas del segundo organismo" (idem, 63). En el marco de lo que define actos inconscientes, distingue la capacidad de los humanos para emplear gestos significantes y en los que se involucra el lenguaje (gestos vocales), llegando a ser un símbolo significativo que representa cierto significado. Son gestos que requieren la reflexión por parte del actor: "Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando provocan implícitamente en un individuo que los hace las mismas reacciones que provocan explícitamente – o que se supone que deben provocar– en otros individuos, los individuos a quienes están dirigidos; y en todas las conversaciones de gestos, dentro del proceso social, ya sean externas (entre distintos individuos) o internas (entre un individuo dado y él mismo), la conciencia que tiene el individuo del contenido y flujo de la significación involucrada depende de que adopte de ese modo la actitud del otro hacia sus gestos" (idem, 89). En términos de gestos como símbolos significantes puede existir el pensamiento, que "es simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo por medio de tales gestos" (idem, 90). Es una definición, no en términos de la mente,

sino en términos conductistas⁹, de los cuales recibió una fuerte influencia. La mente, que es un proceso y no una cosa, no se ubica en el cerebro, sino que es un fenómeno social. La esencia del pensamiento está en la internalización de la conversación de gestos en el proceso social, lo que los hace símbolos significantes porque tienen el mismo significado para todos los individuos de una sociedad. El individuo tiene conciencia de sí en ese proceso social. Así, la mente aparece más en términos funcionales que sustantivos.

Se puede afirmar en estos términos, que nuestra imagen es elaborada no tanto con los otros, sino por los otros. Desde la más tierna infancia son los otros los que nos dicen quienes somos: "Nos vemos, más o menos conscientemente, como nos ven los otros. Nos dirigimos inconscientemente a nosotros mismos como los otros se dirigen a nosotros..... Provocamos en la otra persona algo que estamos provocando en nosotros, de modo que inconscientemente adoptamos esas actitudes. Inconscientemente nos ponemos en el lugar de otros y actuamos como lo hacen otros" (idem, 108).

La persona (el self), en la concepción de Mead, surge en el proceso de la experiencia y la actividad social y las relaciones sociales, y su desarrollo va ligado al proceso del lenguaje, a la comunicación entre humanos. Mead destaca la característica de la persona como objeto para sí, representada por el reflexivo "sí mismo", que indica la capacidad de ser al propio tiempo sujeto y objeto. El desarrollo de la persona se relaciona directamente con el desarrollo de la mente, la que a su

⁹ *La conversación implica una conducta (hablar), y esa conducta también se produce en el interior del individuo; cuando se produce dentro del individuo, tiene lugar el pensamiento.*

vez depende de la persona y su proceso reflexivo. Aun así, la persona, al igual que todos los fenómenos mentales, no está ubicada en la conciencia, sino en la experiencia social.

Como decía anteriormente, la reflexión aparece como el mecanismo general para el desarrollo del self: "Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo" (Idem, 166). A partir de ahí, y retomando a James, la experiencia social determina la proporción de persona que entra en comunicación. El proceso social es el responsable de la aparición de la persona, y su división depende de las otras personas con las que nos relacionamos. Incluso, hay partes de la persona que existen sólo para la persona en relación consigo misma. Es la condición de ser objeto para sí, de evaluarse a sí mismos, de salir "fuera de sí". Para lograrlo deben ponerse en el lugar de otros y mirarse en ese punto de vista. Sólo en el papel de otros podemos volver a nosotros mismos.

La génesis de la persona se da en dos etapas del desarrollo infantil. La primera es la del juego. A través del juego finalizado se asumen los roles de los otros, se hace experiencia de los efectos de nuestras acciones y se organiza en una unidad el grupo de reacciones y respuestas. El desarrollo de la persona se logra en la etapa del deporte, cuando el individuo descubre ser él mismo otro del otro, o sea cuando asume en sí lo que Mead llama el "otro generalizado" (la comunidad o grupo

social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona): "Sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrollará un self completo" (idem, 185).

Para Mead, el self es un proceso social que atraviesa dos fases distintas: el "yo" y el "mí". "El "yo" es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el "mí" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el "mí" organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un "yo" (Idem, 202). El "yo" sería la parte creativa de la persona. Su acción es impredecible por las personas y se toma conciencia de él después de la acción. Es a través de la memoria que conocemos el "yo" y se hace presente en el "mí", es decir, que en la medida que recuerdo me convierto en un "mí". En esa relación entre el "yo" y el "mí", el yo no es simplemente una reacción a una experiencia que está dentro del individuo, sino una fase que le imprime dinamismo y creatividad, lo que implica un elemento de novedad. Sin él, las personas estarían sometidos y dominados por controles internos y externos, y la individualización se logra en la participación activa orientada a autodefinirse y controlar las atribuciones que recibe. Es a través del "mí" que la sociedad controla y domina al individuo. El control social es para Mead la dominación de la expresión del "mí" sobre la expresión del "yo".

Los elementos planteados por Mead nos transportan a las ideas sostenidas por un teórico contemporáneo que ha logrado la sistematización de las diversas condiciones para atribuir plena personalidad

a un individuo. Daniel Dennett, que parte del self en sentido estrecho, reconoce un social self ventajoso para la supervivencia y adaptabilidad del organismo humano. En el mismo sentido, reconoce el lenguaje como el que permite al self establecer límites entre el sí y el otro de sí. Hay una interpretación puramente lingüística del self en que se da lugar a "centros de gravedad" narrativos, lo que, a su vez, permite o nos compone como selves. Así, según Dennett, el principio organizativo que llamamos self no es más que una ilusión benigna o una consistente abstracción. Dennett, entre otras, habla de seis condiciones para ser persona: racionalidad, intencionalidad, ser objeto de moral o ser considerado persona, ser sujeto de moral, capacidad de comunicación verbal, autoconciencia. Las tres primeras están interconectadas y son interdependientes, mientras que en las últimas cada una presupone la siguiente¹⁰.

DRAMATURGIA Y VIDA COTIDIANA

El sociólogo Erving Goffman es el que más ha desarrollado y aplicado las consideraciones de Mead¹¹. Aunque parte de la aceptación de que el self es resultado de la sociedad en la cual se está, su posi-

La vida cotidiana puede ser descrita según una metáfora teatral, en que cada uno de los actores sociales recita su parte como un juego de roles.

En esos términos, la identidad de un individuo variaría de acuerdo a los roles que encarna diariamente

ción es bastante crítica con respecto a la idea de Mead sobre aquellos otros o el otro generalizado que nos dan un reconocimiento específico. Para Goffman, éstos sólo tienen que ver con un segmento del individuo, ya que éste, en las sociedades occidentales modernas, no se configura como persona total, sino como self particular en relación a los otros relevantes que encuentra y

a los cuales está asociado. Este acercamiento a los eventos de la vida diaria, lo lleva a formular la hipótesis de que la vida cotidiana puede ser descrita según una metáfora teatral, en que cada uno de los actores sociales recita su parte como un juego de roles. En esos términos, la identidad de un individuo variaría de acuerdo a los roles que encarna diariamente. Según Giddens, la gestión cotidiana de la propia identidad, plantea el dilema de la unificación frente a la fragmentación. "Se piensa comúnmente que esta interpretación implica en el individuo tantos yoes como contextos divergentes de interacción, opinión que se asemeja en algo a las interpretaciones postestructuralistas del yo, si bien desde una perspectiva teórica diferente. Sin embargo, una vez más, no sería acertado creer que la diversidad de circunstancias estimula simple e inevitablemente la fragmentación del yo, por no hablar de su desintegración en múlti-

10 Daniel Dennett. *Conditions of Personhood*, en A. O. Rorty.. *The identities of Persons*. The University of Californis Press, Berkeley, 1976.

11 Según George Ritzer, la deuda de Goffman con las ideas de Mead es en particular con su análisis de la tensión entre el yo, el self espontáneo, y el mí, los constreñimientos sociales del self, lo que se refleja en el trabajo llamado "discrepancia fundamental entre nuestros selfs demasiado humanos y nuestros self socializados". George Ritzer. *Teoría Sociológica contemporánea*. McGraw Hill, España, 1993.

ples "yoes"; también puede favorecer, al menos en muchas circunstancias, una integración" (Giddens, 1995, 241). En este caso, vale el mismo comentario hecho antes sobre los planteamientos de James, y que cobija a Mead y Goffman, de que no hay la producción de distintos yo, más bien, se trata del uso por una conciencia de diferentes facetas de la personalidad. En este sentido, esas teorías no franquean los límites de la conciencia y por tanto no implica transformaciones de la identidad del yo. Hay algo que persiste en el individuo (la identidad) y que le permite en sus diversas interpretaciones dar el toque personal que lo caracteriza y a través del cual se distingue de los otros y que le permite ser identificado e identificarse. Esto, de otra parte, nos recuerda la figura de la identidad como self service, en que, en esa aparente e ilimitada posibilidad de cambiar, se crea una fantasía de libertad a la vez que sugiere la posibilidad de "manipular" las identidades. El mismo Giddens, ante el dilema de unificación frente a fragmentación, afirma que se generan sus patologías propias: el tradicionalista rígido que descarta la relativización de las circunstancias y el yo que se diluye en las circunstancias de la acción. "Podría decirse que en tales circunstancias el falso yo se impone a los actos originales de pensar, sentir y querer que representan los motivos verdaderos del individuo y los ocultan por completo. Lo que queda del yo verdadero se siente vacío y falto de autenticidad; sin embargo, este vacío no puede llenarse con "seudoyoes" que el individuo pone en acción en circunstancias diversas, pues el origen de éstos es tanto la incitación de las respuestas dadas por los otros como las convicciones íntimas de la persona. En tal situación la seguridad ontológica tiene una base tan débil como en el caso del tradicionalista rígido. El individuo sólo se siente psicológicamente seguro en la identidad de su yo en la

medida en que otros consideran su comportamiento apropiado o razonable" (Giddens, idem, 242-243).

En la línea de la analogía teatral, en que sobresalen conceptos como el "manejo de impresiones", la fachada, el medio, la apariencia, los modales, mistificación, trasfondo escénico, etc., Goffman va estableciendo, en la multiplicidad de roles, un mecanismo intrínseco a la interacción que le permite diferenciarse de las expectativas normativas implícitas y que es lo que identifica el self del individuo: la expresión del rol. Ante un sujeto que aparece como recipiente vacío dispuesto a ser llenado por la posición que debe ocupar, reconoce el rol efectivamente operado por el individuo particular. En su actividad, el individuo se expresa y se hace disponible a los demás en relación con la información sobre sí mismo, sobre su actitud, sobre su relación con el rol y con los otros. Para explicar la separación del rol que se representa, Goffman apela al ejemplo de los caballos del tiovivo. Las relaciones que derivan tienen que ver con la incapacidad de asumir el rol, la absorción en el rol y la distancia del rol, que permite mostrar a los otros que no están totalmente integrados con el rol que desempeñan. Es la imagen de una puerta que se abre y se cierra, en la que el individuo puede generar el efecto propiamente personal de una subjetividad propia. Esta atribución no alude a un self auténtico, sino a la expresión en nombre de otros roles, es decir, la distancia del rol se ejercita en nombre de una identidad socialmente construida y vinculante. En la presentación de la persona en la vida cotidiana dice: "...concebimos el "sí mismo" representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a su personaje. Si bien

esta imagen es considerada en lo que respecta al individuo, de modo que se le atribuye un "sí mismo", este último no deriva inherentemente de su poseedor sino de todo el escenario de su actividad, generado por ese atributo de los sucesos locales que los vuelve interpretables por los testigos. Una escena correctamente montada y representada conduce al auditorio a atribuir un "sí mismo" al personaje representado, pero esta atribución –este "sí mismo" – es un producto de la escena representada, y no una causa de ella. Por lo tanto, el "sí mismo", como personaje representado, no es algo orgánico que tenga una ubicación específica y cuyo destino fundamental sea nacer, madurar y morir..... Al analizar el "sí mismo" nos desprendemos, pues, de su poseedor, de la persona que más aprovechará o perderá con ello, porque él y su cuerpo proporcionan simplemente la percha sobre la cual colgará durante cierto tiempo algo fabricado en colaboración. Y los medios para producir y mantener los "sí mismos" no se encuentran dentro de la percha; en realidad, estos medios suelen estar encerrados en establecimientos sociales" (Goffman, 1994, 268-269).

En la naturaleza socialmente construida del self, se percibe lo que para Goffman es la ilusión de poseer un self sustancial y que va buscado en el patrimonio de valores de la civilización occidental moderna: culto del self, o ideología moral del self, o creencias culturales relativas al self. La definición de sí, en las palabras de Goffman, es la "justa contribución" por la "justa cuota" dada a la situación. La individualidad, y la dignidad propia que le asociamos, no es otra cosa que el respeto

de sí que la sociedad permite al individuo de tener como recompensa por el puesto y el rol social que desempeña. En estos términos, la razón sobre la necesidad de la identidad personal, es esencialmente histórica y moral, y no ontológica o epistémica. La reflexión sobre la identidad personal va relacionada con la preocupación ética de preservar la dignidad del individuo en el ámbito de una comunidad.

Lo que resalta de lo anterior es la problemática de la identificación individualizante. Si la identidad es una mera atribución social ¿qué es lo que me permite mi identidad personal? El impase parece ser resuelto por Goffman a través de lo que él llama el self histórico-biográfico. El individuo se mueve como portador de una biografía preestablecida sobre la base de los intercambios que se han dado con otros participantes. En ese sentido, la identidad personal no es algo definitivo, a pesar de que sea referida a un único individuo y pensada y percibida como continua. En el disponer de una memoria, se puede precisar la identidad como constituida por el conjunto de reconocimientos recibidos en el pasado (comunidad interiorizada). Se ha subrayado igualmente, el papel crucial de la reflexividad y del autoreconocimiento, que permite apropiarse los reconocimientos recibidos. Transformando los reconocimientos en identidad personal, el autoreconocimiento asegura la posibilidad de definirse como durables y como distintos y específicos¹².

¹² Davide Sparti, obra citada.

NARRATIVA E IDENTIDAD PERSONAL

En ese concatenarse de acciones y en la capacidad de recordarlas en el proceso de formación de la identidad individualizante y biográfica, hay que señalar la comunicación que permite al individuo configurarse como reconstructor y narrador de su pasado. Las narraciones no son revestimientos lingüísticos exteriores, no son un extra opcional que se limitan a contar retrospectivamente la vida vivida, sino que nuestras vidas existen en un mundo de interrogantes al que sólo responde una narrativa coherente que permite componer y ordenar en modo inteligible y significativo los cambios a los cuales puede verse sometida una persona en el tiempo¹³. Si una crisis de identidad se manifiesta en la incapacidad de relacionar o de unir las acciones vividas, restituir la capacidad de contar la propia historia significa tener sentido de quiénes somos en la continuidad narrativa de nuestra vida, de cómo hemos llegado a ser y hacia dónde nos orientamos. En esa expresión verbal y sede narrativa que permite a los sucesos organizarse en una historia, los eventos anteriores retornan en circunstancias nuevas instaurándose conexiones entre episodios espacio - temporalmente separados¹⁴, "situando sus milagros atemporales en los sucesos de la experiencia y situando la experiencia en el tiempo y el espacio (Bruner, 1996, 25). En la percepción de lo que somos proyectaremos lo que podemos ser: "esto incumbe también a la cuestión

esencial de mi lugar en referencia al bien. Desde la percepción de dónde estoy en relación a ello, y entre las diferentes posibilidades, proyecto la dirección de mi vida en relación a ello. Mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa; yo entiendo mi acción presente en la forma de un "y entonces": ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser)" (Taylor, 1996, 64).

Efectivamente, un niño de tres o cuatro años desarrolla su yo en el contar y contarse episodios e historias en las que pueda reconocerse o identificarse. Es así que adquiere una gran importancia el aspecto narrativo de la identidad: la percepción de la identidad es colocada en la memoria y racionalizada como autobiografía¹⁵. De ahí que un individuo privado de la facultad de narrarse es incapaz de realizar algo que dure en el tiempo, por no señalar su indiferencia o su ansia. Esa incapacidad de narrarse es como el amnésico que "está sumido en la nada del ser y sin embargo es junto con los otros; porque el amnésico circula y habla; no conoce su pasado pero es, cada nuevo día; sin embargo experimenta un dolor terrible, un sentimiento de locura absolutamente intolerable, porque no recuerda su nombre y debe aceptar que lo llamen Fulano, si lo reconocen, mientras que este nombre ya no es para él significante de todo lo que significó; ya no es un nombre vivo" (Dolto, en A.V.

13 *Este es el caso del psicoanálisis que, como práctica comunicativa, no se orienta a la búsqueda de una identidad arqueológica, descubierta a través de la recuperación del pasado del paciente, sino a la construcción de la identidad del paciente, concebido como investigador de una redefinición de sí mismo.*

14 *"La trayectoria del yo posee una coherencia que deriva de la conciencia cognitiva de las diversas fases del tiempo de la vida. El tiempo de la vida, más que los sucesos del mundo exterior, se convierte en "cuadro de fondo" dominante en el sentido gestáltico". Anthony Giddens, obra citada, pag. 100.*

15 *"Está claro que la identidad del yo, como fenómeno coherente, presupone una crónica: se explicita la crónica del yo. Llevar un diario y redactar una autobiografía son recomendaciones fundamentales para mantener un sentimiento integrado del yo". Anthony Giddens, obra citada, pag. 100.*

1990, 108-109). En la comprensión narrativa de mi vida y en su proyección hacia el futuro, se da a la vida la idea de búsqueda (MacIntyre) en el sentido de encaminarla en la dirección de lo que aún no soy. MacIntyre señala que un individuo carente de historia implosiona en la nada de un mero pronombre personal y el sujeto no es en absoluto el sujeto gramatical¹⁶ (Dolto). Cada narración de sí aparece como un enlace entre la selección del pasado y la orientación al futuro¹⁷. En el proceder hacia adelante no sólo recomponemos el pasado en el presente, también hacemos una evaluación situada en el espacio moral y establecemos la parte del pasado que consideramos constitutivo de nosotros, de nuestro lugar en relación al bien, para proyectar nuestro futuro ser. "Por tanto, dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no sólo un estado del futuro momentáneo,

sino la inclinación para toda la vida que me espera" (Taylor, 1996, 65).

La nota anterior nos invita a señalar el carácter constructivo¹⁸ de la narración de sí. Partiendo de la idea de que llegamos a ser la narración que contamos, se redescubre la vida vivida reapropiándose en modo nuevo las experiencias pasadas y encuadrando las actuales y las futuras a la luz de una determinada perspectiva futura.

El sujeto que se cuenta no tiene una historia, sino por muchos lados es su propia historia. En ese sentido, la narración de sí permite configurar los eventos en una forma interconectada, lo que reclama la autobiografía. Los eventos y los actos poseen un significado porque reconstruidos en una conexión relevante con otros actos y eventos que son reconocidos en su unidad. El que narra y el que escucha también valoran lo que refiere y recibe y, en la aplicación imaginativa de la

16 Vale la pena señalar "la íntima conexión entre identidad e interlocución que surge en el lugar de los nombres en la vida humana. Mi nombre es lo que "me llaman". Un ser humano tiene que tener un nombre porque él o ella ha de ser llamado, es decir, dirigido. Que nos llamen a una conversación es la precondition para desarrollar la identidad humana y, por tanto, mi nombre (suelen) dárme los primeros interlocutores.....Los seres que son sólo referidos y no dirigidos son ipso facto clasificados como no humanos, sin identidad". Taylor, obra citada, pag. 547).

17 "El futuro ha de ser ordenado en la medida de lo posible justamente por esos procesos activos de control temporal e interacción activa de los que depende la integración de la crónica del yo". Anthony Giddens, obra citada, pag. 101.

18 En este planteamiento se cuestiona la noción del lenguaje como reflejo de la realidad, es decir, se reconoce que el lenguaje no es un instrumento pasivo, sino un medio vital, una construcción activa. Igualmente deslinda campos con una cierto constructivismo radical que sostiene que la identidad personal es un artefacto, algo construido y ficticio, decidido convencionalmente. Según estos autores (por ejemplo Rom Harré), los acuerdos que definen la identidad personal no estarían en la praxis social, sino en las palabras. La identidad existiría no en que es continuamente hecha, sino dicha.. Sobre el constructivismo y el construccionismo: Marcelo Pakman. (comp.). Construcciones de la experiencia humana. Gedisa editorial, Barcelona, 1996.

narrativa, simplifica o dramatiza algunos eventos, y en algunos casos los pone en primer plano por la vida individual. La narración no pretende reproducir el pasado, sino retomar el valor o significado del evento que en el presente estamos contando. Es exactamente esta repartición de acentos y énfasis lo que permite diferenciar las narraciones interconectadas, justificando la historia como mi historia. Es mía porque coherente con esta narración y diferente de cualquier otra.

Igualmente, con respecto a la narración de sí, se puede decir que su objeto son "las intenciones y acciones humanas y de las vicisitudes y consecuencias que marcan su transcurso" (Bruner, 1996, 25), ya que "guía" una búsqueda de significados dentro de un espectro de experiencias y de significados posibles. Esto le da un carácter reflexivo en el sentido de que el narrador y el personaje coinciden. El sujeto establece un diálogo consigo mismo en que recorre sus conocimientos y la historia de su vida¹⁹. En ese diálogo introspectivo se genera la reflexión indispensable para alcanzar la comprensión. Hay una reflexión sobre nosotros mismos y nos contamos a otros, nos narramos historias a nosotros mismos acerca de nosotros y de los otros, así como los otros nos narran a nosotros y sobre nosotros, nos narramos historias los

unos a los otros, lo que hace que el self sea un fenómeno intersubjetivo a nivel lingüístico. "La cambiante red de narrativas es el producto de intercambios y prácticas sociales, del diálogo y la conversación" (Goolishian y Anderson en Schnitman, 1995, 300). Es en esta connotación intrínsecamente comunicativa que, entre otras, define la naturaleza hermenéuticamente circular de la continuidad narrativa, se delinea un aspecto distintivo de la identidad narrativa: "...toda conducta humana es intencional y situada en una realidad sociohistórica, simultáneamente reproducida y modificada por el lenguaje a través del cual somos capaces de conocerla. No somos receptores pasivos de las demandas internas de una simple estructura psíquica o biológica, ni simples resultados de las constricciones externas de contexto o feedback. Los sistemas sociales, al igual que los sistemas familiares, no constituyen estructuras mecánicas cosificadas; los seres humanos son más bien agentes conscientes, intencionales, que se co-crean a sí mismos y a su entorno en una permanente interacción comunicativa con los demás. Esta creación continua de significado y realidad es un fenómeno intersubjetivo que se basa en y es parte del diálogo y la interacción simbólica. Toda acción social puede ser concebida como el resultado de un sistema de individuos que actúan, que ajustan y conectan su comportamiento en relación a sí mismos y a los demás mediante un proceso hermenéutico de interpretación de sí mismos, es decir, a través de la construcción narrativa humana. Vivimos unos con otros vidas narradas" (Goolishian y Anderson en Schnitman, 1995, 302).

19 "Tales esfuerzos son algo más que un mero "llegar a conocerse" mejor: el conocimiento de uno mismo está subordinado al propósito más incluyente y fundamental de construir / reconstruir un sentido de identidad coherente y provechoso". Anthony Giddens, obra citada, pag. 99.

ACCIÓN HUMANA Y ACCIÓN DIALÓGICA

Después de estas precisiones sobre las narrativas, y en esa línea de la intersubjetividad lingüística, encontramos a un autor contemporáneo, Jürgen Habermas, que recibió la influencia del pragmatismo norteamericano en lo referente a la dinámica de la intersubjetividad y en la cual descubrió el núcleo de la "acción comunicativa" (la acción orientada hacia una comprensión mutua)²⁰. La preocupación de Habermas gira alrededor de la dificultad de separar y/o unir identidad individual e identidad colectiva, de hablar de la identidad de un sujeto sin referirse a las raíces relacionales y sociales de tal identidad. El desarrollo del yo lo concibe desde el punto de vista cognoscitivo, lingüístico e interactivo, lo que le permite afirmar que el yo se forma en un sistema de delimitaciones: frente a la objetividad de la naturaleza exterior, frente a la normatividad de la sociedad y frente a la intersubjetividad del lenguaje. La subjetividad se mantiene mediante deslindes frente a este sistema de delimitaciones²¹. Las estructuras generales de la capacidad de conocimiento, de lengua y de acción caracterizan el yo epistémico (yo por excelencia) haciéndolo común con los demás. El yo práctico, en cuanto individual, asegura la identidad de la persona: "El yo práctico mantiene la continuidad de la biografía y

las fronteras simbólicas del sistema de personalidad por medio de autoidentificaciones permanentemente actualizadas de modo tal que pueda localizarse inequívocamente, esto es: de manera a un mismo tiempo inconfundible y reconocible, en las relaciones intersubjetivas de su mundo social. Y, ciertamente, la identidad de la persona es en cierta medida el resultado de las potencialidades identificantes de la persona misma" (Habermas, 1981. 20). En ese reconocimiento del aporte de Goffman y Mead, sostiene que para adquirir certidumbre de la identidad de una persona se debe abandonar una actitud proposicional y adoptar una actitud de signo performativo. El yo práctico se presenta en la ejecución de una actividad comunicativa. "Y en este tipo de actividad los participantes tienen que suponerse recíprocamente que el ser-distinto-de-los-otros es reconocido por éstos. Así no es propiamente la autoidentificación, sino la autoidentificación reconocida intersubjetivamente, la base para la afirmación de la propia identidad" (Idem, 21). En otras palabras, la autoidentificación exige el reconocimiento intersubjetivo de otros yoes, quienes, por su parte, han de asumir el papel comunicativo de un tú.

Habermas, al hacer un recorrido por el psicoanálisis, la psicología evolutiva y el

Habermas, al hacer un recorrido por el psicoanálisis, la psicología evolutiva y el interaccionismo simbólico, aborda la identidad del yo desde el prisma dual del desarrollo cognoscitivo y el desarrollo moral resaltando, incluso, los aspectos motivacionales que intervienen en su construcción.

20 A. V. Habermas y la modernidad. Ediciones Cátedra, Madrid, 1991.

21 Jürgen Habermas. Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.

interaccionismo simbólico, aborda la identidad del yo desde el prisma dual del desarrollo cognoscitivo y el desarrollo moral resaltando, incluso, los aspectos motivacionales que intervienen en su construcción. La configuración de la identidad, en su dualidad, no refleja sólo el aspecto cognoscitivo-motivacional del desarrollo del yo, sino la interdependencia de sociedad y naturaleza que atraviesa la propia realidad individual. Hace hincapié en "la circunstancia paradójica de que el yo, en cuanto persona, es en definitiva igual a todas las otras personas, mientras que, en tanto que individuo, es esencialmente diferente del resto de los individuos. Es por ello que la identidad del yo puede probar sus armas en la capacidad del adulto de construir identidades nuevas en situaciones conflictivas y armonizarlas con las viejas identidades que se ven así superadas al objeto de organizarse a sí mismo y organizar sus interacciones en una biografía singular, bajo la guía de principios y modos de proceder generales" (Idem, 80).

En su intento de rescate de la identidad del yo como un concepto que asegure la libertad y la individuación, sostiene que ya no es posible privilegiar a determinados grupos con fuerza para formar identidades (tales como la familia, la ciudad, el Estado o la nación). "En el lugar del grupo propio se introduce más bien la categoría del "otro", que ya no viene definida como un extraño por razón de su no-pertenencia, sino que es para el yo ambas cosas a la vez: absolutamente igual y absolutamente diverso, prójimo y extraño en una misma persona" (Idem, 89). Esto, según Habermas, es defendible desde una moral universalista, que es la que desde la igualdad de todos permite reconocer la diferencia de cada cual.

En ese desbordar el marco grupal en que se había desarrollado la relación

identidad del yo e identidad colectiva, establece que la identidad es un problema moderno, ya que en la modernidad se consolida la tensión entre universalidad y particularidad. En la sociedad moderna, se sostuvo la identidad del yo por el individualista rol profesional, que era el vehículo para establecer la continuidad de un curso biográfico con una virtualidad unificante. En la actualidad, dice Habermas, esto ya no es idóneo. El caso que lo demuestra es el feminismo que, como ejemplo de un movimiento de emancipación y bajo el lema de la autorrealización, cuestiona el rol profesional como el núcleo que cristaliza la biografía.

Lo que se resalta en los planteamientos de Habermas es que la razón estaría centrada en la comunicación, es decir, en la intersubjetividad. La intersubjetividad aparece como verdadera matriz del sujeto, lo que se hace más evidente en la siguiente nota de Habermas: "Las relaciones interpersonales, recíprocas, fijadas por los roles que asumen los hablantes, posibilitan una autorrelación, un haberse acerca de sí, que en modo alguno presupone la reflexión solitaria de un sujeto cognoscente o agente sobre sí como conciencia previa. Antes bien, la relación consigo mismo surge de la propia trama interactiva" (Habermas, 1990, 34 - 35). El punto central es el pasaje de la intersubjetividad a la subjetividad, lo que afirma la anterioridad lógica del otro sobre el yo, es decir, la aplicación performativa de la perspectiva del otro sobre mí a mí mismo.

- A.V. *Sobre el individuo*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1990.
- A. V. *Habermas y la modernidad*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1991.
- BRUNER Jerome. *Realidad mental y mundos posibles*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1996.
- DUCHET Michele. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Siglo XXI editores, México, 1984.
- FIERRO Alfredo. *Para una ciencia del sujeto*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.
- GIDDENS Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península, Barcelona, 1995.
- GOFFMAN Erving. *Estigma*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1995.
- GOFFMAN Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1994.
- GOFFMAN Erving. *Internados*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1990.
- HABERMAS Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus, Madrid, 1989.
- HABERMAS Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- HABERMAS Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ediciones Taurus, Madrid, 1981.
- HABERMAS Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Editorial Taurus, Madrid, 1990.
- HEGEL G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1993.
- HONNETH Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Editorial Crítica, Barcelona, 1997.
- HUME David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Ediciones Calpe, Madrid, 1923.
- JAMES William. *Principios de Psicología*. Daniel Jorro editor, Madrid, 1909.
- LAÍN ENTRALGO Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- LEVI-STRAUSS Claude. *La identidad*. Ediciones Petrel, Madrid, 1981.

- LEVI-STRAUSS Claude. *Raza y cultura*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.
- LOCKE John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- MACINTYRE Alasdair. *Tras la virtud*. Editorial Cátedra, Madrid, 1991.
- MARX Carlos, ENGELS, Federico. *La ideología Alemana*. Editorial Grijalbo, Barcelona, 1972.
- MEAD G. H. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1982.
- PAKMAN Marcelo. (comp.). *Construcciones de la experiencia humana*. Gedisa editorial, Barcelona, 1996.
- RITZER George. *Teoría Sociológica Contemporánea*. McGraw – Hill, Madrid, 1993.
- RORTY A. O. *The identities of Persons*. The University of Californis Press, Berkeley, 1976.
- SAURÍ Jorge. *Persona y Personalización*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1989.
- SCHNITMAN Dora Fried. *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1995.
- SMITH Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial, Madrid.
- SPARTI Davide. *Soggetti al tempo*. Feltrinelli, Editore, Milano, 1996.
- TAYLOR Charles. *Fuentes del yo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1996.
- TODOROV Tzvetan. *Las morales de la historia*. Editorial Paidós, Barcelona, 1993.



