



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

Instituto de Filosofía
Programa de Doctorado en Filosofía

HACIA UN *SELF* SOCIAL CORPORIZADO

por

Leopoldo Márquez Velasco

Tesis presentada en el Doctorado de Filosofía
Universidad Católica de Chile
Para optar el título de Doctor en Filosofía

Profesor guía: Dr. Eduardo Fernandois

Julio, 2022

Santiago, Chile

© Leopoldo Márquez Velasco

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	5
1. LA CORPORIZACIÓN SOCIAL.....	16
I. Mead como un teórico de la corporización.....	16
II. El acto social como cooperación y la crítica a la noción de imitación... ..	26
III. La conversación de gestos y la relación entre neurociencia y sociología.....	31
IV. El problema del origen del lenguaje.....	36
2. EL <i>SELF</i> SOCIAL.....	42
I. Las dudas sobre el <i>self</i> en TEM.....	42
II. <i>Self</i> , educación, unidad de la vida y naturaleza.....	45
III. <i>Self</i> , no- <i>self</i> : he ahí ningún dilema.....	53
IV. Tomar la actitud del otro. Roles, <i>play</i> y <i>game</i>	61
3. LA REFLEXIÓN CORPORIZADA.....	68
I. Las actitudes reflexivas.....	68
II. La estrategia teórico-práctica: TEM vs. Mead.....	73
III. La circularidad fundamental: psicología y naturaleza humana.....	79
4. ÉTICA PRAGMATISTA: MÁS ALLÁ DEL HÁBITO.....	88
I. La necesidad y universalidad de la acción moral y su carácter enactivo.....	88

II. La naturalización de la ética	95
III. Ética de las costumbres de H. LaFollete vs. la experiencia transformadora	100
IV. Fiscalización: el retorno del <i>self</i>	108
5. EXTENSIÓN ÉTICA	115
I. La extensión ética y los tipos de otredad	115
II. Los límites del amor	122
III. Interés en el amor.....	128
IV. El dualismo anti-extensionista de Tönnies	132
V. La superación del dualismo y la necesidad de la extensión	139
6. MOTIVACIÓN E IDENTIFICACIÓN	144
I. <i>Self</i> , voluntad, identificación y la motivación del amor	144
II. La motivación por interés y el problema de la identificación racional	153
III. La motivación como coincidencia de intereses	160
IV. La extensión como reconocimiento y motivación.....	165
7. ÉTICA DESCORPORIZADA: GRUPO Y EXCLUSIÓN	170
I. <i>Self</i> , hostilidad y grupo	171
II. Identificación por exclusión	179
III. El enemigo, la ética del guerrero y la actitud de linchamiento	186
IV. Actitud narrativa y reflexiva de la mentalidad de grupo	194
V. La actitud propia de la ética de la extensión	203

8. INSTITUCIONALIDAD, DEMAGOGIA Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA EXCLUSIÓN	206
.....
I. Unidad institucionalizada.....	206
II. Instituciones democráticas y derechos humanos	214
III. Motivaciones demagógicas	222
IV. La justificación de la retórica del enemigo.....	233
CONCLUSIÓN.....	239
BIBLIOGRAFÍA	246

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se encuadra en un dilema filosófico que nos coloca frente a dos posturas reduccionistas. Por un lado, tenemos el individualismo, que reconoce solo voluntades individuales a cuyas relaciones entre sí se reducen los fenómenos sociales (típicamente relaciones de imposición, en la versión hobbesiana del individualismo). Por el otro lado, tenemos el reduccionismo contrario, que deshace al individuo en las fuerzas sociales. El trabajo se basa en la idea de que debemos reconocer la experiencia humana como una experiencia social, pero, para que se trate de una verdadera experiencia del *self*¹, debe responder a la situación concreta del individuo, de un cuerpo situado en una situación vital histórica concreta en relación con otros individuos a quienes responde de manera individualizada, sin que esto excluya que esta experiencia se dé en el marco de unas estructuras sociales más generales que sin duda operan y constriñen. La obra de George Mead y su noción de *self* social es la fuente principal de estos hallazgos.

En pocas palabras, el dilema se expresa con la clásica dicotomía filosófica individuo-sociedad (dentro de la que incluimos la dicotomía “yo-otros”). En mi visión, no se trata de un mero dilema conceptual que podría despacharse con una buena terapia de fenomenología o de análisis filosófico: experimentamos esta tensión como parte de nuestra experiencia cotidiana, no es un asunto meramente intelectual. Se presenta en nuestros dilemas morales, en nuestros dramáticos

¹ En este trabajo el sentido de término se construye a partir de la filosofía de G. H. Mead, quien parte de la intuición del papel de la individualidad como una conciencia vívida e inmediata de uno mismo como un punto nodal en las operaciones de las fuerzas sociales

sacrificios personales, en nuestros compromisos, así como también en nuestras evasiones y despropósitos. No ocurre constantemente, por supuesto, ni tampoco es esta la última representación de la condición humana, sino más bien una arista posible que intentaré desarrollar en este trabajo. No estamos siempre en la encrucijada donde las fuerzas sociales colapsan interpelando al individuo a manifestarse con una voluntad propia, pero resulta imposible evadir esta situación más o menos recurrente.

Ahora bien, ¿dónde podemos encontrar un contexto en el que la experiencia humana logre superar la dicotomía yo-otros? He hallado en el trabajo de Harry Frankfurt una respuesta satisfactoria: en el amor. El amor hace que nuestros intereses sean los de la otra persona, hace que mi obrar por el otro no se diferencie del obrar por y para mí mismo. Sin embargo, el amor es muy limitado. La cuestión es si podemos continuar dándole al amor un lugar en nuestra propuesta. Aquí es donde entra una importante noción filosófica que tomo de las lecciones éticas de Francisco Varela: la extensión ética. A su vez, Varela toma la idea del pensador chino Mencio, según el cual, el desarrollo moral consiste en aplicar a una situación nueva (o más general) lo que hemos reconocido de un modo más concreto. Se trata de reconocer una situación “ya dada”, no como un fundamento, sino como algo “ya presente” en nuestra experiencia y, a partir de allí, lograr incorporar, por analogía, situaciones más generales. Las estructuras y relaciones sociales más abstractas (como las institucionales) parecen estar lejos de nuestras consideraciones personales, pero si la noción de extensión tiene sentido, debemos poder incorporarlas a nuestras reflexiones de un modo analógico. Así, la conciencia de un *self* social corporizado es una conciencia más amplia que aquella experiencia personal que tenemos en nuestros intercambios afectivos con los otros significativos, pero —y este es el punto— no tendría por qué dejar de ser personal, sino que más bien extiende la personalidad para abarcar, conscientemente, a más relaciones de las que puede experimentar directamente.

Durante el desarrollo conceptual me veré obligado a precisar la noción de extensión y el tipo de mecanismos sociales y conscientes que operan en los niveles más abarcadores del *self*. He hallado no solo en Mead, sino también en Émile Durkheim buenos indicios sobre el camino que conviene tomar. Se trata de reconocer con ayuda de la reflexión lo inexorablemente dependientes que somos de los demás. Hablo de “indicios” y no “soluciones” porque no es la intención de este trabajo dar con la respuesta definitiva a las diversas cuestiones que nos ocuparán en las páginas siguientes; se trata más bien de ofrecer un gesto que apunte hacia una visión alternativa del *self*. Puesto que la dicotomía yo-otros representa una tensión real que experimentamos en nuestra cotidianidad, la solución a esta tensión no puede darse intelectualmente. La respuesta no existe, porque las tensiones persisten. Este es el devenir propio de la experiencia del *self* social corporizado. Nos hallamos, hoy igual que ayer, sumidos en complejas tensiones sociales que nos exigen. La sociedad se ha hecho cada vez más extensa, los individuos están sumidos cada vez más en situaciones que los superan moralmente o en instituciones cuyo funcionamiento aún no terminamos de entender (por ejemplo, las redes sociales). No podemos pensar en huir de esta situación para refugiarnos en la idea utópica de que una comunidad menor, más organizada y aislada de las presiones globales, nos permitiría deshacernos de los problemas. Estamos obligados a crear nuevas condiciones de extensión social o fallaremos en el intento y seremos consumidos por la desintegración social, que se manifiesta, entre otras formas, con el triunfo de la demagogia y, por último, de la guerra (incluida la guerra civil).

A lo largo de esta investigación, y de la mano de los distintos autores estudiados, se establecerá que hay dos actitudes generales que podemos reconocer en las narrativas humanas. Una ve en los conflictos sociales y personales una amenaza permanente que debe ser anulada para que el bien subyugado pueda emerger. Es una narrativa que encontramos en las historias que se cuentan en tantas películas, libros o videojuegos, en las que el héroe debe vencer a los villanos

para hacer triunfar el bien. Es un discurso de enfrentamiento, de vencedores y vencidos, de buenos y malos. Se juega para ganar; y para que alguien gane, alguien tiene que perder. Sin embargo, hay otra forma de ver las cosas, menos popular, sin duda, pero siempre disponible, si se atiende al devenir de la historia humana. Una que intenta superar esta visión “guerrera” con su apelación a las promesas de gloria en el triunfo, y pone en su lugar la creatividad y el ingenio humano para resolver sus conflictos de un modo conciliador. La noción de *self* social corporizado representa esta segunda visión al nivel de la experiencia individual, es decir, la de un individuo que ha logrado superar la mentalidad “dramática” de ver amenazas y fechorías que deben ser castigadas, y que, supuestamente, son las responsables de sus incapacidades y sufrimientos, para más bien hacer uso de todas sus facultades, tanto racionales como emocionales, en la búsqueda de una solución integradora y conciliadora a sus perennes desencuentros con los otros.

Este trabajo sobre el *self* social está motivado por mis investigaciones sobre la mentalidad de grupo, una mentalidad que es esencialmente “dramática” en el sentido que he descrito en el párrafo anterior. De hecho, cuando ahondamos en los riesgos propios de la mentalidad grupo, nos damos cuenta de que el individualismo, aunque definitivamente indeseable, representa un mal menor. Según lo que he hallado, la mentalidad de grupo es una forma de lograr negativamente un sentido de comunidad que no podemos alcanzar de un modo sustantivo. En este sentido, el trabajo parece llevar un orden inverso, pues la noción de grupo y sus consecuencias están presentadas recién en el último capítulo. Lamentablemente, un discurso es una estructura lineal, aunque nuestra reconstrucción intelectual no tenga esta forma.

Todo el concepto del *self* social corporizado se resume en la idea de “atreverse a pensar por sí mismo”, adaptada en este caso a “ser capaz de afrontar de un modo creativo y personal los conflictos con los demás”. Hay todo tipo de problemas sociales, pero se condensan en la pregunta de cómo afrontar nuestros

desencuentros con los otros. Cuando recurrimos a la fuerza, el fanatismo y la exclusión, no estamos resolviendo el problema, estamos evitándolo, intentando ganar un beneficio emocional inmediato que se habrá de pagar muy caro en el futuro.

Es en este contexto en que se lleva a cabo mi investigación. A menudo, el individuo puede obtener sustancia individual (personalidad) al verse a sí mismo como un miembro notable del grupo de los “buenos” (los que tienen la razón y la historia de su parte, según ellos), de modo que se segrega de una parte de la humanidad para poder pertenecer a un subconjunto distinguido cuyo sentido consisten en derrotar la villanía de un modo heroico. Pero existen también esos momentos en los que las dicotomías que nos separan de los demás pierden sentido y se abre ante nosotros una experiencia de unión positiva, que integra sin segregar, segregar y en la que un sujeto determinado que gana individualidad, es decir, personalidad, sin perderse en etiquetas y alianzas, logrando reconocerse a sí mismo en los otros a quienes ha excluido, como si se tratase de un espejo de agua que se ha apaciguado momentáneamente luego de la tormenta. Esa es la experiencia “corporizada” que intento sintetizar en esta investigación. Experiencia algo vaga, sin duda, si la comparamos con las férreas certezas de la enemistad; pero digna de ser estudiada, pues se halla también presente en la reflexión filosófica, sociológica, psicológica e intelectual en general, como espero mostrar. En resumen, la noción de *self* social corporizado intenta ser una visión no reductiva de la individualidad que logre evitar, no solo el egoísmo y el individualismo, sino también la “mentalidad de grupo” y las narrativas melodramáticas.

La estructura del trabajo representa un largo periplo que va desde cuestiones de la psicología cognitiva hasta el discurso político. Podría parecer una apuesta arriesgada intentar abarcar en un solo trabajo de investigación un espectro aparentemente tan amplio de cuestiones, pero la naturaleza de los conceptos involucrados lo demanda. La estrategia general de las reflexiones venideras es

servir como una visión sinóptica, una perspectiva general que intenta enlazar cuestiones típicamente desvinculadas. Sin embargo, no sería una investigación digna de un doctorado si se tratara de una mera visión general. Espero que el lector tome por hecho que lo que se sacrifica en términos de desarrollos específicos se gana en “ilación sintética”. El punto crucial aquí es cierto concepto de *identificación* que funciona como puente entre cuestiones relativas a la personalidad y asuntos sociales de tipo más abstracto. La identificación se expresa en este trabajo, y con ayuda de Frankfurt, como un colapso de la distinción entre interés propio e interés ajeno, o entre heteronomía y autonomía. De este modo se puede pasar con cierta soltura entre la acción individual y la colectiva.

Aunque el concepto de identificación es el pivote que sirve para conectar los aspectos cognitivos con los sociopolíticos, si tuviera que escoger un solo concepto que representara o comprimiera de la forma más satisfactoria la intención de fondo que anima este trabajo, este concepto sería el de *motivación*. El *self* social corporizado se manifiesta solo cuando está sanamente motivado en su vinculación con los demás y se contrae tímido e inseguro cuando se siente desmotivado. La motivación no es una energía que ebulle dentro de nosotros para que podamos hacer lo que queremos, es más bien la chispa que hace presente el deseo mismo de ser. Como seres sociales estamos sometidos a menudo a fuerzas que nos empujan a existir no solo entre los otros, sino por, para y a través de los demás, aunque también son esos mismos otros los que no pocas veces nos reprimen al punto de hacernos sentir inexistentes. Y la vitalidad del *self* continúa en su afán por existir, incluso de las formas más desviadas; nuestro anhelo de identificación puede llevarnos a extremos poco sanos, donde el abuso y la manipulación pueden estar al servicio, en la misma medida, del reconocimiento y la aniquilación.

El trabajo puede dividirse en tres arcos de desarrollo argumentativo y conceptual. El primero abarca los tres primeros capítulos y constituye lo que podría llamarse el “marco conceptual general” de la investigación. Se trata de una

reconstrucción de la filosofía del *self* social de George Mead que comprende desde sus primeros escritos del siglo XIX hasta su obra póstuma. Dicha filosofía se compara y vincula con la propuesta enactivista de cognición corporizada hecha por Francisco Varela *et alia* en la obra *The Embodied Mind* (Varela, Thompson, & Rosch, 1991) (en adelante, TEM). Lo que se destaca de esta propuesta es su pretensión de ser no meramente teórica, sino de involucrar además la dimensión práctica de la experiencia humana concreta de un modo no reductivo y coherente con cierto tipo de naturalismo. Es la unión entre la noción de *self* social de Mead con la propuesta de experiencia corporizada de dicha obra lo que le da a esta investigación su orientación principal. Si bien el capítulo 1 intenta conciliar ambas propuestas y mostrar la vigencia de dicho enlace, en los siguientes dos capítulos se elabora una comparación crítica que permitirá establecer y aclarar el sentido particular de *self* social corporizado que se busca proponer en este trabajo. En el capítulo 2 se aborda la crítica planteada por TEM al *self* como un agente metafísico, se cuestiona la propuesta de no-*self* que sus autores proponen y se muestra una ruta alternativa conciliadora de corte meadiano sobre la individualidad. El capítulo 3 versa sobre la noción de reflexión, íntimamente conectada a la noción de *self*. Este capítulo resulta central para entender el sentido del discurso que se presentará en los capítulos siguientes. La noción de *self* social corporizado, no obstante, seguirá desarrollándose en los capítulos posteriores.

Los siguientes tres capítulos giran en torno a la ética y lo que podría llamarse teoría de la acción. Esto último se vuelve especialmente prominente en el capítulo 4, donde se explica la relación entre la conducta habitual y la experiencia propia de la situación problemática que representa la pérdida de vigencia de los hábitos. Esta reflexión se da siempre de un modo social y no reductivo, precisando también lo que se quiere decir con “naturalismo” en este contexto. Se incluye una crítica a cierta versión conocida de la llamada “ética pragmatista” que pierde de vista el sentido mismo del *self*, y en el último apartado se intenta mostrar una de las posibles formas en que el individuo constituye de vuelta su entorno social, mediante el proceso de

“fiscalización”. Es importante incluir esta última reflexión en ese punto para complementar así la idea de una ética donde el *self* social cumple un papel proactivo en la constitución de nuevos hábitos que superen los conflictos previamente reconocidos. Lo dicho hasta este punto no constituye, sin embargo, la propuesta ética total de esta investigación, la cual se desarrolla especialmente en el capítulo siguiente.

El capítulo 5 retoma la propuesta de vinculación entre la filosofía de Mead y la de Varela, esta vez mediante la noción de extensión ética. Me gustaría llamar especialmente la atención sobre este concepto, pues lo considero poco atendido, aunque, como espero mostrar, sumamente relevante para la discusión filosófica, y ya presente a lo largo de la historia de las ideas en modalidades diversas. Si bien en los primeros capítulos intenté negociar con Varela *et alia* su noción de *self* y reflexión para asimilarla a las de Mead, en este punto es el turno de hacer encajar a Mead en la propuesta de Varela. Desde mi perspectiva, interpretar la ética de Mead como una ética de la extensión ha sido uno de los resultados más interesantes de esta investigación. Hasta donde yo sé, no existe ningún otro trabajo al respecto. Debo advertir, sin embargo, que justo en este punto, el desarrollo de la investigación da un giro y se expande mucho más allá de lo que Varela y Mead podrían habernos permitido prever. Ello se debe a la crucial incorporación de las reflexiones de Harry Frankfurt sobre el amor, sus logros y sus límites. Para darle más sustancia a la investigación en este punto, he incluido además las dos nociones antagónicas de sociedad elaboradas por Ferdinand Tönnies: una donde el amor prevalece y otra donde está sentenciado a fracasar. Esta situación permite una reflexión más profunda y sustantiva sobre la extensión ética en el apartado final del capítulo, donde algunos pensamientos de Emile Durkheim serán de suma importancia.

El capítulo 6 continua por la senda de la aventura filosófica que implica internarse en terrenos reflexivos aun poco explorados. La propuesta consiste en vincular la noción de motivación (que sería el equivalente a la noción de “voluntad”)

con la de identificación. Una vez más, el filósofo clave es Frankfurt, pero esta vez complementado con ideas de Kenneth Burke, un autor que estudió a Mead, célebre entre los críticos literarios y retóricos, aunque poco conocido en los círculos filosóficos. Burke plantea la idea de identificación de un modo en que, al relacionarla con Frankfurt y Mead, permite establecer una conexión con la motivación a la acción, con lo cual se precisa y complementa la noción de extensión ética, mediante el reconocimiento de distintos tipos de otredad a través de la identificación.

Los últimos dos capítulos, correspondientes al tercer y último arco argumentativo, aplican y expanden al ámbito de la identificación política las nociones propuestas en los capítulos anteriores, con lo cual se le da a la investigación toda la amplitud práctica que TEM o Mead esperaban de la reflexión sobre la experiencia humana o el *self*, y sin la cual este trabajo estaría incompleto. En el capítulo 7, a las reflexiones de Burke sobre el tema se suman los hallazgos de Irving Janis en relación con el pensamiento grupal. El pensamiento de Mead cobra especial relevancia en este contexto, tal como Burke o Janis no dudan en reconocer. Al concepto de identificación se suma el concepto de “unidad social”, que está al nivel de la organización social (donde entran las instituciones). La noción de *self* social es complementada una vez más mediante la idea de identificación por exclusión (y una ética correspondiente, la ética del guerrero) y la incorporación en nuestra investigación de las nociones de actitudes narrativas y reflexivas. El último capítulo se aproxima de un modo más concreto a la reflexión sobre la política, tratando diversos temas, no de un modo concluyente ni con toda la profundidad que merecen, sino más bien a modo de posibles aplicaciones y ampliaciones de las nociones desarrolladas hasta ese punto. Destaca especialmente una propuesta sobre la dinámica del proceso demagógico con tendencias al totalitarismo y la forma en que se llevan a cabo narraciones y justificaciones reflexivas en aras de una identificación radical con el líder y, a través de él, de una unidad nacional que se caracteriza como “descorporizada”. El último apartado se concentra en argumentar contra lo que consideraré una defensa sesgada de propuestas ético-políticas no

extensivas. El éxito o fracaso de esta argumentación, en todo caso, no debe ser atribuido a los desarrollos conceptuales previos.

La metodología de este trabajo requiere de un comentario adicional. Rudolf Carnap distinguía en su *Logical foundations of probability* (Carnap, 1950) entre *explanation* y *explication*.

La tarea de la *explication* consiste en transformar un concepto dado más o menos inexacto en uno exacto o, más bien, en sustituir el primero por el segundo. Llamamos al concepto dado (o al término usado para él) *explicandum*, y al concepto exacto propuesto para tomar el lugar del primero (o al término propuesto para él) *explicatum*. El *explicandum* puede pertenecer al lenguaje cotidiano o a una etapa anterior en el desarrollo del lenguaje científico. El *explicatum* debe estar dado por reglas explícitas para su uso, por ejemplo, por una definición que lo incorpore a un sistema bien construido de conceptos científicos, ya sean lógico-matemáticos o empíricos. (Carnap, 1950, p. 3)²

Pues bien, en ningún sentido este trabajo intenta ser una *explication* (definición, análisis) del concepto de *self*, de corporización o de sociedad. Esta no es la meta de las reflexiones venideras, y el lector se sentirá defraudado si está esperando algo por el estilo. Mi tarea se acerca más a la idea de *explanation* de la que habla Carnap:

Mediante *explanations* de este tipo, el lector puede obtener paso a paso una imagen más clara de lo que se pretende incluir y lo que se pretende excluir; por lo tanto, puede llegar a una comprensión del significado pretendido que está lejos de ser perfecto teóricamente, pero puede ser suficiente para los propósitos prácticos de una discusión de posibles *explications*. (Carnap, 1950, p. 5)

Es por ello que mi investigación lleva en el título la preposición “hacia”: porque busca ser suficiente para el propósito práctico de una discusión sobre posibles *explications*. En este sentido, mi trabajo se acercaría más a lo que Peter Strawson llamó alguna vez “análisis conectivo” (Strawson, 1992). En todo caso, considero que

² Todas las traducciones de textos originales en inglés son mías.

mi trabajo no es tanto un análisis como más bien una *síntesis*. Su valor no consiste en separar o desgranar, sino en mezclar y vincular. Es la conexión de Frankfurt con Varela, Mead, Durkheim, Burke y Janis, ese peculiar popurrí, lo que considero un aporte a la síntesis o “composición” de una visión alternativa de la individualidad, en un intento que se acerca más a la idea de visión sinóptica de Wittgenstein (1953). Espero que el lector acepte que un conjunto de torpes pinceladas puede llegar a esbozar una imagen lo suficientemente nítida para ciertos propósitos.

1. LA CORPORIZACIÓN SOCIAL

Se vuelve muy difícil evitar un lenguaje spinoziano en el cual diríamos que hablar de la organización corporal (que incluye la percepción y la acción), o hablar de conocimiento y voluntad, representa una opción entre dos maneras de hablar de una misma realidad.

— Ezra Heymann

I. Mead como un teórico de la corporización

La presente investigación aborda el papel de la individualidad y los diversos procesos de identificación social basados en la noción de *self* social de George Herbert Mead y desarrollada en un marco conceptual naturalista compatible con una concepción corporizada de la reflexión tal como fue introducida en la obra *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch (1991). “Corporización” es un término relativamente en boga en las ciencias cognitivas. Aunque este trabajo hace uso del concepto de corporización en distintos órdenes, los aspectos que son más relevantes en relación con la obra de Varela *et alia* son precisamente los que buscan superar los límites de lo que se reconoce normalmente como “ciencias cognitivas” y se internan en el campo de la reflexión filosófica sobre la identidad, la acción, la ética y la política.

Las ciencias cognitivas constituyen un campo interdisciplinario de investigación sobre la mente que abarca a la psicología, la filosofía, la neurociencia, la inteligencia artificial, la lingüística y otras disciplinas. Desde sus inicios en los años 50 del siglo XX, ha imperado en dicho campo un modelo computacional de la

mente que la concibe como un epifenómeno de la actividad de procesamiento de cadenas simbólicas que tienen un potencial representacional. Dicha concepción fue revolucionaria en relación con el conductismo de su época. Autores como J. Fodor o Z. Pylyshyn celebraron el regreso del representacionismo en las ciencias y la filosofía (Fodor, 1975, 1980, 1981, 2000), (Fodor & Pylyshyn, 1988). Desde sus orígenes, sin embargo, la teoría computacional de la mente ha convivido con una posición proveniente del estudio del cerebro: el *conexionismo* (Bechtel, 1987, 1988). De acuerdo con este último, los procesos físicos y biológicos están constituidos por sistemas integrados de muchos componentes relativamente simples que hacen *emerger* conductas o fenómenos no reducibles a los componentes que los integran (por ello, al conexionismo se le conoce también como *emergentismo*). *The Embodied Mind* (TEM, de ahora en adelante) intenta superar ambas posiciones adelantando una tercera alternativa que sus autores denominan “cognición corporizada”³ (*embodied cognition*):

Corporización: Al usar el término *corporizado* [*embodied*] queremos resaltar dos puntos: primero, que la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen de tener un cuerpo con varias capacidades sensoriomotoras y, segundo, que estas capacidades sensoriomotoras individuales están incrustadas en un contexto biológico, psicológico y cultural más abarcador. (Varela, Thompson & Rosch, págs. 172-3)

Nótese cómo la corporización presenta en TEM dos aristas. Por un lado, y tal como lo indica el término mismo, se busca destacar el papel del cuerpo en contraposición con enfoques computacionales de la cognición que daban privilegio al procesamiento simbólico a expensas de las disposiciones de adaptación corporal o sensoriomotoras individuales. La segunda arista de la noción de corporización es

³ Otros trabajos también han participado en la constitución del paradigma corporizado de las ciencias cognitivas son: Dreyfus (1972), Winograd y Flores (1986), Lakoff (1987), Johnson (1987), Stewart *et alia* (2010), Fuchs *et alia* (2010), Wilson y Foglia (2011), Hutto (2013), Thompson (2015), entre otros.

la más importante para nuestra investigación, a saber, la idea de que las explicaciones sobre el pensamiento requieren ver al individuo en el contexto sociocultural más amplio en el cual se halla inserto.

La filosofía de George Mead se reconoce como un antecedente para la corporización en ambos sentidos: el corpóreo y el “incrustado”. El “conductismo social”, que era como Mead caracterizaba su postura, comparte con la corporización su crítica al mentalismo representacionista, al reduccionismo y al dualismo, planteando en su lugar una concepción práctica de la cognición en un marco naturalista donde el organismo y el entorno se codeterminan. Una muestra de la importancia de Mead con respecto a la superación del representacionismo es que J. Habermas lo considerara el responsable, junto con E. Durkheim, de “romper con el paradigma de la filosofía de la conciencia” (Habermas, 1987; *tomo II*, p. 10). En un artículo reciente Martin Weichold precisa muy bien lo siguiente:

La combinación de la ciencia cognitiva enactivista y la explicación pragmatista de la constitución del *self* social de Mead es particularmente fructífera, sugiero, no solo porque el enactivismo y Mead comparten mucho, sino también porque promete mostrar cómo el alcance del enactivismo puede extenderse al dominio social, y esto de una manera novedosa (Weichold, 2017, p. 147).

S. Gallagher denunciaba en 2014 que, con excepción de James, los pragmatistas eran raramente citados como antecedentes de la corporización:

No se menciona a Peirce, Dewey o Mead, por ejemplo, en Noë (2004), Thompson (2007) o Hutto y Myin (2013). Varela *et al.* hacen una referencia general y poco desarrollada al pragmatismo (Varela *et al.* 1991, 30-31), pero sin relevancia directa a los aspectos enactivos de este trabajo. (Gallagher, 2014, p. 111)

Ello se debe, en parte, a que dicha generación reconoció inicialmente como antecedente filosófico a la fenomenología, especialmente la de Merleau-Ponty (Varela, Thompson, & Rosch, 1991). Aunque los pragmatistas han comenzado a ser más considerados recientemente, Mead ha sido el menos reconocido: “el más desatendido, pero al mismo tiempo posiblemente uno de los filósofos más originales de la corporización” (Madzia & Jung, 2016, p. 11).

A este interés en ciertos sectores de las ciencias cognitivas por los pragmatistas se junta el *revival* del pragmatismo que se viene dando desde finales del siglo pasado en filosofía, especial aunque no exclusivamente debido a la influencia de Richard Rorty. Esto ha generado cierto interés por los autores clásicos como C. S. Peirce, W. James, J. Dewey y G. H. Mead (Bernstein, 2010). También en este caso vale decir, según pienso, que Mead ha sido el menos atendido. Mi trabajo, aunque se desarrolla en este ventajoso contexto de apertura hacia la filosofía pragmatista y su relación con la corporización, intenta ser un aporte en relación con la noción de *self* e identificación que resultaría de especial interés en la teoría de la acción y la reflexión ética y política. No obstante, a continuación repasaré brevemente algunos aspectos de la teoría de la percepción de Mead para hacer ver el talante vigente de su filosofía para las ciencias cognitivas en relación con los asuntos típicos de la corporización cognitiva. Luego, mostraré cómo su pensamiento se ajusta a la idea presente en TEM de que la corporización significa también reconocer “un contexto biológico, psicológico y cultural más abarcador”.

Lo primero que destaca de la filosofía de Mead es su afán por mantener siempre a la cognición en estricta relación con la acción, con lo cual busca romper con la dicotomía pensamiento-acción. En “The Problem of Comparative Psychology” –un artículo inédito hasta el 2001 y escrito antes de 1910–, Mead enfatiza la tesis de que “todas nuestras ideas son motrices en su naturaleza, *i. e.*, tienden de algún modo a llevarse a cabo mediante acciones manifiestas” (Mead, 2001, p. 45) y agrega:

Aquí entran las teorías de la voluntad que eliminan la brecha entre intelecto y volición, que niegan al pensamiento abstracto o la idea como algo separado de la acción, y ven en el proceso volitivo la realización del ideal involucrado en el pensamiento o la idea. Aquí también pertenecen las teorías de la emoción que las conectan, por un lado, con actitudes físicas que son la expresión de ideas y, por otro, con procesos fisiológicos por los cuales la idea pasa a la acción manifiesta. (Mead, 2001, p. 45)

En efecto, Mead niega que el mundo experimentado esté ‘en la cabeza’ o en el cerebro y afirma, en vez de eso, que se trata de relacionar el mundo de la experiencia con el acto total del organismo:

En lugar de suponer que el mundo experimentado como tal está dentro de una cabeza, ubicado en el punto en el que ocurren ciertos trastornos nerviosos, lo que hace el conductista es relacionar el mundo de la experiencia con todo el acto del organismo. (Mead, 1934, p. 111)

Este aspecto se comprende mejor cuando reconocemos que Mead cuestiona también la dicotomía entorno-individuo. Para él, el entorno no debe considerarse un dato fijo, sino que evoluciona en la misma medida en que lo hace el organismo:

La distribución del significado al organismo y el entorno tiene su expresión en el organismo, así como en la cosa, y esa expresión no es una cuestión de condiciones psíquicas o mentales. Hay una expresión de la reacción de la respuesta organizada del organismo al entorno, y esa reacción no es simplemente una determinación del organismo por el entorno, ya que el organismo determina al entorno tan completamente como el entorno determina los órganos. (Mead, 1934, p. 129)

La idea de que el organismo y el entorno se determinan mutuamente en un proceso dinámico de acción manifiesta es un claro antecedente del *enactivismo*, la versión cognitiva de la corporización que defiende TEM. Allí los autores hacen énfasis en el acoplamiento (*coupling*) entre el organismo y su entorno, según el cual los agentes “enactúan” (*enact*) o hacen emerger un mundo mediante sus acciones como cuerpos históricos vivientes (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, pág. 149). Mead caracteriza al organismo como “[u]n sistema construido por la acción sobre su entorno” (Mead, 1894c, p. 175) y, tal como los enactivistas, sitúa la idea en el contexto de la teoría evolucionista. La *enacción* en Mead se relaciona, por tanto, con el corazón de la visión pragmatista, pues: “El estudio de la conciencia desde el punto de vista del organismo inevitablemente llevó a los hombres a mirar la conciencia misma desde el punto de vista de la acción.” (Mead, 1934, p. 22). El acoplamiento entre las reacciones y los estímulos es propio de la experiencia y no requiere de un proceso mental o representacional, sino que se genera de manera espontánea en relación con el entorno. Esto se hace evidente también en diversos

ejemplos donde la percepción consciente se reduce al mínimo y no hace falta apelar a ningún tipo de contenido (consciente) para explicar el aprendizaje:

Al aprender a jugar billar o tenis, nos estamos moviendo en un mundo perceptual, pero el proceso de mejoramiento toma lugar en gran medida por debajo del nivel perceptual. Hacemos ciertos movimientos que son más exitosos que otros, y estos persisten. Estamos ampliamente conscientes solo de la selección que ya ha comenzado. Enfatizamos esto y controlamos hasta cierto punto las condiciones bajo las cuales la selección tiene lugar, pero la verdadera apropiación de una mejor actitud, la selección misma del golpe, reside por debajo incluso de este nivel de conciencia (Mead, 1907, p. 384).

Esta visión del aprendizaje se relaciona con una de las tesis más generales y centrales en la teoría de la percepción de Mead que lo vinculan directamente con la cognición corporizada, esto es, la tesis de que todas las experiencias perceptuales refieren a experiencias de contacto: “Nuestra percepción de objetos físicos siempre refiere el color, sonido y olor a un sustrato de posible manipulación” (Mead, 1907, p. 387). Lo que hace especial al ser humano son sus manos y, con ellas, el proceso de manipulación: “El desarrollo de la percepción espacial resulta [...] de la interacción del ojo y la mano” (Mead, 1907, p. 388). Es eso lo que le confiere a la percepción humana el “núcleo idéntico” que responde a experiencias distintas y de donde surge la noción de objeto físico. Mead sentencia: “vemos porque manipulamos, y somos capaces de manipular porque vemos” (Mead, 1907, p. 388). También dice: “El significado de una silla es sentarse en ella, el significado del martillo es clavar un clavo, y estas respuestas pueden inervarse, aunque no se lleven a cabo” (Mead, 1934, p. 104). Según ilustra Roman Madzia, uno de los comentaristas más interesantes de Mead en la discusión contemporánea sobre las ciencias cognitivas: “El concepto de Mead de actitudes como elementos neurofisiológicos que codifican objetos perceptivos como ‘invitaciones a la acción’ [...] también puede entenderse en términos de lo que James J. Gibson llama ‘*affordances*’ u oportunidades de comportamiento” (Madzia, 2016, p. 304).

Esta forma de ver el aprendizaje y la cognición, siempre vinculadas a las disposiciones de manipulación hacia el entorno, refuta de plano cualquier forma de

innatismo, realismo ingenuo y representacionismo. El innatismo queda rechazado de plano porque al depender el estímulo de la respuesta, el proceso resulta ser claramente *a posteriori*. Cualquier tipo de realismo ingenuo es igualmente descartado porque no se asume un entorno estructurado previo al proceso de adaptación del organismo, sino que este entorno surge en base al intrincado acoplamiento entre impulsos y reacciones que le dan forma a los estímulos, que es como se “presenta” el entorno. El mentalismo representacionista, por último, se encuentra totalmente fuera de lugar en un entramado conductual como este. El punto es más bien, como ya se ha sostenido, que el entorno y el organismo se codeterminan. Esta es apenas una muestra de la profusa reflexión meadiana en relación con la corporización desde el punto de vista cognitivo general.

Aunque Mead bien puede ser considerado un filósofo de la cognición corporizada en relación con la percepción, el contacto directo con el entorno y la manipulación del objeto, ninguno de esos constituye el motivo principal de toda su obra. Lo que resulta casi omnipresente y absolutamente determinante en el pensamiento de Mead es *lo social*. Su relevancia intelectual ha sido siempre reconocida en el ámbito de la sociología, donde es considerado el fundador del interaccionismo simbólico (Blumer, 1969). Llega a decir incluso que “los instintos primitivos del animal humano son prácticamente todos sociales ... la conciencia primitiva incluso del mundo físico es social, y solo se convierte en una conciencia física con los crecientes poderes de reflexión” (Mead, 2001, p. 3). La dimensión *afectiva*, otra propiedad relacionada con la corporización, se vuelve también relevante en este punto. Mead dice: “El pensamiento y la voluntad desarrollan e interpretan la situación que es ante todo emocional” (Mead, 2001, p. 6), y señala que los objetos sociales se construyen a partir de la conciencia emocional, de la misma manera en que los objetos físicos se construyen a partir de la sensibilidad. Cabe recordar que Mead es pionero en el trabajo de las emociones desde el punto de vista de la psicología funcionalista (Mead, 1895b). Esta base emocional forma parte también de la teoría expresiva de la comunicación y la ética. Las emociones

son propias del cuerpo, pero cumplen un papel crucial en el desarrollo de la noción de empatía en un nivel sociopolítico, formando una parte importante del proceso de constitución de la individualidad y de los otros, es decir, del entorno social.

No se trata simplemente de que el ser humano necesite de la sociedad para surgir, sino que hablamos de un asunto intrínseco a la naturaleza de la acción y el pensamiento humano. Es precisamente lo social lo que no parece haber sido lo suficientemente destacado por algunas propuestas dentro de la cognición corporizada, o por lo menos esa es la impresión que dejan las consideraciones hechas por algunos meadianos. Por ejemplo, en su comparación de Mead con las categorías de nivel básico de Lakoff y Johnson, McVeigh acusa a los últimos de tener muchos supuestos individualistas y ve en Mead la forma de subsanar la deficiencia. No cree que la teoría de Lakoff y Johnson haga énfasis suficiente en la constitución social del significado: “la corporización simplemente no puede explicar la riqueza y diversidad de las categorías conceptuales por sí misma ... los conceptos de nivel básico son significativos debido a su diferenciación funcional en la sociedad” (McVeigh, 2015, p. 50).

La versión más reciente de Johnson (Johnson, 2007) también es cuestionada en estos términos por K. Booth, quien reclama el desarrollo de la dimensión social en la teoría de la mente y del significado. Y comenta: “El cuerpo que crea significado no es solo un cuerpo emocional, kinestésico y con experiencia estética; el cuerpo que crea significado es un cuerpo social” (Booth K. , 2016a, p. 2). Algo parecido ha sido señalado también por M. Weichold, como vimos, quien cree que con Mead se puede extender el enactivismo al dominio de lo social de un modo novedoso (Weichold, 2017, p. 147) y por F. Nungesser, quien enfatiza: “la afirmación más fuerte de que la agencia humana es en sí misma un proceso intersubjetivo, que debe explicarse sobre la base de la integración constitutiva del individuo en la socialidad humana” (Nungesser, 2016, p. 252), y reconoce el aporte de Mead a este respecto.

Aunque el potencial de Mead en relación con la cognición corporizada haya quedado brevemente sustentado, la verdad es que mi interés va más allá. La propuesta de TEM no limita a la noción de enactivismo y corporización a cuestiones “teóricas”, sino que adelanta una propuesta práctica que vincula la ciencia con la *experiencia* humana:

[N]uestro interés es abrir un espacio de posibilidades en el cual la circulación entre la ciencia cognitiva y la experiencia humana pueda ser completamente apreciada y promover las posibilidades transformacionales de la experiencia humana en una cultura científica (1991, págs. xviii-xix).

Mead es un autor que destaca por la forma como saca provecho práctico (ético y político) de sus reflexiones científicas y cognitivas, que es la forma como yo interpretaré en este trabajo la “circulación entre ciencia y experiencia” y las “posibilidades transformacionales de la experiencia humana” de las que habla TEM. Esto se nota claramente en la intención de Mead y TEM de romper o trascender las dicotomías clásicas de la filosofía, como los dualismos entre razón y percepción, entre lo interno y lo externo o entre teoría y práctica. La ruptura de las dicotomías representa un hilo conductor de toda la investigación presente. La tesis de que el organismo determina al entorno tanto como el entorno determina al organismo tiene importantes consecuencias, no solo para la teoría de la percepción, sino también para una teoría ética que pone énfasis en el acoplamiento dinámico entre el individuo y su entorno *social*. Se trata no solo de un desarrollo de la especie, sino también de un desarrollo individual, ontogenético, pues, según dice Mead, “[e]l mundo y el individuo deben mantenerse a la par en la historia vital del individuo” (Mead, 1908, p. 312).

Una de las defensas más importantes de este trabajo está relacionada con una ética de la extensión, inspirada en las conferencias de Varela *Ethical Knowing-How. Action, Wisdom, and Cognition* (Varela, 1999) y parcialmente presente en TEM. De acuerdo con una concepción *extendida* de la cognición corporizada, los sistemas cognitivos se extienden más allá de los límites del organismo individual

(Rowlands, 2010, p. 3). En la misma línea, sostiene Mead: “el campo o lugar de cualquier mente individual dada debe extenderse hasta la actividad social o el aparato de las relaciones sociales que lo constituye; y, por lo tanto, ese campo no puede estar limitado por la piel del organismo individual al que pertenece” (Mead, 1934, p. 223). Nótese cómo el carácter *extensivo* de la corporización cobra aquí un sentido social. Este giro, tan destacado por los enactivistas, es constante en la filosofía de Mead y podemos resumirlo diciendo que se registra en ambos casos un afán por romper con la dicotomía cognitivo-social y teórico-práctico.

Queda establecido, por tanto, que las nociones de corporización y enacción que me interesan tendrán en lo que sigue un sentido amplio y no siempre reconocido en la discusión contemporánea, uno que precisamente está relacionado con la *propuesta de circulación entre ciencia y experiencia* que adelantó TEM. Más específicamente, desarrollaré en este trabajo una concepción corporizada de la ética y la identificación social, en contraposición con una concepción descorporizada de la reflexión y la identificación política. La importancia de Mead que me propongo destacar no es tanto aquella que dice relación con temas clásicos de la mente, la percepción o el significado, sobre los cuales se ha concentrado típicamente la discusión, sino que su mayor importancia, según espero mostrar, radica en la forma como logra articular los aspectos corporizados de la cognición con asuntos sociales, como una ética y una política naturalizadas de un modo no reductivo.

II. El acto social como cooperación y la crítica a la noción de imitación

El niño no se hace social por aprender, debe ser social para poder aprender.

— G.H. Mead

Mead basa el concepto de acción humana en la noción de “acto social”. Lo propio del *acto social* es que un individuo sirve en su acción como un estímulo a la respuesta del otro individuo. Se trata de una adaptación mutua que implica respuestas apropiadas y evaluables entre ellos. Dicho proceso de coordinación se articula especialmente en relación con las fases iniciales de los actos, las que son asumidas por el otro como una señal que remite a la intención de comenzar un proceso conjunto. Esta es una actitud *corporal*, de acuerdo con Mead; por ejemplo: cuando los estudiantes cierran sus libros y cuadernos en señal de que están dando por terminada la clase (pues es la hora indicada). La acción de cerrar el libro es el comienzo del proceso de “recoger las cosas para salir” y así se usa como un gesto que el profesor entiende, aunque el estudiante mismo no se atreva aun a consumar el acto.

Mead cree que hay una clara base biológica en esta capacidad comunicativa que es propia de animales sociales. El ejemplo más claro es la hostilidad. Los animales a menudo prefieren resolver el conflicto antes de pelearse con todas sus fuerzas. En este proceso comunican al otro sus intenciones, actitudes y capacidades. Otro tipo de casos sería el gesto de los niños pequeños de extender sus brazos en alto frente al adulto en señal de que quieren ser cargados. Este es un gesto que señala el inicio del acto, así como el adulto puede hacerle al niño la contraparte del gesto, extenderle sus brazos hacia abajo para que él reaccione. Otra de las situaciones originarias es el cortejo, toda una compleja situación interactiva en la cual vemos operando gestos que van concretando las actitudes y emociones de los involucrados.

Los organismos sociales son aquellos cuyas vidas están condicionadas por la conducta de los otros organismos. Estos organismos tienen una sensibilidad e impulsividad propia, llamada por Mead “instinto”, que les permite reconocer el inicio de un acto de coordinación y adaptarse efectivamente al mismo, como hemos visto en los ejemplos. La noción de instinto reconoce que tenemos una base biológica que orienta la interacción con el entorno tanto físico como social. Pero los instintos no son algo dado ya con un contenido o una orientación fija. Mead aclara:

Los instintos incluso en las formas animales inferiores han perdido su rigidez. Se hallan sujetos a modificación por la experiencia, y se descubre que la naturaleza del animal no es un conjunto de instintos sino una organización dentro de la cual estos hábitos congénitos funcionan para producir actos complejos, actos que en muchos casos son el resultado de instintos que se han modificado entre sí. Así surgen nuevas actividades que no son la simple expresión de los meros instintos. (Mead, 1918, p. 577)

En el contexto lúdico propio de la formación de las crías, ejemplifica Mead, el instinto hostil se va modificando. Es el caso de los perros, cuando los cachorros aprenden a controlar la mordida en los juegos de lucha, o de los niños pequeños cuando se les controla el impulso de golpear. Debe, pues, advertirse que cuando Mead habla de instinto se refiere no a un fundamento fijo, sino a unas tendencias que se modifican en la experiencia y que se codeterminan en su entorno de interacción social.

Desde los primeros escritos, Mead ha considerado al ser humano como un ser cuyos instintos e inclinaciones más fuertes son de orden social. La idea de “instintos sociales” la toma de McDougall y comenta:

Si la conducta autoconsciente surge del impulso controlado y organizado, y los impulsos surgen de los instintos sociales, y las respuestas a estos estímulos sociales se convierten en estímulos para los actos sociales correspondientes por parte de otros, es evidente que la conducta humana estuvo desde el principio de su desarrollo en un medio social. (Mead, 1909; pp. 403-4)

De lo dicho, Mead saca dos consecuencias. La primera es que, de la misma manera como las inclinaciones biológicas preconditionan la aparición de ciertos

tipos de estímulos en relación con los objetos de nuestro entorno, así también los “instintos sociales” proveen el material para la conformación de los *objetos sociales*. Estos objetos sociales son, en principio, *los otros*, quienes se nos ofrecen de modo originario mediante estos “instintos sociales”. Esto resulta crucial en la filosofía de Mead. De hecho, tenemos esta conciencia original de los otros antes de desarrollar la idea de individualidad en nosotros (es decir, hay otros antes que un yo o un *self*). Además, Mead admite incluso que los animales sociales moldean sus instintos sociales no solo en relación con su propia especie, sino también con respecto a otras especies (por ejemplo, las presas en relación con la conducta de sus depredadores).

La segunda consecuencia importante que saca Mead de esta base social originaria tiene que ver con la noción de imitación (*imitation*), que ha sido siempre importante en psicología social. Mead criticará la idea de que aprendemos o nos desarrollamos en base a la imitación de los demás. El punto no es la imitación, cree él, sino más bien la idea de *coordinación* de las acciones. Cuando un padre lleva a su hijo a la cacería, no es tanto para que “imite” lo que él hace, sino para exponerlo a los mismos estímulos y que vea la forma como él reacciona controladamente ante ellos. La atención está puesta pues en los estímulos y la forma como se adapta el organismo adulto, lo que es imitado por el niño, pero no en el sentido de meramente “replicar” lo que hace el adulto. Es decir, lo que recupera el niño del adulto es el ejercicio de un rol (una función) que no funciona como mera imitación, sino como respuesta con sentido a una determinada situación. En otros casos, como la lucha, la imitación no juega papel alguno, o en otros casos de cooperación padre e hijo podrían tomar roles complementarios que requieran que cada uno siga la pista de lo que hace el otro para reaccionar así de manera conjunta, pero no simétrica. La verdadera “imitación”, la de uno replicar lo que está haciendo el otro tal como lo hace y solo con la intención de imitarlo, es comprensible, sostiene Mead, cuando ya hay conciencia de los otros como *selves*, no antes y, de esta forma, la teoría de la imitación está poniendo el carro delante de los caballos, como critica Mead a Royce.

Lo mismo aplica a la *empatía*, entendida como la capacidad de ponerse en el lugar del otro en relación con las respuestas de uno; se trataría de una capacidad muy desarrollada que no puede figurar, por tanto, en el origen de la situación interactiva.

Este punto es importante en la discusión contemporánea sobre las neuronas espejo. En el fenómeno de *las neuronas espejo*, neurociencia y sociología parecen encontrarse de la manera más evidente, pues, se argumenta, se trata de la base neurológica para los fenómenos sociales de la empatía y la imitación (Iacoboni, *et al.*, 2005). En el caso de estas neuronas, ‘reflejan’ el comportamiento del otro, como si el observador estuviera realizando la acción. Mead anticipa de un modo sorprendente la idea subyacente a las neuronas espejo cuando dice que “la vista que tenemos de un hombre empujando una piedra se registra como un significado que es una tendencia en nosotros mismos a empujar la piedra” (Mead, 1909, p. 406). De hecho, D. Franks considera el descubrimiento de las neuronas espejo como una especie de confirmación empírica de la teoría del desarrollo de Mead (Franks, 2010, p. 204). Pero esto es algo distinto, según Mead, de decir que es por imitación de alguien empujando una piedra que hemos obtenido la “idea-motora” de empujar una piedra. Cuando vemos a alguien empujando una piedra, despertamos una tendencia en nosotros a empujarla, pero de ahí no se deduce que el significado provenga de la imitación. En lugar de imitación, Mead se interesa por la idea de una *coordinación* muy distinta de una mera réplica. Específicamente, su concepto central es el de una conducta que oficia como estímulo para que otro lleve a cabo una acción. Es claro que el *sentido* de empujar la piedra es lo que no se puede obtener por imitación. Mead aclara el punto que intento mostrar de modo particularmente claro en un pasaje que vale la pena citar en extenso:

La importancia del carácter social de la organización de la conducta o el comportamiento mediante instintos no es que un organismo en un grupo social hace lo que hacen los otros, sino que la conducta de un organismo es un estímulo para que otro lleve a cabo un cierto acto, y que este acto de nuevo se vuelve un estímulo para que el primero reaccione de cierta forma, y así en una interacción incesante. Que las acciones lleguen a ser las mismas es de mínima importancia, comparado

con el hecho de que las acciones de un organismo tienen el significado implícito de una cierta respuesta hacia otro. El comienzo probable de la comunicación humana fue en la cooperación, no en la imitación, donde la conducta era diferente y, sin embargo, donde el acto de uno respondía y llamaba el acto del otro. La concepción de la imitación, tal como ha funcionado en la psicología social, debe desarrollarse en una teoría de la estimulación y respuesta social y de las situaciones sociales que crean estas estimulaciones y respuestas. Aquí tenemos la materia y la forma del objeto social, y aquí también tenemos el medio de comunicación y reflexión. (Mead, 1909, p. 406)

Booth cree que Mead puede explicar la conducta animal en general, sin necesidad de apelar a una “teoría de la mente” (Booth, 2016, p. 235). Sin embargo, las neuronas espejo no son exclusivamente humanas, así que no pueden funcionar como biomarcador de la competencia social humana. A este respecto, Madzia señala que existen buenas razones para creer que las neuronas espejo no representan condiciones suficientes para la imitación en un sentido robusto (Madzia, 2013, p. 206). Por su parte, Nungesser comenta correctamente, según creo, que

[l]a investigación sobre las neuronas espejo se centra en las bases neurofisiológicas de la interacción social, la comunicación y la empatía. Sin embargo, no analiza la importancia de los procesos socioculturales para el desarrollo de la cognición humana. (Nungesser, 2016, p. 254)

Es precisamente sobre esta dimensión reconocida por Nungesser que trata este trabajo de investigación. Como vemos, Mead parte de una base cognitiva naturalista biológica y encarnada, pero le da sentido siempre en el marco de un proceso interactivo entre individuos que forman un complejo de relaciones sociales. Más importante aún, según veremos más adelante, el rechazo cognitivo a la noción de imitación se relaciona con la identidad social, en la medida en que cuestiona de raíz una idea de identificación social por homogenización: no estamos unidos socialmente a los otros porque actuemos igual o porque compartamos las mismas costumbres, sino porque nuestras acciones se corresponden mutuamente en un entramado cooperativo que viene soportado en la misma medida por la homogeneidad y por la diversidad.

III. La conversación de gestos y la relación entre neurociencia y sociología

Llegar a conocer algo amistosa, hostilmente o con indiferencia, es estar preparado a ubicarse con acierto, en un nivel o en otro, frente a las posibles respuestas del objeto, de modo que éstas den la pauta a nuevas iniciativas nuestras. En este sentido podemos hablar de una adecuación entre la acción del conocedor y la acción de lo conocido.

— Ezra Heymann

Para que pueda surgir la mente humana se requiere, como vimos, más que una capacidad imitativa, se requiere interacción y coordinación social. La reflexión que hace Mead sobre la situación interactiva originaria no deja duda sobre lo que busco reconocer como “corporización social”. El concepto central en este punto es el de *gesto*, que Mead toma de W. Wundt, así como la idea de *conversación de gestos*:

Existe así un campo de conducta, incluso entre los animales no humanos, que en su naturaleza puede clasificarse como gesto. Consiste en el comienzo de esas acciones que exigen respuestas instintivas de otros organismos. Y estos comienzos de actos exigen respuestas que conducen a reajustes de actos que han comenzado, y estos reajustes conducen a otros comienzos de respuesta que nuevamente requieren otros reajustes. Por lo tanto, hay una conversación de gestos, un campo de cháchara [*palaver*] dentro de la conducta social de los animales. De nuevo, los movimientos que constituyen este campo de conducta no son en sí mismos los actos completos en los que comienzan a convertirse. Son la mirada del ojo que es el comienzo de la carrera o el vuelo, la actitud del cuerpo con la que comienza la huida o el vuelo, el llanto o el gruñido con el que la respiración se adapta a la lucha que se aproxima, y todo cambia con las actitudes de respuesta, las miradas de los ojos y gruñidos, que son el comienzo de las acciones que ellos mismos despiertan. (Mead, 1910, p. 398)

La idea de conversación es central en el desarrollo de una concepción social corporizada de la mente. La situación social que interesa en este punto no es la de un intercambio puntual de información, por ejemplo, sino que se refiere a una red de coordinaciones en las que el organismo se encuentra involucrado y que lo lleva a estar permanentemente al tanto de los otros y a ajustarse corporal y mentalmente en consonancia con ellos. Es esencial al proceso interactivo que sea *iterativo*, es

decir, que las respuestas traigan consigo nuevos estímulos que traerán a su vez nuevas respuestas, en un proceso de coordinación que sirve para concatenar distintos actos. La idea de *conversación*, por tanto, remite a un entramado de coordinaciones *corporizadas* que permiten el funcionamiento y control social. El gesto tiene como función el ajuste mutuo en un proceso de *intercambio extendido*. Piénsese, por ejemplo, en un perro que huele la marca olfativa dejada por otro perro: no hay allí intercambio, solo cierta información con importe social; es muy distinto el caso del encuentro efectivo entre dos ejemplares caninos, con todas las vueltas y olfateos que le son propios: ese es el paradigma.

La implicación más importante que esta situación originaria ofrece es que la conciencia del significado es social y corporal en su origen. Es en ese contexto de cooperación e interactividad social en el que surge el significado. El gesto tiene de suyo una referencia al otro que hace posible explicar el origen del lenguaje que, de otro modo, sería inexplicable.

Es su referencia a otros individuos lo que ha convertido la expresión, como un mero flujo de excitación nerviosa, en significado, y este significado fue el valor del acto para el otro individuo y su respuesta a la expresión de la emoción, en términos de otro. El acto sincopado, con su significado social, dio la primera base para la comunicación, para la comprensión común, para el reconocimiento de las actitudes que los humanos tenían mutuamente entre sí dentro de un campo de interacción social. (Mead, 1909, p. 407)

Las actitudes tienen significado, dice Mead, cuando reflejan actos interactivos posibles: los actos tienen significado cuando exigen reacciones definidas que exigen a su vez otras respuestas apropiadas. Se trata de un proceso interactivo de ajuste mutuo que terminará por “interiorizarse” de modo que logre controlar y potenciar nuestra conducta.

Esta es la situación originaria para el pensamiento humano: la conversación de gestos, la mutua adaptación de las respuestas y estímulos en términos de actos truncados. “Aquí está el nacimiento del símbolo y la posibilidad del pensamiento” sentencia Mead (Mead, 1909, p. 407). Este es el origen de su *concepción*

conversacional del pensamiento, pues el pensamiento mismo va a mantener esta estructura de “conversación sublimada”: “aún persiste en su forma más abstracta el pensamiento como conversación sublimada. Así, la conciencia reflexiva implica una situación social que ha sido su precondition” (Mead, 1909, p. 407). A partir de los instintos sociales se configura esta estructura proto-dialógica, base para el posterior desarrollo de la conciencia reflexiva y que nunca perderá su carácter social y corporizado. Por cierto, ya Platón había dicho en boca de Sócrates que el pensamiento es un silencioso diálogo del alma consigo misma, pero Mead agrega a la versión conversacional clásica que no se trata meramente de representación verbal, sino que hay implicada una adaptación corporal de ajuste en nuestras interacciones conversacionales. Aquí aplica perfectamente la idea del enactivismo como proceso de acoplamiento dinámico entre cuerpos históricos vivientes. El punto de Mead es que la estructura conversacional se encuentra ya en un estadio prelingüístico y prereflexivo que podemos a todas luces llamar *socialmente corporizado*.

Dicha situación original es el antídoto contra el solipsismo (Mcveigh, 2016). Una mente que ha sido socialmente constituida no puede poner en tela de juicio la existencia de los otros, eso constituye un contrasentido:

Debe haber otros *selves* para que el de uno pueda existir. El análisis psicológico, la retrospectiva y el estudio de niños y personas primitivas no dan idea de situaciones en las que un *self* podría haber existido en la conciencia, excepto como la contraparte de otros. Incluso podemos reconocer que, en la definición de estos *selves* en la conciencia, el niño y el hombre primitivo han definido los contornos y el carácter de los demás antes de que ellos mismos hayan definido los suyos propios. Podemos decir con justicia que un grupo social es una implicación de la estructura de la única conciencia que conocemos. (Mead, 1909, p. 407)

Esto distancia a Mead de cierto escollo típico de la filosofía de la mente: *el problema de las otras mentes*, pues el punto de partida de Mead hace desaparecer el este problema y se enfoca en la mente individual como un producto social (Mcveigh, 2016, p. 222).

Mead saca de lo dicho algunas conclusiones sobre la relación entre la sociología, la psicología y neurociencia. Su idea es que el estudio de las condiciones sociales y el de las condiciones fisiológicas deben correr en paralelo. Es decir, la psicología presupone a la neurociencia en la misma medida en que presupone a la sociología. Podemos decir que el estudio de la cognición individual debe asumir no solo la existencia del cerebro del individuo, sino que también, como mantiene Mead, “se presupone otro cerebro que condiciona las acciones” (Mead, 1909, p. 408). Aunque la psicología, tal como la entiende nuestro autor, estudia la cognición individual, no puede hacerlo sin considerar a ese individuo como un emergente de procesos sociales, como un cerebro que está *online* con los otros. Lo que recuerda a lo dicho por Leslie Brothers, quien también une neurociencia y sociología: “La red de significados que llamamos cultura surge de las actividades conjuntas de los cerebros humanos” (Brothers, 1997, p. xii).

McVeigh tiene palabras muy certeras respecto al acercamiento de disciplinas que se han visto separadas, como la sociología y las ciencias cognitivas:

El intento, entonces, es alejarse del sentido de “antagonismo mutuo”... que caracteriza adecuadamente la relación actual entre las ciencias sociales y naturales (personificada más claramente por la tradición de la sociología de la ciencia) hacia una posición antidualista y antireductiva que incorpora y construye a partir de las fortalezas de cada disciplina... En lugar de ver las disciplinas como independientes y antagónicas, ha llegado el momento de la integración y la asociación, para crear tanto una sociología cognitiva informada como una ciencia cognitiva informada sociológicamente... el trabajo de G.H. Mead es un lugar ideal para comenzar (Mcveigh, 2016, pp. 61-2)

En este sentido, Mead ha sido inspiración para la *neurosociología* de D. Franks, quien dice, por ejemplo, que “Mead y sus breves comentarios sobre lo que ahora llamamos cerebro implican algunos puentes entre la neurociencia y la interacción simbólica tradicional que no siempre se han reconocido” (Franks, 2010, p. 2).

En efecto, Mead tiene una postura fuerte sobre la idea de cerrar la brecha entre fisiología y sociología, llegando a afirmar en uno de sus primeros escritos llamado “Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology” lo siguiente: “Desde un punto de vista lógico, una psicología social es estrictamente paralela a una psicología fisiológica” (Mead, 1909, p. 17). A este respecto, Mead también ha sido reconocido, junto con Dewey, en una reciente integración entre neurociencia y pragmatismo llamada *neuropragmatismo* (Solymosi & Shook, 2013). Con respecto al carácter transdisciplinario de Mead, Frithjof Nungesser comenta:

Una de las fortalezas clave del trabajo de Mead es su carácter profundamente transdisciplinario. Como se abstuvo en gran medida del trabajo limitado a una disciplina [*boundary-work*], Mead pudo integrar argumentos de diversos campos como la filosofía; desarrollo social y psicología animal; fisiología; teoría evolutiva; y física (Nungesser, 2016, pp. 252-3)

En una época como la nuestra, que sufre las consecuencias de la hiperespecialización, la obra de Mead es capaz de integrar argumentos y conceptos de distintos campos y tendencias: cerebro, cuerpo, entorno, otros, lenguaje y sociedad, todo está engranado en un complejo desarrollo holístico cuyos estudios separados no son más que abstracciones. Por lo mismo, William James dijo de los miembros de la escuela de Chicago, entre los que se encontraba Mead, que “derrumban los viejos compartimientos y divisiones” (James, 1935, p. 375) y que habían desarrollado “una visión del mundo, tanto práctica como teórica, que es tan simple, *massive* y positiva que, aunque muchas partes aún necesitan ser trabajadas, merece el título de un nuevo sistema de filosofía” (James, 1904, p. 1).

IV. El problema del origen del lenguaje

No puedo concebir el primer pensamiento humano ni ordenar el primer juicio del que tengo memoria sin dialogar en mi alma o sin intentar hacerlo. Así, pues, el primer pensamiento nos prepara ya, por su propia esencia, para poder dialogar con otros. ¡La primera característica que capto es una palabra-signo para mí y una palabra-comunicación para otros!

— J. G. Herder

En las reflexiones sobre el origen del lenguaje de Mead se pueden apreciar todos los elementos propios de la corporización social. Como vimos, su reflexión parte de la versión de Wundt sobre el origen del lenguaje como un impulso primitivo de expresividad, vinculándolo con la corporalidad y las emociones. El fundamento del lenguaje es la expresión de una actividad *emocional*. El gesto es originalmente una expresión afectiva y solo secundariamente se vuelve expresión de una idea. Esto es también relevante para caracterizar la propuesta de Mead como corporizada, pues forma parte de esta tendencia hacer énfasis en la dimensión afectiva. En tal sentido, Mead destaca que el elemento básico de la psicología no son objetos (como los átomos de la percepción, etc., pero tampoco como los objetos físicos), sino *eventos*, y agrega: “Entre estos eventos pueden incluirse estados que son predominantemente afectivos o motrices en su carácter, y su contenido intelectual puede ser reconocido como un desarrollo” (Mead, 1904, p. 380). Otro punto destacable es que Mead no dice que los contenidos se reduzcan, sino que se *desarrollan* a partir de este origen de intercambio con el mundo. En otras palabras: Mead no es un eliminativista. Esto resulta bastante obvio, si consideramos su fuerte talante antireduccionista.

Tal como vimos, la conversación de gestos consiste en una situación primitiva de interacción corporal y emocional mediante gestos. Es aquí donde Mead detecta una relación directa entre cognición y lenguaje: “No podría haber una mejor

ilustración de la ventaja de comenzar el análisis psicológico con el acto en su forma primitiva de impulso, en lugar de verse obligado a construirlo a partir de elementos intelectuales” (Mead, 1904, p. 382). “El habla es un acto” (*Speech is an act*), y como todo acto está en un contexto intencional, histórico y funcional (Mead, 1904, p. 383). Eso lo dijo Mead en 1904, mucho antes de que las concepciones pragmatistas del lenguaje se hicieran populares con Wittgenstein, Austin, Grice o Searle.

Uno de los aspectos interesantes de la propuesta de Mead es reconocer en la conversación de gestos un estadio previo de desarrollo lingüístico que podríamos llamar *protolenguaje* que debe servir de gozne entre nuestras capacidades racionales plenas (autoconscientes y lingüísticamente articuladas) y nuestra experiencia “egocéntrica” (en un sentido pre-reflexivo, no moral) propia de la actividad espontánea. Esta etapa protolingüística sirve para explicar el surgimiento del lenguaje, la reflexión y la conciencia. El surgimiento del lenguaje articulado (que es lo que entiende Mead por “lenguaje”), por su parte, posee una importancia crucial para el desarrollo del pensamiento y la acción humana. La característica principal del lenguaje articulado es lo que llama Mead “la conciencia del significado”.

La solución al problema del origen de la conciencia del significado reside en la conversación de gestos, y este es un punto decisivo en la defensa de Mead como un teórico de la *corporización social y extendida*. Es cuando atendemos a los demás y no a las meras cosas que nos reconocemos a nosotros mismos. El martillo no nos devuelve la mirada. El espejo del otro es lo que nos hace voltear la mirada a nosotros mismos. Sin embargo, esto no es todo. La conversación de gestos constituye la base desde la cual se recoge el *material* para llegar a la conciencia, pero aún falta darle forma. Los animales sostienen conversación de gestos, pero no muestran conciencia del significado. Esto lleva a Mead a dar un paso más allá del funcionalismo de sus colegas, como J. Dewey. En la conversación de gestos somos conscientes de que estamos respondiendo “normativamente” a los demás (lo de “normativo” no lo dice Mead, él lo expresa con la idea de una acción coordinada).

Nuestro ajuste a la reacción de los demás representa el primer paso en el camino hacia el significado: “La conducta social exitosa lo lleva a uno a un campo dentro del cual la conciencia de las propias actitudes ayuda al control de la conducta de los demás.” (Mead, 1910, p. 403).

Ciertamente, en la situación social estamos también atendiendo a la estimulación que proviene del otro, pero la respuesta a estas indicaciones implica un ajuste de vuelta. Mead pone el ejemplo de alguien que corre en el bosque evitando los árboles en contraposición a alguien que corre evitando a un grupo que lo persigue. En el segundo caso se vuelve necesario anticipar la propia respuesta y, en ese sentido, la propia conducta resulta ser algo así como una respuesta abierta a la conducta de los demás; nuestra conducta representa, a su vez, un estímulo para ellos, sus conductas requerirán un reajuste de las nuestras, y así sucesivamente:

dentro de la conducta social, las sensaciones de las propias respuestas se convierten en los objetos naturales de atención, ya que interpretan en primer lugar las actitudes de los demás que las han llamado, en segundo lugar, porque proporcionan el material en el que uno puede expresar su propio valor como estímulo a la conducta de los demás. (Mead, 1910, p. 404)

Al final de su artículo, Mead ofrece un análisis del significado que tiene un impactante parecido con el de Paul Grice (Grice, 1991), aunque creo que mucha de la interpretación mentalista de Grice es completamente ajena a la postura de Mead. El análisis de Mead se resume en esto: la conciencia del significado, al menos en esta etapa, es una conciencia de las propias actitudes de respuesta cuando responden, controlan e interpretan los gestos de los demás.

Todavía queda por explicar cómo es que los animales no llegan a desarrollar una conciencia del significado, pero los humanos sí. Mead nos ha dado el escenario necesario para alcanzar la conciencia, además de los criterios generales, pero no el mecanismo específico. En el artículo “The Mechanism of Social Consciousness” (Mead, 1912) aborda esa tarea pendiente. Mead reconoce en el habla un potencial

de auto-estimulación que le da un papel crucial en el desarrollo de la conciencia y el *self*. Se trata del hecho incontestable de que, al emitir una preferencia verbal, nos escuchamos:

El niño está haciendo los primeros esfuerzos inciertos para hablar, en este caso a sí mismo, es decir, en respuesta a un sonido articulado que funciona como un estímulo en su aparato auditivo tan inevitablemente como si el sonido fuera hecho por otro. El pájaro está respondiendo a la nota que se canta tan definitivamente como si respondiera a una nota pronunciada por otro pájaro. (Mead, 1909, p. 405)

La idea puede encontrarse en varios teóricos, por ejemplo, D. Dennett (Dennett, 1991) y, como he hecho notar en el epígrafe, puede defenderse que ya estaba presente en la filosofía de Johann Herder (siglo XVIII). Más recientemente, la idea ha sido bautizada por David McNeill como “el bucle de Mead” (*Mead’s Loop*) (McNeill, 2005, p. 250), una capacidad no presente en el resto de los primates que, según él, viene a completar el circuito de las neuronas espejo. McNeill ha propuesto una teoría que se sirve de Mead y las neuronas espejo para explicar el surgimiento del lenguaje (McNeill, 2005). Este desarrollo teórico es una de las más claras aplicaciones de la teoría de Mead a la ciencia cognitiva contemporánea y un claro ejemplo de cómo el tema de las neuronas espejo puede ser relevante para el desarrollo de su pensamiento.

El bucle permite una autoestimulación de un carácter muy especial, que es, puede especularse, un co-origen de la reflexión; más específicamente, de su “forma”, puesto que la materia proviene de la conversación de gestos. Este *bucle de retroalimentación* puede reconocerse en distintos contextos. Sin entrar en detalles, el punto es que esta característica del habla, de la articulación verbal, es para el acto social el equivalente de las “manos” en el acto corporal humano: una estructura biológica, propia de nuestros organismos, que ofrece la base para la acción y el pensamiento propiamente humano. Mead también acepta que las aves lo tienen y, por ejemplo, cuando alertan a las demás mediante un “canto” también se estimulan a sí mismas en la huida, por ejemplo. Pero el pollo, aunque tiene la

voz, no tiene las manos ni un cuerpo que el otro percibe como el suyo propio (por no hablar del cerebro). Es el encuentro de estas capacidades corpóreas, verbales y sociales lo que redimensiona inicialmente el desarrollo humano.

Esta teoría del desarrollo de lo mental, con la que Mead intenta naturalizar la idea de intencionalidad, mostrando cómo surge desde una intencionalidad pre-reflexiva de corte biológico en su vinculación con prácticas de control y coordinación sociolingüísticas, ha sido destacada por Madzia y Jung quienes comentan:

Mead [...] proporciona las herramientas adecuadas para resolver este problema apremiante de dar cuenta de la continuidad entre la conciencia humana (reflexiva) y la conciencia de criaturas no lingüísticas. La clave de esta solución es la convicción de Mead de que todo acoplamiento corporal, mediado por actitudes (disposiciones corporales neurológicamente realizadas que codifican objetos percibidos en términos de posibles reacciones hacia ellos), es inherentemente dirigido a objetivos (quasi-intencional) pero, en la mayoría de los casos, no implican contenido mental. Por lo tanto, al elaborar el concepto de actitudes de Mead, la noción de intencionalidad se puede dividir en intencionalidad “interactiva con el cuerpo” y “simbólica social”. La primera muestra que la intencionalidad no es principalmente una propiedad de la mente sino del cuerpo activo y puede servir como base conceptual para la intencionalidad social (de segundo orden) (Madzia & Jung, 2016, p. 4).

Relacionado con esto, existe un problema al que se enfrentan los teóricos de la psicología evolucionista: “el problema evolutivo del tiempo en la hominización” (Tomasello, 1999, p. 2 y ss.), esto es, cómo en un período tan corto de tiempo los humanos desarrollaron una dinámica conductual tan distinta a la de sus antepasados, apareciendo una nueva “escala del tiempo”: la historia cultural (Nungesser, 2016, p. 255). Este problema conlleva la presión de explicar el surgimiento de la mente con base en un fenómeno que puede generar un cambio radical y acelerado en el pensamiento humano. A pesar de no contar con todos los avances científicos de nuestra época, Mead fue consciente de este problema. En *Mind, Self, and Society* escribe: “La tasa de desarrollo o evolución de la sociedad humana, desde el surgimiento de las mentes y los *selves* propios de los procesos sociales humanos de experiencia y comportamiento, se ha acelerado enormemente como resultado de ese surgimiento” (Mead, 1934, p. 227 en nota). La teoría de Mead

ha sido inspiración para uno de los más importantes teóricos en este campo: Michael Tomasello, como él mismo admite es su libro (Tomasello, 1999). Además, recientemente, diversos comentaristas han hallado confirmación o complementación de diversos puntos de la teoría de Mead mediante otras propuestas en la ciencia cognitiva como la de Merlin Donald (Donald, 1991). Timothy Gallagher sostiene que: “La descripción de Mead es sorprendentemente cercana a la teoría mimética de los orígenes del habla de Merlin Donald” (Gallagher T. , 2016, p. 326). La comparación entre Mead y las teorías de Tomasello y Donald están siendo bien atendidas, lo que implica comenzar a mostrar diversas formas de intercambio y complementación. A quienes muestran interés por una explicación del desarrollo cognitivo no les queda más que reconocer en Mead un precursor valioso en este campo y, aunque su propuesta tiene deficiencias o baches explicativos que teorías más recientes pueden subsanar, su originalidad y creatividad en las explicaciones sigue siendo reconocida y aplicada (Booth K. , 2016a) (Nungesser, 2016).

2. EL SELF SOCIAL

No hay nada que haya sufrido más
por la pérdida de dignidad del contenido que el “yo”.

— G. Mead

I. Las dudas sobre el *self* en TEM

He reconocido en TEM tres aspectos centrales para esta investigación. El primero corresponde a su noción de *corporización*, la cual, además de los aspectos propiamente “corporales” reconocidos por todos los autores de dicha corriente, incluye también una dimensión social, histórica y cultural. El segundo se vincula con su noción de *enacción*, la que reconoce al individuo y su entorno como procesos correlativos que tienen sentido en un contexto histórico de acción conjunta e interactiva. El último aspecto, no menos importante, es su propuesta de circulación entre ciencia y experiencia, según la cual la circulación entre la ciencia cognitiva y la experiencia humana puede ser completamente apreciada; con lo cual se busca promover las posibilidades transformacionales de la experiencia humana en una cultura científica. Aunque he defendido que Mead es un valioso antecedente de la propuesta de TEM, queda un escollo *aparentemente* no menor por resolver, como veremos a continuación.

En este trabajo interpretaré la idea de “experiencia humana” de la que habla TEM en términos de la noción de *self* social de Mead. Se trata de la noción central de toda su filosofía, precisamente la que comprime la idea de *experiencia humana* como una “experiencia social corporizada”. El problema estriba en que TEM tiene una noción algo particular de experiencia, no ligada al pensamiento “filosófico

occidental”, que presupone una doctrina de la individualidad que niega rotundamente al *self* y lo responsabiliza de algunos importantes males de la vida. Más específicamente, TEM defiende un método budista para examinar y promover la experiencia llamada meditación *mindfulness*, que es posible caracterizar bajo el encabezado de *doctrina del no-self*:

Doctrina del no-self de TEM: “Nos concentraremos en una tradición [...] que se deriva del método budista de examinar la experiencia llamada meditación *mindfulness*. Creemos que las doctrinas budistas del *no-self* y del no-dualismo que se derivaron de este método tienen una importante contribución que hacer en el diálogo con las ciencias cognitivas”. (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, pág. 22)

En este punto hay que distinguir dos cuestiones: la doctrina del *mindfulness* y su noción de experiencia, por un lado, y la crítica al *self*, por otro. Con respecto a lo segundo, defenderé que no hay nada que un teórico de TEM pueda temer en la noción de *self* de Mead. En este capítulo desarrollaré sus ideas principales con respecto a la individualidad de modo que se disipe cualquier amenaza de “fundamento subjetivo” o “ego trascendental”, que es lo que en definitiva preocupa a TEM. Por otra parte, con respecto a la noción de experiencia vinculada a la meditación *mindfulness*, este trabajo no tiene nada sustantivo que decir. Interpretaré la dimensión práctica a la que hace alusión TEM como un asunto social, ético y político sobre el que versarán los capítulos posteriores de esta investigación. De este modo, mi trabajo puede leerse, o bien como una versión alternativa, o bien como una labor complementaria que extiende la reflexión de un modo novedoso. En otras palabras, mi propuesta consiste en darle sentido a la idea de *corporización* (y su correlato, la *descorporización*) en el ámbito de la ética y la identificación política.

Los autores de TEM, al igual que Mead, son críticos del fundamentacionismo, el esencialismo y el reduccionismo. Mead analiza el papel de la individualidad de modo que, por un lado, se derrote la visión del individuo que prevaleció en la filosofía de los siglos XVII y XVIII como una existencia independiente y previa a la

constitución social y, por el otro, no se caiga en un constructivismo social que disuelva el papel del individuo como mero producto de las operaciones sociales. Aunque no se trate exactamente de la misma estrategia y aunque la solución propuesta sea diferente, no hay duda de que el espíritu presente tanto en TEM como en Mead es el de superar las dicotomías heredadas, de modo que se logre dar con un camino intermedio naturalista, no reduccionista ni dualista en relación con la individualidad.

Deshacer la idea de un ego que pueda ser aislado de la experiencia social es una motivación común tanto para TEM, mediante su doctrina del *no-self*, como de Mead, en su doctrina del *self* social. Es por ello que la negativa planteada en TEM hacia el pragmatismo no resulta vinculante. Sus autores escriben: “Las ciencias cognitivas enactivas y el pragmatismo, sin embargo, son ambos teóricos; ninguno ofrece un entendimiento [*insight*] de cómo debemos vivir en un mundo sin fundamentos” (1991, pág. 234). Sin embargo, TEM no consideró el trabajo de Mead con su profundo carácter práctico. Si por “cómo debemos vivir en un mundo sin fundamentos” lo que se entiende es el desarrollo de una ética y una política sin fundamentos, en consonancia con la ética propuesta por Varela en sus conferencias éticas (Varela, 2001), entonces no quedará ni la menor duda de que las reflexiones de Mead y las planteadas en este trabajo a partir tanto de TEM como de Mead serán relevantes y válidas. En el presente capítulo me concentraré en darle sentido a la noción de *self* social, de modo que se disipen las dudas sobre un posible fundamento subjetivo o esencia.

Puesto que la noción de *self* de Mead puede llegar a ser muy compleja, nos aproximaremos a la misma en varias etapas. Comenzaré con la idea general de individualidad que el autor presentó en sus reflexiones del siglo XIX y la forma como la vinculó con una propuesta de desarrollo y educación. Luego repasaré parcialmente la argumentación de TEM en contra del *self* y mostraré la forma como Mead y otros han respondido a ella. Con todo ello busco, como he dicho, allanar el

terreno para el desarrollo de una reflexión ética y política que haga uso de la noción de *self* de un modo consistente con el marco naturalista de la corporización.

II. *Self*, educación, unidad de la vida y naturaleza

Las personas no piensan sus ideas, las viven.

— G. H. Mead

En uno de sus escritos más antiguos, una reseña a un libro de K. Lasswitz de 1894, Mead se pregunta si “siempre que se encuentra en la naturaleza la unidad en un sistema, hay que suponer también un ego” (Mead, 1894c, p. 213). En la misma revista publicó su primer artículo y, aunque en él no responde a dicha pregunta de manera explícita, es posible reconocer una respuesta negativa. Para Lasswitz, la unidad del objeto viene de la unidad de la conciencia (Mead, 1894b, p. 173). La cuestión es: ¿de dónde viene la unidad de la conciencia misma? La respuesta de Mead no involucra la noción de *ego*; por el contrario, su explicación trae de vuelta al mundo el proceso de unificación de la conciencia. Para ello, asocia lo que ha sido tradicionalmente visto como “unidad trascendental de la conciencia” con la noción de atención (*attention*). Esta noción es explicada a su vez en términos de acciones y actividades que son llevadas a cabo por un organismo en su relación con el entorno (Mead, 1894b, p. 174).

Al año siguiente, en una reseña al libro de C. L. Morgan *An Introduction to Comparative Psychology*, Mead introdujo por primera vez su importante tesis sobre el carácter social del ser humano: “somo seres esencialmente sociales, tanto como seres físicos y fisiológicos” (Mead, 1895, p. 401). Ello implica que no necesitamos ningún proceso de mediación para reconocer la mente y las intenciones de los demás: “La distinción entre lo psíquico y lo físico [en nosotros y en los demás] es un

dato [*datum*] inmediato de la experiencia” (Mead, 1895, p. 401). Esta postura impide que surja el problema de las otras mentes, como ya hemos visto, y niega que la alteridad se interprete de modo analógico, es decir, como una proyección de uno mismo en los otros. También es relevante en este trabajo la primera formulación de Mead del desarrollo del *self* (*self-development*):

El desarrollo de la distinción entre lo físico y lo psíquico sobre los otros procede *pari passu* con el [desarrollo] de la conciencia del niño de sí mismo; por la simple razón de que no podría nunca formarse una concepción psíquica de sí mismo sin la concepción de los otros (Mead, 1895, p. 401).

Para entender la importancia y el alcance de esta tesis, necesitamos considerar la reseña que escribe Mead del libro de G. Class de 1897: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* (“Investigaciones sobre la fenomenología y ontología de la mente humana”). Esta reseña constituye una fuente valiosa para entender las primeras reflexiones de Mead sobre el *self*. Allí hace referencia a una “conciencia social que hasta ahora no ha sido reconocida” (Mead, 1897, p. 790). Esto es crucial. En su primera publicación académica, que versa sobre el problema de la medición en psicología (Mead, 1894), Mead ya estaba interesado en distinguir diferentes modalidades de conciencias y la forma como se relacionaban entre sí. Ahora dirá que, puesto que los humanos son esencialmente sociales, se constituyen en el contexto de relaciones sociales y la conciencia de estas relaciones es “la esencia del *self*” (Mead, 1897, p. 790). Describe, entonces, al *self* como “la conciencia vívida e inmediata de sí mismo [*himself*] como un punto nodal en las operaciones de las fuerzas sociales” (Mead, 1897, p. 790). En lugar de ser un hecho pre-dado, es decir, un fundamento, el *self* es un logro que requiere “la formación de las más extensas y esenciales relaciones sociales” (Mead, 1897, p. 791). Esto se volverá decisivo en la constitución de una ética corporizada de la extensión que llevaremos a cabo en el capítulo 5.

El punto de partida del libro de Class es el juicio de F. Schleiermacher de que “cada persona debe presentar (*darstellen*) a la humanidad a su manera particular”

(Mead, 1897, p. 789). Mead piensa que esta tensión clásica entre lo universal (la sociedad) y lo particular (el individuo) puede ser exitosamente superada con un entendimiento *orgánico* de las actividades humanas, ya que: “el órgano individual presenta a su modo propio particular al organismo entero [...] Es solo en una actividad orgánica que el individuo puede ser completamente individualizado y aun así presentar al todo de un modo simple” (Mead, 1897, p. 789). Un riñón presenta al organismo a su manera particular pues su función remite al contexto más amplio de procesos generales como la digestión y la circulación que, en definitiva, hacen referencia al organismo entero en su relación de intercambio metabólico con el entorno. Ahora bien, en el caso del ser humano, como vimos, estas actividades “orgánicas” son actividades *sociales* y es, por tanto, en sus relaciones sociales de intercambio que el individuo puede integrarse *en tanto que individuo* con el todo del cual forma parte.

Mead cree que la religión había supuesto que la personalidad era una sustancia fija, ligada sobre todo al conocimiento y con la que teníamos que tratar desde el nacimiento y hasta la eternidad. Se trataba de “la concepción de un individuo que permanece fuera de los procesos y entra o sale según le dicte su conciencia o le demanden sus deseos” (Mead, 1897, p. 790). Mead se da cuenta de que “contra esta visión estática del *self* han estado trabajando todas las ciencias sociales de un modo más o menos inconsciente” (Mead, 1897, p. 790). No obstante, las ciencias sociales caían en el extremo opuesto de reducir al individuo a los procesos sociales, siendo incapaces de reconocer la legitimidad del enunciado de Schleiermacher y, más importante, dejando por fuera la idea de responsabilidad, que –según Mead– es “la más central de todas las expresiones de personalidad” (Mead, 1897, p. 790).

En definitiva, el interés de Mead es mantener la individualidad y responsabilidad del *self* sin postular ninguna sustancia fija, ni reducirlo a las fuerzas naturales o sociales. El individuo no se concibe como una entidad, sino como una

conciencia de un proceso orgánico social en desarrollo. Por lo tanto, el desarrollo del *self* al que alude la cita de 1895 presentada más arriba significa que, aunque los otros son un dato inmediato de la experiencia, la dimensión ética de la individualidad y la responsabilidad se logra a través del desarrollo consciente de las relaciones y roles sociales que desempeñamos en la sociedad desde la infancia en adelante. Esta reflexión sobre la individualidad es la base para el desarrollo del presente trabajo de investigación.

Mead tiene una teoría incipiente del desarrollo ontogenético en sus primeros escritos, especialmente en “The Child and His Environment” (Mead, 1898), pero también en “The Relation of Play to Education” (Mead, 1896). La estrategia general en ambos escritos consiste en dar un fundamento fisiológico para la educación. Desde el punto de vista fisiológico, la educación consiste en la formación de conexiones nerviosas cerebrales que antes no existían. A estas conexiones las llama “coordinaciones” y ve en ellas “verdaderos órganos del cuerpo como lo son el corazón o los pulmones” (Mead, 1896, p. 143). La analogía preferida en este punto es el proceso de cableado de una compañía de telégrafos. Las conexiones que se van desarrollando en el cerebro son como el cableado de la compañía, pero hay dos diferencias importantes: primero, que el educador no tiene a su disposición un terreno baldío y, segundo, que el educador no puede “recablear” a su antojo; una vez que se han hecho las conexiones, solo es posible deshacerlas con un enorme esfuerzo, si es que siquiera es realmente posible. El punto es que hay un período dispuesto para el desarrollo de las conexiones y lo que se haga allí va a afectar al individuo muy seguramente por el resto de su vida, pues las conexiones nuevas deben hacerse sobre las viejas.

Al comienzo, las coordinaciones se desarrollan de un modo más o menos aislado (Mead, 1898, p. 8). Estas coordinaciones aisladas son las contrapartes fisiológicas de las actividades aisladas del niño. En una segunda fase, se establecen

coordinaciones de coordinaciones, en la medida en que el niño comienza a reconocer vínculos entre sus actividades. Mead explica además lo siguiente:

El aislamiento no es simplemente una falta de conexión entre las diferentes actividades, es una fusión de toda la vida y energía en un acto con un correspondiente desarrollo acelerado. Es en este completo ensimismamiento [*absorption*] en lo que se está haciendo de modo inmediato en donde reside el encanto *sui generis* de la infancia. Cuando hemos perdido de vista la finalidad y propósito de nuestra vida en medio de la conciencia de cómo deberíamos vivir, miramos atrás con profundo aprecio y añoranza el tiempo cuando estuvimos completamente sumergidos [*swallowed up*] en lo que hacíamos con un intenso interés que no sabía de nada más allá (Mead, 1898, p. 8).

Según el autor, “en condiciones ideales, el interés que dirige cualquier actividad separada debe ser una expresión del interés por la vida entera y debe acarrear consigo el impulso [*momentum*] de esta totalidad” (Mead, 1896, p. 143). El punto es que las actividades de nuestra vida obtienen su sentido a partir de su vinculación con el resto de nuestras actividades. Sin embargo, los actos del niño son juegos (*play acts*) que se desarrollan de un modo desvinculado, pues son las actividades serias del adulto las que toman en cuenta la totalidad de la vida. La pregunta ahora es: ¿qué les da unidad a los actos del niño? La propuesta de Mead es la siguiente: “la hipótesis de trabajo para la educación es que el todo puede estar presente solo en el pensamiento de la maestra o el maestro, y puede ser despertado en el niño mismo cuando ha pasado más allá de la niñez a la vida adulta” (Mead, 1898, p. 7).

Para explicar esto, Mead pone el ejemplo del sexo. Cuando en los niños está despertando la sexualidad es cuando más los aislamos de los estímulos sexuales; pero esto es un error, dice Mead, quien cree que en estos casos “una de las más profundas conexiones que más que ninguna otra organiza la vida como un todo [el sexo] es cortada, mientras que [en los púberes] la conciencia de ese proceso que ha sido aislado se hace irresistible” (Mead, 1898, p. 6). El ejemplo sirve para ilustrar el modelo de desarrollo en el que está pensado. Primero, se comienza a desarrollar el organismo en un aspecto determinado, lo que hace que su cuerpo reaccione ante

ciertos estímulos que no estaban antes presentes y que constituyen el interés de la criatura. Es ahí donde aparece la sociedad adulta y ofrece al niño los estímulos apropiados, pero no de forma aislada, como sería la pornografía en el caso del sexo, sino de manera que se vincule dicha actividad con el resto de las actividades que ella misma unifica, como el amor, la reproducción, la familia, etc. El asunto es que cuando no seguimos este desarrollo natural y obligamos al niño a un desarrollo técnico con referencia a una vida adulta que está alejada del mundo real del niño, como es el caso de la escuela, matamos su interés, perdemos contacto con él y le privamos del entorno de apoyo unificador de la naturaleza. Hay pues una pérdida de la realidad, y con ello del control en el niño, cuando interferimos con el ritmo de desarrollo.

Si recordamos que, para Mead, el proceso de unificación de la experiencia se lleva a cabo a través de nuestras actividades y que el desarrollo del *self* involucra la conciencia de actividades sociales, podemos decir, a manera de conclusión, lo siguiente: el desarrollo del *self*, la unificación de nuestras actividades sociales y la formación de “coordinaciones de coordinaciones” en la estructura del cerebro en virtud del intercambio con el entorno constituyen diferentes aspectos del mismo proceso orgánico biosocial: *la unidad de la vida*. Es en la misma línea interpretativa que podemos entender el “logro de la personalidad” del que habló Mead en la reseña a Class y también el desarrollo de la autoconciencia (*self-consciousness*) mencionado en la reseña a Morgan que consideramos la sección anterior.

Como hemos visto, Mead cree que, así como presuponemos las condiciones físicas para el surgimiento de la conciencia –no sólo neurológicas, sino también corporales, emocionales, anatómicas, espaciales, etc.–, así también debemos reconocer las condiciones sociales que permiten el surgimiento de la misma. La idea de que la existencia del *self* presupone la existencia de los otros *selves* busca negar una fuerte tendencia filosófica que ha concebido el *self* o la conciencia individual como una “isla” cuyo funcionamiento de algún modo corre en paralelo con el del

cerebro. El problema con la idea de conciencia es que los filósofos la usan como una especie de sucedáneo para el alma:

Se habla de algo que aparece en cierto punto, es algo en lo que el objeto del conocimiento en cierto sentido entra desde afuera. ... Está tan completamente separada del cuerpo físico por la doctrina del paralelismo como el cuerpo metafísico estaba separado del alma metafísica por sus cualidades opuestas. (Mead, 1910, p. 174)

Lo que Mead llama “paralelismo” es lo que se conoce en filosofía de la mente como “dualismo mente-cuerpo”. El punto es que la conciencia se entiende como un “campo abierto a la introspección” en el que aparecen los objetos de conocimiento en relación con series de fenómenos fisiológicos que van en paralelo. Así las cosas, el “idealista anticuado” (*old-fashioned idealist*) simplemente tiene que señalar que los objetos científicos y físicos reposan, por último, en la estructura del pensamiento para colapsar el mundo natural en el campo de la introspección, lo que hace que surja el fantasma del solipsismo.

Mead elabora un importante señalamiento crítico a la forma como el funcionalismo en psicología había estado interpretado a la conciencia:

La psicología funcional se ha fijado el programa de asimilar el carácter intencional [*purposive*] de los procesos conscientes, o de la conciencia como se le llama, a la concepción evolutiva de la adaptación, pero en lugar de hacer de la conciencia en los individuos humanos una expresión particular de un gran proceso, como se exige de una filosofía de la naturaleza, se presenta generalmente como un factor nuevo y peculiar que incluso exige una nueva fórmula de evolución para su explicación; implica una nueva evolución superinducida sobre la antigua. (Mead, 1910, p. 174).

Tal como lo leo, en este párrafo Mead se distancia de la forma en que sus colegas funcionalistas estaban viendo a la mente, como una nueva fórmula de evolución “superinducida” sobre la antigua. Esta sería, especulo, una visión de la cultura como un nuevo modo de ser cuya integración con la realidad extra-racional es cuestionada, descalificada. El punto es crucial para entender a Mead, según creo. El naturalismo de Mead lo obliga no a elevar al ser humano del mundo físico-natural, sino a reinsertarlo en él de un modo efectivo. Como dice en la cita al precisar

su naturalismo: los individuos humanos son una expresión particular de un gran proceso *natural*. El *self*, como hemos visto, puede caracterizarse como la conciencia de uno mismo como un proceso social en desarrollo y este proceso social es parte del desarrollo de la naturaleza. La naturaleza no es solo atómica, es también biológica, orgánica y social. La responsabilidad que tenemos con el entorno no es la de un organismo “elevado” que se distancia soberbiamente del mundo, bien para destruirlo, bien para cuidarlo. Por el contrario: *somos uno con el entorno*. El organismo y el entorno constituyen dos polos de un mismo proceso. Esto se volverá relevante en las reflexiones éticas que están por venir. En fin, la concepción del ser humano como algo “superinducido” en lo natural manifiesta una fuerte alienación con el entorno. Es en este sentido que la filosofía de Mead representa un comprometido naturalismo.

III. *Self*, no-*self*: he ahí ningún dilema

En su filosofía no había distinción entre hacer, reflexionar y sentir porque en él mismo no existían esas distinciones. – J. Dewey, “George Herbert Mead”.

En ningún caso, Mead o los enactivistas en TEM intentan negar la conciencia, como podría hacerlo un conductista radical o un reduccionista, sino que más bien tratan de dar con una visión que explique cuál es su función y cómo es que dicha función surge y se relaciona con nuestras prácticas pre-reflexivas. En la misma medida, no se trata de negar la “realidad” y la función del *self*, es decir, de la experiencia subjetiva, sino más bien de mostrar cómo es que la subjetividad es una parte efectiva de la naturaleza. Aunque en TEM los autores sean reacios a aceptar la noción de *self* en base a cierta doctrina heredada del budismo, incluso dentro de esta visión no tiene sentido su eliminación. Un célebre texto budista nos dice:

El Buda explica su posición: “cuando el Errante me preguntó: ‘¿No hay *self*?’ , Si hubiera respondido: ‘No hay *self*’, entonces eso estaría del lado de esos reclusos y brahmanes que sostienen la teoría aniquilacionista”. (Rahula, 1959, p. 62)

Por lo tanto, la aniquilación del *self*, que podemos interpretar como una aniquilación de la individualidad, no es un propósito del budismo.

Mead explica cómo el crítico de la noción de *self*, en ocasiones, parte de un ejercicio de introspección. Así, el *self* se reduce, dice él, a una mera “combinación de estados de conciencia”. Esta postura es asociada con David Hume, quien en un conocido pasaje sostiene:

Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo “yo mismo”, siempre tropiezo con alguna percepción particular u otra, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción. (Hume, 1978; p. 252)

Precisamente, puede argumentarse que en TEM también se aplica un ejercicio de algo similar a la introspección, asociado a la meditación *mindfulness*, para lograr la “*realization*” en uno mismo de que no existe el *self*. Esto se lleva a cabo en un “difícil” capítulo de TEM titulado “The I of the Storm” (pp. 59-81). Por su puesto, Varela *et alia* no estarían de acuerdo en equiparar meditación con introspección, pero los argumentos de Mead en este punto son vinculantes, como espero mostrar.

El punto de partida es la doctrina budista de “los cinco agregados”, que constituyen algo así como las “categorías de la experiencia”. Estos agregados son, en la terminología de TEM: forma, sensaciones-sentimientos, percepciones o impulsos, formaciones disposicionales y conciencia. El núcleo de la argumentación en TEM consiste en mostrar que el *self* no puede ser ninguno de los cinco agregados, ni la suma de ellos, ni algo distinto de ellos, a partir de lo cual se concluye que no existe el *self*. En resumen, la idea es esta:

Estaremos buscando un ego-*self* robusto [*full-blown*] –algún *self* permanente que pudiera servir como un objeto de nuestra convicción emocional de que realmente hay un fundamento bajo la impermanente y dependiente personalidad. (1991, p. 64).

No es necesario entrar en los detalles de la particularmente enrevesada trama argumentativa. El esquema de la argumentación es el siguiente: si se encuentra un candidato permanente, se nos recuerda que la experiencia es cambiante; si se encuentra un candidato cambiante, se nos recuerda que el *self* debería ser permanente. El hecho es que se parte asumiendo que hay una contradicción entre la idea de un *self* permanente y una experiencia nunca permanente para terminar afirmando la realidad cambiante de la experiencia. La argumentación, según creo, es válida simplemente por ser una instancia de *ex contradictione quodlibet* (de una contradicción se deduce cualquier cosa).

El problema de fondo, dirán los defensores de TEM, es que, si lo vemos como un asunto lógico, estaríamos perdiendo la verdadera finalidad retórica de todo el

asunto, pues según ellos: “el punto [de la argumentación] no es si podemos redefinir al *self* de algún modo que nos haga sentir cómodos o intelectualmente satisfechos”; se trata más bien de “desarrollar conciencia plena [*mindfulness*] y penetración [*insight*] en nuestra situación mientras la experimentamos aquí y ahora” (1991, p. 72): un ejercicio mental que nos haría reconocer algunas verdades, no mediante la argumentación, sino mediante la movilización de nuestras intuiciones, si puede decirse así. Más específicamente, TEM intenta hacer que el lector entre en un estado de “iluminación” similar al de los autores. Queda claro que no se llega a dicho estado por lógica ni argumentación, sino por una especie de revelación experiencial. El texto predice la posible respuesta de algunos lectores: “los lectores modernos que no mediten pueden sentirse frustrados en este punto” (1991, p. 74).

El especial pasaje de TEM en cuestión es criticado por Matthew MacKenzie. Él encuentra que se están reificando los agregados y, con ello, se está cayendo en un reduccionismo, asunto que traiciona las intenciones mismas de TEM: “Varela implícitamente reifica los niveles más bajos de la organización estable, mientras que en la misma medida niega la realidad convencional del *self* emergente” (MacKenzie, 2010, p. 90), y agrega:

Afirmar, como Varela parece hacer, que el patrón global emergente es virtual, pero que los componentes del cual emergen son reales, es perder todas las implicaciones de la ontología dinámico-relacional al corazón tanto del budismo como de la aproximación enactiva (MacKenzie, 2010, pp. 90-1).

Creo que MacKenzie tiene un punto al señalar que la forma en que Varela habla de los *se/ves* como virtuales o inexistentes presupone que hay algo “más real” y “verdaderamente existente”; si consideramos su noción de emergencia, entonces se reconocería un nivel de realidad “más real” desde el cual emerge una cierta virtualidad en la forma de *se/ves*. Esto es consistente con una cierta forma de budismo reductivo, pero no con la tradición madhyamaka que se defiende en TEM, según la cual todo lo que existe depende de otras cosas para su existencia. Por tanto, MacKenzie concluye correctamente, a mi parecer, que “el *self* es tan vacío

como cualquier otra cosa” (2010, p. 90). Lo cual es una tesis propia del budismo de Nagarjuna, según TEM mismo admite: “No se encuentra nada que no surja de manera dependiente. Por esa razón, no se encuentra nada que no esté vacío” (1991, p. 223). Así las cosas, lo que se aplica al *self* se aplica a todo. Por ejemplo, de acuerdo con TEM, “no tenemos mente” ya que “una mente debe ser algo que está separado del mundo y lo conoce. Tampoco tenemos un mundo... ni hay saber alguno porque no hay nada oculto” (1991, p. 225). Sin embargo, no es cierto que la mente *tenga* que ser algo separado del mundo; de hecho, el libro se llama *La mente corporizada*. Lo mismo aplica al *self*.

Ahora bien, Mead diría que si uno no encuentra nada que corresponda al *self* muy posiblemente es porque está buscando en el lugar equivocado o con la actitud equivocada. En efecto, cuando se parte de la introspección no encontramos nada que se parezca al *self*. Pero es precisamente este camino de la introspección de lo cual hay que cuidarse; podríamos decir que buscar al *self* de esta forma corresponde a una actitud mentalista, o sea, justo aquella actitud que la cognición corporizada quiere evitar. Mead cree que lo único que se concluye en este tipo de exploraciones es que “el *self* se congrega, por alguna razón inexplicable, sobre un núcleo de ciertas sensaciones orgánicas vagas y aparentemente sin importancia” (Mead, 1910, p. 175). El asunto en cuestión se entiende quizá mejor si recordamos que “*self*” en inglés puede también referir al “yo”. Lo que nos dice Mead al respecto es que, en la introspección no solo no hay un “yo”, sino que *tampoco los demás están ahí*. Los otros desaparecen cuando tomamos esta actitud solipsista de hallarnos a nosotros mismos envueltos en el “círculo mágico” de la interioridad del alma o la conciencia trascendental.

Por el mismo camino introspectivo de Hume (o meditativo de TEM) tampoco encontraremos un cerebro, pero en el marco naturalista en que se desarrolla la argumentación de TEM el funcionamiento del cerebro es ciertamente relevante. Recordemos que para Mead hay que tomar con una mano al cuerpo y su sistema

nervioso (el “organismo total”) y con la otra a la sociedad y su organización, en las que precisamente está incrustado el organismo. La vía introspectiva se desvincula de ambas.

El punto de Mead debe resultar claro a estas alturas: la conciencia de los otros es dada fuera del campo de la introspección; de hecho, se trata de una precondition para dicha introspección. La conciencia de los otros y las relaciones en las que nos vemos inmersos con los demás es algo que la psicología (o la filosofía de la mente o las ciencias cognitivas) debe presuponer de la misma manera en que presupone la existencia de un cerebro:

En el análisis psicológico real, debemos condicionar la existencia y el proceso de estados y flujo de conciencia sobre la presencia y el funcionamiento normales de estos *selves*, en la misma medida en que condicionamos la aparición y el funcionamiento de la conciencia sobre la estructura y el funcionamiento normales del mecanismo físico que nuestra psicología presupone (Mead, 1910, p. 176).

Podríamos decir que los otros no son una precondition introspectiva, sino más bien perceptiva e interactiva: si no pudiéramos reconocer a los otros en nuestro trato cotidiano, no podríamos hacer las cosas que hacemos en cuanto organismos sociales. El concepto central aquí es el de significado. La estrategia de Mead resulta clara:

La contribución que deseo sugerir para el reconocimiento del carácter dado de otros *selves* proviene de la psicología misma, y surge de la teoría psicológica del origen del lenguaje y su relación con el significado (Mead, 1910, p. 177).

Según ya hemos visto, se trata de mostrar cómo el *self* y la conciencia reflexiva requieren de la conciencia del significado y de mostrar al mismo tiempo que dicha conciencia surge de los intercambios cooperativos entre los individuos:

el significado a la luz de este reconocimiento tiene su referencia no en las aglomeraciones de estados de conciencia subjetiva, sino en objetos de una experiencia socialmente condicionada. Cuando en el proceso revelado por la introspección alcanzamos el concepto de *self*, hemos alcanzado una actitud que asumimos no hacia nuestros sentimientos internos, sino hacia otros individuos cuya

realidad estaba implicada incluso en las inhibiciones y reorganizaciones que caracterizan esta conciencia interior (Mead, 1910, p. 179).

El *self* del que habla Mead no es, por lo tanto, un fundamento que podamos hallar mediante una experiencia personal subjetiva, sino que damos teóricamente con él cuando pensamos en el origen de la intencionalidad, el significado y las capacidades cognitivas humanas. Este es el verdadero sentido de la conciencia subjetiva: un escenario originalmente de ensayo, análisis, ajuste y evaluación de la relación entre las actitudes propias con la de los demás. De este modo, el análisis de Mead, aunque yo lo he mostrado como una posible crítica a la forma como argumenta TEM en contra del *self*, realmente es otra forma (más propiamente naturalista) de llegar al mismo resultado: la impermanente y dependiente personalidad.

En un momento cumbre de su argumento, los autores de TEM consideran la posibilidad de que el *self* sea un emergente, lo cual no carece de importancia porque el mismo Varela defenderá esta postura en un artículo posterior titulado precisamente “El *self* emergente”⁴. La idea de un *self* emergente es consistente con la filosofía de Mead, como hemos visto. De hecho, Evan Thompson (coautor de TEM) nombra en su libro más reciente al *self* de Mead como un caso que escapa a la crítica de TEM (Thompson, 2020, cap. 3), validando enhorabuena, al menos hasta cierto punto, la presente investigación doctoral. Sin embargo, en TEM la habían descartado rápidamente porque “no es a la idea abstracta de un *self* emergente a la que nos aferramos tan ferozmente como nuestro ego, nos aferramos a un ego-

⁴ Varela en otros lugares (1999, 2001) usa la noción de *self* en un sentido amplio que abarca a todos los organismos vivientes y se relaciona con la noción de autopoiesis (*self-production*), reservando el término “*self* cognitivo” para referirse a lo que normalmente se entiende por *self* (es decir, el nivel personal). Su idea es, pues, proponer un *selfless cognitive self*. Por supuesto, una parte importante de la argumentación es la negación de una cierta comprensión del *self*, de ahí lo del “no-self”. Es sobre dicha parte negativa que versa este apartado.

self real” (1991, p. 70). Thomson señala también que su opinión con respecto a esta argumentación ha cambiado: “ahora creo que esta propuesta es simplista. La historia completa es más complicada –y más interesante” (Thompson, 2020, cap. 3). Ahora no cree que el *self* sea una ilusión, sino que es más bien una *construcción*, algo parecido a lo que también defiende Matthew MacKenzie (MacKenzie, 2010), lo cual los acerca más a la argumentación que he estado desarrollando a partir de Mead.

Existe otro tipo de argumentación contra el *self* que lo critica desde el punto de vista “metafísico”, como una esencia que no tiene lugar en un marco naturalista. Estas críticas, aunque válidas, no creo que resulten lo suficientemente interesantes para nuestros propósitos, pues, como vemos, el desarrollo del pensamiento de Mead no coincide con tendencias esencialistas. El *self* no es algo permanente ni único, sino que se relaciona más bien con la conciencia que tiene el individuo de su lugar y papel en la sociedad, asunto que está sujeto a permanentes ajustes de intercambio con el entorno. Así las cosas, algunas de las argumentaciones en torno a la existencia o no del *self* en filosofía y ciencias cognitivas han tomado una ruta erística poco interesante, por decir lo menos. Thomas Metzinger llega a decir que “[l]os debates sobre ‘el *self*’ pueden fácilmente degenerar en disputas meramente ideológicas, convirtiéndose en pantallas de proyección para deseos y esperanzas metafísicas” (Metzinger, 2011, 294). Irónicamente, el texto del propio Metzinger “The No-Self Alternative” (Metzinger, 2011) parece calzar con esta situación. MacKenzie, por ejemplo, critica que, aunque la idea de ego cartesiano es “ampliamente rechazada” hoy en día, Metzinger basa su argumentación en dicha noción (MacKenzie, 2010, p. 76). Thompson, en su libro más reciente, dice:

El problema con este argumento es que reside en una concepción tendenciosa del *self*. Metzinger asume que ese “*self*” significa una esencia personal inherente a una sustancia individual (una cosa independiente que es portador o dueño [*owner*] de propiedades). Niega que hay tal cosa y, por tanto, concluye que los *selves* no existen. Pero esta conclusión se sigue solamente dado este concepto de *self* (2020, cap. 3).

Algo que vale la pena destacar en este punto (considerando que Mead relaciona el surgimiento del *self* con el del significado) es el hecho de que “*self*” es un término filosófico, hasta el punto que en este trabajo ni siquiera tiene un equivalente claro en español. Según supongo, Metzinger y Varela apuntan a la referencia del término “yo”. Me atrevería a decir que dicha referencia no es problemática: todos sabemos que el término “yo” refiere al hablante. Ahora bien, cuál sea su *contenido conceptual* es algo que no está claro para nadie. No tiene ningún sentido suponer una fenomenología o una metafísica pre-dadas, porque *no hay un significado pre-dado*, sino que el significado es un emergente de procesos históricos de acoplamiento comunicacional entre los individuos y su entorno. Hace mal quien supone que está claro cuál es el significado de “*self*”. Las palabras son esencialmente vagas y solo para propósitos específicos podemos precisar un *definiendum*. El *self* de Ricoeur, Mead, Husserl, James o Sartre no significan lo mismo: son propuestas de autoentendimiento (ninguna de las cuales, por cierto, es esencialista). Por lo tanto, suponer que el término *self* por sí mismo *implica* un esencialismo, un fundamentacionismo o un dualismo no demuestra un malentendido solo sobre el *self*, sino sobre el significado lingüístico y, con ello, sobre el pensamiento y la experiencia humana en general. Para usar un ejemplo recurrente en la discusión budista, no creo que uno naturalmente conciba la carreta como algo distinto de sus partes. Esto es algo a lo que llegamos cuando pensamos en la *identidad*, no cuando pensamos en la carreta. Y pensar la identidad, así como pensar el *self* es *una poco natural contorsión propia de nuestra autocomprensión reflexiva*.

IV. Tomar la actitud del otro. Roles, *play* y *game*

La conciencia interna se organiza socialmente mediante la importación de la organización social del mundo exterior.

— G. H. Mead

Uno de los rasgos más importantes en la noción de *self* social es que involucra una respuesta o actitud hacia uno mismo en relación al trato con el otro. A menudo, este otro puede ser otra persona concreta. Cuando en el trabajo cometemos una falta grave, casi con seguridad escuchamos la reprimenda del jefe en nuestro “interior” antes de que suceda (y, a menudo, sin que suceda): “presentamos sus argumentos en la imaginación y lo hacemos con sus entonaciones y gestos y eventos, tal vez con su expresión facial” (Mead, 1913, p. 377). La conversación interior puede entonces representar distintas exigencias concretas de nuestras vidas en la que tomamos la actitud del otro de tal modo que interiorizamos los distintos “roles sociales” (*roles*). Mead dice que es solo cuando desempeñamos los roles⁵ de todo el grupo al que pertenecemos cuando realmente formamos parte del entorno social, pues “ser conscientes de otro *self* como un *self* involucra que hemos desempeñado su rol o el de otro con el que lo identificamos para los propósitos de un intercambio” (Mead, 1913, p. 377). Por lo tanto, la respuesta a *nuestra reacción hacia los demás*

⁵ Quizá haga falta anticipar aquí un malentendido que podría surgir por el uso del término “rol”. A menudo la gente asume que el término está relacionado con una concepción “actoral” o “teatral”, porque en inglés la expresión puede connotar esto. A esto se suma que Mead caracteriza la conversación interior como una etapa “dramática” del pensamiento. Sin embargo, el término tiene el significado de “ejercer una función” en una situación particular. El ejercicio de ciertas funciones sociales es denominado “rol”, algo más parecido a la función que cumple un jugador en un deporte que al actor en una obra. Esto no niega las posibles vinculaciones con la idea dramática, pero no es la connotación central. Lo anterior justifica por qué sería un error traducir “*playing a role*” por “actuar un papel”.

es tan variada como lo es nuestro entorno social. Se trata de un punto crucial en la teoría del desarrollo y la ética de Mead, como veremos en este apartado y como seguiremos desarrollando a lo largo de la investigación.

Inicialmente, el niño piensa que su conducta es buena o mala al reaccionar hacia sí mismo como él recuerda que reaccionaron sus padres o cuidadores hacia él (a sus propias reacciones). Esta es la primera etapa del desarrollo del *self*, la primera fase de interiorización. El pensamiento en este, su origen, es llamado por Mead "*dramático*" y aunque luego se desarrolle en pensamiento abstracto, donde prestamos atención estricta solo al significado de las palabras, volvemos una y otra vez a esta situación caracterizada por Mead como "personal". Es en esta situación dramático-personal en la que uno dialoga con los demás "en sus cabezas", es juzgado por los otros, pero también responde y negocia con ellos. Recordemos que la situación original es la conversación de gestos. El niño tiene primero conciencia de los otros y de la forma como los demás reaccionan a sus respuestas y va constituyendo su propia interioridad con este material, que corresponde a unos "*me*" o *selves* incompletos. Este desarrollo es análogo al de la percepción del propio cuerpo como algo unitario, es decir, se da de modo gradual. El material del que se alimenta este proceso son los intercambios sociales, las reacciones de los otros y las nuestras en la conversación de gestos. La forma de este proceso es la interiorización, posibilitada por el lenguaje, de la toma de actitud del otro hacia sus propias respuestas. El *self* del niño es incompleto y fragmentado porque aun no puede internalizar los complejos procesos involucrados en los intercambios de la vida, para lo cual debe poder desarrollar la posibilidad de tomar la actitud unitaria de los complejos procesos de acción conjunta.

Es solo en el contexto indicado que surge el significado, según hemos visto (capítulo 1.IV). Cuando tomo la actitud de otro hacia mí mismo, hago emerger el significado de su emisión. Es la situación de intercambio y su sentido lo que fundamenta la posibilidad del significado simbólico o lingüístico. Mead pone como

ejemplo el dar una dirección. Cuando damos una dirección a otro nos la damos a nosotros mismos y es así como constituimos el significado común, pues no puedo dársela de un modo idiosincrático que él no pueda entender y yo sí, sino que me pongo en el lugar de él para poder dársela. La idea de una “significación universal” (o común) surge solo cuando me puedo poner en el lugar de otro *cualquiera* que esté en esta situación. Por supuesto que hay un entramado de actividades comunes que soportan tal posibilidad, pero Mead conecta la idea de universalidad del significado (es decir, su carácter intersubjetivo) con la capacidad humana de ponerse en el lugar de un “otro cualquiera” que él denomina “el otro generalizado” (*the generalized other*) (Mead, 1922). De este modo, Mead explica la neutralidad del lenguaje que es el paso final para alcanzar la idea de significado lingüístico y de pensamiento abstracto. Cuando se toma la actitud del *otro generalizado*, que es común, el individuo se encuentra hablándose a sí mismo y a otros con la “autoridad” del grupo (“autoridad” no tiene aquí ninguna carga conflictiva). Mead dice que estas actitudes se vuelven axiomáticas: son los principios de conducta que todos reconocemos. A ellos llegamos por un proceso de aglomeración de actitudes para diferentes roles que soportan y posibilitan la unidad de la personalidad y de los pueblos (Mead, 1922, pp. 160-1). Es solo cuando el individuo puede tomar la actitud del otro generalizado que emerge el *self*, el lenguaje y el pensamiento humano.

El desarrollo del pensamiento (de la mente y del *self*) va desde la interiorización incompleta y parcial de las actitudes de los miembros más cercanos de nuestro grupo hasta la conciencia de ser parte de una sociedad en la que todos los roles están integrados. Es decir, el desarrollo va desde los *sel/ves* parciales que toman la actitud del *otro significativo* hacia la toma de actitud del *otro generalizado*. Como habíamos visto, los actos del niño son juegos. El niño es introducido a la sociedad de roles mediante juegos. En la filosofía madura de Mead (especialmente en sus artículos de los años 20) se distingue dos fases del juego: el *play* y el *game*. En el *play* se toma la actitud de otro concreto, como cuando la niña juega a ser Spiderman, etc. Esta fase es la que comúnmente se asume como “imitativa”,

aunque Mead niega una y otra vez que se trate de una imitación, pensándola más bien como la interiorización de un rol.

En el *game*, por su parte, el niño no solo debe tomar la actitud de un-otro, sino que aprende a tomar la actitud del grupo, y esto solo es posible cuando ha interiorizado los roles de cada uno en relación con los roles de los demás, incluidos el de sí mismo. En *Mind, Self, and Society* (1934), Mead pone el *ejemplo del beisbol*, que resulta muy ilustrativo (y al cual haremos referencia en diversas oportunidades futuras en este trabajo), porque en dicho deporte distintos jugadores cumplen roles muy distintos en un juego que es complicado de entender de buenas a primeras. A los niños muy chicos los entrenan en el beisbol sin que ellos entiendan el juego; ellos solo hacen lo que les dicen sus entrenadores. Cada niño tiene un mayor que le indica qué hacer (de hecho, el *pitcher* es un adulto cuando los niños son muy pequeños). No hay forma de entender cuál es el rol del “primera base”, si no se atiende a las instrucciones del mánager, lo que están haciendo el bateador, el *pitcher*, los hombres en base, etc. De hecho, es un juego en el que resulta muy fácil perder la pista de lo que está sucediendo, pues hay que estar muy atento al contexto: quién batea, cuántos hombres hay en base y un largo etcétera. Por lo tanto, para jugar al beisbol efectiva y conscientemente es necesario ponerse en el lugar de todos estos jugadores en su situación concreta. *Ese es el tipo de situación en la que emerge la conciencia humana*. No es que todos nos reconozcamos como iguales; por el contrario, entendemos que todos los involucrados están ejerciendo distintos roles. Pero solo pueden funcionar efectivamente si los ejercen en atención a lo que los demás hacen y los demás están haciendo eso mismo, están pendientes de la adaptación de uno a este entorno de coordinación y cooperación. Esta es la circunstancia propia que genera la posibilidad de interiorizar la actitud del otro generalizado. En el deporte, el otro generalizado es el equipo. Se juega *para* y *por* el equipo. Solo así tiene sentido lo que uno está haciendo. Lo mismo ocurre con la sociedad, pues el juego deportivo (el *game*) no es más que un escenario de “entrenamiento” social, si se quiere, o más bien, es un contexto formativo (aunque

esto no agota el fenómeno, por supuesto). Mead llega a decir que “el pensamiento (*thought*) es la conversación del otro generalizado con el *self*” (Mead, 1922, p. 162). Lo cual implica que no es sino hasta que se tiene conciencia del papel que cumple uno en relación con el papel que cumplen los demás que uno puede decir que *piensa* en el sentido de ser un *self*. Luego, esta conversación sublimada se constituye en lo que Mead llama *el taller del pensamiento*, donde atendemos a los significados de las palabras y sus relaciones inferenciales y sus condiciones de aplicación sin consideraciones personales.

Mead compara a los humanos con el orden de los himenópteros, es decir, con el orden de los invertebrados como las abejas, las hormigas, etc. Estos son también organismos sociales donde los individuos son lo que son por su participación en la sociedad. Aquí entra en consideración el concepto de *sociedad*. Los organismos sociales llevan a cabo actos incompletos, para cuya realización definitiva se depende de la participación de los otros individuos sin los cuales la sociedad y sus individuos no podrían existir: a esto es lo que llamaremos “*acción conjunta*”, uno de los conceptos centrales de la presente investigación. Las distintas labores conjuntas que sustentan la existencia individual requieren del esfuerzo coordinado de distintas funciones interconectadas entre individuos. Para Mead, esta capacidad que se detecta en los insectos gregarios obedece a que existe una mayor predeterminación fisiológica. La hormiga reina es la reina y no puede ser guerrera, su función está considerablemente determinada desde el punto de vista fisiológico. Esto hace que los recursos adaptativos de los insectos en tanto que especie estén limitados a sus configuraciones fisiológicas. Caso distinto es el de los seres humanos, cuya única diferencia fisiológica significativa, de acuerdo con Mead, es la reproducción sexual y la nutrición de los niños pequeños, lo cual, como él mismo admite, posee poca relevancia para las complejidades de la conducta social.

El caso del ser humano es distinto al de los himenópteros, porque “si vamos a cooperar exitosamente con los otros, debemos de algún modo hacer que sus

actos en curso se conviertan en los nuestros para que el acto común salga” (Mead, 1925, p. 263). Por supuesto que no se debe tener una conciencia plena de todo el proceso, el cual puede llegar a ser extremadamente complejo. Pero la asombrosa plasticidad de la cultura humana demuestra su capacidad para reinventar los roles sociales, según el proceso social de adaptación lo demande, por un lado, y según las capacidades creativas de los individuos lo posibiliten, por otro. Se trata, pues, de actos sociales complejos de acción conjunta en los que cada conducta individual es una parte⁶.

El objetivo del acto social se encuentra en el proceso vital del grupo, no en los individuos separados. Es a esto que remite la idea de un *social self*: a un proceso que supera a los individuos pero que, de algún modo, debe estar presente en la conciencia individual de esos individuos, si es que van a poder adaptarse efectivamente a los intercambios. “Sería necesario reconstruir los entornos de los diferentes individuos o superponerlos unos sobre otros para alcanzar el entorno y los objetos de las sociedades en cuestión” (Mead, 1925, p. 264). El acto social humano es uno en el que las diferentes partes del acto que pertenecen a distintos individuos deben aparecer en el acto de cada individuo, como vimos en el caso del juego de beisbol. Esto es lo que hace el niño al madurar y al constituir su *self* y a lo que cada individuo debe atender en su actuar moral.

De este modo concluye la exposición general sobre el *self* social de Mead. Ha sido un periplo zigzagueante, reparando en casi 30 años de desarrollo conceptual. Partimos con la pregunta de Schleiermacher sobre la forma en que cada

⁶ La diferencia entre acto social y acción conjunta es que en el primer (el género) nos adaptamos corporizadamente a las respuestas de los otros en un proceso iterativo de coordinación, mientras que en el segundo (un subgénero), las acciones en cuestión han sido iniciadas y muy posiblemente continuarán siendo llevadas a cabo por otros individuos en una cadena de acciones que, en total, completan un proceso social complejo. Un caso particularmente complejo es la producción y distribución de alimento en las sociedades industriales.

individuo puede representar a la humanidad de un modo particular y en el intento de responder a esta cuestión se indagaron asuntos relacionados con la conciencia social, el desarrollo fisiológico de dicha conciencia, el surgimiento del significado y la conversación de gestos, las críticas a la introspección y la distinción entre *play* y *game*. Se trata, pues, de una conciencia dinámica de la propia situación de respuesta individual como un momento en el desarrollo de las operaciones sociales. De este modo se va desarrollando el concepto de otredad, desde la respuesta social espontánea a los otros significativos en un contexto de apropiación de sus roles (el *play*) hasta el reconocimiento del impacto orgánicamente articulado de la propia respuesta en atención a las respuestas de los demás en el proceso del *game*, donde se obtiene la conciencia del grupo o del otro generalizado. Toda esta atención al contexto y la idea de ajuste de las respuestas ha sido parte de las razones por las cuales se reconoce al *self* social de Mead como un *self* social corporizado, uno que intenta superar las dicotomías individuo-sociedad, interno-externo y yo-otros. Lo cual es consistente con la idea enactivista de reconocer a la cognición como un proceso de acoplamiento dinámico entre cuerpos históricos vivientes, cuerpos que, aunque separados entre sí como organismos individuales, forman parte de una unidad cuyo reconocimiento les resulta imperativo. La unidad de la vida, de la naturaleza, de la sociedad y del *self* son aspectos de un mismo proceso que se instancia en cada una de nuestras acciones conscientes y nuestras relaciones de intercambios significativas con los otros. Estas deliberaciones serán mejor desarrolladas en el siguiente capítulo cuando las pongamos a operar en el contexto dinámico propio de la reflexión práctica.

3. LA REFLEXIÓN CORPORIZADA

I. Las actitudes reflexivas

Solamente la respuesta no tergiversada del objeto mismo puede reducir nuestra incertidumbre de tal manera que ésta pueda reorganizarse en vista de nuevas interacciones con la realidad, en las cuales podamos ser más conocedores, y esto quiere decir más a la altura del objeto, más a la par en nuestro trato con él. En este sentido podemos decir que la noción de un conocimiento absoluto es tan contradictoria como la de un dominio absoluto.

— Ezra Heymann.

Las deliberaciones en torno al *self* social que nos competen en este trabajo son también deliberaciones sobre la reflexión (*self-reflection*). TEM adelanta una propuesta específica que llama “reflexión corporizada” y que contrapone a la “reflexión descorporizada”. En esta sección mostraré cómo esta distinción también puede hallarse, en cierto modo, en la obra de Mead. En el marco de su psicología funcional (que no debe confundirse con la posición conocida como funcionalismo en filosofía analítica de la mente), Mead reconoce dos modalidades distintas en nuestra experiencia que llamaré actitudes. La primera es la *actitud no reflexiva* de nuestras prácticas no problemáticas o habituales, en la que se reconoce que, en gran medida, nuestra vida diaria está organizada de acuerdo con patrones de conducta (hábitos) adquiridos progresivamente en la experiencia. En esos casos, “el significado de un objeto se deriva enteramente de nuestra reacción frente a él o, en otras palabras, del uso que le damos” (Mead, 1900, p. 10). Así, podríamos “definir el objeto como un grupo de actividades coordinadas con referencia a algún acto particular (Mead, 1894b, p. 174). La segunda actitud es la *actitud reflexiva*. De acuerdo con el funcionalismo psicológico, la reflexión surge de los problemas presentados en la experiencia inmediata: “todo pensamiento analítico comienza con la presencia de problemas y el conflicto entre distintas líneas de acción” (Mead, 1900, p. 2). Puesto

que la situación problemática rompe la concatenación usual de nuestros hábitos, pertenece a una *fase desintegrada de la experiencia*. La meta del pensamiento reflexivo es volver a la práctica: “la solución se encuentra en la posibilidad de continuar con la actividad, que se ha detenido, por nuevas o viejas líneas [de acción]” (Mead, 1900, p. 2). Adelanto que esto se relacionará con la reflexión ética y política de la siguiente manera: toda reflexión ético-política comienza con la presencia de conflictos entre los individuos y grupos involucrados y la meta de dicha reflexión es la vuelta a las actividades de participación efectiva que se habían detenido o frustrado.

Un hallazgo de esta psicología es que las sensaciones aparecen una vez que la experiencia se ha desintegrado:

Mientras esté privada de su valor objetivo, mientras no sea un estímulo para la acción, puede volverse sensación. Pero con el conocimiento de su naturaleza real cesa de aparecer de esta forma en la conciencia. No puede ser sensación hasta que se convierta de nuevo en el centro de un episodio problemático en la experiencia (Mead, 1900, p. 1).

Por lo tanto, las sensaciones (contenido fenoménico) no son concomitantes de la experiencia habitual, sino que, tal como es planteado también por Joas, se manifiestan cuando el objeto pierde validez (Joas, 1985, p. 81). Suponer que estos contenidos son parte de la experiencia cotidiana habitual es un caso de *falacia psicológica*, que Mead define como: “el intento de introyectar un estado psíquico en un proceso que no es psíquico” (Mead, 1903, p. 102). Esta sería la forma como Mead atacaría el problema de los *qualia* en la filosofía de la mente analítica (Dennett, 1991). En pocas palabras, la crítica sería esta: lo que llamamos *qualia* (Mead lo escribe “*quales*”) son producto de una abstracción, de una contorsión de la mente del filósofo (o psicólogo) que, aunque es posible de efectuar, en ningún sentido puede decirse que formen parte de la experiencia habitual no contorsionada.

En el artículo “Suggestions Toward A Theory of the Philosophical Disciplines” (Mead, 1900), Mead va más allá de sus raíces funcionalistas, al introducir una

distinción adicional en el análisis de la reflexión y sus diferentes funciones en términos de una reflexión *objetiva* y una *creativa*. Para él, pensar es siempre una función dentro de un proceso dialéctico: *reafirmar y transformar, pasado y futuro, lo viejo y lo nuevo*. Mead relacionó estas tendencias y procesos con dos análisis diferentes de la conciencia y los vinculó con diferentes tareas racionales:

...hay en realidad dos tareas que la psicología ha asumido, una es el análisis del mundo objetivo en términos de una conciencia del individuo objetivo –sugerido en *La fenomenología del espíritu* de Hegel– y la otra es el análisis de la situación en la cual surge la conciencia subjetiva y el proceso mediante el cual avanza a la formación del nuevo universal. Al primer tipo pertenece la mayor parte del trabajo psicológico que se ha hecho. En efecto, este no es diferente en propósito al trabajo realizado por Kant en el estudio de la estructura de la experiencia hallada necesariamente dentro de la conciencia de un individuo objetivo. El otro tipo está representado por el capítulo de James sobre el flujo de la conciencia [*stream of consciousness*] y en parte del trabajo que se ha realizado especialmente en torno al proceso de atención (Mead, 1900, p. 12).

La modalidad “objetiva” de la conciencia reflexiva lleva a cabo reconstrucciones lógicas sobre lo que conocemos, pero no puede producir nuevos contenidos o juicios:

El razonamiento deductivo no es más que la reorganización del mundo propio sobre la base de ciertas ideas, e implica que, o bien negamos la existencia de lo que no se acomoda con ello, o bien lo ignoramos [...], sirve para separar, no lo real de lo irreal, sino lo conocido de lo que se ignora solo por el momento (Mead, 1900, p. 5).

Por el otro lado, Mead se refiere en al “flujo de la conciencia” de James como “completamente fenomenalístico” (*entirely phenomenalistic*) (Mead, 1903, p. 91) y, al igual que para la fenomenología. Esto es importante en relación con el *self*, es decir, con el proceso de pensamiento que pertenece al sujeto en sí mismo, como opuesto al “pensamiento abstracto”. Si queremos introducir al individuo *qua* individuo en el proceso de conocimiento, esta conciencia fenomenalística subjetiva necesita desempeñar un papel en el ejercicio de nuestras capacidades cognitivas.

Mead saca varias implicaciones a este respecto. En primer lugar, resulta posible asociar diferentes funciones y fases de la conciencia con diferentes

disciplinas filosóficas. Por ejemplo, cuando un conflicto aparece en la experiencia, podemos estar inclinados a negar el problema e intentar acomodar lo que sabemos para *rehuir* de la situación problemática: esto es lo que hace la *metafísica*, según Mead. La organización de lo que sabemos, que se identifica con la fase del planteamiento del problema, es el objeto de la *lógica* y la conciencia objetiva, mientras que el estudio de los procesos mediante los cuales podemos generar nuevos contenidos es la tarea de la *psicología* y la conciencia fenomenalista. La otra implicación importante de las ideas de Mead se relaciona con la *ética*: “asumir la actitud [...] de resolver un problema necesario implica una disposición a invalidar completamente el mundo que uno conoce” (Mead, 1900, p. 7). Así, la ética está relacionada con una actitud de apertura a los cambios y a lo novedoso. Tomar una actitud de “mente abierta” al buscar un nuevo universal (*i.e.* un modo novedoso de ver las cosas) es la función propia de la reflexión *transformadora*, cuyo resultado es *una nueva visión del mundo*⁷ y, con ella, nuevas y mejores hábitos.

Mead reconoce que el cambio puede ocurrir sin la participación de la conciencia subjetiva, esto es, de modo inconsciente. Así se dan los cambios paulatinos que reconocemos en la historia de los variados procesos biológicos y sociales. Sin embargo, también existe la posibilidad de realizar cambios conscientes:

La solución a la que nos referimos aquí no es el cambio inconsciente por el cual una generación difiere de la siguiente sin sentido histórico acerca de dónde yace esta diferencia y sin ninguna anticipación de cambios fundamentales adicionales. La conciencia del cambio es el paso esencial en la dialéctica de la conciencia reflexiva. [...] Así es como la conciencia del proceso mediante el cual cambiamos del viejo universal al nuevo trae consigo la aceleración que siempre acompaña la adición de la reflexión a cualquier actividad instintiva (Mead, 1900, p. 6).

⁷ La expresión *Weltanschauung* es empleada en Mead, 1906.

La función de la conciencia individual es propiciar adaptaciones rápidas a las diversas situaciones que se nos presentan. Ser conscientes de nuestros problemas nos da la ventaja de la reflexión individual innovadora. Es de este modo como Mead atacó “el problema evolutivo del tiempo en la hominización” (Tomasello, 1999, p. 2 y ss.) que había mencionado anteriormente en el capítulo 1. El punto es que no resulta posible crear contenidos, conceptos o nuevos juicios cuando estamos en una actitud no reflexiva. Es durante la desintegración de la experiencia habitual, y mediante la actitud reflexiva, que nos abrimos a nuevas concepciones del mundo. Sin embargo, la mera reflexión “objetiva” no puede hacer esto porque toma una postura analítica reconstructiva, no creativa. Por lo tanto, lo que necesitamos es una noción de *actividad reflexiva* que pueda cerrar la brecha entre la conducta habitual y la reconstrucción lógica, y en esto consiste la idea meadeana de una actitud reflexiva creativa (Mead, 1903). Se trata de una *acción reflexiva transformadora*: el tipo de actividad creativa que garantiza la aparición de lo nuevo.

En resumen, lo que se plantea es el siguiente esquema:

- Actitud no reflexiva. Modalidad habitual
- Actitud reflexiva
 - Actitud reflexiva reconstructiva objetiva
 - Metafísica (conservadora, defensiva)
 - Lógica (analítica, reconstructiva)
 - Actitud reflexiva transformadora (actividad creativa, subjetiva)

II. La estrategia teórico-práctica: TEM vs. Mead

En *The Embodied Mind* los autores reconocen dos tipos de reflexión que relacionan con sus creencias en la meditación *mindfulness*. Un tipo de reflexión es abstracta:

la actitud abstracta que Heidegger y Merleau- Ponty [*i.e.*, “filósofos occidentales”] atribuyen a la ciencia y la filosofía es en realidad la actitud de la vida cotidiana cuando uno no está *mindful*. Esta actitud abstracta es el traje espacial, el acolchado de hábitos y prejuicios, el blindaje con que nos distanciamos de nuestra propia experiencia... La disociación entre mente y cuerpo, entre conciencia [*awareness*] y experiencia, es el resultado del hábito, y los hábitos se pueden romper. (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 25)

La reflexión también puede llevarse a cabo con *conciencia plena* [*mindful awareness*] y no de forma abstracta:

Cuando se hace de esa manera, [la reflexión] puede cortar la cadena de patrones de pensamiento y de preconceptos habituales y conducir a una reflexión abierta, es decir, abierta a otras posibilidades aparte de las contenidas en nuestras actuales representaciones del espacio de la vida. La designamos reflexión abierta y *mindful* (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 27)

La práctica involucrada en el desarrollo de la “reflexión abierta” consiste en “el abandono de hábitos de ausencia mental [*mindlessness*], un desaprendizaje antes que un aprendizaje”. El resultado de este tipo de actitud mental es una maestría que asociamos típicamente con las acciones de un experto como un músico o atleta (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 29).

Por lo que vimos anteriormente, Mead estaría de acuerdo con la idea general de la distinción entre distintos tipos de reflexión. Para él, también “la razón intenta tender un puente entre los hábitos más o menos inconscientes y la situación inmediata que exige una readaptación” (Mead, 1899a, p. 408). El enactivista cree que, “como en nuestra cultura la reflexión está divorciada de la vida corporal, el problema mente-cuerpo se ha transformado en tema central de la reflexión abstracta” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 30). Hasta cierto punto, esto lo secundaría Mead, pues para él el dualismo surge de la concepción de un individuo

que está fuera de los procesos vitales (Mead, 1897, p. 790). De acuerdo con el enactivista, para superar el dualismo, necesitamos incluirnos a nosotros mismos en la reflexión; a eso lo llaman “circularidad fundamental” (a la cual dedicaré unas palabras al final de este capítulo). Mead considera también este punto en su artículo sobre la reforma social, cuando dice que “somos las fuerzas que están siendo investigadas” (Mead, 1899a, p. 371).

La coincidencia más importante resultaría en que tanto para TEM como para Mead, la reflexión autocomplaciente consiste en negar lo que no queremos aceptar, en justificar y fundamentar los hábitos existentes, mientras que la reflexión sana, transformadora, cumple el papel de romper los viejos hábitos y abrirnos a la posibilidad de crear hábitos nuevos, más inclusivos y fluidos, con menor grado de conflicto. Esto no es arbitrario, sino que surge como una necesidad propia de la situación. Esta labor se revela como inagotable, pues cada cambio de hábitos nuestros implica también un cambio en el entorno, y este requerirá eventualmente de otro cambio. La vida consiste en un constante reajuste entre organismo y entorno. La reflexión representa una herramienta que nos permite acelerar los cambios que de otro modo serían inconscientes y muy paulatinos, o meramente casuales.

Mientras que TEM toma como modelo de reflexión al sabio budista, Mead toma como modelo de reflexión sana al médico-científico experimental que busca la vacuna para una enfermedad de transmisión sexual. El científico de Mead conoce las condiciones y consecuencias de la enfermedad en cuestión y hace todo lo posible por remediarla, procurando estar al tanto de todos los datos y hechos conocidos de un modo no prejuicioso, por ejemplo, sin pensar que se trata de un castigo merecido. No hay ninguna fórmula o receta posible para este actuar: el médico investigador debe guiarse por toda su experiencia y conocimiento. Entonces, el reflexionar auténtico y constructivo no se encuentra ausente de nuestra historia occidental, tampoco de nuestra cotidianidad, pues cuando damos un giro a

nuestras creencias en atención a lo que resulta más comprensivo, abarcador y liberador de conflicto, también estamos ejerciendo una reflexión sana y transformadora. El asunto es que también podemos reflexionar mal, negando lo que nos cuestiona y enemistándonos con quienes piensan distinto de nosotros. Por su parte, TEM propone un tipo de *técnica* reflexiva (la meditación *mindfulness*), la cual, según ellos, ha estado ausente de la “ciencia y mentalidad occidental”. Varela *et alia* plantean, por tanto, una revolución en nuestra forma de pensar en Occidente, mientras que Mead reconoce qué es lo que realmente funciona y ha estado funcionando en nuestras prácticas cotidianas sanas en general.

Para Mead, se trata de la actitud de quien realmente quiere resolver un problema: debe hacer un esfuerzo por estar al tanto de todo lo que sea relevante y estar dispuesto a poner entre paréntesis lo que sabe de tal modo que, si encuentra una razón para desechar una parte importante de lo que creía cierto, debe hacerlo. Así podemos quizá resumir la idea general de Mead: se trata de ser *honestos* en nuestra reflexión. Un distanciamiento de la experiencia significa también, por tanto, la posibilidad de romper las cadenas. Mead no es, pues, un revolucionario, sino un reformador, según el cual ya sabemos cómo hacer las cosas bien; el asunto es por qué las seguimos haciendo mal en muchos casos y cómo podríamos promover su correcto funcionamiento.

TEM también reconoce este tipo de pensamiento honesto atento a las circunstancias (y este es un valioso punto de encuentro), pero difiere en su diagnóstico. Para los enactivistas, “el origen del sufrimiento humano es precisamente la tendencia a aferrar y construir un yo [*self*] donde no hay ninguno” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 61). El punto es que, las “personas ordinarias, no plenamente conscientes [*non-mindful*]” tienen la mentalidad del *homo oeconomicus*. Los meditadores, dice TEM, se sorprenden “al descubrir la extensión de su egoísmo, los niveles sutilmente crecientes en los que se encuentran a sí mismos operando justamente con la mentalidad del hombre de negocios” (1991, p.

246). De este modo, se vincula la reflexión descorporizada, abstracta, con la crítica al *self* y la dimensión ética:

creemos que la visión del *self* como un hombre económico, que es la visión que mantienen las ciencias sociales, es bien consonante con la visión sin examinar de nuestras propias motivaciones que mantenemos como personas ordinarias, sin conciencia plena [*non-mindful*].

Nótese la contrastante diferencia en la visión de las ciencias sociales que tienen Mead y TEM, la cual se puede explicar por tratarse de autores con un siglo de diferencia. El primero estaba preocupado porque en dichas disciplinas se estaba perdiendo el papel del individuo, reduciéndolo a las operaciones sociales, mientras que, para los autores contemporáneos, las ciencias sociales se aferran al *self*. El contexto histórico podría explicar las diferentes actitudes. En ambos casos se trata de tomar un camino intermedio, ni reduccionista ni fundamentacionista.

De cualquier modo, la idea del *homo oeconomicus* no es precisamente la más interesante de cuestionar. Como Mead, consideraré al vicio contrario, el sacrificio del *self*, como un mal más relevante para las consideraciones ético-políticas de nuestro tiempo (capítulo 7), uno precisamente sobre el cual la meditación *mindfulness* no parece tener nada que decir, por basarse en una crítica a la noción de *self*. Mientras que para los autores de TEM “[n]uestro impulso natural... es el de la compasión, pero ha sido oscurecido por hábitos de apego al yo como el sol por una nube pasajera” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 248), para nuestra investigación lo importante es ver cómo ciertos procesos de identificación social contraen al *self* de modo que acaban en una pérdida de integración y, con ello, de personalidad. Por ahora, cabe destacar que, para TEM, la reflexión *descorporizada* coincide con el *homo oeconomicus* y con la idea de aferrarse al *self*, con lo que tendríamos el siguiente esquema:

- Reflexión descorporizada (*mindless*) / dualismo / *self* / *homo oeconomicus*.
- Reflexión abierta y *mindful* / corporización.

De acuerdo con TEM, hay ciertas prácticas que necesitamos realizar (por ejemplo, evitar acciones dañinas, realizar actos benéficos, meditar) para alcanzar un estado óptimo de compasión, es decir, de conciencia plena. Se trata de una *disciplina* que serviría a fin de

eliminar todos los hábitos para que el practicante pueda alcanzar el estado de sabiduría y la acción compasiva surja directa y espontáneamente de la sabiduría. Es como si hubiéramos nacido sabiendo tocar el violín y tuviéramos que practicar con grandes afanes sólo para eliminar los hábitos que nos impedían exhibir nuestro virtuosismo. (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 251)

Entonces, algo (el *self* y la reflexión descorporizada) nos impide manifestar nuestras capacidades naturales de compasión (altruismo). La pregunta crucial aquí es: “¿Cómo se puede alentar y corporizar en nuestra cultura esa actitud de interés abarcador, des-centrado, compasivo?”. La respuesta de Varela *et al.* dice así: “a través de una disciplina⁸ que facilite el abandono de hábitos yoicos y permita que la compasión se vuelva espontánea y sostenida” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 252). Los autores nos advierten, no obstante, sobre los peligros de la meditación mal practicada: “es mucho mejor ser una persona corriente y creer en los fundamentos últimos que aferrarse al recuerdo de una experiencia de falta de fundamento sin manifestar compasión” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 252).

En todo caso, dicha técnica es apenas un componente dentro de una recomendación mucho más compleja. Se requeriría de un extenso trabajo para desentrañar los profundos desacuerdos que pueden aparecer entre Mead y TEM, especialmente si consideramos el trasfondo budista presente en el pensamiento de estos últimos. Para los efectos de la presente investigación, la coincidencia principal señalada resultará suficiente: en ambos casos, la reflexión sana cumple el papel de

⁸ Mead es contrario a la idea de disciplina porque, entre otras cosas, se trata de una convicción que traemos del pasado (la conducta habitual) y que se basa en reglas y no surge de la situación problemática.

romper los viejos hábitos y abrirnos a la posibilidad de crear hábitos más inclusivos. Como ya he indicado, estoy haciendo una lectura de la noción de experiencia de TEM que la relaciona con el *self* social de Mead, e interpreto la idea de “los poderes transformacionales” de dicha experiencia en términos del desarrollo de una actitud reflexiva ética y política integradora que supere, no solo el egoísmo, sino también el pensamiento de grupo (concepto crucial en mi propuesta práctica). Desde el punto de vista práctico, esta reacción encuentra expresión en “el supuesto de que será posible efectuar, mediante una legislación constructiva, cambios radicales que llevarán a una mayor igualdad social” (Mead, 1899a, p. 367). Mead reconoce que “no podemos hacer a las personas sociales mediante promulgación legislativa, pero podemos permitir que la naturaleza esencialmente social de sus acciones llegue a expresarse bajo condiciones que las favorezcan” (Mead, 1899a, p. 370). Esto se vincula con la educación, en la que hemos de hacer lo mismo con respecto al niño: “el problema de educar al niño es casi tan grande como el de lograr el completo desarrollo social de la sociedad, representa una etapa inicial en el logro de esto último” (Mead, 1896, p. 144).

Si la enacción involucra el acoplamiento estructural entre el organismo y su entorno en un proceso histórico interactivo continuo y si reconocemos también que el entorno es un entorno social, entonces, de acuerdo a una concepción enactivista de la educación, la ética y la política, necesitamos concentrar nuestros esfuerzos en las condiciones materiales y sociales que permitan que emerja la compasión. Para Mead, se trata de crear las condiciones sociales adecuadas de reconocimiento que si bien existen, hace falta *mejorar*. En su opinión, las preocupaciones éticas y sociales en ciencia y filosofía tienen que ver con *la situación social presente*, lo que resulta complementemente consistente con una reflexión corporizada anti-dualista y carente de fundamentos (*groundless*). En definitiva, si bien es cierto, como plantean los enactivistas, que el *self* está fragmentado, no se trata simplemente de un mal hábito individual, del individualismo o del ego, sino más bien de una situación de división social. Nuestras relaciones sociales están rotas, la sociedad se encuentra

carente de unidad e identificación. La reunificación del *self* no es una promesa metafísica o ideal, es una respuesta necesaria a nuestra situación social demandante. Los lineamientos teóricos que respondan a la pregunta de cómo vamos a proceder en una ética y política corporizadas sin fundamentos y anti-dualista es lo que sigue haciendo falta. En esta investigación intentaré defender que las ideas pioneras de Mead en conjunto con las reflexiones de Varela, TEM y otros filósofos puede ser útiles a este respecto.

III. La circularidad fundamental: psicología y naturaleza humana

Es una filosofía que viene con algo del efecto de una ducha fría, depende de la vitalidad de quien la toma si lo dejará radiante o con un resfriado.

— G.H. Mead

La visión del ser humano que la ciencia ofrece tiene un impacto en nuestras vidas, del mismo modo en que nuestra concepción de la vida tiene un impacto en la interpretación científica. De qué tipo de impacto se trate y en qué medida influya en nuestras vidas son genuinos temas de investigación y no pueden decidirse *a priori*. Algunos negarán esto aludiendo a la condición estrictamente teórica de la ciencia: que esta no puede tener ningún impacto práctico, que todo lo que haga el ser humano con su saber es asunto de las intenciones históricas contingentes, las que no atañen estrictamente al conocimiento. Pero la visión científica en su conjunto no es neutral y mucho menos la visión que ofrecen la psicología o las ciencias sociales. La ciencia es una narrativa que, aunque sin agotarlo, forma parte del repertorio de nuestros recursos de autocomprensión. Constituye una tarea de la filosofía denunciar cualquier tipo de ideología perniciosa encubierta en propuestas científicas, seudocientíficas, filosóficas y teóricas en general. Esto último no es meramente un postulado metodológico, sino que surge de la convicción obtenida en

la experiencia y el estudio de la conducta humana y sus productos reflexivos, como vimos con Mead y como bien enseñan los autores en TEM:

Cuando es la cognición o la mente lo que se está examinando, renunciar a la experiencia se vuelve insostenible, incluso paradójico. La tensión sale a flote especialmente en las ciencias cognitivas porque las ciencias cognitivas están en la encrucijada donde las ciencias naturales y las ciencias humanas se encuentran. Las ciencias cognitivas tienen por tanto la cara de Jano, porque dan la cara a ambos caminos a la vez: una de las caras mira hacia la naturaleza y ve los procesos cognitivos como conducta. La otra mira hacia el mundo humano (o lo que los fenomenólogos llaman “el mundo de la vida”) y ve a la cognición como experiencia” (1991, pág. 13)

La propuesta de TEM tiene la intención de liberarnos de una concepción reduccionista de la reflexión científica que la vuelve impermeable a la reflexión práctica. Esta es una empresa valiosa y fundamental en nuestro tiempo, especialmente cuando se lleva adelante, como intentan los autores, al interior del naturalismo y no desde afuera. Era la idea también de Mead, como he defendido, la de un naturalismo no reductivo que permitiera, mediante la investigación psicológica (incluyendo la fisiología), proponer políticas educativas y reformas sociales con el objetivo de cambiar la mentalidad, reconocida ampliamente en las personas, de buscar la cohesión social mediante la identificación de un enemigo común, entre otros problemas. El estudio científico-natural de nuestros problemas es el contrapeso al dogmatismo y la demagogia. Es la búsqueda honesta de un “tratamiento” social para la tendencia de los seres humanos a enemistarse con los demás y aplanar sus diferencias. De este modo, la reflexión filosófica abierta bajo la figura de un naturalismo no reductivo no se contenta solo con ser una crítica al conocimiento o a la praxis social, sino que intenta contribuir sustantivamente a estas empresas. Sin embargo, el interés en la educación, así como el análisis de la pobreza y la demagogia en cuanto fenómenos sociales susceptibles de un apremiante análisis científico-filosófico, contrasta enormemente con la postura “práctica” promulgada en TEM. En el libro, al buscar los autores inspiración en la meditación *mindfulness* del budismo, se alejan un tanto de nuestros propósitos prácticos de corte social.

Por ahora, valga reconocer el punto de partida general. Piénsese, por ejemplo, en la concepción del ser humano como un computador, que ha promulgado durante años la ciencia cognitiva o la visión spenceriana que mantienen autores de la psicología evolucionista y que de un modo u otro ha sobrevivido desde el siglo XIX hasta hoy. Otro ejemplo relacionado es la concepción del *homo oeconomicus*, criticada por TME según vimos, y defendida por algunos científicos y filósofos, muchas veces de modo encubierto (sobre lo cual enseguida diremos algo más). Tales concepciones del ser humano, cuyo modo de proceder difícilmente será considerado “aséptico”, pueden llegar a ser tan perniciosas como las visiones dogmáticas no científicas que dominan las mentes y los corazones de la gente. Todo ello nos alerta sobre la necesidad de una reflexión verdaderamente honesta, es decir, una que posibilite la transformación y que no se estanque en viejas y esclavizantes concepciones de lo humano.

El concepto central aquí es el de *autoentendimiento* (no hemos de olvidar que el término “*autos*” es el equivalente griego de *self*). La ciencia, dirán algunos naturalistas reductivos, tiene que ver con el mundo, no con nosotros. Pero esto no es del todo cierto: el mundo y nosotros somos dos aspectos de un mismo proceso bio-ambiental, como bien defienden los enactivistas. A esto lo llaman “la fundamental circularidad de nuestra situación”, pues es a nosotros mismos lo que estamos estudiando. Por lo tanto, nuestra experiencia no puede sacarse de la ecuación. Como muy brillantemente sentencia TEM: “La experiencia y el entendimiento científico son como dos piernas sin las cuales no podríamos caminar” (1991, pág. 14). Este sabio andar en dos piernas es referido en la obra citando a Merleau-Ponty como un “*entre-deux*” o una “vía intermedia” que no defiende a la ciencia “objetivante”, pero tampoco a la reflexión fenomenológica subjetiva, sino que intenta avanzar sobre la cuerda floja de la sensatez.

Hay que tener muy claro que este camino intermedio no va a ninguna parte. Es infinito, pero no en un sentido “circular”, como se podría estar inclinado a pensar

debido a la idea de una “circularidad fundamental”, sino que es un infinito ir y venir del mundo a la mente, una oscilación interminable que identificamos con la condición humana y que los enactivistas expresan con el adagio de Antonio Machado: “caminante no hay camino, se hace camino al andar”, el cual expresa muy bien, por cierto, la actitud pragmatista. Este entendimiento de la empresa científica debe expresar, por tanto, una concepción pragmatista de la reflexión. *Reflexionamos y teorizamos para transformarnos*: es parte del proceso natural de acoplamiento *consciente* con el entorno. Si no aceptamos esto, es muy fácil caer en un dualismo y considerar que el pensamiento teórico es meramente “representacional” y, por tanto, inerte desde el punto de vista práctico. Pero la “meta final” de la reflexión no se identifica con la representación del mundo, sino con su transformación. La representación se aprecia solo cuando abstraemos el flujo de la experiencia en una fase reconstructiva, según hemos visto en este capítulo con Mead. El pensamiento científico es también, por tanto, teóricamente transformacional, no justificativo ni fundamentador.

Hasta ahora he mencionado una sola dirección del problema, pero también existe su contraparte, esto es, el rechazo a la ciencia que se da en muchos círculos interesados en asuntos prácticos: reflexiones éticas, filosóficas y políticas que reniegan del proceder científico y se abocan a reflexiones “espontáneas” que en la mayoría de las ocasiones no hacen más que reafirmar viejos prejuicios, ejerciendo como “metafísicas fundamentacionistas” inescrutables desde el punto de vista experimental y, por lo tanto, inútiles para ser aplicadas a los problemas reales. Es la lamentable situación de muchas reflexiones políticas y éticas que son confeccionadas simplemente para justificar una ideología previamente adquirida o meramente para regodearse en tramposas enredaderas metafísicas. Pero este es un riesgo que no se debe achacar a la política, la ética o la filosofía, pues es un mecanismo general de una parte conservadora de nuestra reflexión, como nos enseñó Mead. En definitiva, el gran problema que interesa a TEM y a Mead, según interpreto, es el divorcio entre nuestros intereses prácticos y teóricos que se

manifiestan tanto en una ciencia impotente y (aparentemente) muda desde el punto de vista práctico, por un lado, como en una reflexión práctica que carece del rigor y la honestidad propios de la investigación científico-experimental, por el otro. Un aspecto muy valioso de TEM es reconocer que este divorcio da forma a las propuestas en cada lado de la vereda: un cognitivismo dualista *versus* una ética y política dogmática. Ambas son perniciosas en la misma medida.

Resultará útil ilustrar el punto en relación a la psicología evolucionista, una aproximación popular dentro de la psicología y las ciencias sociales que ha sido promovida célebremente por Richard Dawkins (Dawkins, 1976), entre muchos otros. Dicha corriente es criticada en TEM, y también más reciente por Thompson:

Los psicólogos evolucionistas afirman que la selección natural configuró el cerebro humano como un conjunto de sistemas cognitivos que se adaptaron para resolver los problemas específicos que enfrentaron nuestros antepasados cazadores-recolectores durante la época del pleistoceno. (Thompson, 2020)

Tanto la psicología cognitiva y su encarnación anterior, la sociobiología, asumen que al retrotraerse a los albores de la evolución están dando con la “naturaleza humana”, una naturaleza que ellos conciben como individualista, agresiva e incluso asesina. TEM se pronuncia contra la idea del hombre económico, según la cual

[s]e asume que la meta del *self* es obtener ganancias al menor costo. El hombre económico sin restricciones, tal como el déspota de Hobbes, continúa sus adquisiciones hasta que queda nada ni nadie más. (1991, pág. 245)

Para Edwards, quien tiene un interesante artículo titulado “Evolutionary Psychology and Politics” (Edwards, 2003), estamos frente a un *fenómeno político* que tienen su origen en el pensamiento de Hobbes. Se trata de un *individualismo riguroso* que, presentándose como una visión científicamente objetiva, busca hacer recomendaciones sociales. Lo que está de fondo es, como había comentado antes, una visión de la mente humana como una máquina (un cerebro) que se encarga de calcular costes y beneficios individuales:

La noción de que la cooperación social puede ser modelada como un juego que involucra actores racionales egoístas [*self-interested*] presupone un individualismo explicativo, *i.e.*, la afirmación de que los fenómenos culturales y sociales solo pueden ser explicados por referencia a la conducta de los individuos. (Edwards, 2003, p. 289)

Este individualismo sistemático y riguroso es exactamente la idea que Mead criticaba como la concepción del individuo de los siglos XVII y XVIII y que Edwards igualmente reconoce como el individualismo de Hobbes, Locke, Smith, Hume, etc. La idea se resume diciendo que “la naturaleza humana precede a la política, que la política es un adjunto y función de esta” (Edwards, 2003, p. 292). Sobre lo que Edwards comenta lo siguiente: “‘La naturaleza humana’ está políticamente constituida en un número importante de niveles –un argumento que la psicología evolucionista ignora o hacia el que es intencionalmente ciega” (Edwards, 2003, p. 294).

Edwards plantea, pues, la forma contraria de la pregunta: “dada la política, ¿qué tipo de naturaleza humana es posible?”. Esto resulta fundamental para la presente investigación y nos serviremos del enactivismo y su idea de circularidad fundamental para desarrollar una reflexión acerca de la corporización y la descorporización en la ética y la política. La “naturaleza humana” (si tiene sentido hablar así) es dependiente de la forma como nos organizamos, del mismo modo como nuestra organización es dependiente de la naturaleza humana, y eso es algo propio de la naturaleza en general –es decir, del desarrollo orgánico–, pues el organismo y el entorno *se codeterminan*, como bien defienden los enactivistas: “organismo y entorno se envuelven entre sí y se desarrollan el uno del otro en la circularidad fundamental que es la vida misma” (Varela *et al.*, 1991, p. 217). De hecho, esto es lo que realmente deberíamos llamar “natural” o “naturaleza”: la historia de enacción, acoplamiento y codeterminación entre entorno y organismo, no la forma de ser de cada componente, como suponía el esencialismo. La biología que se desprende de una concepción enactivista no solo es una alternativa, por tanto, a la sociobiología o a la psicología evolucionista desde un punto de vista

teórico, sino que representa una visión que permite reconsiderar sus (a menudo) ocultos fundamentos prácticos. No se trata pues de poner prioridad al “*nurture*” por encima del “*nature*”, sino de entender que ambos están entrelazados o acoplados del modo en que lo presenta el enactivismo. La tesis de la circularidad fundamental es uno de los hallazgos más destacables del enactivismo, el cual había sido anticipado por Mead. Lo interesante en este punto es reconocer los riesgos de ignorar esta doble determinación entre el pensamiento y el mundo. Nada más peligroso que andar ciegamente y a toda velocidad por el medio de una carretera de doble vía creyendo que ningún auto vendrá en sentido contrario: la colisión es inminente.

Este crucial asunto filosófico se irá desarrollando a lo largo de la tesis, pero baste lo dicho hasta ahora a modo introductorio. No es indiferente concebirnos como máquinas preprogramadas, o como hijos subalternos de Dios, o como animales en una riña por la dominación. Las imágenes que nos hacemos de nosotros mismos están entrelazadas con nuestras actitudes y prácticas; no son meramente epifenómenos (esto aplica *a fortiori* al *self*), y la ciencia participa en la constitución y mantenimiento de dichas imágenes, pues es producto de ellas. Esta doble dirección es importante. No se achaca a las disciplinas científicas lo que hacemos los seres humanos con ellas y de ellas. La visión spenceriana individualista propia de la psicología evolucionista y la sociobiología no es una representación “objetiva” de la realidad, pero tampoco se trata de caprichos ideológicos, sino de proyecciones que surgen de conflictos subyacentes en la reflexión acerca de nuestras prácticas sociales.

Hasta aquí lo que podríamos llamar el “marco teórico-cognitivo” de nuestra investigación que abarcó cuestiones relativas al *self* social de Mead, la corporización y la reflexión corporizada. En los siguientes capítulos serán abordadas cuestiones

éticas y políticas que sacarán provecho de este marco, junto con brindarle contenido. La idea hasta ahora ha sido defender la relevancia de las reflexiones de Mead para la filosofía contemporánea, especialmente para la filosofía de las ciencias cognitivas, mostrando los posibles encuentros y aportes generales que podrían desarrollarse en relación con la corporización y el enactivismo. Nuestro interés principal es el papel de la individualidad, asunto que hemos desarrollado a partir de la noción de corporización y de *self*. Hemos visto la defensa enactivista de la corporización como un énfasis en las capacidades del individuo cuyo ejercicio viene codeterminado por un cuerpo y su entorno, físico, histórico y social. Se trata de un contrapeso tanto a la idea de una razón o consciencia deslastrada del entorno, como a la idea de una individualidad completamente inerte y reactiva. El *self* viene a representar ese componente proactivo y creativo que emerge en la cognición, cuando esta se ve obligada a reconsiderar su propia condición eventualmente desintegrada a la par del contexto que la condiciona y demanda una reforma. Es así como la reflexión cobra sentido en el contexto de una situación problemática que obliga al individuo a corporizarse o perderse en el intento, es decir, a afrontar los problemas desde sus propias capacidades e historia personal, o bien a dejarse llevar por la situación, muy posiblemente en espera de que otros *selves* se encarguen de resolverla, o bien entregándose al paso del tiempo y sus inexorables cambios. De este modo, hemos visto cómo el *self* social, que recuperamos de Mead, no constituye una entidad metafísica que venga a servir de fundamento de la voluntad individual, sino que es la conciencia de la posibilidad del cambio que surge de la situación problemática. Y esta conciencia no consiste en una mera representación de sí mismo como sujeto de los avatares de la historia, pues, según el principio de la circularidad fundamental, el entendimiento de la situación de sí mismo es una actitud que promueve unos cambios (o soluciones) que de un modo inconsciente serían meramente casuales.

Los rendimientos de la relación que he hallado entre la filosofía de Mead y la corporización aún están por verse en el plano de la ética y la política. Lo que viene

a continuación son reflexiones que incorporarán la dimensión ética y política, donde la noción de *self* será retrabajada más allá de la visión de Mead o de los enactivistas, pues incorporará elementos de diversos autores que hasta ahora han sido raramente puestos en la misma página. Si el lector ha sido medianamente convencido sobre el sentido y función de la noción de *self* social corporizado que he presentado hasta ahora, podrá reconocer en los capítulos siguientes un desarrollo de dicha noción. Por su parte, aquellos que no consideren atractivo o suficiente el desarrollo de los conceptos involucrados en este marco cognitivo, aun tendrán la ocasión de revisar una propuesta extendida que, aunque se vincula de un modo relevante –según mi opinión– a dicho desarrollo, puede ser leída también de un modo independiente y adaptado a cualquier marco teórico alternativo que se considere pertinente. La única condición no negociable es que se trate de un marco social no reduccionista. Una reflexión valiosa tiene algo de modular: debe estar articulada de tal modo que permita ser desacoplada, según sea el interés de quien la examina. Es lo que yo he hecho con los autores estudiados. Tomando un poco de aquí y otro de allá, he confeccionado una quimera propia que, aunque acaso monstruosa, tiene la ventaja de, como he dicho, ser lo suficientemente modulada. Es así como crece el *self*, según la visión que defiende, y también la cultura en la misma medida.

4. ÉTICA PRAGMATISTA: MÁS ALLÁ DEL HÁBITO

I. La necesidad y universalidad de la acción moral y su carácter enactivo

Hasta ahora el *self* ha sido relacionado con la acción social, la cognición y la reflexión. El presente capítulo veremos cómo Mead vincula al *self* y la reflexión con la ética, la cual se considera típicamente una ética pragmatista, aunque también me atreveré a llamarla “enactivista”. La propuesta que defenderé en los dos primeros apartados será contrastada en el tercer apartado con una versión contemporánea de una ética pragmatista, para, posteriormente, revincular las ideas presentadas hasta ahora con una importante función del *self*. Todo lo cual resultará en una importante preparación para los capítulos centrales de mi propuesta práctica en los capítulos 5, 6 y 7. En una frase, lo que se defenderá en este capítulo es que la reconstrucción reflexiva de la situación por parte del *self* es conciliadora en un sentido moral.

Hay tres posibles puntos de vistas éticos, según Mead. El primero asume el control consciente de la acción mediante el reconocimiento de un fin distante. El segundo presenta en la reflexión un fin trascendental que tiene prevalencia con anterioridad lógica. El tercer punto de vista es el que podríamos llamar “enactivista”, en el que el individuo y el entorno se codeterminan. El problema con las alternativas no enactivistas es que dependen de un fin externo, que podría ser “el bien común”, por ejemplo, o una utopía. Este fin es algo que está fuera de la situación actual y que es difícil de precisar, especialmente porque depende de cómo se interprete. En este caso, la acción se vuelve instrumental, pues lo que controla la acción es un fin que está fuera de la situación misma. Mead dice que “no es el bien público lo que

le viene de afuera y le impone una necesidad moral, ni es una propensión egoísta lo que lo impulsa a actuar”, y agrega: “Es inconcebible que un fin externo de este tipo tenga una posición que no sea externa [*extraneous*]. Nunca podría entrar en una personalidad excepto por la puerta de su propio interés” (Mead, 1908, p. 316).

Mead vincula al *self* con una ética de rasgos enactivistas en el artículo “The Philosophical Basis of Ethics” de 1908. Luego de algunos comentarios sobre la importancia de Darwin con que inicia su artículo, sostiene lo siguiente: “el reconocimiento completo de que el organismo y el entorno deben ser fases que se responden entre sí, carácter por carácter, aparece en la teoría ética” (Mead, 1908, p. 312). Su idea es esta:

La evolución moral tiene lugar entonces como la del niño; la personalidad moral y su mundo deben surgir *pari passu* [*al mismo ritmo*], pero, a diferencia de la enunciación psicológica sobre el desarrollo del niño, no se encuentra dentro de un entorno determinante más amplio (Mead, 1908, p. 313).

La idea general es que “el mundo y el individuo deben mantenerse a la par en la historia de la vida del individuo”. La diferencia entre el desarrollo moral y el del niño estriba en que el de este último se da dentro del mundo del adulto que lo recibe, mientras que el individuo moral no puede ser pensado de esa forma: “El crecimiento de la conciencia moral debe coincidir con el de la situación moral. La vida moral reside en la interacción de estos dos” (Mead, 1908, p. 313). Así, es incluso más clara la vinculación “enactiva” entre el organismo y su entorno cuando consideramos la situación moral que cuando se trata de cuestiones meramente teóricas.

Una consecuencia decisiva para nuestra investigación es que uno no puede desarrollarse moralmente fuera de un entorno moral. Ninguna actividad que se practique en aislamiento de la situación de reconstrucción social puede, por decirlo así, hacer crecer al *self*. En esos casos hablamos de prácticas “postizas” (*detached*) o cultos. La conversa también es cierta: no se puede cambiar la situación si uno no cambia con ella. No podemos ponernos fuera de la situación para cambiarla, porque

somos parte de la situación: somos parte del problema y, por tanto, podemos ser parte de la solución. La idea de que no hay un entorno moral previo determinante excluye cualquier posibilidad de paternalismo o sujeción. Si fuese el mismo caso en la situación moral que en el lenguaje, digamos, donde el uso de la comunidad lingüística determina la lengua que hablamos, estaríamos todos determinados a actuar por igual. Claramente no es así, no juzgamos la moralidad como una herencia social. Mead aclara:

Esta paradoja desaparece cuando reconocemos que este control de la comunidad sobre sus miembros proporciona de hecho el material del cual la conciencia moral reflexiva construye su propia situación, pero no puede existir como una situación hasta que la conciencia moral del individuo la construya. (Mead, 1908, p. 313)

Una forma de ver esto es reconociendo el papel de la experiencia inmediata en la situación moral. La desintegración propia de la situación problemática requiere una salida que emerja de la situación misma y no de un principio, una emoción o un hábito consolidado. Principios, emociones, hábitos, prejuicios, inclinaciones, reglas, etc., todos estos factores pueden ser llevados a la situación concreta, a la experiencia inmediata, para que pueda emerger algo nuevo.

Un punto crucial de la ética pragmatista de Mead, la cual estoy asimilando como una forma posible de ética enactivista, es “la identificación de la actividad intencional [*purposive activity*] con la actividad moral y el reconocimiento de que nuestra inteligencia es de principio a fin intencional [*purposive*]” (Mead, 1908, p. 315). Esto es lo que Dewey llama “el postulado de la continuidad de la experiencia” y que ya habíamos considerado en el capítulo 1 en relación con la idea de “unidad de la vida”. Dewey dice:

Este principio, por un lado, protege la integridad del juicio moral, revelando su supremacía y el correspondiente carácter instrumental o auxiliar del juicio intelectual (ya sea físico, psicológico o social); y, por otro, protege el juicio moral del aislamiento (es decir, del trascendentalismo), poniéndolo en relaciones de trabajo de asistencia recíproca con todos los juicios sobre el tema de la experiencia, incluso aquellos del tipo más notablemente mecánico y fisiológico. (Dewey, 1903, p. 139)

Puesto que toda actividad implica una aplicación (pues tiene siempre un propósito), las condiciones de su aplicación implican la necesidad ética. Valga un ejemplo sencillo: si mi mesa está “cojeando”, puedo concluir que lo que necesita es una hoja de papel que, plegada varias veces, pueda servir de cuña. Esa es una solución efectiva al problema de “la pata coja”. Ahora, eso no es suficiente para autorizarme a tomar la hoja que veo frente a mí y que pertenece a otra persona, salvo que le pida permiso. Aquí vemos cómo una aparente solución a un problema instrumental se vuelve inefectiva. El problema de “la pata coja” termina por involucrar el problema de la propiedad privada. Así son nuestros verdaderos problemas. Si la hoja de papel fuese mía, entonces realmente *no habría problema*. Este aparece cuando las soluciones conocidas pierden validez porque generan un conflicto de intereses. Otro ejemplo puede ser la actividad de leer a un autor filosófico, digamos, Mead. El conflicto surge cuando las ideas que voy negociando con él dejan de coincidir. ¿Qué tal si quiero verlo como un socialista o como un anticomunista? Tales lecturas entrarán en conflicto con varios pasajes de su obra. Si ignoro estos pasajes como si no existieran, estaría leyendo mal, estaría cometiendo un mal acto, tendría una falta de compromiso. Debo negociar con el autor, no imponerle mi pensamiento, pero tampoco dejarme imponer el suyo; si algo dice con lo que no esté de acuerdo, debo denunciarlo y modificarlo expresamente. En fin, vemos cómo en una situación que aparentemente no involucra moralidad, como es la de leer a un autor, la dimensión ética entra en consideración. Esa es la tesis de lo que podríamos llamar una ética pragmatista. *La necesidad propia de la acción moral es la necesidad de la acción misma*. Si la moralidad no está involucrada, entonces no hay problema alguno y, por tanto, no hay acción intencional, es decir, propiamente autoconsciente y reflexiva.

La actitud moral es la de resolver un problema y esta es una de las actividades más interesantes y absorbentes de la experiencia humana, según comenta Mead. Parte de lo que la hace interesante es el control que se ejerce sobre el entorno de un modo en que uno, en la misma medida, se vincula y deja controlar

por él, identificándose con la situación. En esto se parece a la actividad de jugar (el *play-act*) y al aprendizaje. Esta fascinación propia de la búsqueda creativa de una solución es tan estimulante e inmersiva como lo es el juego (o por lo menos cierta dimensión de lo lúdico). Se trata de un aprendizaje, porque la solución se convierte en un nuevo procedimiento, una nueva información, un contexto más amplio y nuevos hábitos, en fin, en conocimiento (práctico o teórico). El resultado es el de una integración con el otro que se asocia a una sensación de reconocimiento mutuo, afecto y vinculación significativa. Cuando resolvemos un verdadero problema, nos reconciliamos con el mundo, con la gente y con nosotros mismos.

El carácter moral del acto debe residir en el acto mismo, es decir, de la relación entre el sujeto y su entorno social (o sea, los otros); no puede ser algo externo, como un principio, un ideal o una representación de las consecuencias, lo que controle la acción. Aquí es donde entra la dimensión enactivista y corporizada. Mead sentencia:

La necesidad moral es que toda la actividad que aparece como impulso y entorno debe entrar en la situación, y no hay nada que asegure esta integridad de expresión, excepto la plena interrelación del *self* y la situación. (Mead, 1908, pp. 316-7)

Remitiéndome a los ejemplos anteriores, si simplemente veo la hoja de papel y no considero a la persona que es su dueño, o si hago caso omiso de los pasajes de Mead que me contradicen, estoy mutilando la situación: “Hacer cumplir este dictamen [*i.e.* la moralidad] es simplemente vivir de la manera más plena y consciente y con la mayor determinación posible” (Mead, 1908, p. 317). Eso hace que la moralidad sea una cuestión de *actitud general ante la vida*, incluida una actitud reflexiva y de toma de conciencia. No se trata de una cuestión que tenemos que considerar solo en ciertos contextos y otros no. Mead aclara que “[e]s esta actitud moral saludable y agresiva la que me parece alentada por el reconocimiento de que la conciencia moral es la más concreta, la más inclusiva de todas” (1908, 317). La idea de que la actitud moral es una actitud “agresiva” (hoy diríamos “proactiva”) acaba con una visión de la moralidad como sujeción y represión,

dándole al individuo una participación activa y creativa en la mutua constitución entre su entorno y sí mismo⁹. No se trata para nada de un ideal o de algo que esté más allá de nuestras actividades cotidianas. La moralidad no representa algo a lo que deba apelarse para hacer aparecer un mundo, sino que constituye la actitud de vivir la vida con *conciencia plena*¹⁰.

“Debemos ser otros si vamos a ser nosotros mismos” (Mead, 1925, p. 276), sentencia Mead. Cada *self* es social, pero el grupo al que pertenece es muy restringido, por lo que la actitud del otro generalizado que puede tomar resulta limitada y “nunca abandonará ese *self* hasta que se encuentre a sí mismo entrando en una sociedad más grande y manteniéndose a sí mismo en ella” (Mead, 1925, p. 276). En la medida en que logremos tomar la actitud de los demás, podemos hacer “crecer” nuestro *self* y estaríamos adoptando una actitud ética. No se trata de una práctica misteriosa; antes bien, coincide con la naturaleza y emergencia del pensamiento mismo, en cuanto coordinación y control social, en la medida en que tomo la actitud del otro hacia mi respuesta.

Mead aclara, muy sabiamente a mi parecer, que no se trata de familiarizarse con un número indefinido de actos sociales; no es así como nos volvemos *selves* más capaces y conscientes. Se trata más bien de

[s]uperar las distancias en el espacio y el tiempo, y las barreras del lenguaje, la convención y el estatus social, para que podamos conversar con nosotros mismos

⁹ Rousseau en El discurso sobre la desigualdad de los hombres (Rousseau, 1995) hace una distinción entre amor de sí y amor propio, diferenciando de este modo al egoísmo de una válida afirmación del sí mismo.

¹⁰ Este es un guiño a TEM, pues la expresión “conciencia plena” se usa en la traducción del libro para referirse a la conciencia propia del *mindfulness*. Aunque no hay aquí ningún compromiso con la idea de *mindfulness*, como el lector está ya advertido

en los roles de aquellos que están involucrados con nosotros en la empresa común de la vida (Mead, 1925, p. 276).

Estas ideas se volverán decisivas en el desarrollo de los capítulos venideros. Tal como las interpreto, no se trata, por decirlo así, de ser conscientes de los problemas de un continente o un futuro lejanos (lo estamos y bien que lo estemos), sino de que esta actitud debería de hacernos mejores personas con aquellos con los que ya estamos involucrados en nuestra cotidianidad. El rol social que cumplimos lo cumplimos hacia aquellos con los que estrechamos nuestras manos a diario, incluso sin darnos cuenta (y ese es el problema: la falta de reconocimiento y la actitud de exclusión). El *self* no es una construcción abstracta que deba realizar un ideal de comunión sobre la base de unos principios racionales; el *self* es un nodo en la red de intercambios concretos y es a esa red de vinculaciones inmediatas o indirectas concretas que se debe y sobre la cual tiene una responsabilidad directa. El otro que debe aparecer, y de hecho aparece, en la constitución de mis valores sociales no es una abstracción, sino los otros conocidos y aquellos que reconozco, además de aquellos con los que estoy aún en proceso de reconocimiento e incluso aquellos que me empeño en excluir. Ellos son los que forman mi entorno social y la ampliación de mi *self* es artificial si no los incluye, poniendo en su lugar a cualquier sujeto sufriente idealizado, abstracto o lejano, sin vinculación conmigo. Esta será la base de la idea de *corporización* en la ética y la política que desarrollaré en los siguientes capítulos.

Lo mismo vale para los problemas sociales. Si de algo somos conscientes, de acuerdo con lo que Mead nos ha enseñado, es de nuestros problemas. Tenemos conciencia para acceder creativamente a rutas alternativas de acción que nos permitan hacer ajustes en los procesos de intercambios que lo requieran. Aunque, como hemos visto, esta es una modalidad de la reflexión, la cual se puede ejercer de modo protector, defensivo o conservador. Nuestros problemas son parte de nuestro entorno social, son nuestros, están con nosotros en el transporte público, en el trabajo, la universidad, la familia, etc. Tenemos conciencia de ellos para poder

solucionarlos. La situación moral es una situación problemática que interpela al individuo a reconstruirla tan “profundamente como se reconstruye a sí mismo”, con lo cual debe uno estar dispuesto a “invalidar completamente el mundo que uno conoce” (Mead, 1900, p. 7). El proceso de reflexión con verdadera participación subjetiva implica la reconstrucción de la situación problemática de un modo novedoso, con lo cual el individuo debe cuestionarse su mundo. En esto consiste la profunda importancia ética de la conducta en general y así interpreto también la idea de *actitud reflexiva transformadora* presente en TEM. La reconstrucción de la situación hace emerger un nuevo significado o sentido que ofrece nuevos recursos de acción provisionales. Puesto que el entorno y el organismo se codeterminan, el entorno es parte de mí, no es algo distinto de mí, así como yo soy parte de él y, por tanto, parte de los demás. Es importante enfatizarlo: no solo los demás se interiorizan en nosotros, sino que nosotros *somos el otro de los otros*. Somos también nosotros una voz pulsante en el corazón de aquellos que conforman nuestro entorno social. Somos también parte del problema y nuestras acciones deben representar un cambio, por tanto, no solo “en nosotros”, sino también en el entorno social del cual formamos parte.

II. La naturalización de la ética

Los descubrimientos científicos han replanteado incluso la respuesta a la pregunta fundamental de quién es mi vecino.

— G. H. Mead

Lo que habíamos llamado en el primer capítulo la idea de la unidad de la vida se evidencia en la filosofía posterior de Mead en la tesis de que “el orden inteligible del mundo implica un orden moral determinado” (Mead, 1923, p. 230). Se trata de un “un mundo como debería ser y será” (Mead, 1923, p. 231). Esto ha sido formulado

de muchas maneras a lo largo de la historia: Kant lo expresó como un mundo donde la felicidad sea proporcional al valor y los utilitaristas lo expresaron como “la mayor felicidad posible”, o incluso el ideal de la Nueva Jerusalén. La ciencia, sin embargo, dice Mead, nos ha llevado a rechazar cualquier orden final de la naturaleza. Lo que antes considerábamos una fatalidad, como la enfermedad y la miseria, ahora se puede comprender y cambiar. El *naturalismo* de Mead se expresa en que la ciencia nos ha hecho reconocer que la situación problemática no es un destino, sino el resultado de unas condiciones que, de entenderlas, podríamos investigar cómo cambiarlas. Esto supone dejar de ver al mal y el sufrimiento como una “disciplina” y condena, para reconocerlo como un fenómeno natural cuyas condiciones pueden ser estudiadas y modificadas:

sería un error suponer que el método científico es aplicable solo en la elaboración y selección de medios, y que no se puede usar cuando el problema involucra fines o valores sociales conflictivos. El avance de la medicina científica en el tratamiento de la salud pública lo respalda ampliamente. (Mead, 1923, p. 235)

El científico-héroe de Mead, como ya he dicho, es el que investiga, por ejemplo, una enfermedad de transmisión sexual, descubriendo su origen y cura sin juzgar a los enfermos como pecadores. Siempre que Mead hable de ciencia, naturalización y actitud científica, los lectores deben tener en mente a este médico-investigador y no a Galileo. Esta actitud del investigador científico es la que debemos adoptar al tratar con los problemas sociales:

El método científico no es un agente extraño a la mente, que puede ser llamado y despedido a voluntad. Es una parte integral de la inteligencia humana, y cuando se ha puesto en funcionamiento una vez, solo se puede descartar descartando la inteligencia misma. Lamentablemente, los hombres han cometido este pecado contra su inteligencia una y otra vez. (Mead, 1923, p. 236)

Lo que el método científico exige de acuerdo con Mead es

que todos los fines en conflicto, las instituciones y sus valores hasta ahora inviolables, se unan y se reexpresen y reconstruyan de manera que la conducta inteligente sea posible, con referencia a todos ellos. El método científico requiere

esto porque no es más que una forma altamente desarrollada de inteligencia imparcial. (Mead, 1923, pp. 236-7)

Si queremos una sociedad más funcional, eficiente, productiva y satisfecha, tenemos que estar dispuestos a modificar cualquier cosa que contravenga dicho fin. No se está tomando pues una actitud científica cuando, dando por hecho que algo representa un obstáculo para las mejoras de las condiciones sociales, no se está dispuesto a ceder por reverencia a otra cosa que escapa de la consideración científico-racional. La ciencia no nos dice qué hay que hacer o cómo hay que hacerlo, sino que nos obliga a tomar una actitud reconstructiva imparcial cuya solución no puede preverse:

El método científico está en guerra con el dogmatismo, ya sea que aparezca en la doctrina, el culto o en la práctica social. El método científico no es teleológico en el sentido de establecer una causa final que debería determinar nuestra acción, pero es tan categórico al insistir en que consideremos todos los factores en los problemas de conducta, como lo es al exigir el reconocimiento de todos los datos que constituyen el problema de investigación. (Mead, 1923, pp. 237-8)

Aquí puede verse claramente la conexión entre democracia y ciencia, y lo más interesante es que tiene una relevancia subjetiva, es decir, moral. Así como el científico no puede excluir datos relevantes en su investigación (pues eso lo haría inmoral), del mismo modo la sociedad y sus instituciones no pueden excluir todos los factores y sectores involucrados en los diferentes conflictos. Una diferencia entre un problema científico y uno social, cree Mead, es que en el primer caso no estamos realmente obligados a hallar una solución, mientras que para lo segundo nos vemos totalmente comprometidos. Esta sería, en el fondo, la diferencia entre lo teórico y lo práctico: solo en el segundo caso la decisión es apremiante. Pero, aún más importante, en la reconstrucción social estamos al tanto de que hay cosas a las que no le estamos haciendo justicia, situaciones que exigen una realización, pero que no podemos actualizar (lo que en la ciencia correspondería a paradojas, limitaciones y conflictos teóricos). Ahora, la solución al problema práctico, como el caso del teórico, no puede venir de afuera, sino que debe emerger de la situación social y,

por ello, de los individuos mismos involucrados. Aquí introduce Mead el ideal de democracia:

No puede haber autogobierno hasta que pueda haber una voluntad inteligente expresada en la comunidad, que surja de las actitudes inteligentes de los individuos y grupos en cuya experiencia existe la comunidad. (Mead, 1923, pp. 238-9)

Reconocemos en la situación su sentido y por ello reconocemos su eventual disfuncionalidad. Los objetivos racionales son conscientemente reconocidos como algo que debería de estar funcionando de otra manera *tal como son las cosas*: cuando reconocemos la limitación actual propia de la disfuncionalidad. Pero los ideales pueden ser también disfuncionales. Mead cree que los ideales se han mantenido en la mente de la gente mediante las instituciones; ahora bien,

[u]na institución debe surgir y mantenerse viva por su propia función, pero en la medida en que no funcione, el ideal de la misma puede mantenerse vivo solo por algún culto, cuyo objetivo no sea el funcionamiento de la institución, sino la presencia continua del ideal en las mentes de quienes lo aprecian. (Mead, 1923, pp. 240)

La práctica se mantiene al presentar en la imaginación una situación libre de obstáculos. El problema con esto es que impide la posibilidad de enmendar la situación. Mead pone el ejemplo de la reunión de acción de gracias, donde las diferencias entre los familiares y amigos son momentáneamente ignoradas:

La actitud emocional e intelectual de estas ocasiones es esencialmente diferente de la de cualquier empresa común para hacer que las instituciones sean más efectivas, para reformarlas. La actitud implicada en el culto de una institución es francamente hostil hacia lo que busca su reforma. La actitud mental que asiste a un culto es siempre conservadora, y si estamos emprendiendo su reforma la consideramos reaccionaria. La actitud emocional en el culto de una institución fluye de los mismos obstáculos que vencen su correcto funcionamiento. (Mead, 1923, pp. 240)

Un aspecto importante en relación con lo que llamo enactivismo en la ética de Mead es que los valores (al igual que los hechos) se definen o determinan en el conflicto propio de la situación problemática. Si mi deseo de no verme involucrado con el transporte público es suficiente para que desista a una invitación de un amigo, entonces valoro esa amistad de un modo distinto que una por la que estoy dispuesto

a viajar a otro país. Qué tanto valora uno la amistad se manifiesta en ese tipo de acciones, no en el fervor con que uno venera al ideal de amistad.

Lo que se tranza en la conversación interior son negociaciones en el proceso de coordinación de los intercambios de un proceso social. La naturaleza y forma en la que se presentan estas coordinaciones es social y el mecanismo para su solución tiene una significación social, aunque lo que se busque sea un cambio de hábito personal. Cambiar los hábitos no es una decisión abstracta que se toma en el pensamiento o en un arrebató emocional, ni es una determinación de una voluntad entrenada, sino que surge como producto de una situación problemática esencial que nos induce a una actitud reflexiva, la que tiene como objeto no simplemente cambiar un hábito directamente, sino cambiar las condiciones ambientales que nos permitan volver a una práctica más inclusiva.

Del mismo modo, la política no consiste en obligar a la gente a ser mejor o a estar de acuerdo, sino en crear las condiciones para una sociedad más integrada, donde cada individuo haga ejercer el derecho por sí mismo, de modo que pueda reconocerse y abordar sus conflictos de modo no destructivo. La idea de cambiar el hábito de forma directa es mágica, tanto como pensar que podemos vivir sin problemas. Lo mismo vale para la educación: no podemos transmitir directamente al niño valores o conocimiento (en ningún caso se trata de mera información), debemos darle un entorno estimulante de intercambio y cooperación en el que emerjan los valores y las herramientas intelectuales que nosotros deseamos inculcar y que constituirán herramientas para abordar los perennes conflictos vitales. El pensamiento y los valores surgen de nuestras relaciones de intercambio con el mundo y con los demás en procesos de control y cooperación que a menudo entran en conflicto.

No hay nada que impida, por tanto, el estudio objetivo de un problema social o moral. Por ejemplo, debemos estudiar mejor los procesos cognitivos relacionados

con la devoción y el culto a las instituciones de la misma forma en que estudiamos la depresión. Lo dicho resume bien mi lectura de Mead en relación con la ética y justifica mi intención de nombrarla una ética *funcionalista* (porque parte de la situación problemática), *enactiva* (porque considera que lo que se transforma son las condiciones del entorno que hacen surgir a un nuevo individuo y sociedad), *pragmatista* (por ser anti-intelectualista, negando fines externos a la situación) y *naturalista* (porque toma una actitud reconstructiva imparcial cuya solución no puede preverse). Estas no son, ni mucho menos, mis últimas palabras sobre el tema, pues en los capítulos posteriores desarrollaré más detalladamente una ética corporizada de la extensión.

III. Ética de las costumbres de H. LaFollete vs. la experiencia transformadora

Para terminar de perfilar el tipo de ética que se está proponiendo en este trabajo, evaluaré críticamente la versión de la ética pragmatista de Hugh LaFollete en su artículo “Pragmatic Ethics” (LaFollette, 1997), cuya idea principal se resume diciendo que “la moralidad es un hábito”. Su trabajo pretende defender que los hábitos morales son como cualquier otro hábito (LaFollette, 1997, p. 406). Me serviré de la propuesta ética pragmatista de LaFollete para defender dos tipos distintos de ética. La intuición inicial de LaFollete es esta:

Los pragmatistas afirman que la moral, como todos los aspectos importantes de la vida, no es producto de una deliberación consciente inmediata y directa. Si siempre (o incluso a menudo) tuviéramos que confiar en una elección totalmente consciente para ser morales, seríamos incluso menos morales de lo que somos (LaFollette, 1997, p. 406).

Debe ser obvio en este punto por qué lo dicho en la cita no aplica a Mead. Habíamos visto en el capítulo 3 la distinción entre cambios inconscientes y cambios

conscientes. Los primeros son los que se dan espontáneamente y de forma gradual en la historia humana y personal. Pero sabemos que la función de la conciencia es precisamente la de propiciar cambios que acelerarán estos procesos. La rápida transformación social propia de la cultura humana está condicionada por la conciencia que tiene sobre sus problemas y por las herramientas y recursos conscientes que ha desarrollado para su solución. De hecho, Mead hace mucho hincapié, al contrario de lo que señala LaFollete, en que la conciencia debe ser *directa e inmediata*. El problema con el apelativo de “pragmatistas” es que refiere a un grupo considerablemente heterogéneo. Que LaFollete no está pensando en Mead resulta más que obvio, cuando nos percatamos de que no forma parte de su bibliografía, así como tampoco Peirce, Royce y James, sino más bien los pragmatistas contemporáneos. Si el autor está haciendo justicia a la concepción pragmatista contemporánea, entonces este apartado puede considerarse como una propuesta complementaria a dicha concepción desde la perspectiva del pragmatismo clásico de Mead.

El anti-intelectualismo de Mead y Dewey en la ética no consiste en restarle importancia a la conciencia, sino en abandonar la idea de que la moralidad tiene que ver con principios o fines fijos previamente establecidos o distantes, que supuestamente guían la acción desde afuera. La acción debe ser guiada por la situación misma, pero como la situación es problemática (por definición), no está claro qué es lo que debemos hacer y, por lo tanto, queda de parte nuestra considerar todo lo relevante para hacer emerger una nueva situación. El problema, según Mead, es que cuando las personas se guían por principios o fines fijos no están pensando como un *self*, no están realmente ejerciendo su capacidad reflexiva. De hecho, están actuando *por hábito*. Si nos enseñaron a no mentir y no mentimos nunca (porque, digamos, vivimos sumidos en una cultura donde cualquier tipo de mentira es un tabú), entonces esta acción no es más o menos moral que cualquier otra acción que llevamos a cabo, es simplemente un hábito. Se tratará de un buen hábito si logra una interacción más fluida y menos problemática. En este caso podríamos

hablar de una ética que se basa en la creación de hábitos para *evitar conflictos*. La ética que yo presento en este trabajo, en cambio, no obedece a un hábito, sino, más bien, radica en la posibilidad de, y la disposición a, romper con el hábito cuando la situación así lo exige, más aún: es la posibilidad de romper los hábitos *de manera consciente*. Con lo cual tendríamos que reconocer una ética que desarrolla, no solo “buenos hábitos”, sino una actitud apropiada a la inevitable situación en la que los hábitos pierden validez.

La importante distinción entre una *ética de evitación del conflicto* (de las *costumbres*) y una *ética de superación del conflicto* (de la *experiencia subjetiva*) no previene, en todo caso, a Lafollete de cometer lo que, desde la perspectiva de este trabajo, son fallos evidentes. El autor indica lo siguiente:

las personas que son “estandarizadamente” [*standardly*] morales no deciden considerar los intereses de los demás, son el tipo de personas –tienen los hábitos apropiados– que solo consideran los intereses de los demás. Por supuesto, cuando somos considerados, podemos pensar en las mejores formas de ayudar al otro. Pero estas deliberaciones también son moldeadas por nuestros hábitos (así como las deliberaciones de los filósofos son moldeadas por sus hábitos profesionales). El objetivo de la educación moral (ya sea de otros o de nosotros mismos) es hacernos habitualmente sensibles a las necesidades e intereses de los demás, y dar forma a la manera en que pensamos, consideramos y promovemos sus intereses. (LaFollette, 1997, p. 407)

La última oración no es completamente inconsistente con las ideas de Mead: ciertamente, lo que buscamos es hacernos sensibles a la comunión de nuestras necesidades e intereses. Pero la formulación es desacertada, desde mi perspectiva, cuando dice que tenemos que hacernos conscientes a las necesidades e intereses “de los demás”, promoviendo “sus intereses”. De algún modo se presume un individuo separado que puede dirigirse al interés de los demás “desde afuera”, por decirlo así. No se trata, sin embargo, de intereses individuales o ajenos. Lo que debemos promover es el reconocimiento de que somos parte de un entramado social y mis intereses se articulan orgánicamente con los intereses de los demás.

En el capítulo siguiente desarrollaré más esta idea y defenderé que la acción moral es precisamente la que supera, entre otras, la dicotomía yo-otros.

El problema moral no consiste meramente en *considerar al otro*, el problema moral surge de un conflicto de coordinación de una acción social conjunta¹¹. No se trata de incorporar al otro como un extraño al que hay que ayudar porque se corresponde a un determinado hábito; esa no es la imagen que nos ofrece la ética de Mead. Es más bien que el intercambio entre personas se vuelve a menudo problemático y saldremos airosos de dicha situación solo si podemos transformarla de modo que los conflictos desaparezcan sin destruirnos mutuamente. Todo esto se encuentra bien ilustrado en uno de los últimos artículos de Mead llamado "Philanthropy from the Point of View of Ethics" (Mead, 1930). Allí explica que ciertamente existe una disposición emocional en el reconocimiento del sufrimiento del otro, pero que esta respuesta puede ser inoperante a la hora de resolver los problemas de fondo: la división y la desigualdad. El ejemplo de LaFollete de ayudar a una persona que se cae en la calle es una respuesta emocional que bien hacemos en promover, pero esto es poco para hablar de "ética". El hábito de la caridad es bueno, nadie lo duda, pero es inoperante si no se dirige al cambio de las condiciones, y para cambiar las condiciones debemos hacernos conscientes de ellas; si no, lo dejaremos todo a merced del destino.

No se trata, pues, solamente de deliberar para ayudar *al otro* o de tener simplemente el buen hábito de ayudarlo, como parece indicar LaFolette. La verdadera situación problemática no consiste tanto en los individuos (yo o los otros), sino en la situación de intercambio social en la que se encuentran. Una sociedad

¹¹ Me atrevería a decir que una persona que desconsidere sistemáticamente al otro será aislada socialmente. Posiblemente "excluida". No es, por tanto, una labor que se deba imponer a sí misma tanto como una condición de adecuación social.

ideal no es una en la que todos los agentes son “moralmente estandarizados” – aunque la verdad no sé muy bien qué puede significar esa idea–, es más bien una en la que los individuos actúan de un modo contextualmente determinado y cambiante según las circunstancias, requiriendo constantes ajustes. El asunto es que no hay un “bien común”, sino un entramado de actividades de intercambio que, de ser funcionales, se orientan al beneficio de todos los involucrados (de lo contrario, no se trataría de intercambio, sino de explotación y abuso). Es la tarea de refacción constante de las relaciones entre las personas lo que constituye la acción ética *reparadora*.

Luego está el asunto mencionado por LaFollete de que la reflexión es un hábito de la misma manera como la reflexión filosófica es un hábito. Hay algo de verdad en ello, y por eso admito la existencia de otro tipo de conducta ética que identificaría con la creación de hábitos que eviten conflictos y generen condiciones de reconocimiento. Pero esta versión ética pasa por alto el tema de la creatividad. Si el problema es real, es porque no sabemos qué hacer, es porque la respuesta habitual dejó de tener sentido. El punto es que los hábitos de pensamiento, incluido los filosóficos, ¿son parte del problema! LaFollete concibe a la moral como “ser amable”, “ser benevolente”, “ayudar al otro”, etc. Ciertamente, estos representan “buenos hábitos éticos”. Levantar a quien se cae en la calle es un tipo de ayuda que no se puede generalizar para los dilemas morales que tenemos, aunque dicha respuesta casi irreflexiva pueda cumplir un papel en la constitución de una ética corporizada (como ocurrirá en el desarrollo de los capítulos siguientes). En general, como bien dicen en TEM, ya tenemos el hábito de ser amables y benevolentes *hacia algunas personas*. El problema es cómo extender estas disposiciones, cómo evitar caer en la exclusión. Esta es una tarea sumamente compleja para la cual no hay fórmula posible de acción ni hábito que valga: hace falta mucha reflexión y condiciones que permitan cambios de *actitud* para estrechar las manos de aquellos que nos negamos a reconocer.

La forma en la que LaFollete intenta darle sentido a su propuesta consiste en distinguir hábitos de primer y segundo orden. Los hábitos de primer orden son los que conocemos con Mead, los de segundo orden son los que nos posibilitan evaluar a los hábitos de primer orden. Cultivar un pensamiento crítico, por ejemplo, sería un hábito de segundo orden. Si esto es así, si los hábitos de segundo orden son conscientes y necesarios, entonces no cabe afirmar que no se requiere de la reflexión consciente. Pero reflexionar no es como un hábito más, cuando pensamos habitualmente no estamos haciendo aparecer algo nuevo. Cambiar no puede ser declarado un hábito. Solucionar un problema no es ejercer un hábito: manifiesta la ineffectividad de un hábito. Claro que debemos ser educados para afrontar nuestros problemas con la mejor disposición, pero este es un asunto de actitud, no de hábito. Lo que se requiere es la “actitud reflexiva subjetiva” de la que hablaba Mead y que llamamos también “corporizada”.

El problema con LaFollete es que, al intentar negar el intelectualismo, cayó en el extremo de negar la función natural de la conciencia en la constitución de nuevos hábitos. Para él, “[l]os hábitos son productos de una ‘selección natural’ en curso” (LaFollette, 1997, p. 408). Inmediatamente reconoce que, a diferencia de otras criaturas, “influenciamos qué hábitos mantenemos y cuáles cambiamos”. Sin embargo, para él, eso no es más que otro hábito, de segundo orden, que consiste en “ser responsables de cambiar y mantener los hábitos”. Pero, hemos visto que, según la ética funcionalista y enactivista de Mead, no se trata de una responsabilidad autónoma de cambiar los hábitos, sino de una situación concreta que nos exige “corporizarnos”. Para ser justos con LaFollete, él mismo asume, siguiendo a Dewey, que la deliberación es crucial y que el cambio solo puede darse en las condiciones apropiadas. Afirma: “La ruta al cambio real en los demás y en nosotros mismos es cambiar deliberadamente nuestros entornos” (LaFollette, 1997, p. 409). El problema es que, aunque enuncia claramente estas tesis de Dewey, sus ejemplos y su insistencia en la idea de hábitos de segundo orden oscurecen el punto, especialmente notable en Mead, de poder y tener que salirse de las

condiciones habituales. Recordemos que, para Mead, actuar de forma habitual es actuar como especie, no como individuo. La afirmación de la personalidad es, sin duda, el producto de un proceso educativo, de una formación, de buenos hábitos, etc., pero todo eso es el contexto del cual emerge la solución, que solo puede aparecer por y a través del individuo en su situación concreta de reflexión corporizada: por eso es importante la noción de *self*. En la propuesta de LaFollette, la individualidad está fuera de foco. Resume el asunto de la moralidad en unos términos que no refleja el espíritu de la propuesta ética de Mead. Vale la pena citar *in extenso* para notar las diferencias:

Entonces la deliberación es crucial. Pero, ¿cómo aprendemos a deliberar y a deliberar bien? Práctica. Primero debemos aprender a deliberar mal, antes de aprender a deliberar bien. Los malos hábitos deliberativos generalmente conducen a malos resultados y son podados por el proceso de selección natural. Los hábitos deliberativos productivos tienden a conducir al éxito, especialmente en el entorno educativo adecuado. Aprendemos cómo pensar mejor, imaginar y comprender. Podemos desarrollar nuestra imaginación moral, comprensión y pensamiento al entablar una discusión sostenida y cuidadosa de los dilemas éticos prácticos, al hablar con personas (o leer sobre personas) que se han enfrentado a elecciones morales significativas, al leer gran literatura y al leer tratados filosóficos en ética. Aunque estos medios deliberativos pueden carecer de la inmediatez, la textura y la profundidad de las decisiones reales, pueden prepararnos para manejar decisiones reales al ponernos en sintonía con las características y consecuencias de nuestras acciones que, por la presión del tiempo, podríamos pasar por alto. La deliberación amplifica los cambios ambientales relativamente pequeños, para que podamos evaluar, y tal vez cambiar, nuestros hábitos de manera relativamente independiente de las fuerzas externas dramáticas. (LaFollette, 1997, p. 410)

En la descripción ofrecida, la individualidad está disuelta en los hábitos. Es el hábito el que, por “selección natural”, se afirma. El asunto es que no hay hábito posible que pueda prever cuáles serán los problemas futuros y, por tanto, *nos encontramos constantemente desarmados frente a nuestros dilemas morales*. La última oración de la cita es claramente contraria al enactivismo de Mead, pues no podemos ponernos fuera de las fuerzas dramáticas: las fuerzas dramáticas están al interior de la situación problemática y, por tanto, nos pertenecen. No las cambiamos desde nuestros hábitos, son nuestros hábitos los que las fuerzas en tensión han

desintegrado: es en estos casos que el *self* tiene la oportunidad de crecer o perder consistencia.

LaFollete entiende a la moralidad no como un acto creativo, sino como un nicho. Cabe hallar un desencuentro importante con Mead en su afirmación de que “los criterios pragmáticos no son reglas externas que aplicamos, sino herramientas que usamos al hacer juicios informados” (LaFollette, 1997, p. 415). El error consiste en pensar que realmente hay criterios (no importa si son falibles) y que estos tienen sentido en los juicios que hacemos. La moral que es propia de la situación problemática tiene que ver con la transformación. Es la suspensión del juicio lo que le da sentido al acto moral; cuando juzgamos, ya hemos superado la situación.

Debemos distinguir entre hábitos y *experiencia*. El “saber-cómo” propio de toda acción con sentido es un asunto que tiene que ver con la experiencia, no con los hábitos. Puede expresarse el contraste así: *los hábitos son genéricos, la experiencia es subjetiva*. La situación moral es una situación problemática que impulsa a un cambio de hábito. Lo que está ausente en la reflexión de LaFollete es el *self*, es decir, el papel de la individualidad. Es por esto que podemos distinguir dos tipos de éticas: *la ética de las costumbres* (genérica) y *la ética de la experiencia* (individual). Una intenta desarrollar hábitos que eviten el conflicto, la otra se enfoca precisamente en la actitud que hay que tomar una vez que aparezca el conflicto. Una es conservadora de costumbres, la otra es esencialmente transformadora. Hay incluso otros casos, como la *ética del guerrero* que veremos luego, en los que se asume un contexto de conflicto donde un grupo debe imponerse por la fuerza a otro grupo que lo amenaza. En cierto modo, todas las éticas tratarían con nuestros conflictos. La ética naturalizada cree que la actitud que hay que tomar es siempre racional y nunca beligerante, se debe tomar la misma actitud que tomaríamos para solucionar cualquier problema: una actitud creatividad.

IV. Fiscalización: el retorno del *self*

En esta sección mostraré una forma de concebir el papel del individuo en la constitución del entorno social que expande la reflexión ética más allá de valores como “ayudar a los otros” o “se amables”, que es lo que LaFollete nos presentó en su ética pragmatista. Consideraré una forma en la que el individuo forja su contexto social, la que llamaré *actitud fiscalizadora*¹². Para examinar su función en los casos relevantes, debemos retomar la idea de “acción conjunta” (capítulo 2), a saber, la de una acción que requiere de más de un individuo para su ejecución. Los casos interesantes implican una concatenación de actos “incompletos” realizados por varios individuos en situaciones que se extienden en el espacio y el tiempo (por ejemplo, la producción y distribución de alimentos). Puesto que naturalmente hay un interés de los participantes en que el acto se lleve a buen término, ellos ponen atención a la forma en que los demás actúan y, si es relevante, denuncian lo inapropiado y exigen un cambio. Hay distintas formas en las que opera este mecanismo (el sufragio puede ser una de ellas). A lo que nos referimos ahora es algo más general, que se expresa naturalmente cuando, por ejemplo, llamamos la atención a alguien que se ha saltado la fila (incluso si no estamos en la fila). En ese caso, los individuos toman la actitud de “hacer cumplir”. Es del “conglomerado” de estas actitudes que emerge el “autogobierno” propio de una sociedad política democrática.

¹² El valor de este concepto en la reflexión política deberá de ser reconocido al final de este trabajo, cuando lo relacione con la “actitud de linchamiento”.

El concepto de “hacer cumplir” es la noción básica del derecho según Mead y la idea de actitud fiscalizadora está inspirada en algunos pasajes de su obra. Por ejemplo, en “Natural Rights and the Theory of the Political Institutions” leemos:

La mayoría de nuestras disputas se resuelven fuera de los tribunales, y en las esquinas de las calles de nuestro barrio pocas de nuestras acciones son gobernadas por la policía, ni son los derechos humanos los menos protegidos; están indefinidamente mejor protegidos de lo que la administración policial más vigilante o el sistema de tribunales podría protegerlos. Los derechos humanos nunca están en mayor peligro como cuando sus únicos defensores son las instituciones políticas y sus oficiales. (Mead, 1915, p. 154)

Los casos más importantes para esta investigación provienen de la actitud fiscalizadora generalizada típica de los procesos de cambios de hábitos. La actitud fiscalizadora juega un papel importante en la dinámica de las reformas sociales, pues para que un nuevo hábito se adopte, las personas deben asumir una actitud vigilante en la adaptación del nuevo hábito (en el sentido de estar atentos, no necesariamente alarmados ni mucho menos paranoicos). Pero también la actitud fiscalizadora es clave en el abandono de hábitos adquiridos, es decir, forma parte de los procesos de cambio y ajuste, no solo para hacer cumplir los nuevos hábitos, sino también para cuestionar y denunciar los ya caducos. La actitud fiscalizadora es una de las principales funciones del *self*, la cual constituye (parcialmente) la ruta de vuelta en la que los individuos forjan a la sociedad. En términos generales, para que una persona se vea motivada a hacer cumplir las normas, debe responder con indignación a *la conducta* de los demás o a los procesos de funcionamiento social. Esta es una forma sana y humana de ser, pero a menudo se confunde con otras actitudes perniciosas, según veremos.

Individuo y sociedad, aunque acoplados, se hallan en niveles distintos y se relacionan entre sí por rutas distintas, por lo que no pueden reducirse uno al otro. Piénsese en un bucle como la corrupción. Una persona que crece en una sociedad severamente corrupta habrá sido formada con tolerancia a los hábitos corruptos, y es precisamente esta tolerancia generalizada la que soporta la corrupción de los

gobernantes y funcionarios. Esto no quiere decir que todas las personas sean corruptas en la misma medida en que lo son, digamos, los políticos, pero hay un bucle retorcido y vicioso que conecta ambas cuestiones por “rutas distintas”. La sociedad no es la suma de las acciones individuales de los *se/ves*, pero está constituida por esas acciones. Si la sociedad puede controlar a los individuos, es solo porque los individuos pueden controlar a otros individuos. El control de la sociedad por parte del individuo es, pues, un hecho (por algo se llama a la postura de Mead “interaccionismo”). Cuando el *self* reconoce su papel en la constitución de su entorno y lo ejerce está asumiendo la actitud fiscalizadora. La complejidad de esta dinámica es digna de un análisis extenso de corte enactivista social que no podemos hacer aquí. En todo caso, debe quedar claro que cuando hablamos de la participación del individuo en el forjamiento de su entorno, no hablamos de una voluntad o una mente (un *self*) que se erige de un modo independiente de la sociedad. Nos referimos, en cambio, a un proceso del *self* social que se lleva a cabo mediante distintos mecanismos y por distintas rutas en complejos bucles de retroalimentación y en dinámicas de acoplamiento siempre históricas. El problema es que no se trata de un desarrollo lineal, precisamente, sino que se registran crecimientos y logros en la misma medida en que se dan contracciones y pérdidas.

Pensemos en el caso de un vecino ruidoso. Allí la fiscalización no es de un grupo social hacia otro, sino de personas que se ven afectadas o que se indignan ante la conducta y el trato que reciben de otra persona. Estos casos parecen los menos interesantes para esta investigación, como lo sería el de una madre que corrige la conducta de su hijo. En cierto sentido, la madre funciona como un denso mecanismo de control social que participa de la formación de la sociedad de un modo “directo”, si se quiere ver así. También en este caso hay una fiscalización de vuelta: cuando los hijos evalúan y cuestionan las conductas y los hábitos de sus padres, especialmente cuando les toca ser padres (también hay allí un ida y vuelta). La educación familiar y social son los sistemas en los que principalmente emerge la

constitución del entorno social, además de los mecanismos de control y fiscalización de los estados.

El ejemplo del vecino ruidoso aparece en TEM como un caso que genera de un modo “automático, instintivo y abarcador (*pervasive*)” una respuesta de rabia. Esta respuesta es la actitud que forma parte de la motivación en la fiscalización. Para TEM esta respuesta parece ser algo que hay que sanar, lo cual es comprensible, pero también hay que reconocer el papel constructivo de esta actitud y las respuestas asociadas. Indignarse del vecino ruidoso y quejarse por ello, lejos de ser algo negativo, puede ser fundamental en el proceso de ajuste social. En lo que sí hemos de estar de acuerdo con TEM es en que estos procesos de indignación deben ser sanos y constructivos. Entonces, en el caso del vecino ruidoso, su vecina podría estar preocupada por su entorno. En ese caso diríamos que su indignación está justificada¹³.

Lo que hace que el caso del vecino ruidoso no resulte del todo interesante es que se trata de una respuesta que no requiere de mucha reflexión. El ruido puede llegar a ser una forma de violencia y respondemos a él de un modo poco reflexivo, siendo la solución del problema bastante obvia: el silencio. Sin embargo, es claro que la indignación de las personas hacia el ruido puede organizarse de modo que se genere un cambio de entorno para bien (pasando de ser entonces una mera “riña de barrio”). Los vecinos se organizan y cooperan en sus razones, sumando a la indignación irreflexiva medidas de respuesta más elaboradas que podrían acarrear una mejora considerable de su entorno de convivencia. Más racionales y funcionales serán mientras menos conflicto y fuerza se aplique. Idealmente, los vecinos podrían resolver esto sin la intervención policial y sin violencia, pero también

¹³ El tema de la indignación volverá a ser tratado desde otra perspectiva en el apartado 8.VI.

están las autoridades a las que se recurre en estos casos. Vemos así cómo la respuesta de indignación puede transformarse en reorganización social, que es donde reside lo más interesante. Otros casos son más reflexivos y requieren de una organización más compleja o simplemente distinta.

Pero hay más formas en las que puede emerger la actitud, es decir, no como una respuesta casi “automática” (por la molestia que genera), ni como la aplicación de un protocolo impuesto por el estado (por la idea de obedecer); sucede a veces que las personas van haciéndose conscientes en su experiencia de que algo no está bien y debe ser atendido. En estos casos, la comparación de los resultados obtenidos en la experiencia con la finalidad propuesta de la práctica es lo que genera el cuestionamiento. No hablamos de un ideal oscuro de la mente de un soñador utópico, no se trata de comparar el mundo real con el ideal, sino de algo mucho más práctico: evaluar los resultados obtenidos con los resultados esperados en la implementación de la práctica y su sentido. La actitud fiscalizadora puede funcionar de esta forma: juzgo sobre el funcionamiento social sobre la base de una evaluación informada. Es la forma racional de hacer las cosas, esa que tanto privilegia la visión pragmatista. Si vemos que algo funciona, no lo cambiamos o nos resistimos a cambiarlo; pero si vemos que está funcionando mal, intentamos mejorarlo; no lo tiramos a la basura, pero si vemos que no se puede arreglar, buscamos uno nuevo, y si no se puede uno nuevo, entonces, a falta de tiempo, se piensa en la mejor solución provisional y se sigue pensando qué hacer hasta dar con una solución creativa.

El lector reconocerá que la mente cumple esta función práctica de indignarse ante hábitos, procedimientos, leyes, etc. que juzga como incorrectos porque los evalúa en términos de su funcionamiento esperado en relación con la evitación de conflictos. El asunto es que la mente reconoce que la cantidad de problemas no es menor y que algunos de estos son difíciles de resolver. En algunos lugares, un vecino ruidoso puede ser casi imposible de corregir, y si reconocemos esto, ¿qué

quedará para algo tan complejo como la corrupción o la desigualdad social? Diremos que algunos problemas se reconocen como más urgentes que otros, así como algunos son más difíciles que otros, y que las personas no solo generan deseos de reformas, sino que también se *frustran* cuando los problemas los agobian como irresolubles.

Es así como la actitud fiscalizadora se desmotiva, reprime o muta en algo tan pernicioso como la “actitud de linchamiento” (véase el capítulo 7). Hay cosas sobre las cuales nos quejamos, pero que no estamos suficientemente motivados a fiscalizar. La falta de confianza en las instituciones públicas pasa por una ineficiencia en la respuesta a la fiscalización pública que termina por desmotivar a la población, generando desconfianza y frustración. La actitud fiscalizadora está presente en las manifestaciones públicas de desaprobación. Marchas, concentraciones, cacerolazos, etc., pueden ser formas organizadas de fiscalización (aunque también es posible, como veremos, que respondan a otras motivaciones). Todo esto muestra cómo la actitud fiscalizadora es apenas un aspecto de los intercambios de ajuste social que además requiere, en los casos importantes, de reflexión, evaluación y organización social. Si el concepto clave del derecho es “hacer cumplir”, la pregunta sobre la participación política será: *¿cómo podemos hacer cumplir el deber de fiscalizar?* En algunos casos se trata de una actitud justificada, reflexivamente válida y bien organizada. Pero no siempre todo es funcional, justificado y bueno.

Uno de los puntos más importantes en relación con los procesos de fiscalización por parte del *self* es el reconocimiento de que el sentido social del *self* es el control y la coordinación social. Ahora bien, esto no se da solo en la dirección en que la sociedad determina al individuo, sino que, consistente con el marco enactivista de este trabajo, el *self* también *fiscaliza de vuelta a la sociedad*. El *self* es ambas cosas, va de ida y vuelta. Este bucle puede servir como argumento para defender la necesidad del *self* social como un emergente de procesos de ajustes

dinámicos interactivos entre los individuos. Estos ajustes se pueden dar de un modo corporizado o de un modo descorporizado, según mostraré en los siguientes capítulos.

5 EXTENSIÓN ÉTICA

I. La extensión ética y los tipos de otredad

Los otros aparecen aquí como fácticamente vinculados con nosotros: no podemos subsistir solos y estamos ligados a otros seres humanos por localidad, por voto y por nacimiento. Así como la pasión da expresión a la particularidad de estas vinculaciones fácticas, así reafirma la razón la vinculación en general.

— Ezra Heymann.

Mead vincula la ética al desarrollo del *self* en su artículo “The Genesis of the Self and Social Control” (Mead, 1925). Allí explica cómo la actitud inicialmente limitada del *self*, dispuesta naturalmente hacia los otros significativos, se ve empujada en su trato cotidiano a “crecer”, en la medida en que incorpora a los otros en sus deliberaciones morales. La noción de *self*, como hemos visto ya¹⁴, se basa en la posibilidad de tomar la actitud del otro hacia uno mismo: “Debemos ser otros si vamos a ser nosotros mismos”, sentencia Mead (1925, p. 276). Pero, la actitud del *self* es inicialmente limitada y “nunca abandonará ese *sí-mismo* [*self*] hasta que se encuentre entrando en una sociedad más grande y manteniéndose a sí mismo en ella” (Mead, 1925, p. 276). El *self* es un nodo en el entramado de las actividades sociales; su integración comienza con los otros cercanos o familiares (los “seres queridos”) y va “creciendo” o “ampliándose” en la medida en que el individuo va reconociendo sus relaciones de intercambio efectivo con los demás. El *self* va desarrollando –mediante la formación y la cooperación en actividades complejas de

¹⁴ Véase capítulo 2.4 supra.

interacción— una noción generalizada de la otredad. En definitiva, lo que rescataremos como “extensión ética” en Mead se basa en la idea de

superar las distancias en el espacio y el tiempo, y las barreras del lenguaje, la convención y el estatus social, para que podamos conversar con nosotros mismos en los roles de aquellos que están involucrados con nosotros en la empresa común de la vida. (Mead, 1925, p. 276)

Una idea similar se encuentra en TEM. Los autores allí sostienen que:

Ya estamos dirigidos a los otros, incluso en nuestro aspecto más negativo, y ya sentimos calidez hacia algunas personas, como familiares y amigos. La aceptación consciente del sentido de vinculación y el desarrollo de una sensación de calidez más imparcial se fomenta en la tradición del *mindfulness* mediante diversas prácticas contemplativas, como la generación de la bondad amorosa. (1991, p. 247-48)

Las similitudes aquí con la filosofía ética de Mead saltan a la vista¹⁵. Primero, se reconoce una distinción análoga a la hecha por el pragmatista entre “otro significativo” y “otro generalizado”, que en este caso correspondería a familiares y amigos, por un lado, y un sentido de vinculación y calidez más imparcial, por otro (“más imparcial”, interpreto, es otra forma de referirse al “otro generalizado”). En segundo lugar, destaca la idea de aceptación *consciente*, es decir, el reconocimiento del papel que desempeña la reflexión en este proceso, del mismo modo que en Mead.

Alexander Pope, poeta inglés del siglo XVIII, tiene un poema en el que expresa hermosamente la idea de extensión ética:

El amor propio de una mente virtuosa al despertarse
Como un guijarro agita el apacible lago al desplomarse

¹⁵ Rousseau habla en su Discurso de una “piedad natural” que coincidiría también con la misma idea, aunque tiene una concepción más negativa de la razón (Rousseau, 1995).

En el centro una perfecta ola en circunferencia
Se expande una y luego otra tras ella en secuencia
Al padre, al amigo y al vecino la primera abrazará
Su país otra luego, y lo mismo otra con la raza humana hará;
Siendo más amplios siempre los desbordamientos de la mente,
Incorporando en sí, a la postre, a todo ser viviente¹⁶.
(Alexander Pope, *An Essay on Man*)

Aunque hermosa, no es una imagen del todo apropiada, como mostraré un poco más adelante. Lo más probable es que Pope haya tomado la idea de Hierocles, el filósofo estoico del siglo II d. C. El poco conocido Hierocles defendió una ética que consistía en el acercamiento de los más lejanos hacia el corazón de nuestras preocupaciones¹⁷:

Así, pues, en general, cada uno de nosotros está circunscrito como por muchos círculos; unos más pequeños, otros más grandes, es decir, unos rodean y otros son rodeados, de conformidad con las diferentes y desiguales relaciones de unos con otros. Hay, en efecto, un primer círculo, el más próximo, en el que uno mismo ha inscrito su propia mente, como estando hacia el centro; en este círculo está contenido tanto el cuerpo como lo que es asumido para el cuerpo. Este círculo es, en efecto, el más pequeño y le falta poco para tocar el propio centro. A partir de este hay un segundo círculo, más separado del centro que, a su vez, contiene el primero y en el cual están colocados los padres, los hermanos, la esposa y los hijos. A partir de estos hay un tercer círculo, en el cual están los tíos y las tías, los abuelos y las abuelas, también los hijos de los hermanos y, además, los primos. Tras este está el círculo que contiene a los demás parientes. Sigue a este el círculo de los habitantes del demos; tras este el de los miembros de la tribu, después el círculo de los ciudadanos, sigue, asimismo, el círculo de los habitantes de los lugares vecinos y el círculo de los de la misma raza. Pero el más extremo y mayor, abarcador de todos los círculos, es el círculo de todo el género humano. Visto esto, entonces,

¹⁶ Self love but serves the virtuous mind to wake, / As the small pebble stirs the peaceful lake, / The centre moved, a circle straight succeeds, / Another still, and still another spreads, / Friend, parent, neighbour first it will embrace, / His country next, and next all human race; / Wide and more wide the' o'erflowings of the mind, / Take every creature in of every kind. (Traducción de L.M)

¹⁷ Agradezco a Luciano Garófalo por haberme señalado este punto.

corresponde a quien está dirigido al debido trato de estas personas alcanzar, en cierta medida, los círculos, como yendo hacia al centro, y transferir siempre con diligencia a quienes provienen de los círculos que contienen hacia los círculos que son contenidos. (Hierocles, 2014, p. 119)

Varela toma la idea de una fuente más antigua aún, del pensador chino Mencio (372 a. C.-289 a. C), en cuyos pensamientos se inspira para elaborar sus conferencias *Ethical Knowing-How* (Varela, 1999). Allí introduce el término “extender”:

Según Mencio, las personas actualizan la virtud cuando aprenden a extender el conocimiento y los sentimientos de situaciones en las que una acción particular se considera correcta a situaciones análogas en las que la acción correcta no está clara. (Varela, 1999, p. 27)

Aquí de nuevo vemos una significativa coincidencia entre Mead y Varela. Se trata de la *situación de incertidumbre* propia del dilema moral. ¿De qué forma habremos de salir de nuestra incertidumbre? No será siguiendo reglas, pues, el sabio, según TEM, “no sigue reglas” (1991, p. 250) y Mead tiene una buena explicación (consistente con TEM) de por qué tiene sentido decir eso. Como ya he mostrado en el capítulo anterior, lo que define a una situación moralmente demandante es la falta de validez en la aplicación de las reglas conocidas, situación que Mead describe como una “desintegración de la experiencia”. Las reglas vendrían a condicionar la acción de un modo artificial, no proveniente de la situación misma. A este respecto, Varela explica cómo el proceso de extensión requiere el apoyo de la reflexión mediante la “percepción inteligente”, la cual logra hallar una salida creativa a la situación problemática. Dicho en modo sentencioso: *la experiencia desintegrada solo puede ser integrada de vuelta con más experiencia*. La maniobra, que desarrollaré más adelante, consiste en reconocer que se trata de *una experiencia reflexiva corporizada* cuya función identificaré con el proceso de extensión ética.

Como vemos, una concepción ética como extensión ha sido sostenida por diversos autores en distintas épocas y corrientes filosóficas dispares, aunque no

forme parte del canon tradicional de doctrinas éticas. Así reconocida, la ética reconoce una base orgánica y espontánea. Naturalmente, reconocemos una forma de interacción integradora, amorosa, propia del cuidado, que espontáneamente sentimos hacia los otros significativos. Es este anclaje el que representa en nuestra tesis el sentido de la *corporización*¹⁸. Es una ética corporizada en un sentido *incrustado*, porque parte de la situación social concreta; es *extendida*, porque el *self*, en cierto modo, se va constituyendo mediante su integración con otros individuos previamente no reconocidos; y es *enactiva* porque se basa en relaciones interactivas de acoplamiento dinámico que hacen emerger la unidad social. Se parte, por tanto, del reconocimiento de una situación *afectiva* del *self*: el *self* es ya una constitución social y, por lo tanto, una integración; subyace en él una identificación con los otros. La idea de Mead de que para ser nosotros mismos debemos ser otros no constituye un mandamiento, constituye un hecho. Esto se reconoce asimismo en TEM cuando sus autores escriben: “Como el yo siempre es codependiente de otro (incluso en este tosco nivel del que hablamos), la fuerza del interés egoísta siempre está dirigida tanto hacia otros como hacia el yo” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 247).

Habiendo dicho esto, no resultará extraño el ejemplo que Mencio y Varela ponen como punto de partida: un niño que está por caer en un pozo. En una situación así, cualquiera se verá impulsado naturalmente a salvar al niño. Este es el punto de partida: “la idea es extender los sentimientos que surgen de la situación de un modo apropiado a otras situaciones”, explica Varela. La ética, vista de este modo, no consiste en *impedir* que las personas no sean de cierto modo (egoístas), sino en *promover* la extensión de una disposición ya adquirida (no egoísta). Es de

¹⁸ En la cita de Hierocles el cuerpo prácticamente coincide con el punto de partida del proceso extensivo. En efecto, hay buenas razones para pensar en el filósofo estoico como un antecedente de la corporización, considerando otras afirmaciones contenidas en los fragmentos consultados.

esta forma como interpreto la apelación a una compasión incondicional por parte de TEM, cuando dicen: “nuestro impulso natural... es el de la compasión” (1991, p. 248).

El problema, sobre el que volveremos más adelante, es que no pocas veces la identificación con los otros puede lograrse de un modo negativo en distintos órdenes. Así que la ética también debe reconocer las formas alienadas de integración, que están igualmente “dadas” (no como fundamento, sino como experiencia) y que perpetúan los conflictos e impiden la extensión. Más específicamente, en este trabajo atenderé posteriormente a los procesos de *identificación por exclusión* (capítulo 7.II). En todo caso, como veremos, la identificación social siempre está presente, bien sea de una forma poco desarrollada, o bien negativa, o bien plena: el desarrollo del organismo social está en marcha. Aunque cabe aclarar que por “desarrollo” no se quiere indicar un proceso lineal, sino una verdadera evolución en su sentido biológico, es decir, adaptativo: la sociedad (y con ellos los *selves*) cambian en la misma medida en que cambia el entorno social y natural. Los cambios no son necesariamente para mejor o peor, son simplemente las nuevas y constantes exigencias de la vida que vuelven caducas nuestras costumbres generación tras generación.

Cabe la pregunta: ¿qué tan lejos puede llevarse a cabo la extensión? Nuestros autores parecen comprometerse con alguna forma de *cosmopolitismo*. Mead habla de una “mentalidad internacional” (Mead, 1929) y TEM menciona la idea de una “transformación planetaria”. Hierocles, como otros estoicos, también defendió el cosmopolitismo y Alexander Pope fue incluso más allá en su poema, pretendiendo abarcar no solo a la humanidad entera sino a “todo ser viviente”. Así las cosas, pareciera que la extensión no tiene límites. El “otro generalizado” de Mead podría interpretarse al menos de un modo tentativo (el punto será evaluado más adelante) como el reconocimiento de la humanidad en cualquier persona

indistintamente de su vinculación espacial o temporal conmigo. Esto recuerda la idea cristiana presente, por ejemplo, en el Evangelio de Tolstoi:

46. Si vosotros os comportáis bien únicamente con vuestros compatriotas, todos se comportarán bien sólo con los suyos; y de eso vienen las guerras. Pero vosotros comportaos como iguales con todos los pueblos y seréis hijos del padre. Todos los hombres son sus hijos; así, todos los hombres son vuestros hermanos. (Tolstói, 2006)

Desde el punto de vista de Tolstoi, favorecer a los otros significativos por sobre los otros desconocidos o lejanos sería una deficiencia, una estrechez de corazón.

En resumen, tanto Mead como TEM basan su ética en distintos tipos de otredad que representan, por decirlo de algún modo, una *distancia social* entre nosotros y quienes reconocemos como más próximos o lejanos. Podemos distinguir, por tanto, entre dos tipos de otredad y de vinculación con los otros:

El otro *significativo*: una vinculación *espontánea* en el caso de nuestras relaciones cercanas, principalmente con familiares y amistades.

El otro *generalizado*: el reconocimiento de la humanidad en cualquier persona indistintamente de su vinculación espacial o temporal conmigo.

Explorar las relaciones entre diversos tipos de otredad permitirá reconocer la importancia de la noción de *self*. Cabe aclarar que, de acuerdo con la ética de Mead y TEM, el otro generalizado es un logro de la extensión y no una condición de posibilidad ética, es decir, no se trata de una noción abstracta a en nuestras reflexiones, sino más bien de *madurar el concepto de otredad*. En las páginas siguientes mostraré una tensión y discontinuidad entre los distintos niveles de sociabilidad que he presentado y los obstáculos que esto puede representar en el desarrollo de una noción de extensión ética, lo que me llevará a modificar en cierta medida esta primera aproximación.

II. Los límites del amor

Harry Frankfurt en su libro *The Reasons of Love* ha llamado la atención sobre la cuestión de si “un favoritismo de un tipo u otro puede ser algunas veces razonable” (Frankfurt, 2004: p. 35):

Por lo general, pensamos que es apropiado, y quizás incluso obligatorio, favorecer a ciertas personas sobre otras que pueden ser igualmente dignas, pero con las que nuestras relaciones son más distantes. Del mismo modo, a menudo nos consideramos con derecho a preferir invertir nuestros recursos en proyectos a los que nos dedicamos especialmente, en lugar de en otros que podemos reconocer fácilmente que tienen un mérito inherente algo mayor. El problema que preocupa a los filósofos no es tanto el determinar si las preferencias de este tipo son alguna vez legítimas. Más bien, se trata de explicar en qué condiciones y de qué manera pueden justificarse. (Frankfurt, 2004: p. 35)

Esta poderosa intuición nos exige reconsiderar y precisar el proceso de extensión, pues algún tipo de favoritismo sería válido para los otros significativos a expensas de los otros desconocidos. Podemos replantear ahora el ejemplo del niño que cae en el pozo, solo que complicándolo de esta forma: son dos niños los que están en riesgo, uno de ellos es tu hijo y el otro es un desconocido. Aristóteles dice en la *Ética Nicomáquea*: “es más grave quitar dinero a un compañero que a un ciudadano, y no socorrer a un hermano que a un extraño, y pegar a un padre que a uno cualquiera” (Aristóteles, 1985; 1160a, p. 339). En efecto, sería sospechoso que alguien prefiriera rescatar a un desconocido si eso implicara dejar morir a un ser querido suyo.

Frankfurt ha desarrollado un concepto de amor sumamente valioso y convincente por varias razones. Para comenzar, en este trabajo asumiré que la vinculación propia que subyace a la relación entre los otros significativos es el *amor*

en un sentido frankfurtiano (ligeramente modificado). El autor lo describe de esta forma:

Amar a alguien o algo significa o consiste esencialmente, entre otras cosas, en tomar sus intereses como razones para actuar al servicio de esos intereses. El amor es en sí mismo, para el amante, una fuente de razones. Crea las razones que inspiran sus actos de amorosa preocupación y devoción (Frankfurt, 2004; p. 37).

El problema para esta investigación es que no se puede extender el amor de un modo incondicional, generando razones para valorar a todo el mundo. Frankfurt convincentemente defiende que el amor es algo esencialmente personal y se distingue de la preocupación desinteresada hacia los otros, pues la importancia del amor “no es genérica; es ineludiblemente particular” (Frankfurt, 2004; p. 44). Así las cosas, el otro generalizado no puede ser objeto de amor. Además, no es posible desarrollar el amor mediante la deliberación, pues se trata de algo espontáneo: “lo que amamos o no amamos no depende de nosotros”, dice Frankfurt. En esto consiste, diría yo, un importante fallo en cualquier moral que se base en un amor incondicional hacia todo ser humano: no es posible disciplinarnos en el amor¹⁹.

Más aun, Frankfurt nos explica convincentemente cómo el amor tiene sus compromisos y riesgos que nos obligan a tomar cierta moderación:

Las criaturas finitas como nosotros, por supuesto, no podemos permitirnos ser tan descuidados en nuestro amor. Los agentes omnipotentes están libres de toda pasividad. No les puede pasar nada. Por tanto, no tienen nada que temer. Nosotros, por otro lado, incurrimos en vulnerabilidades sustanciales cuando amamos. En consecuencia, debemos mantener una selectividad y moderación defensivas. Es importante que tengamos cuidado con a quién y a qué damos nuestro amor. (Frankfurt, 2004, p. 63)

¹⁹ Aquí se nota otra instancia donde la noción de “disciplina” pierde toda validez, con lo cual se limita su aplicabilidad en la ética (véase el capítulo 3.2).

Aristóteles también puede venir a apoyar este punto pues, según él, no se puede “estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona)” (Aristóteles, 1985, 1158a, p. 333). Por esto no puede haber amor a los extraños o a un grupo.

Ahora bien, como ya he dicho, si reconocemos la vinculación propia entre los otros significativos como una vinculación por amor, debemos precisar la idea de extensión. Aunque, para ser justos, ni Mead, ni Mencio y ni siquiera Tolstoi parecían estar hablando de amor. En la cita que traje a colación más arriba, el escritor ruso pedía *comportarnos bien* con todos sin distinción. De hecho, Mead descarta como inapropiado el empeño de despertar en la sociedad un *espíritu* nacional basado exclusivamente en el sentimentalismo, planteando en su lugar el desarrollo de una mentalidad, en la que la conciencia cumple un papel central, no exenta de vinculación afectiva. Varela, por su parte, sí que habla de amor incondicional y “generación de la bondad amorosa”, pero se trata de estados que se logran con prácticas reflexivas, entre las cuales está la “percepción inteligente”. El componente reflexivo y formativo en el caso de la extensión es crucial, pero no parece serlo para el amor (o por lo menos no de la misma manera). No obstante, el mismo Frankfurt acepta que es posible influenciar de un modo indirecto nuestra disposición a amar: “A veces somos capaces de provocar condiciones que nos harían dejar de amar lo que amamos o amar otras cosas” (Frankfurt, 2004, p. 49). Con lo que se admite – este es el punto más valioso, creo – una dinámica compleja entre nuestras disposiciones afectivas a amar y nuestra conciencia de la situación amorosa.

En definitiva, resulta del todo válido concluir que *la extensión no puede consistir en amar a cada vez más personas*. Pero esto no acaba con la idea de que la vinculación entre los otros significativos sea por amor, ni tampoco la idea de extensión en sí misma. Es precisamente este amor lo que reconocemos como un aspecto natural y orgánico de nuestro carácter social. Lo que claramente desarrolla

Varela, siguiendo a Mencio, es un proceso *analógico* y no literalmente extensivo. Lo mismo ocurre en Mead, quien enfatiza el papel de la conciencia en la cohesión y organización social; pues no somos exclusivamente emocionales, sino que contamos también con la capacidad propia de la reflexión del *self*, la capacidad de ponernos en el lugar del otro, una empatía racional, no irreflexiva. No podemos esperar, por tanto, a que las razones surjan espontáneamente para el caso de los otros anónimos como surgen para el de los otros que amamos. Más bien, parece ser que necesitamos reconocer el valor de los vínculos amorosos con el objeto de disponernos a madurar el sentido de nuestras relaciones sociales mediante un proceso analógico.

El amor, en todo caso, no queda excluido de una reflexión sobre los procesos de integración social, no es como un mero término medio que nos permite realizar el tránsito hacia un estadio en que el valor no puede brotar también espontáneamente. Precisamente, se trata de encontrar la forma en que las razones surjan desde la disposición afectiva apropiada hacia el otro generalizado. La imagen de la extensión que debemos purgar es aquella que la representa de un modo lineal, y esta es una modificación muy importante que cabe hacer a la noción de extensión y que vuelve, en cierto modo, inoperante la metáfora de los círculos concéntricos de Hierocles y Pope. Más bien, hay distintos tipos de mecanismos involucrados que se deben alcanzar no mediante un proceso estricto de extensión “expansiva”, sino de un modo más complejo, como rutas alternativas que se cruzan, o como circuitos que se retroalimentan. Piénsese, como analogía, en el desarrollo del lenguaje articulado y en la cuestión de si surge por mera extensión de procesos comunicativos no lingüísticos o si surge por una compleja trama de

retroalimentación de distintos subsistemas cognitivos, comunicativos y prácticas socioculturales²⁰.

Uno de los aspectos más interesantes y productivos aquí es la clara vinculación entre ética y política que plantea la teoría de la extensión. Cuando tomamos en cuenta el trasfondo interaccionista de Mead y enactivista de Varela, reconocemos un valioso intento por incrustar la reflexión práctica política en nuestras interacciones cotidianas. La disposición natural del amor es el punto de partida reflexivo para reconocer el sentido de la integración social. Como detallaremos posteriormente, la identificación con el otro (ya sea por amor o por otros medios) es la fuente de la *motivación*, motivación que es crucial para el desarrollo de cualquier programa de reformas sociales.

Esta visión, sin embargo, entra en conflicto con una vigorosa concepción de la ética y la política: la de Thomas Hobbes. El escocés negó que el amor hubiera sido una fuerza efectiva en la vida humana. Istvan Hont lo explica así:

Una unión [estado], afirmó Hobbes, crea la unidad política mediante la representación, asumiendo no más que un mínimo absoluto de consenso basado en el temor por la vida y el deseo de autoconservación. (Hont, 2015, p. 7)

Y luego precisa cómo Hobbes deseaba más bien

destruir la idea de que los seres naturalmente sociables también podían ser naturalmente políticos. Negó la eficacia política de la sociabilidad natural como base del Estado... En su lugar, construyó una teoría de la soberanía popular indirecta que ofrecía estabilidad y paz sin ningún consenso preexistente o integración social prepolítica... (Hont, 2015, p. 7)

²⁰ Como plantean Mead (según vimos en el capítulo 1) y otros autores como, por ejemplo, L. Vygotsky y M. Donald.

El modelo de Hobbes, desde el punto de vista teórico, es sumamente atractivo, pues logra explicar la unión política asumiendo la menor cantidad de supuestos. Pero notamos también que su postura reduccionista va en serio, por ejemplo, cuando nos damos cuenta de que, en el *Leviatán*, la *concordia* –algo parecido a nuestra noción de unión con el otro significativo– es el resultado de la unión. Es decir, la unión política no puede alcanzarse mediante un proceso de extensión ética, porque esta última es un resultado posterior de la primera.

Desde la perspectiva del enactivismo, estamos ante un falso dilema. Por un lado, Hobbes tiene razón en negar cualquier tipo de apelación a una naturaleza benigna en el ser humano que vendría a ser el *fundamento* de la unión social y política (el estado, la ciudadanía, etc.). Sin embargo, resulta igualmente equivocado asumir que es posible partir, aunque sea teóricamente, de una situación de desunión preexistente, completamente prepolítica. Hobbes se sostiene en base a una concepción individualista del ser humano, pero esto es tan metafísico como lo que estaría intentando evitar. Precisamente, el valor de la extensión ética es la de partir ya de una situación histórica y natural dada: para bien o para mal, estamos sumidos en un proceso orgánico de integración en tanto que animales sociales. No es posible un punto de partida absoluto, un fundamento, ni individual ni social.

El asunto es que el proceso de integración incurre permanentemente en situaciones conflictivas. No tiene sentido sostener que estas lamentables situaciones de desencuentro, algunas veces patológicas y propias de todo proceso orgánico, son simplemente el producto de una esencia conflictiva subyacente. No somos esencialmente conflictivos o no conflictivos: *hay conflictos*. La integración fluida es un logro temporal que presupone superar múltiples fallos persistentes y que inevitablemente se verá deteriorada por los desencuentros siempre recurrentes en el inagotable desarrollo del proceso social. No se resuelve nada con fundamentos, como muy bien defiende el enactivismo de TEM. No somos ni

completamente compasivos²¹, ni unos lobos sedientos de sangre. Hobbes lleva razón al plantear que la unión familiar, por ejemplo, se debe en gran medida a un contexto social apropiado que la posibilita: en una sociedad enferma, el amor puede resultar escaso. Pero, en la misma medida, es cierto que una sociedad carente de amor no puede generar las condiciones para una fluida integración social. Hay que andar con las dos piernas y reconocer las complejas dependencias que son producto de intrincados actos de acoplamiento dinámico. La política y la doctrina de la extensión ética no están completamente dissociadas, pero tampoco son una el fundamento de la otra. Diremos más bien que están *acopladas*.

III. Interés en el amor

Hont muestra cómo Adam Smith insertó un tercer término que es menos fuerte que la concordia (o lo que hemos llamado “amor”), pero puede servir como garantía para la unión. Se trata del *interés* propio de la sociedad comercial:

La sociedad puede subsistir entre diferentes hombres, como entre diferentes comerciantes, por el sentido de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuos; y aunque ningún hombre en él deba tener obligación alguna, o estar obligado en agradecimiento a otro, aún puede ser sostenido por un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una valoración acordada. (Hont, 2015; p. 9)

La idea de Smith es muy importante para esta investigación, pues reconoce la posibilidad de unión sin amor, pero igualmente recíproca y con un importante

²¹ Esto podría ir en contra de cierta lectura de TEM, pues allí los autores sostienen que existe en el ser humano una compasión incondicional innata que ha sido opacada por hábitos egoicos. Como ya he dicho en este capítulo, interpreto esta compasión como una disposición natural a la unión que se expresa en el trato amoroso.

grado de aceptación reflexiva. No es la unión de Hobbes, basada en cierta hostilidad y miedo, sino en un interés que se presenta a la conciencia como una situación ventajosa para todas las partes involucradas. Aunque Smith lo relaciona en cierto modo con el comercio, pero esta vinculación no parece del todo necesaria. Aristóteles distinguía tres tipos de cosas “amables”: las buenas, las placenteras y las útiles. A estas les corresponden tres tipos de amistades (o “amor”): por el bien, por placer y *por interés*. “En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren” (Aristóteles, 1985; p. 327, 1156a).

La imagen de Aristóteles es la siguiente. Las relaciones de amistad basadas en el “bien” se dan entre unas pocas personas que conviven juntas, se trataría de algo similar a lo que piensa Frankfurt sobre el amor. Mientras que las relaciones por placer son las típicas de la juventud o, en general, cuando nos vinculamos con otras personas porque nos resultan agradables de un modo casual, pero no convivimos con ellas y no nos identificamos con ellas plenamente, aunque su compañía nos resulta placentera. Luego tenemos las relaciones por interés o utilidad, en las que las personas se unen para sacar cierto provecho mutuo y consensuado. Este es el sentido de “amistad” que nos interesa. Cuando Aristóteles habla de la amistad por utilidad, dice que “[l]a comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad” (pp. 339-40, 1160a), y agrega en la misma línea: “Bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros”. Esto se repite luego cuando se refiere a las ciudades: “Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, como las ciudades (pues las alianzas entre ciudades se cree que surgen por conveniencia)” (p. 331, 1157a25,). Aristóteles considera, por tanto, la solidaridad en las ciudades mismas o de las ciudades entre sí como una unión por interés. Así que, para el Estagirita, el interés (la utilidad) es la fuerza que mantiene unida a la sociedad, no así a los amigos o familiares que se aman. Sin embargo, reconoce al interés como un tipo de amistad, concordia o de

amor (pues la palabra griega que usa “*philos*”, tiene estas connotaciones, como en la palabra “*filosofía*”). Con lo cual, no es cierto, como a veces se dice (el mismo Holt cae en esto) que Aristóteles basara la unidad política en una unidad prepolítica como la concordia. De hecho, en la *Política* dice que *la ciudad es anterior a la casa*. Más específicamente, en la *Ética* agrega: “Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad” (p. 340, 1160a). Lo cual es consistente con las ideas de Hobbes, pero también con Mead y los enactivistas. De hecho, se trata de una de las hipótesis de trabajo que sostendremos en esta investigación. Lo que tiene Hobbes de particular es su carácter reduccionista.

Habiendo reconocido este tipo de unión, la unión por interés, cabe indagar si el proceso extensivo no sería más que un reconocimiento del otro por interés, en cierto modo indiferente al amor. En este punto vale también un iluminador pensamiento de Adam Smith, quien comenta que

[d]onde la ayuda necesaria se brinda recíprocamente desde el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos los diferentes miembros de ella están unidos por los agradables lazos de amor y afecto, y son, por así decirlo, atraídos hacia un centro común de buenos oficios mutuos. (Hont, 2015, p. 9)

Entonces, aunque Smith acepta la idea central de Hobbes, al plantear que “[l]a beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia” (id), también admite que, aunque sea menos esencial, no es menos conveniente. Aristóteles, de nuevo, parece sostener el mismo punto:

La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia... Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad... y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa. (Aristóteles, 1985, 1155a20, p. 324)

Si en lo que estamos interesados es en el florecimiento y el bienestar, en la unión de los buenos oficios mutuos que potencien, en diversas formas de motivación

recíproca, los lazos de reconocimiento y el desarrollo de nuestras capacidades –y ese es precisamente el interés del presente trabajo–, entonces no podemos dejar de lado al amor o la concordia. Una vez más, Aristóteles encuentra palabras certeras:

Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes; hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad sobre todo de amigos; porque ¿de qué sirve esa clase de prosperidad si se la priva de la facultad de hacerlo bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos?” (Aristóteles, 1985; 1155a 1–10, p. 323)

Tal como lo leo y argumentaré en el capítulo siguiente, el amor y la amistad tienen un potente efecto motivacional que, de ser frustrado, dejaría sin sentido gran parte de nuestras actividades. En esto hay que darle todo el mérito a Frankfurt, quien explica cómo sin amor colapsarían todos nuestros propósitos:

La importancia de todo para nosotros dependería de la importancia de algo más. Realmente no nos importaría nada de manera inequívoca y sin condiciones... Nuestras vidas serían pasivas, fragmentadas y, por lo tanto, se verían afectadas drásticamente. Incluso si tal vez pudiéramos seguir manteniendo algún exiguo vestigio de autoconciencia activa, estaríamos terriblemente aburridos. (Frankfurt, 2004, p. 53)

Inclusive si este estado de reconocimiento y afecto no hace posible a la política (asociada en este caso con la justicia), es algo deseable en la vida. Para decirlo de un modo algo tendencioso: según cierta lectura de Hobbes, *en teoría* (y esto no está demostrado) no se necesitaría del amor para que existiera la sociedad; ahora, en la práctica, una sociedad con escasez de amor es un *problema*. Aunque no sea *esencial* para la sociedad (e insisto, esto no está demostrado), es beneficioso y deseable. Tiene un efecto motivador importante no solo para el florecimiento, como dice Smith, o para la motivación en general, como dice Frankfurt, sino también para afrontar los cambios necesarios que nos permitan recuperarnos de situaciones adversas.

La cuestión que surge en este punto atañe a las relaciones entre amor, unión política e interés. Consideraríamos reduccionista una visión que haga de alguno de

estos tipos de solidaridad un fundamento último para los otros. El amor, el interés y la justicia podrían crecer proporcionalmente, o simplemente ser relativamente indiferentes o solidarios, etc. Aristóteles, por ejemplo, no presenta sus ideas de un modo reductivo, ni parecen hacerlo los otros autores considerados. Parece más bien que entre estos tres tipos de empatía, y muy posible otros más, hay complejas relaciones de interdependencia. De cualquier manera, no tendría por qué haber un conflicto esencial entre el amor y el interés, ¿o sí?

IV. El dualismo anti-extensionista de Tönnies

En el sentido más notorio se habla de *power* como capacidad de dominio y de imposición... Pero en otro sentido es un poder para Hobbes toda capacidad socialmente apreciada, y en este orden el poder de un carpintero no desaparece por el poder igual de otro carpintero, y menos aun por el poder comparable de un albañil.

— Ezra Heymann

La distinción que he estado haciendo entre lo que podemos considerar distintos tipos de sociedad, solidaridad, unión, empatía, otredad o reconocimiento, es bien conocida en sociología y, muy particularmente, en un trabajo de Ferdinand Tönnies titulado *Gemeinschaft und Gesellschaft*, el cual se suele traducir al español como *Comunidad y sociedad* (Tönnies, 2001). Tönnies desarrolla argumentos a favor de un *dualismo* entre dos tipos de sociedad y empatía, con base en una correspondiente distinción entre voluntad racional y voluntad natural. La obra es sumamente detallada y convincente en muchos aspectos, especialmente en su afán por defender una visión de la sociedad alternativa a la de Hobbes, autor que el alemán estudió durante toda su vida y que, por tanto, conocía muy bien. Hasta cierto

punto, se puede decir que su pensamiento ofrece una visión *dualista* contraria al reduccionismo de Hobbes. Para Tönnies, lo que el escocés llamaría concordia es la única unión verdadera. A esta unión la llama Comunidad (*Gemeinschaft*) y la opone a la Sociedad²² (*Gesellschaft*). En el marco pragmatista y enactivista en el que se desarrolla el presente trabajo, todo dualismo o reduccionismo tendría que ser fácilmente desecho. No obstante, la agudeza de Tönnies agrega algunos elementos importantes a nuestra discusión, que nos obligará a dirimir ciertos puntos cruciales.

En términos generales, la *Gemeinschaft* o Comunidad es una unión natural, basada en relaciones de afecto y reconocimiento espontáneas, donde todas las personas están integradas de tal modo que son inseparables de su grupo: “la teoría de *Gemeinschaft* se basa en la idea de que en el estado original o natural hay una unidad completa de las voluntades humanas” (Tönnies, 2001; p. 22). Anteriormente, había introducido la idea de una distancia social. Pues bien, para Tönnies es muy clara la idea de “cercanía” en el caso de la Comunidad y la vincula explícitamente con el amor y la familia:

La unidad de las voluntades humanas y la posibilidad de comunidad se basa, de hecho, ante todo en la estrecha relación de sangre y la mezcla de sangre, luego en la proximidad espacial y, finalmente, para los seres humanos, en la cercanía mental y espiritual. La raíz de todo entendimiento se encuentra en esta secuencia, por lo que ahora podemos establecer las leyes fundamentales de toda comunidad: 1. Los familiares y los cónyuges se aman o se acostumbran fácilmente el uno al otro. A menudo piensan el uno en el otro y les gusta conversar juntos. Lo mismo ocurre con los vecinos y otros amigos. 2. Existe un entendimiento mutuo entre quienes se aman. 3. Quienes se aman y se comprenden permanecen juntos y organizan su existencia conjunta. (Tönnies, 2001; p. 34)

Para Tönnies, “la individualidad de los seres humanos es una construcción artificial tan imaginaria como la existencia aislada e individual de un punto

²² Se suele mantener las mayúsculas en español para reconocer el uso técnico de los términos.

geométrico y sus ejes relacionados” (Tönnies, 2001, p. 130). Aun así, desde la perspectiva emocional, todos somos únicos, pues todos ocupamos un lugar reconocido dentro de este campo de intercambio afectivo y normativo que es la Comunidad, y somos valorados y respetados por ello. Ahora bien, la Comunidad está relacionada con la tierra y los vínculos naturales entre la familia, los seres queridos, vivos o muertos, y el entorno natural en el que se desarrollan. El respeto y culto a los antepasados y la tradición del grupo constituyen un poderoso contexto de unión y reconocimiento cara a cara que es solo posible en una pequeña población, en la aldea, donde todos se conocen y donde todo es (en cierto sentido) común:

La comunidad de la aldea, incluso cuando incluye al señor supremo, es como un solo hogar indiviso en su relación ineludible con la tierra. La tierra común es objeto de su cuidado y actividad, en parte para los fines colectivos de la unidad social, en parte para los mismos fines relacionados de sus miembros (Tönnies, 2001, p. 46).

De esta manera, las personas están esencialmente unidas entre sí y con su tierra de un modo homogéneo. Si se quiere, Tönnies desarrolló una idea de “comunismo” (nótese las comillas), pues, “[l]a vida comunitaria significa posesión y goce mutuos, y posesión y goce de bienes en común” (Tönnies, 2001, p. 36); pero dicho comunismo no es el punto de llegada de un complejo proceso de desarrollo social y revolucionario, sino más bien el basamento natural de la unión entre los seres humanos, que tenía su máxima expresión en la aldea, donde no hacía falta el dinero ni los contratos ni las leyes. En definitiva, la Comunidad es una unión *orgánica* y *enraizada*, basada en el amor y la homogeneidad. En este sentido, creo que sería del todo válido afirmar que se trata de una unión *corporizada*.

En directo antagonismo está la ciudad y su organización: la *Gesellschaft* o Sociedad, basada en las leyes y los contratos. A cada rasgo de la Comunidad le corresponde una contraparte antagónica en la Sociedad. Si la Comunidad era orgánica, la Sociedad es *mecánica* y *artificial*:

Comunidad significa una vida en común genuina y duradera, mientras que la sociedad es algo transitorio y superficial. Por lo tanto, *Gemeinschaft* debe entenderse como un organismo vivo por derecho propio, mientras que *Gesellschaft* es un agregado y un artefacto mecánico (Tönnies, 2001, p. 19).

Tönnies es explícito en señalar que lo que opera en este caso es *el interés*. Se trata de la sociedad del contrato, del dinero, en fin, del estado (capitalista). Es también una concepción internacional de la sociedad, que él mismo reconoce como “cosmopolita”. Allí la noción de individuo que opera es artificial, como si todos las personas fueran átomos idénticos que merecen la misma consideración sin distinción. De este modo, los individuos están esencialmente separados entre sí, aislados en sus propios intereses egoístas de autorreconocimiento (en el sentido de Hobbes). Es precisamente por este carácter abstracto y autoconsciente que el autor vincula la unión de la Sociedad no solo al comercio, sino también a la ciencia. Así pues, las personas en estos casos no se relacionan un modo orgánico, sino mecánico, en el sentido de frío, interesado, abstracto, científico y calculador, como lo sería la física teórica si la comparamos con la experiencia física cotidiana. Los individuos tienen la oportunidad de desarrollar su personalidad, pero siempre a expensas de los otros, como si la personalidad fuese también una riqueza que se acumula:

[En la Sociedad] se supone que todos los bienes están separados entre sí, al igual que sus propietarios. Todo lo que alguien tiene y disfruta, lo tiene y disfruta con exclusión de todos los demás; de hecho, no existe el “bien común”. Tal cosa sólo puede existir por medio de una ficción por parte de los individuos involucrados. Solo es posible cuando inventan o fabrican una personalidad común con su propia voluntad, con quien tiene que relacionarse el sistema de valores comunes. (Tönnies, 2001, p. 53)

De especial interés para este trabajo es el modo en que Tönnies asocia para los distintos tipos de unión social, distintos tipos de *voluntad*. Interpreto el paso de la unión social a la voluntad como un reconocimiento de los aspectos motivacionales de corte social en el *self*. A la Comunidad le corresponde una voluntad *natural*, mientras que a la Sociedad le corresponde una voluntad *racional* en un sentido artificial. Estas dos voluntades son antagónicas: lo que quiere la una no lo puede

querer la otra. Una es provinciana, la otra cosmopolita; una es espontánea, la otra, interesada y reflexiva; una se basa en la homogeneidad, la otra en la diferencia, etc. De acuerdo con lo que ya he desarrollado anteriormente, es posible decir que cada voluntad representa dos actitudes éticas distintas que pujan en direcciones opuestas. La vinculación entre la voluntad natural y una *reflexión corporizada* inicialmente salta a la vista:

La voluntad natural o esencial es el equivalente psicológico del cuerpo humano; es el principio unificador de la vida, concebido como el patrón de la realidad material al que pertenece el pensamiento mismo. (Tönnies, 2001, p. 95)

La voluntad racional, por su parte, es un claro antecedente de lo que TEM reconoce como *reflexión descorporizada*:

Por el contrario, la voluntad racional o arbitraria o calculadora es un producto del pensamiento en sí mismo, y surge solo a través de la agencia de su autor, la persona que piensa, aunque su existencia puede ser reconocida y enjuiciada como tal por otras personas. (Tönnies, 2001, p. 96)

Constantemente, aunque no de forma exclusiva, Tönnies asocia lo positivo a la tradición y la Comunidad, y lo negativo a la tecnología y el “progreso” propio de la Sociedad:

No ocurre nada en *Gesellschaft* que sea más importante para el grupo más amplio del individuo que para él mismo. Por el contrario, todo el mundo está para sí mismo y vive en un estado de tensión contra todos los demás. Las diversas esferas de poder y actividad están claramente delimitadas, de modo que todos se resisten al contacto con los demás y los excluyen de sus propias esferas, considerando cualquier propuesta como hostil. Esta actitud negativa es la forma normal y básica en la que estas personas conscientes del poder se relacionan entre sí, y es característica de *Gesellschaft* en cualquier momento dado. Nadie quiere hacer nada por nadie más, nadie quiere ceder ni dar nada a menos que reciba algo a cambio que considere al menos una compensación equitativa. (Tönnies, 2001, p. 52)

Un mérito de la reflexión de Tönnies reside en rescatar los valores tradicionales de la organización feudal, reconociendo en ella una fuente de unión natural que se desarraiga cuando perdemos nuestro contacto con la tierra y las tradiciones. Su valor reside, pues, en mostrarnos el sentido de la unión comunitaria

en contraste con visiones intelectualizadas de la solidaridad. La ética pragmatista y extensiva, como tampoco una ética de otro tipo, no puede consistir en un abandono de las tradiciones y las relaciones cercanas en aras de conseguir una noción generalizada de solidaridad. Esto resultaría alienante y no corresponde a lo que quiero defender. La actitud ética correcta no es la que está dispuesta a romper con todo el trasfondo cultural, espontáneo y orgánico que la soporta, sino la que logra superar los conflictos, consiguiendo abarcar lo máximo que pueda: más valiosa es cuanto más logre integrar y menos logre sacrificar. Otro mérito importante que tiene Tönnies para nuestra investigación es que su reflexión permite aclarar el sentido de lo que TEM llamaba “reflexión descorporizada”. Sus ideas de voluntad racional y Sociedad son desarrolladas de un modo detallado y profundo, logrando hacer plausible ciertas tesis que en TEM estaban presentadas de un modo aislado y menos compacto (simplemente por el hecho de que este era apenas un aspecto de una propuesta más general en TEM, mientras que constituye el tema central en el libro del Tönnies).

En definitiva, para Tönnies, entre la voluntad racional y la natural hay un dualismo inexorable, aunque en constante negociación. El asunto es que el autor nos pone en una difícil situación porque plantea que hacer uso del otro generalizado, si lo entendemos como una noción abstracta de otredad, es *contradictorio* con la idea del otro significativo. De este modo, brinda lo que parecen razones contundentes para negar la posibilidad de la extensión. Ser racional implica abstraernos de nuestros lazos afectivos, argumenta Tönnies, mientras que respetar nuestras disposiciones orgánicas naturales implica limitar el uso de la razón. Debemos repensar, por tanto, la noción de extensión si es que esta implica la existencia de dos actitudes contrarias.

Tönnies tiene un punto aquí, pues parece explicar por qué nos quedamos algo incómodos cuando pensamos que está bien salvar al familiar a expensas del desconocido: nuestra razón se quebranta. En su visión, interpreto, la razón niega

que salvar a nuestro familiar se encuentre más justificado que salvar al desconocido. Del mismo modo, cuando decimos “todos somos iguales”, nuestra (otra) voluntad se doblega, porque “sabe” que discriminamos entre las personas en base a inclinaciones emocionales espontáneas. En los términos en los que está escrito este trabajo, la situación en la que nos deja Tönnies es la siguiente: hablar de una “extensión corporizada” sería una *contradictio in adiecto*, pues toda extensión acarrea inevitablemente un uso abstracto de la razón y, por tanto, una alienación de nuestra voluntad natural. La máxima extensión ética implicaría la pérdida de los lazos afectivos. En una frase, la visión de Tönnies nos cuestiona así: *extender es contraer* o, menos escuetamente: *la extensión ética es inversamente proporcional a la corporización*.

<i>Gemeinschaft</i>	<i>Gesellschaft</i>
Voluntad natural	Voluntad racional (artificial)
Relaciones de afecto y reconocimiento espontáneas.	Interés
Todos somos únicos	Todos somos idénticos
Número pequeño de personas, pueblo	Ciudad
Tierra común	Relaciones foráneas / internacionales
Personas esencialmente unidas	Individuos esencialmente separados
Homogeneidad	Diferencia
Cooperación / Intercambio (trueque)	Competencia / Dinero
Persona concreta	Persona abstracta
Tradición	Contrato, tecnología
Pensamiento corporizado	Pensamiento descorporizado
Orgánico	Mecánico
Cotidianidad	Racionalidad científica y comercial

V. La superación del dualismo y la necesidad de la extensión

En su obra *La división del trabajo social* (Durkheim, 2007), Emile Durkheim atiende y desarrolla la distinción de Tönnies, pero, en una movida conceptual magistral, intercambia los términos “mecánico” y “orgánico”, rompiendo de este modo con el marco dualista. En lugar de hablar de la unión de la Comunidad, habla de una *solidaridad mecánica* en el sentido de automática e irreflexiva, destacando cierto aspecto compulsivo en el proceso (que es como también la consideraba Spencer). Mientras que interpretó el equivalente de la unión en la Sociedad como una *solidaridad orgánica*, esta vez connotando el sentido de órgano, como una parte funcionalmente unida a un todo, propio de la división del trabajo. Así, logra desdibujar el dualismo de Tönnies, reconociendo a ambas uniones como naturales, pues la vida de las grandes aglomeraciones es tan natural como el de las pequeñas aglomeraciones: son especies del mismo género, dice Durkheim. Y aclara aun más:

Si, desde ciertos puntos de vista, hay entre ellas un verdadero antagonismo, no es porque sirvan a fines diferentes; al contrario, conducen al mismo fin, pero por caminos opuestos. En consecuencia, no es necesario elegir entre las mismas de una vez para siempre, ni condenar la una en nombre de la otra; lo que hace falta es procurar a cada una, en cada momento de la historia, el lugar que le conviene. (Durkheim, 2007, p. 417)

Para Durkheim no son fines opuestos, sino caminos distintos para arribar a un mismo fin: la unión, la solidaridad, el reconocimiento, la integración o como queramos llamarlo. Aunque el autor se limita a las cuestiones estrictamente sociológicas, podemos adaptar sus razones y cuestionamientos a nuestra visión del *self* en comparación con la dualidad de Tönnies entre voluntad orgánica y racional. La racionalidad no consiste en hacer triunfar al pensamiento por sobre los afectos, ni tampoco en rendirse a los valores tradicionales del respeto y la tradición; más bien consiste, como ya he defendido, en encontrar la forma más integradora de resolver nuestros conflictos. Es la parálisis de la voluntad lo que obliga a la

conciencia y la razón a intervenir y, en el sentido contrario, la desconexión de nuestras razones y elucubraciones con el mundo de la vida lo que el amor intenta traer de vuelta a nuestros corazones. De nuevo, andar sobre la cuerda floja de la sensatez nos obliga a abandonar el presupuesto de una situación de conflicto subyacente. Razón y voluntad no se contradicen *per se*, todo lo contrario, son solidarias entre sí, pues ambas son naturales (de acuerdo a nuestro marco naturalista). Cuando están alineadas nos sentimos *fluyendo*, pero, cuando entran en conflicto, sentimos un profundo cisma en nuestra vida, nuestra interioridad y nuestro entorno social.

Durkheim también llama la atención en otro punto importante con respecto a los dos tipos de solidaridad en cuestión:

Nos basta haber mostrado que la segunda no es de naturaleza diferente a la primera, sino que también es moral, y que, además, ese deber se hace cada vez más importante y más apremiante porque las cualidades generales [...] se bastan cada vez menos para socializar al individuo. (Durkheim, 2007, p. 421)

La idea nos sirve, primero, para señalar como fundamento del dualismo de Tönnies la tesis de que la razón levita por encima de nuestros propósitos de un modo amoral e indiferente en una especie de *hyperuranion egocéntrico*, que es lo propio de la reflexión descorporizada según TEM. De hecho, a esta “desmoralización” de la voluntad racional en Tönnies le corresponde una “sacralización” de la tradición y su voluntad correspondiente. Esto es literal, pues la Comunidad es, en esencia, una comunidad religiosa. La cita precedente señalaba además una segunda cuestión: el debilitamiento del poder de la unión comunitaria. La comunidad está ligada a las organizaciones sociales de un grupo pequeño de personas relativamente aisladas, que no se corresponde con los procesos demográficos contemporáneos. Durkheim aclara la situación:

A medida que se avanza en la evolución, los lazos que ligan al individuo a su familia, al suelo natal, a las tradiciones que le ha legado el pasado, a los usos colectivos del grupo, se aflojan. Más movable, cambia más fácilmente de medio, abandona a los

suyos para marcharse a otro sitio a vivir una vida más autónoma, se forma, además, él mismo sus ideas y sentimientos. (Durkheim, 2007, p. 419)

En lugar de interpretar al individuo metropolitano como un ser alienado de su lugar natural, debemos reconocer las nuevas posibilidades de solidaridad y florecimiento que ofrece la vida moderna. Hemos perdido mucho, no hay duda, pero, para una mentalidad como la de Durkheim, “bien poca cosa es [lo que se ha perdido], ¡sobre todo si se piensa en la extensión cada vez mayor de la vida social y, por repercusión, de las conciencias individuales!” (Durkheim, 2007; p. 419). De hecho, la mentalidad conservadora en un mundo globalizado y rápidamente cambiante pierde una parte importante de su carácter benigno y unificador. Durkheim penetra fino en el asunto:

Si, pues, no se han formado otros [lazos] que los que derivan de las semejanzas, la desaparición del tipo segmentario sería acompañada de un descenso regular de la moralidad. El hombre no se encontraría ya suficientemente contenido; no sentiría lo bastante alrededor de él, y sobre él, esa presión benéfica de la sociedad, que modera su egoísmo y le convierte en un ser moral. He ahí lo que da el valor moral a la división del trabajo. Y es que, por ella, el individuo adquiere conciencia de su estado de dependencia frente a la sociedad. (Tönnies, 2001, p. 420)

De este modo, Durkheim nos ofrece una explicación convincente de por qué una ética de la extensión se vuelve necesaria : *la sociedad se ha hecho extensa*. De hecho, podemos leer el planteamiento moral de Tönnies como un fundamento ético antiextensionista, como un intento de recuperar un modo de vida que, aunque es perfectamente posible, valioso y bello cuando funciona bien (haciendo la vista gorda a ciertas afirmaciones de Tönnies como la de tratar a ciertas personas como objetos, esto es, los sirvientes, o que el valor de la mujer consista en “dar a luz y criar a hombres fuertes”, etc.), simplemente no es viable para la sociedad actual de un modo extensivo. Todo nuestro empeño debe residir en la posibilidad de reinventar los lazos de un modo creativo: aferrarnos a los valores del pasado no es una opción, pues han perdido su fuerza de unión. Necesitamos encontrar la manera de lograr cohesión, entendimiento e integración de un modo reflexivo, pero a la vez corporizado.

Tanto Mead como Durkheim creen que esto es posible con ayuda de la conciencia y el entendimiento de que debemos reconocernos en los demás si queremos que la acción social sea exitosa. Recordemos que para Mead (capítulo 2) la tensión clásica entre la sociedad y el individuo puede ser exitosamente superada con un entendimiento *orgánico* de las actividades humanas: “el órgano individual presenta a su modo propio particular al organismo entero [...] Es solo en una actividad orgánica que el individuo puede ser completamente individualizado y aun así presentar al todo de un modo simple” (Mead, 1897, p. 789). La reflexión puede trabajar con esto en mente, con una actitud de integración, abierta a los cambios y en atención a la resolución de conflictos. A diferencia de lo que piensa Tönnies, la reflexión no solo actúa de un modo egocéntrico.

Pero no solo Durkheim y Mead, sino también Frankfurt ofrece buenos argumentos para contradecir la tensión que Tönnies desarrolla entre interés y amor. Todo el asunto de Frankfurt es que el amor es una *fuerza de razones*. Aunque su propuesta parecía poner en tela de juicio la propuesta de una ética por extensión, también nos da la clave para romper definitivamente con la ilusión de antagonismo que nos presenta Tönnies entre amor e interés. Para Frankfurt, en el amante los intereses egoístas y los intereses por su ser amado colapsan:

En virtud de esta identificación, proteger los intereses de su ser amado está necesariamente entre los propios intereses del amante. Los intereses de su ser amado no son en realidad otros que los suyos. También son sus intereses... En la medida en que se invierte en lo que ama y de esa manera se identifica con ello, sus intereses son idénticos a los suyos. No es de extrañar, entonces, que para el amante coincidan el desinterés y el egoísmo (Frankfurt, 2004, pp. 61-2).

Mientras que Durkheim, en la interpretación propuesta, posee la sensatez de aclarar que no es necesario elegir de un modo absoluto entre voluntad racional y orgánica –esto es, entre amor o interés, para los efectos de este capítulo–, pues ellas pueden ser solidarias entre sí y trabajar para un mismo fin, Frankfurt deshace frente a nosotros esa misma tensión con un grácil movimiento conceptual que vuelve irrelevante la oposición razón/amor o interés propio/interés por el otro. Entra

directamente en la zona oscura donde cualquier dualismo normativo se torna inoperante y esto resulta muy valioso para una filosofía enactivista o pragmatista como la que intento desarrollar en esta investigación.

En definitiva, interés y amor no se contradicen porque hay momentos en que no se diferencian y porque pueden trabajar en conjunto. Más aún, es necesario que lo hagan pues las estructuras de organización actual que nos competen son extensas y sus conflictos no pueden ser solucionados con una vuelta al pasado feudal. Tönnies se equivoca al pensar que existe un camino prefijado, una unión prepolítica *a priori* que oficia como garante de unidad y estabilidad social, en la misma medida en que parece estar equivocado al ver en el desarrollo social un estadio de llegada predeterminado en el que una sociedad de individuos separados y egocéntricos se unirán irremediabilmente de un modo alienado. De hecho, para Tönnies es inevitable el triunfo de la Sociedad, haciendo del estado de naturaleza de Hobbes un punto de llegada histórico, no un inicio. Desde la perspectiva de mi investigación, Tönnies se equivoca nuevamente, y del mismo modo en que lo hace Hobbes, solo que en un sentido inverso. Mucho valor tiene al hacer consistente e interesante una reflexión tan contrastante, pues nos permite ver cómo el supuesto estado de naturaleza realmente corresponde a una mentalidad desarrollada y no originaria, del mismo modo como el estado de máxima comunión no tienen por qué entenderse como un punto de llegada, sino también podría ser visto como un punto de partida. Es sobre la base de estas ideas que tiene sentido desarrollar una ética corporizada de la extensión.

6. MOTIVACIÓN E IDENTIFICACIÓN

I. *Self*, voluntad, identificación y la motivación del amor

En la identificación yace la fuente de los compromisos y las esclavizaciones, de hecho, de la cooperación.

— W. C. Blum

En este capítulo se precisará y complementará la propuesta de extensión ética y su sentido abordando las nociones de motivación e identificación, con lo cual se logrará, no solo más profundidad en el concepto de *self* social corporizado, sino también una respuesta al cuestionamiento sobre la posibilidad de la extensión ética misma, según hemos visto en el capítulo pasado. El tema principal de este capítulo consiste en relacionar la motivación con la identificación, términos que introduzco como sustitutos relativos de “voluntad” e “identidad personal”, respectivamente. Frankfurt vincula las necesidades del amor con la voluntad y esta, a su vez, con la identidad y el *self*:

[Las necesidades del amor]... están constituidas e incrustadas en estructuras de la voluntad a través de las cuales se define más particularmente la identidad específica del individuo... establece los límites de su vida práctica y fija su forma como un ser activo. (Frankfurt, 2004, p. 50)

Se trata de un “instinto de autopreservación” que

[e]xpresa un impulso bastante primitivo de supervivencia psíquica... sin embargo, sólo en un sentido literal poco familiar, es decir, en el sentido de sustentar no la vida del organismo sino la persistencia y vitalidad del *self*. (Frankfurt, 2004, p. 55)

Tal como plantean estas citas, el *self* para Frankfurt está ligado a ciertos límites de la vida práctica que definen la identidad individual. Ahora bien, necesitamos tener claro de qué tipo de necesidades y límites estamos hablando, para evaluar si es posible hacer coincidir de algún modo su idea de *self* con la que estoy desarrollando en este trabajo. En algunos lugares, Frankfurt asimila el objeto

amado a los fines últimos, vinculando el amor al valor que le damos, no solo a los demás, sino también a nuestros propósitos. No es muy claro con respecto a los tipos de objetos de amor apropiados. En un momento dice “El objeto de amor es a menudo un individuo concreto: por ejemplo, una persona o un país” (Frankfurt, 2004; p. 41), pero también admite que puede ser algo más abstracto como un ideal o una tradición. Mi interés, por ahora, es investigar hasta qué punto se podría hacer coincidir su postura con el concepto de *self social* de Mead.

Para comenzar, este objetivo estaría destinado al fracaso si Frankfurt mantuviese algún tipo de “voluntarismo” que hiciera irrelevantes los aspectos sociales y “externalistas” de este trabajo. Las sospechas podrían surgir porque el mismo Frankfurt dice: “Como en otros modos de cuidar, el meollo del asunto no es ni afectivo ni cognitivo. Es volitivo” (Frankfurt, 2004, p. 42). De acuerdo con la propuesta de este trabajo, habría que decir más bien que el meollo del asunto va más allá del individuo: es social. Es importante hallar una idea de voluntad que no se comprometa con ninguna forma de individualismo ni internalismo.

Tönnies es un reconocido voluntarista (de hecho, introdujo el término) y sirve para ilustrar perfectamente lo que quiero decir con “internalismo” de la voluntad. Nos dice:

La voluntad natural se relaciona con la acción de la misma manera que la energía se relaciona con el trabajo... Para comprender adecuadamente el concepto de voluntad natural, debemos descartar cualquier existencia intrínseca en los objetos externos y entenderlos como percibidos o experimentados solo en su realidad subjetiva (Tönnies, 2001, p. 96).

La arista que me interesa destacar es la idea de que la voluntad es algo que se comprende solo en un marco prácticamente solipsista en el que la referencia a los objetos externos es cancelada. Cierta voluntarismo pretende reconocer en la acción humana una “causa” individual interna, como si la voluntad, de algún modo, emanase *desde el sujeto*. Esta visión es consistente, por ejemplo, con la

recomendación que hace Fernando Savater en su ética, la cual creo importante considerar porque es una pieza común en la cultura popular:

Tienes que plantearte todo este asunto desde ti mismo, desde el fuero interno de tu voluntad. No le preguntes a nadie qué es lo que debes hacer con tu vida: pregúntatelo a ti mismo. Si deseas saber en qué puedes emplear mejor tu libertad, no la pierdas poniéndote ya desde el principio al servicio de otro o de otros, por buenos, sabios y respetables que sean: interroga sobre el uso de tu libertad... a la libertad misma.

Más allá de los giros literarios del filósofo español, se reconoce la noción de un dominio que tiene que mantenerse puro de influencias externas. Si una persona no logra impulsarse para conseguir el sentido de sus objetivos vitales, podría decirse, según este marco, que “le falta voluntad”: una especie de “energía” de la que carece el individuo, independiente de su entorno. Esta noción debe resultar hasta cotidiana y se halla presente en algunos de los autores filosóficos y moralistas más reconocidos (diría que es típico de lo que se ha dado en llamar autoayuda y los gurús de la motivación).

Mi intención es hacer una lectura no voluntarista de Frankfurt que servirá para adelantar una de las principales maniobras de este trabajo: *asimilar la idea de voluntad a la de motivación*. Este será el primer paso para vincular conceptos que hasta ahora parecen estar relativamente desconectados, como lo son la identificación social y la motivación. El problema no es tanto la falta de voluntad de los individuos como los ambientes, relaciones o situaciones desmotivantes. Todo lo que haré es consistente hasta cierto punto con Frankfurt, aunque se tomarán necesarias algunas precisiones. Resulta claro cómo el autor rompe con cualquier tipo de solipsismo individualista al introducir el proceso de *identificación* y la coincidencia de los intereses individuales con los intereses del objeto amado (que hemos visto y valorado en el capítulo precedente). “Un amante se identifica con aquello que ama”, afirma Frankfurt. Se trata de: “Una configuración de la voluntad que consiste en una preocupación práctica por el bien del amado” (Frankfurt, 2004, 43).

Así las cosas, tenemos una relación entre identificación y cuidado. La identificación hace irrelevante la distinción entre yo y otros, entre heteronomía y autonomía, y explica a su vez la motivación hacia el cuidado. En cierto sentido, cuando Savater les pide a sus lectores no perder la libertad al ponerla al servicio de los demás, está diciendo algo consistente con Frankfurt, por el simple hecho de que, cuando amamos, poner la voluntad a mi absoluto servicio no se diferencia de ponerla al servicio de alguien más. Para el amante, el desinterés y el egoísmo coinciden. De este modo, el papel que le da Frankfurt a la identificación lo hace evitar cualquier acusación de voluntarismo internalista.

Sin embargo, hay algunos aspectos de su filosofía de la identificación que requieren ser complementados para poder hacer coincidir su noción de *self* con la noción de *self social* que estoy desarrollando. Todo el asunto podría resumirse en la idea de *reciprocidad*. Aristóteles y Tönnies exigían que el amor o la amistad fuesen recíprocos. Para Aristóteles, si la amistad era por placer, los amigos debían resultar placenteros entre sí, si era por interés, ambos sacaban provecho, y si era un amor pleno por virtud, entonces eran requisitos la convivencia y la plena identificación, como también lo eran para Tönnies. Cuando no se dan estas condiciones aparecen los conflictos. De hecho, Aristóteles habla del amor de madre como un caso especial, precisamente por el hecho asombroso para él de que una madre podría entregar a su hijo a otras personas, y se contentaba solo con verlo bien, incluso si él no la reconocía ni sabía de su existencia (Aristóteles, 1985, 1159a 337). Esto sugiere justamente lo contrario a lo planteado por Frankfurt, quien parece hacer del amor maternal y paternal el ejemplo paradigmático de amor. Para los efectos de este trabajo tenemos que ponernos del lado de Aristóteles. De esta cuestión se deduce otro punto con el cual el Estagirita no estaría de acuerdo: aplicar el amor a cosas que no sean personas. La razón es simple de ver: si exigimos que la identificación involucre reciprocidad, es imposible que amemos a un objeto (abstracto o concreto); simplemente por el hecho de que un objeto no nos puede amar de vuelta, no puede haber verdadera correspondencia. Tampoco para Tönnies

el amor de padre o madre eran los casos donde el amor brillaba más, sino más bien el paradigma es el amor entre los hermanos.

En una situación de *amor recíproco*, mi vida se ve ampliada no solamente por mi cuidado del ser amado, sino por volverme, a su vez, objeto de cuidado suyo. Cuando hablamos de una identificación, los intereses de la pareja o el grupo coinciden con el de cada uno de sus miembros, que es lo propio de la *Gemeinschaft*, según Tönnies. El punto no es solo que las personas se identifiquen con lo que hacen, sino que *se identifiquen entre sí*. En el caso del amor, queremos y necesitamos ser amados por quienes amamos y viceversa: en esto consiste la *unión*. Sin ánimos de enmendar una reflexión, sino más bien de arquearla de cara a mis propios intereses, el sentido que atribuyo a la identificación me obliga a modificar la afirmación de Frankfurt. En lugar de decir: “la actividad del amante está subordinada a los intereses de su amado”, diré:

Identificación social por amor (unión amorosa): las actividades de los amantes están *mutuamente* subordinadas a los intereses de sus seres amados.

De este modo, logramos combinar algunos aspectos de la propuesta sobre el amor de Frankfurt con ciertas ideas presentes en la noción de Comunidad de Tönnies²³. Mi interés principal se centra en la motivación ética y política, en el problema de qué nos mueve a afrontar nuestros desencuentros de un modo integrador, a mejorar nuestras relaciones y nuestra sociedad; y también en lo contrario: qué nos empuja a desintegrarnos y destruirnos. No obstante, interpreto la reflexión de Frankfurt como una excelente explicación sobre la motivación que

²³ Qué relación exista entre la identificación general de la que parece estar hablando Frankfurt y la identificación social en la que yo estoy interesado, no es una cuestión que podamos abordar en este trabajo.

vincula, en su sentido más profundo, la identificación con la voluntad. Con estas reflexiones hemos llegado a una de las ideas centrales de esta investigación:

Voluntad como motivación: “No tiene voluntad” significa “no está motivado”. En lugar de decir “no hay voluntad política”, deberíamos decir “no hay motivación a la participación”, y en lugar de “no tiene moral” o “está desmoralizado”, sería más conveniente decir “no está motivado”.

El gran problema de la ética, la política y la educación, si cabe la hipérbole, es cómo motivar a las personas a tomar la actitud correcta de la que hablé en el capítulo 4, aquella que les permite reconstruir activa y conciliatoriamente su entorno social. Las personas pueden ser perfectamente conscientes de qué es lo correcto y aun así no hacerlo. Cómo logramos que las personas se motiven a participar en las actividades de mejora de su entorno social: ese debería de ser el objetivo. No se consigue nada apelando a algo *en* el individuo, a una voluntad preestablecida (y esto lo afirmo contra el voluntarismo “metafísico”, no contra Frankfurt). Para estar motivado, lo que hace falta es mejorar las relaciones *entre* los individuos, la forma como nos reconocemos entre nosotros, no a la forma como cada quien tiene que ver a los demás (parece una diferencia sutil, pero no lo es²⁴).

Lo que está en juego es la concepción autonómica de la acción humana. Frankfurt nos ha mostrado un escenario en el que la noción de autonomía y de heteronomía colapsan. Lo que uno quiere o debe hacer no viene preestablecido por su voluntad, es un asunto mucho más “extendido” y social. Motivarse no necesariamente significa estar dispuesto a hacer algo *que ya teníamos en mente*, sino, más importante, puede significar disponernos a actuar en general, a terminar

²⁴ Sobre esta idea basé parcialmente mi crítica a LaFollete en el capítulo 4.

con la apatía, a hacer que aparezcan los fines, los medios y los propósitos *que antes no estaban*.

Para Frankfurt estamos interesados en amar en sí mismo porque es el amor brinda orientación a nuestras vidas, lo cual interpreto como motivación. El amor por los hijos vuelve ligero lo que es claramente una pesada carga en el proceso de su formación, pero no solo nos motiva a actividades directamente relacionadas con la paternidad, sino que nos motiva a realizar muchas otras cosas: a trabajar (para ofrecerles una mejor condición), a ser más tolerante con la pareja (para evitarles un ambiente conflictivo), a relacionarnos con los vecinos (porque son los padres de sus amiguitos), a tomar viajes vacacionales (para que conozcan distintos lugares) y un largo etcétera. Parece ser un hecho que los hijos son una de las más poderosas fuentes de motivación que puede tener un ser humano. Ahora bien, aunque puede ser cierto, como dice Frankfurt, que muchas personas tienen hijos para tener alguien a quien amar, según mi idea de identificación recíproca, debe ser cierto no pocas veces que los padres quieren tener hijos para tener quien los ame. Aquí también debería de haber una coincidencia: no tendría por qué existir una diferencia entre una cosa y otra, *no debería de haber diferencia entre amar y ser amado*. Cuando todo va bien, hay unión; si uno no ama al otro, se da un conflicto, un desencuentro, un desaire, una traición o una desilusión.

Recordemos que, para Mead, la función del *self* está relacionada con el acto social, es decir, la acción conjunta. Tenemos que poder identificarnos de algún modo si queremos que la acción conjunta llegue a buen puerto. De lo contrario, simplemente no nos veremos motivados. Si no me identifico con mis vecinos, es muy difícil que me “identifique” con mi barrio y sus problemas; si no me identifico con los profesores y estudiantes, es muy difícil que me “identifique” con la universidad y sus propósitos, etc. De este modo, no me veré motivado a trabajar por mi barrio o para la universidad. Frankfurt nos ha planteado que sin amor estaríamos terriblemente aburridos. Lo que sucede muchas veces es que esta falta de apego

(falta de amor) nos impide tener el anclaje emocional apropiado para concentrarnos en nuestras actividades y propósitos. Y esto es aun decir poco, pues la falta de amor realmente nos *frustra*, algo mucho peor que el aburrimiento. Según la “hipótesis de agresión-frustración”²⁵ (Miller & al., 1941) (Berkowitz, 1969), la agresividad se interpreta como un resultado del bloqueo o la frustración de los esfuerzos de una persona en lograr su propósito. En este trabajo interpreto la conexión entre frustración y agresividad como el resultado de las dificultades en lograr el propósito de la *identificación*. En cuanto seres sociales, nos reconocemos, de un modo más o menos consciente, como piezas de un complejo entramado; si no logramos hacernos encajar, no solo sucederá que careceremos de amor: daremos pie al *desprecio y la violencia*, porque estaremos frustrados.

A este respecto, también podríamos traer a colación la *teoría del apego* (Bretherton, 1992). Los experimentos vinculados a la teoría del apego muestran cómo los niños pequeños que carecían de apego porque no tenían un cuidador amoroso no se podían concentrar en labores simples ni se atrevían a explorar el mundo exterior con confianza. La idea de confianza es central en Frankfurt:

Lo que asegura que aceptemos nuestro amor sin equívocos, y lo que de ese modo asegura la estabilidad de nuestros fines finales, es que tengamos confianza en las tendencias y respuestas controladoras de nuestro propio carácter volitivo. (Frankfurt, 2004, 50)

Solo se puede sentir confianza si tenemos apego, es decir, si estamos identificados plena y afectivamente con otros. Sin confianza desaparece la curiosidad y la exploración, por lo tanto, queda suspendido el aprendizaje y la maduración. El amor es un “puerto seguro”: cuando amamos y somos amados nos

²⁵ “[E]xiste amplia evidencia empírica de la existencia de este efecto y, a pesar de una disminución en el número total de publicaciones que se refieren a él, la teoría de la frustración-agresión ha encontrado aplicaciones novedosas recientemente en áreas particulares, como la psicología de los medios de comunicación.” (Breuer & Elson, 2017, p. 1).

motivamos a la acción. El *self* social es un fragmento y su identificación con los demás es el proceso en el que se reconoce a sí mismo como completo, reconocido, valorado, existente y real. En definitiva, *la voluntad, interpretada como motivación, es un emergente de procesos de identificación entre selves sociales*. Uno no puede ser “independiente” (en el sentido que interesaría a Savater y otros filósofos) si está desamparado, porque el *self* solo tiene sentido en el marco de relaciones de pertenencia y reconocimiento.

Según vimos en las citas comentadas al comienzo de este apartado, para Frankfurt el *self* está ligado a ciertos *límites* de la vida práctica que definen la identidad individual. He precisado estos límites de un modo social, en el sentido de la identificación social que estoy desarrollando. Mientras que Frankfurt hace hincapié en los fines últimos (*final ends*), en esta investigación se destaca la necesidad de la identificación en relación especialmente con la idea de acción conjunta. La relación entre la acción conjunta y la identificación se explica porque el objetivo del acto social se encuentra en el proceso vital del grupo, no en los individuos separados. De algún modo debemos hacer que los actos sociales en curso se conviertan en nuestros (Mead, 1925, p. 263). La motivación, así interpretada, no es pues tanto a actuar como a participar.

He enfatizado la dimensión social de Frankfurt descartando alguna posible acusación de voluntarismo, para lo cual le he agregado la condición aristotélica de reciprocidad, precisando que el amor solo es posible entre individuos. No se trata de despertar en uno, en su “voluntad”, una fuerza motivacional en la medida en que le importe algo, sino que más bien de identificarse con los otros en un proceso recíproco en el que se estructura la voluntad de modo que se supere la dicotomía entre heteronomía y autonomía y, de este modo, se garantice la motivación a la acción participativa. La voluntad no es algo que se pueda tener mucho o poco dentro de uno, está relacionada más bien con la organización social. Es por ello que tiene sentido y es necesario hablar de un *self social*, uno que esté configurado de tal

modo que se motiva especialmente cuando se ve coordinado e identificado con otros *se/ves*. De esta manera espero haber dado razones adicionales para reconocer la importancia de la noción de *self* social.

Es evidente que existen otros tipos de motivación no social. Cabe destacar dos muy especiales: la necesidad y el miedo. Pocas cosas motivan tanto como esa oscura pareja. Sin duda que sería una vida desgraciada la de alguien que solo actúe por miedo y por necesidad; probablemente veríamos en tal vida es una forma paradigmática de *malvivir*. En efecto, no parece equivocado decir que una parte importante de nuestra organización social consiste en procurar que las personas no se vean motivadas negativamente por la necesidad y el miedo. Sin embargo, a esto hay que sumarle otra gran necesidad en el ser humano: lo que Frankfurt llamaba “la vitalidad del *self*” y que yo he interpretado como la identificación con los otros.

II. La motivación por interés y el problema de la identificación racional

Si el proceso de extensión posee sentido, entonces debe haber otros tipos de motivación social además del amor, pues se ha concluido en el segundo apartado del capítulo anterior (5.II) que el amor no puede ser extendido de un modo generalizado. Kenneth Burke trabajó especialmente la idea de identificación en distintas obras. Su definición en *A Rethoric of Motives* es la siguiente:

Identificación a la Burke: “A no es idéntico a su colega B. Pero en la medida en que sus intereses coinciden, A se identifica con B. O puede identificarse con B

incluso cuando sus intereses no coinciden, si asume que lo están, o se le persuade a creerlo”²⁶ (Burke, 1969, p. 20).

Ahora tenemos que evaluar qué tipo de identificación es esta y si puede servir para los propósitos de la extensión ética. Resulta evidente que la identificación por amor que extrajimos de Frankfurt cumple con la propuesta de Burke, por el simple hecho de que para quien ama el interés propio y el ajeno coinciden. Por lo tanto: la identificación de Frankfurt es una instancia de identificación a la Burke. La diferencia estriba en que, en el caso del amor, el interés del amado crea las razones para que el amante actúe al servicio de esos intereses, mientras que en la propuesta de Burke la coincidencia de los intereses debe ser suficiente para generar las razones de un modo que se supere la dicotomía “interés propio-interés ajeno”.

Mi tesis general ha sido que nos identificamos para motivarnos. En el caso del amor este enfoque resultó bastante convincente, dándose la identificación con el otro significativo. La cuestión ahora es si el interés presente en la noción de identificación de Burke puede servir para el propósito de la extensión ética, para lo cual tenemos que considerar dos puntos: primero, si tiene sentido defender la idea de motivación e identificación por interés y, segundo, si es posible mantener la idea de que, en este caso, se trate de una identificación con el otro generalizado. Puesto en un simple esquema:

Motivación natural: identificación por amor → otro significativo

Motivación racional: ¿identificación por interés? → ¿otro generalizado?

²⁶ En este capítulo tomaré en cuenta solo la primera parte de la consideración de Burke. En el próximo capítulo será relevante la idea de persuasión presente en la cita.

La propuesta general sería entonces la siguiente: el *self* se identifica con el otro generalizado mediante el reconocimiento de una coincidencia de intereses que lo motivan a la acción conjunta.

De partida, un filósofo como Tönnies tendría serias dudas en calificar la motivación racional de “identificadora”. Para él, la acción voluntaria racional es propia del ego como un sujeto mental abstracto (ficticio) y es producto de una actividad mecánica propia del cerebro (en el sentido de órgano de la razón), asuntos que son contrarios a la idea de corporización. Recuérdese que estoy asimilando la noción de “voluntad racional” de Tönnies con la idea de reflexión descorporizada de TEM. La siguiente cita de Tönnies resulta especialmente útil a este respecto:

La voluntad racional... precede a la actividad que le concierne y permanece desvinculada de ella. Aunque no tiene existencia excepto en el reino del pensamiento, solo se realiza en la acción. Pero en ambos niveles de voluntad, el “sujeto” o “agente” hace que el cuerpo funcione mediante un estímulo externo (el cuerpo es visto como un mero objeto inerte). El “sujeto” es una abstracción. Es el “ego” humano, despojado de todas las demás cualidades y concebido como una entidad puramente pensante. Puede evocar las consecuencias ciertas o probables de las acciones que él mismo puede iniciar y calcular el resultado final; esto proporciona una medida para clasificar y clasificar tales posibles acciones, y decidir cuáles se realizarán en el futuro. Representado de esta manera, el pensamiento opera con una especie de compulsión mecánica sobre los nervios y los músculos y, por lo tanto, sobre todas las partes del cuerpo. Dado que esta forma de ver el asunto es válida solo dentro de un marco físico o fisiológico, necesitamos entender el pensamiento en sí mismo como una forma de movimiento, es decir, como una función cerebral, y el cerebro como una cosa objetivamente real que ocupa el espacio físico (Tönnies, 2001, pp. 96-7).

Si lo propio de la coporización para TEM era reconocernos como *cuerpos históricos vivientes*, es claro que la voluntad racional de Tönnies coincide con la descorporización, pues en ella, según se lee en la cita, “el cuerpo es visto como un objeto inerte”. Tönnies identifica lo que yo llamaría “motivación por interés” con la figura del comerciante, de quien dice que es “el primer ser humano libre, porque se ha aislado tanto como se puede de todas sus conexiones, deberes y prejuicios” (Tönnies, 2001; 68). Ese es, precisamente, el modelo de descorporización en TEM, lo que sus autores llaman: *la mentalidad del hombre de negocios*. De este modo, se

asume el interés como algo estrictamente egocéntrico, donde las coincidencias entre los individuos serían meramente casuales (externas) y no podría haber, por tanto, identificación propiamente dicha. Para Tönnies la voluntad racional solo puede motivar cuando estructura sus intereses apoyándose en una *ambición*, en un plan para conseguir la felicidad de un modo egocéntrico, calculado y artificial (2001, 188 y ss.). Surge así el autointerés como una motivación para la socialización: el ego necesita a los demás como medios o herramientas para conseguir sus fines. Como vemos, el carácter descorporizado de la reflexión racional la torna impermeable a la identificación.

Con ayuda de la distinción trazada por Mead entre distintos tipos de reflexión que vimos en el segundo capítulo, resultará fácil deshacerse del escollo presentado por Tönnies. Existe una actitud reflexiva abstracta y conservadora, pero también existe la actitud reflexiva transformadora, corporizada, en la que, como dice Mead, el individuo ejerce su función *qua* individuo. Lo que he estado haciendo a lo largo de la tesis es darle sentido a dicha reflexión, a la forma como el *self* forma parte de ella y a defender su lugar en la reflexión ética. Pero no carece de relevancia que Tönnies nos brinde, además, lo que considero buenas razones independientes para cuestionar la idea de que el otro generalizado pueda ser objeto de identificación. La identificación que nos interesa involucra la incorporación de individuos no familiares en nuestras deliberaciones racionales, pero no tiene sentido que el *self* corporizado se identifique con el otro generalizado si este no es más que una abstracción. Este es el verdadero desafío que nos plantea Tönnies: *una identificación racional tendría cierto grado de artificialidad y descorporización* que no coincide con el marco que estoy desarrollando y que interesa en TEM. Por cierto, Frankfurt también contrapone la motivación del amor a la motivación de “los requerimientos anónimos de la razón eterna” (Frankfurt, 2004, p. 48), que excluirían al *self*, *porque dicha razón es impersonal*:

Existe una cierta variedad de preocupación por los demás que también puede ser completamente desinteresada, pero que se diferencia del amor porque es

impersonal. Alguien que se dedica a ayudar a los enfermos o pobres por su propio bien puede ser bastante indiferente a la particularidad de aquellos a quienes busca ayudar. Lo que califica a las personas para ser beneficiarias de su interés caritativo no es que él las ame. Su generosidad no es una respuesta a sus identidades como individuos; no se despierta por sus características personales. Es inducida simplemente por el hecho de que los considera miembros de una clase relevante. Para alguien que está ansioso por ayudar a los enfermos o los pobres, cualquier enfermo o pobre servirá. (Frankfurt, 2004, 43)

El llamado de atención consiste en que nuestro interés por los otros en un sentido anónimo, abstracto, impersonal o ficticio, no puede hacer el trabajo de verdadera identificación²⁷.

Pongamos otro ejemplo. Imaginemos a una chica de veinte años que dice: “me voy a casar a los 30 y a los 34 voy a tener el primero de tres hijos”, pero que no tiene pareja. Cuando piensa que se va a casar, su futuro marido no es más que una variable “x” en su pensamiento (como en el caso de Frankfurt, se trata de un “miembro de una clase relevante”, la de “potenciales maridos”). Este es un *otro ficticio*, imaginario, parte de una fantasía de la chica, de una ambición. Ese otro no está identificado ni reconocido y su reflexión, en este sentido, está descorporizada. Este es el sentido de otredad propio de la voluntad racional según Tönnies, y, posiblemente, era lo que tenían en mente los autores de TEM. El problema es que al reflexionar sobre la extensión en el capítulo anterior asimilé el concepto de otro generalizado (como el punto de llegada de la extensión ética) en términos del “reconocimiento de la humanidad en cualquier persona indistintamente de su vinculación espacial o temporal conmigo”, algo así como pensar en la humanidad

²⁷ Ya habíamos visto en la sección 4.III cómo Mead en su trabajo “Philanthropy from the Point of View of Ethics” (Mead, 1930) consideró a la filantropía “descorporizada” (por decirlo así) de la que hablaba Frankfurt como una forma éticamente inoperante de solidaridad. Allí también se nota el esfuerzo de una ética y política corporizada en Mead, además de una interesante coincidencia con Frankfurt.

como nuestro “equipo”. Resulta claro que este “otro generalizado” corre el riesgo de ser asimilado a una ficción por interés.

La pregunta sigue siendo esta: ¿cómo darle sentido al otro generalizado? O, dicho de otra forma: ¿a qué concepto de otredad debemos llegar si queremos extender nuestras consideraciones, tal como pretenden Varela, Mead y también Mencio o Hierocles? No puede ser el otro ficticio o abstracto del que habla Tönnies. Él tenía en mente la idea de humanidad abstracta del derecho, que vinculaba con una concepción “maquiavélica” (egoísta) de la razón. Lo único que podemos hacer con esta razón es limitarla, y es que nunca estará, según él cree, al servicio moral. Tönnies coincide en este punto con algunas afirmaciones de TEM, donde parece haber también una concepción negativa de la reflexión (descorporizada), y con ello del *self*, tal como vimos. Esta no corresponde, sin embargo, a la visión de Mead. Para él la reflexión abstracta es un momento dentro del proceso total de acción reflexiva. A veces funciona para “distinguir lo que conocemos de lo que no conocemos”, en cuyo caso nos referimos a las reflexiones propias de la lógica o la deliberación racional que no generan nuevos contenidos, sino que organizan lo que ya conocemos. La reflexión no trae consigo el egoísmo. El asunto es que la *actitud* que tomamos cuando estamos reconstruyendo las condiciones del problema no es la misma actitud que requerimos para superarlo o resolverlo. Pero esto no hace de la reflexión abstracta algo esencialmente egoísta; es algo que puede ser puesto al servicio de una actitud u otra²⁸.

En un marco ético extensionista, pragmatista y enactivista, no tiene sentido llevar a consideración ética a “un otro” abstracto, al sentido de la “humanidad en cualquier persona”. Necesitamos, por decirlo así, de una noción de generalización

²⁸ Véase capítulo 3.

que emerja de la situación concreta, de modo que sea válido llamarla “corporizada”. Si el otro generalizado fuese un concepto formal, traerlo a consideración en nuestras reflexiones sería más o menos equivalente a la aplicación de una regla (asunto que hemos criticado en el capítulo 4). Para que la extensión tenga sentido, debería de mantenerse cierto proceso de (verdadera) identificación social más allá de los fines propuestos, de forma que los otros realmente formen parte de nuestras orgánicas consideraciones éticas y, de este modo, nos motiven a la integración, el reconocimiento y la pertenencia. Habíamos visto en el capítulo pasado que el interés no es incompatible con el amor, pero queda aún por mostrar que sea social en este sentido fuerte de identificación, que sería el único relevante.

III. La motivación como coincidencia de intereses

–Lo que he hecho ha sido única y exclusivamente decisión mía...
Lo he hecho por voluntad propia. ¡Nadie ha decidido por mí!

–Sospechaba que estabas algo rara, Hayasaka, ¿por qué estás tan cerrada? Nadie puede estar tan seguro de lo que realmente quiere. [Eso es algo que] a todos nos preocupa y nos confunde, y llegamos a dejarnos influenciar por las demás personas.

— Ai Yazawa, *Paradise Kiss*.

No tengo porque amar al prójimo (en el sentido fuerte de amor que he desarrollado) para aceptar que coincidimos en diversos intereses. Incluso sin amor debemos poder reconocer la coincidencia de nuestros intereses y vernos motivados a la acción conjunta con una actitud positiva y no egoísta. Lo que resulta crucial ahora es aclarar en qué sentido hablamos de *coincidencia de intereses*, concepto clave en la definición de Burke de identificación. Veamos un ejemplo: si alguien se pone en contacto conmigo para dar una conferencia sobre la filosofía de los videojuegos, me veo motivado a desempolvar algunos viejos escritos, extender un poco mi investigación en dicho tema y hacer temporalmente a un lado mi tesis doctoral. Esto es así porque hay otras personas motivadas en escuchar acerca de esos temas y porque los organizadores tienen interés en atraer a ese público. Si no se ponen en contacto conmigo para hacerme la propuesta en cuestión, puede que nunca vuelva a mi investigación sobre los videojuegos. La conferencia es un ejemplo de acción conjunta donde *coinciden* diversos intereses. Que coincidan no quiere decir que sean idénticos, sino más bien que se corresponden, se integran, se acoplan. En el fondo, yo no estaría actualmente interesado por mí mismo, de un modo independiente, en el tema en cuestión, sino que la invitación me *motiva* a retomarlo (aquí se nota el proceso de acoplamiento dinámico propio de la motivación que he defendido antes). Algunos se verán motivados a continuar las reflexiones que les ofrecería, del mismo modo como yo me vería motivado a profundizar en ellas a

propósito de dicho evento. Nótese, en todo caso, cómo la motivación no se basa exactamente en un interés común en los videojuegos, pues los organizadores pueden no tener ningún interés en dicho tema, sino en atraer al público; de hecho, entre los asistentes puede que haya algunos que estén ahí por razones también distintas, como analizar el discurso filosófico contemporáneo, cumplir con un requisito académico, etc. El evento (el acto conjunto) se consuma cuando los distintos intereses coinciden en este sentido, de un modo *orgánico*. Aquí se nota claramente cómo la noción de interés obedece a una identificación y a organización sociales distintas a las del amor. Que algo sea de interés no quiere decir que tenga que convertirse en un “propósito” en el sentido de Frankfurt, sino más bien, puede, como en el ejemplo, que este interés coincida con otros intereses que están, por último, vinculados a los propósitos de los participantes. Ahora, ¿cómo es que puede existir identificación si cada uno se ve motivado por distintas razones?

Basta volver a la noción de Mead de rol y a la idea de división del trabajo en Durkheim. Mientras que los autores que identifican el interés con el comercio hacen hincapié en la forma como los individuos se vuelven abstractos y homogéneos en sus supuestas consideraciones económico-rationales, Mead y Durkheim son, en cierto sentido, “funcionalistas”, pues no ven en el proceso un sentido abstracto, sino más bien funcional, orgánico. En el ejemplo de la conferencia, no tiene sentido reconocernos como “iguales”, no es eso lo que entra en consideración realmente, no es lo que está en juego. Tampoco, ya se ha dicho, se trata de una finalidad idéntica común, sino de diversos intereses que se integran y que disuelven la diferencia entre interés individual e interés colectivo. El mismo Tönnies reconoce esta idea:

[La Sociedad] consiste de individuos separados que trabajan en masa en beneficio de la Sociedad en general, mientras aparentan trabajar para sí mismos, y trabajan para sí mismos mientras aparentan trabajar por la sociedad (Tönnies, 2001, 56-7).

Aunque, desde mi perspectiva, esta coincidencia de intereses propios y ajenos habla a favor de la idea de identificación, Tönnies mantiene la tesis fuerte de

que, más que una coincidencia, hay una *contradicción*. Pero esto se debe a su prejuicio dualista. Si tomamos al pie de la letra esta cita (salvo por el adverbio “aparentemente”), Tönnies anticipa la clave para responder al cuestionamiento sobre el otro generalizado y la identificación. ¡La dicotomía se viene abajo! En el caso de la conferencia, ¿de quién es el interés? Parece ser un interés individual en cada participante del acto, pero, como he intentado hacer plausible, el acto mismo también ha motivado a sus participantes a generar dicho interés en la forma de un bucle (yo estoy seguro de que no me hubiese visto motivado a volver sobre el tema “por mí mismo”). De nuevo, hemos hallado un punto análogo al de Frankfurt, donde el interés propio y el interés ajeno confluyen. A fin de cuentas, lo que resulta más importante del amor frankfurtiano para los propósitos de este trabajo no son los sentimientos propios que dan contenido al amor, sino más bien la forma cómo el amor despierta la motivación. Siendo la motivación un emergente de procesos de acoplamientos sociales, como hemos propuesto, no tiene sentido planteársela como un asunto egocéntrico.

El aporte de Mead y Durkheim es dar con una estructura de intercambio social donde el acto conjunto se reconoce como una red de dependencias funcionales que superan la dicotomía individuo-sociedad. La forma como interpreto a Mead-Durkheim es que el fin o propósito no es algo que venga previamente determinado en los individuos, sino que emerge de las relaciones de intercambio social. Intercambios que existen porque los intereses son diversos, no los mismos. La imagen no es pues la de diversas flechas que son disparadas todas a un mismo

lugar²⁹, un supuesto fin común, sino más bien al solapamiento de interacciones que hacen emerger el interés mismo y, con ello, la motivación en los participantes.

Si analizamos este punto en el caso del amor, vemos que, la identificación del amor tampoco implica necesariamente una coincidencia de los propósitos de los amados, salvo por el hecho de que, al amarse, limitarán su motivación siempre de modo que no traicionen la vinculación, es decir, respondan de manera *coordinada*. El requisito de reciprocidad que he agregado al amor no implica que haya identificación de propósitos. Los amantes coinciden en que se aman, se identifican mutuamente, y eso los hará compartir muchas de sus actividades, los motivará a muchas cosas y los limitará en relación con otras tantas, pero no tienen que coincidir por eso en todos los fines que persiguen. No es eso lo que está implicado en la idea de identificación, reciprocidad y coordinación. De hecho, eso haría imposible educar a los hijos con amor y como personas independientes, tendríamos que elegir solo una de las dos opciones.

De hecho, en cierto sentido, hablar de un “interés egoísta” es una forma abreviada de decir que ese interés genera un conflicto con los intereses de alguien más. Los intereses que agreden o socavan los intereses de los otros son lo que llamamos egoístas; en definitiva, sí tienen referencia a los otros. Es por eso que, según afirman Valera *et alia* en TEM, “la fuerza del interés egoísta siempre está dirigida tanto hacia otros como hacia el yo” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 247). No es como si el interés, por ser egoísta, fuese solipsista, como parece implicar Tönnies. El sentido de la palabra egoísmo es social. De hecho, por lo general, los intereses así llamados “egoístas” realmente no son percibidos como

²⁹ Esta imagen será relevante cuando consideremos en el capítulo siguiente la idea de identificación por exclusión. En ese caso, la unión e identificación se logra cuando todos apuntamos nuestras armas hacia un único enemigo común.

tales por parte de las personas, precisamente porque son intereses sociales que van más allá de la individualidad (aquí también es relevante el colapso de la dicotomía entre intereses propios y ajenos del que hablaba Frankfurt). Por ejemplo, escuché una vez a un hincha del futbolista Messi decir que él estaba dispuesto a sacrificar su vida y la de su familia por salvar al jugador. La razón: él era apenas un hombre corriente con una familia corriente, mientras que Messi es “un todo, una fuerza, una unión”. Pues bien, ¿es ese un interés no egoísta? No lo veo claro, habría que preguntárselo a la esposa e hijos de este sacrificado personaje. Creo que ellos tendrían todo el derecho de recriminarle al varón su egoísmo al proponer eso que, en su opinión, constituiría una entrega altruista³⁰.

Es por ello que *recapacitar sobre los intereses tiene un efecto*: no siempre es claro qué tan egoístas estamos siendo. Al darme cuenta –digamos, luego de una conversación– de que mis intereses coinciden o no coinciden puedo tomar la actitud correcta: me puedo ver motivado o desmotivado. Lo que aquí observamos es cómo los intereses se relacionan con la motivación. Los intereses de los demás hacia mí son claves para mi motivación, del mismo modo en que si las personas me reprenden por ciertas acciones, me veré desmotivado a hacerlas. De este modo, la sociedad orienta los intereses conjuntos, en un constante proceso de motivación por interés y de desmotivación por cuestionamiento, en complejos bucles de retroalimentación.

³⁰ Más sobre el sacrificio en el capítulo siguiente.

IV. La extensión como reconocimiento y motivación

Si asumimos, como he intentado mostrar, que la motivación no tiene por qué provenir completamente del individuo (de su “fuero interior”), en la misma medida podemos reconocer también que el interés no se encuentra necesariamente relacionado con una idea abstracta de otredad, propia de una reflexión alienada del entorno (descorporizada). En el ejemplo del beisbol que vimos en el capítulo 2, Mead introdujo el otro generalizado, no como un “otro abstracto”, sino como queriendo decir “el equipo”: el *self* reconoce la idea de otro generalizado cuando puede reconocer su actuar de un modo integrado a las acciones de los otros “con quienes participa en la empresa común de la vida”. Cuando consideramos el sentido social del *self* y cómo está realmente constituido por relaciones significativas con los otros, el individualismo resulta derrotado y no se ven obstáculos para el desarrollo de una concepción de la ética como extensión.

La reflexión corporizada reconoce su sentido en los procesos de intercambio efectivo que llevo a cabo en la reflexión con otros concretos conocidos y con otros *desconocidos reconocidos*, no con otros abstractos. Este es el verdadero sentido de la extensión. No se trata de usar la razón para reconocer a los demás meramente como existentes y dignos de respeto (seres con un valor supuesto por definición), sino más bien para disponerme a estar abierto a considerar a los demás como integrados ya a mis propias actividades; como contrapartes de, o correspondientes a, los actos sociales conjuntos; como corresponsables de mis intereses y razones, con todo lo cual me percibo a mí mismo como dependiente de los demás y, por último, pero no menos importante, como fuente de motivación o desmotivación. En este punto vuelve a brillar la reflexión de Durkheim:

He ahí lo que da el valor moral a la división del trabajo. Y es que, por ella, el individuo adquiere conciencia de su estado de dependencia frente a la sociedad; de ella vienen las fuerzas que le retienen y le contienen. En una palabra, puesto que de la

división del trabajo deviene la fuente eminente de la solidaridad social, llega a ser, al mismo tiempo, la base del orden moral. (Durkheim, 2007, p. 420)

La idea de dependencia funcional entre los individuos y las “partes” de una sociedad resulta también la clave para aclarar la cuestión de la reciprocidad y, con esta, la noción de identificación. La reciprocidad no implica un trato idéntico, sino un proceso de reconocimiento e identificación en las relaciones de intercambio. En el caso de los seres queridos, la solidaridad tiene que ver con el apoyo incondicional. En el caso de la identificación por interés, es decir, funcional, lo que reconozco es el ajuste apropiado de los roles entre sí, es decir, la correspondencia motivacional de nuestras actividades. Es imposible que me identifique apropiadamente con el otro si lo reconozco como “alguien esencialmente igual a mí”, eso sería muy abstracto. Más bien tengo que reconocerlo *a través* de las diferencias que nos vuelven interdependientes.

La razón por la que esto no implica un proceso “maquiavélico” es porque la identificación motiva y genera razones para actuar en conjunto; estas razones emanan de la identificación y no vienen dadas con anterioridad. Solo una visión estrictamente autónoma puede asumir que cada uno tiene sus inclinaciones perfectamente claras, cuando la verdad es que tenemos ciertas inclinaciones más o menos difusas a las que la sociedad le va dando forma. Una razón meramente instrumental y fría se presupone ya acabada, completamente formada, antes de establecer el intercambio, pero hemos visto que este no es el caso, pues la motivación proviene en la misma medida de la situación misma. No funcionamos normalmente como la chica ambiciosa que “sabe” (según dice) que se casará de esta forma o aquella. Tampoco ocurre así con los emprendimientos comerciales, que surgen solo parcialmente de unas demandas previas del mercado; los emprendedores no crean las necesidades de las personas, pero tampoco es como si estas crearan a los emprendedores, sino que, mediante complejos procesos de

acoplamiento dinámicos, emerge la pareja productor-consumidor³¹. Cualquier intento por hacer emerger el sentido del intercambio de la mente de un individuo, o de solo una de las clases o funciones involucradas en la relación, es un reduccionismo que sobrepasa el fenómeno sobre el que he deseado llamar la atención todo este tiempo: la identificación como motivación.

Todo lo dicho sirve para aclarar el concepto de extensión. Se trata no tanto de reconocer a la humanidad en los otros como de reconocernos en, con y a través de los otros. Es por eso que la noción que aquí interesa no es la de “otro anónimo”, sino más bien la de otro *reconocido*, aquel otro con el que estoy vinculado por una relación de pertenencia y motivación más general que el amor. Se requerirían complejas precisiones lógicas y conceptuales para dar sentido a esta noción “intermedia” de generalidad, pero creo que han sido planteadas buenas razones para defender su existencia y necesidad en el plano de la reflexión ética. Es así como me puedo sentir “identificado” con la universidad o con mi barrio o mi país (más estrictamente, con los individuos pertenecientes a las comunidades correspondientes), no en un sentido impuesto por un imperativo, pero tampoco en uno equivalente al cariño que siento por todos aquellos que han sido partes efectivas de mi historia y desarrollo (un asunto narrativo vinculado a la noción de amor). Se trata más bien de algo que me predispone positivamente hacia otros que, aunque no conozca, en cierto sentido, *reconozco* como miembros de las comunidades de las que formo parte. La extensión es corporizada porque no parte de una idea de otro impuesta por deber, sino constituida espontáneamente en mis relaciones de intercambio efectivo con los otros significativos y los otros reconocidos a quienes valoro y admiro. El otro nunca puede entrar por la puerta de la obligación, sino que ha de ser reconocido ya como formando parte de nosotros mismos. Tal

³¹ La pareja consumidor-productor es solo una de las posibles relaciones de intercambio social. Mi propuesta no privilegia una visión económica, aunque tampoco la excluye.

reconocimiento no representa un evento puntual, al modo de una epifanía, sino que surge como el resultado de un esfuerzo permanente por abordar las situaciones problemáticas de un modo integrador.

Sin duda que la constitución del otro reconocido (como un modo significativo de ser del otro generalizado) establece límites a la noción de extensión ética. Pero debemos aceptar que no es tarea del individuo abarcar a la humanidad entera o estar al servicio de todos los seres humanos: las mejoras de las condiciones sociales más extensas es algo que emergerá de los procesos de acoplamiento dinámicos entre los individuos con su entorno social. Puede resultar algo paradójico que una reflexión sobre la extensión, cuyo interés original parecía ser el de una preocupación desinteresada hacia la vida en general, termine por reconocer un cierto límite natural en el proceso. Ciertamente, la reconstrucción propuesta, en la medida en que requiere de un contenido significativo en el proceso extensivo, va en contra de la idea de Pope de “desbordamiento”. Aquí “contenido” y “desbordamiento” claramente son contradictorios. El desbordamiento es una promesa metafísica (posiblemente parte de TEM) que no tiene cabida en la filosofía del *self* social de Mead, pero tampoco en las reflexiones de Tönnies, Durkheim o Frankfurt. Esforzarnos día a día por integrarnos de un modo más efectivo a nuestro entorno no significa alcanzar un grado *supremo* de iluminación y sabiduría infinitamente extensiva, del mismo modo como nuestro interés por aprender no desemboca en un estado supremo de conocimiento. Nos expandimos y contraemos en constantes pulsaciones vitales de encuentros y desencuentros. Un corazón detenido o una mente desbordada son formas igualmente patológicas de integración, sobre las cuales todavía hay algo que decir.

Con esta primera aproximación se arriba a distintas versiones de la otredad, la identificación y la motivación. Primero tenemos la motivación natural con el otro significativo que amo y que es fuente de razones; con la persona amada tengo una identificación afectiva plena y corporizada, que borra la distinción entre autonomía

y heteronomía. En el otro extremo está la idea del otro como objeto de interés; se trata de un proceso *descorporizado* en la medida en que se remite a los otros solo como un proceso de instanciación de mis ambiciones, dando una sensación de libertad y autonomía plena simplemente porque me he abstraído de todas mis relaciones para atender de un modo autocomplaciente a mis deseos. Allí no hay identificación posible, por lo menos no en nuestro sentido y, por lo tanto, no hay tampoco motivación. Por último, tenemos la idea de otro generalizado reconocido, que es objeto de consideración en nuestras reflexiones éticas y que cumple un papel en el proceso de motivación social mediante la identificación a través del reconocimiento de un entramado de dependencia funcional y participación que se extiende en el espacio y el tiempo. Mediante un proceso de extensión y analogía a partir de mi propia situación, estoy en capacidad de reconocer adicionalmente una red de vínculos y predisposiciones que harían posible mantener dicha situación y que tornan inoperante la distinción entre interés propio y ajeno, posibilitando así la acción ética para estos casos.

De este modo, espero haber dado con un concepto de *self social corporizado* que pueda servir para los propósitos de una ética de la extensión como la propuesta por Mead, Varela, Hierocles y Mencio. Lo interesante ahora es ver por qué no siempre estas cosas suceden, por qué no podemos reconocernos en los demás, por qué no podemos amarnos, identificarnos y pertenecer. Definitivamente, desde mi perspectiva, no es el egocentrismo o el exceso de razón o ciencia el responsable. Lo que mostraré en el capítulo siguiente es cómo puede haber identificación sin extensión, lo que sería para mí el caso más delicado de identificación descorporizada: la identificación por exclusión.

Motivación natural: otro significativo (objeto y fuente de amor), fin último. Identificación afectiva plena (corporizada). Borra la distinción entre autonomía y heteronomía.

Seudo-motivación racional abstracta: otro generalizado (objeto de interés). Carencia de identificación (reflexión abstracta, descorporizada). Percepción de autonomía plena. Libertad. Fines instrumentales.

Motivación por reflexión corporizada: otro generalizado reconocido (objeto de consideración). Identificación reflexiva corporizada (integradora). Interdependencia y entramado de actividades e intereses. Participación y reconocimiento.

Motivación por exclusión: capítulo siguiente.

7. ÉTICA DESCORPORIZADA: GRUPO Y EXCLUSIÓN

Si vis pacem, para bellum

I. *Self*, hostilidad y grupo

Es muy grande la diferencia entre la idílica ambientación humeana de los campesinos que se ponen de acuerdo en ayudarse mutuamente en la cosecha, y la nietzscheana de aunar poder contra terceros, ante todo porque en el esquema ejemplificado por Hume no es forzoso que alguien quede excluido de la alianza.

— Ezra Heymann.

El concepto de *self* social viene a resolver una tensión entre dos concepciones extremas: asumir que la voluntad individual es la fuente de nuestra motivación a la acción o asumir que el individuo no es más que un producto de su entorno que actúa solo como un reflejo de este. Esto se relaciona con los análisis reduccionistas del *self* hechos en sociología. Nancy DiTomaso en su artículo “Sociological Reductionism” explica:

La connotación espacial del reduccionismo, como algo más grande que se reduce a algo más pequeño, tal vez ha permitido a los sociólogos asumir que es sólo del reduccionismo psicológico de lo que deben preocuparse. Sin embargo, la práctica frecuente de muchos sociólogos de afirmar que todos los fenómenos sociales pueden explicarse por “influencias estructurales” es también una forma de reduccionismo, porque elimina arbitrariamente aspectos de la realidad social. Mientras que al reduccionismo psicológico se le puede acusar de disolver la estructura, al reduccionismo sociológico se le puede atribuir la definición de todos los fenómenos sociales como parte de la estructura (DiTomaso, 1982, p. 14).

Se reconoce, por tanto, un reduccionismo psicológico y un reduccionismo social. Así como el reduccionismo individualista disuelve la estructura (social), parece apropiado decir que en el segundo tipo de reduccionismo disuelve al *self*. Hay muchas formas en las que estos dos tipos de reduccionismos se pueden

manifestar. En este trabajo he identificado el primer caso como una concepción individualista que asume a las personas como átomos aislados, propio de lo que Tönnies llamaba “voluntad racional”, lo que TEM identificaba como “la mentalidad del hombre de negocios” y a lo que Mead aludía con “la concepción del individuo del siglo XVII y XVIII”. En el segundo caso de reduccionismo se trata de la reducción del individuo a los procesos sociales, tal como lo expresa también Tönnies con su idea de “voluntad natural” y como Mead asocia a la sociología de su época. Es un riesgo al que se ven amenazados todos los que niegan el papel del *self* en la cognición y en la constitución social.

El *self* social que he estado defendiendo resuelve esta tensión al considerar distintos contextos en los que se reconoce como una parte de su entorno, pero no como un elemento inerte, sujeto a los avatares de las fuerzas sociales, sino como una parte activa de dicho proceso, en permanente negociación con los otros. Su participación es real y determinante de su situación, pues así como los otros constituyen su entorno social, así también él constituye el entorno social de los demás. El *self* social reconoce dos procesos correlativos, instancias de lo que Varela llama “ley de reciprocidad”: primero está la internalización de los procesos sociales de intercambios en la figura del otro (significativo, generalizado, etc.) cuya respuesta la persona anticipa en relación con su propia respuesta, condicionando de esta forma su actuar (capítulo 2.II y 2.IV); pero, luego, está también el “camino de vuelta”, en el que uno se vuelve el otro de los demás en los procesos de fiscalización social (capítulo 4.IV). Se trata pues de un proceso de “acoplamiento” en el sentido que este término posee en TEM.

En el capítulo pasado desarrollé distintas nociones de identificación, tanto la amorosa como la que resulta del reconocimiento de la interdependencia de nuestras actividades e intereses. En ambos casos tuve que defender el desplome de las dicotomías basadas en la pareja “interés propio versus interés ajeno”. Sin embargo, la disolución del *self* en los otros sigue representando una amenaza: la de que,

mediante la identificación, se pierda consistencia individual y se renuncie a una cuota mayor de autonomía de la que estaríamos moralmente dispuestos a ceder en una reflexión ética. No solo mi investigación, sino cualquier reflexión sobre la ética y el papel de la individualidad en los procesos sociales (el *self* social) se hallaría incompleta, si no analizara el fenómeno de la *contracción del self*. En lo que sigue, mi objetivo consiste en mostrar cómo la identificación también puede significar un proceso de pérdida de autonomía que sacrifica a la dimensión creativa, espontánea y constructiva de la individualidad. Eso se relaciona con lo que en sociología se conoce como “desindividuación” (Postmes & Spears, 1998), aunque yo usaré el término “despersonalización” para destacar el carácter ético-filosófico en relación con el *self* que me interesa³².

La propuesta consiste en relacionar la idea de contracción del *self* con el concepto sociológico de *groupthink*, desarrollado por Irving Janis desde los años 70 (Janis, 1971), y que se suele traducir como “pensamiento de grupo”. Se trata de situaciones en las que los grupos tienden a tomar peores decisiones de las que tomarían las personas por separado, debido a la presión que el grupo ejerce en los individuos para que mantengan una actitud conformista. Lo que parecería deseable y defendible desde la perspectiva ético-filosófica, como lo son el acuerdo y el consenso, deviene a la postre una lamentable situación que va en detrimento de la moralidad e implica una descomposición de las relaciones sociales efectivas. Dicho esto, debe resultar más claro mi punto: el proceso de identificación puede llegar a convertirse también, paradójicamente, en una pérdida de identidad, cuando la identificación con el otro borra o vuelve irrelevantes las diferencias, en lugar de

³² El término “despersonalización” tiene un significado distinto en psiquiatría, que no se relaciona con lo expuesto aquí.

reconocerlas e integrarlas. Se trata de una amenaza de disolución del *self*, pero que opera no desde una perspectiva teórica, sino práctica.

Mientras que la identificación que fue planteada antes a propósito del amor y de la reflexión corporizada involucraba la atención a los intereses comunes, la identificación que entra ahora en juego es meramente la *pertenencia a un grupo*. Con lo cual tenemos:

Identificación por pertenencia al grupo: A no es idéntico a su colega B. Pero en la medida en que ambos pertenezcan a una misma clase o grupo relevante, A se identifica con B. O bien A puede identificarse con B incluso cuando no pertenezcan a dicha clase, si A asume que lo está o se le persuade a creerlo.

El fenómeno en cuestión, que ha sido propuesto y estudiado en psicología social por los teóricos de la identificación social (*Social Identity Theory*) (Turner & Giles, 1981) (Oakes & Turner, 1986), puede asumir distintas formas.

Mead admite que “la sociedad existe porque hay un principio de vida dentro de ella” (Mead, 1918, p. 760). Tal como lo he estado interpretando, no se trata de un valor, sino de una función vital propia que reconocemos en cada organización humana y que perfectamente podríamos apreciar también en un hormiguero o en las células del cuerpo. En todo caso: “Siempre ha habido formas de conducta social que han mantenido unidas a las personas, así como también las luchas en las que grupos e individuos han tratado de destruirse y explotarse mutuamente” (Mead, 1918, p. 760). El desarrollo social consiste en mejorar las condiciones que permitan emerger una conducta de integración y reconocimiento y que no promuevan el deseo de destruirnos o explotarnos.

En “The Psychology of Punitive Justice” (Mead, 1918) Mead considera el tema de la hostilidad:

Los individuos se ajustan entre sí en procesos sociales comunes, pero entran en conflicto entre sí con frecuencia en el proceso, [encontramos] que la expresión de esta hostilidad individual dentro del acto social completo es principalmente la del tipo hostil destructivo, modificado y moldeado por la reacción social organizada, cuando esta modificación y control se quiebra; así, por ejemplo, en la rivalidad de los machos al interior de la manada o del grupo, el instinto hostil puede afirmarse en su crueldad original (Mead, 1918, p. 578).

Es decir, la hostilidad tiene sentido dentro de un proceso de coordinación en el que algo falla y por eso lo hemos vinculado ya antes con la tesis de la *frustración-agresión* (véase capítulo 4.IV). Tal respuesta rara vez acarrea una destrucción del rival, ni siquiera entre los animales, pero el impulso correspondiente puede eventualmente acabar en una brutal carnicería. Ya habíamos visto que para Mead la conciencia no viene a crear una organización nueva superimpuesta que vaya a entrar en conflicto o a superar de algún modo lo que somos de un modo “natural”: “No solo se siente ‘en casa’ el ser humano en tanto que animal y en tanto que investigador, sino que la sociedad humana es igualmente una parte del orden del universo” (1923, 245). Nuestra conducta surge especialmente de un entramado *emocional* que se controla y coordina conversacionalmente. La conciencia complejiza el asunto a la enésima potencia, dice Mead, y el lenguaje permite acortar complejos procesos de un modo eficiente, pero no por eso dejamos de ser lo que somos:

La conducta autoconsciente es solo un potenciador [*exponent*] que eleva las posibles complicaciones de la actividad grupal en mayor grado. No cambia el carácter de la naturaleza social que es elaborada y complicada, ni cambia los principios de su organización. La naturaleza humana sigue siendo una organización de instintos que se han afectado mutuamente. De instintos tan fundamentales como el sexo, la paternidad y la hostilidad ha surgido un tipo organizado de conducta social, la conducta del individuo dentro del grupo. (Mead, 1918, p. 579)

Dentro de este entramado emocional, la conciencia de sí trae consigo *un sentido más profundo de hostilidad*: la hostilidad hacia quienes se oponen al grupo o no forman parte de él, una hostilidad que, por tanto, depende de una noción de identificación por pertenencia al grupo como la que he introducido más arriba. He aquí uno de los puntos más importantes de la filosofía política de Mead y de su

pensamiento en general. Este tipo de hostilidad contrasta con el caso más “natural”, a saber, el de los niños alrededor de los tres años que típicamente intentan imponer su voluntad; en esa misma línea interpreto, por lo demás, la idea presente en TEM de que “la menor invasión al territorio del *self* (una astilla en el dedo, un vecino ruidoso) hace surgir el miedo y la rabia” (1991, p. 62). En su lugar, en este trabajo estoy interesado más bien en la situación en que los *sel/ves* “ganan identidad” y estrechan *solidaridad* en la medida en que se organizan oponiéndose a otros. Es el tipo de hostilidad responsable de las bajas pasiones que hacen que ciertos intelectuales se vean amenazados por quienes asumen un marco teórico alternativo (por ejemplo, la oposición clásica entre fenomenología y filosofía analítica) y en otros tantos casos más que evidentes. El asunto que hemos de recordar es que el individuo no se hace consciente por destruir, conquistar, humillar, atacar o explotar al otro; se torna un *self* mediante la conciencia de su papel como constituyente de un nodo en el entramado de actividades e intereses sociales codependientes³³.

Ahora bien, cuando Mead se refería al otro generalizado y al crecimiento (o maduración) del *self*, de lo que hablaba explícitamente era de pensar en términos del grupo, que es como se habla también en sociología. En la medida de lo posible, yo he intentado hasta ahora evitar referirme a una identificación con los grupos porque reconozco el riesgo que acarrea y que explicaré en las próximas páginas (y del cual, como veremos, Mead era perfectamente consciente). He propuesto siempre un contexto interactivo entre individuos que se hallan en relaciones concretas de intercambios, no relaciones entre individuos que se reconocen como miembros de un grupo con el cual se identifican (endogrupo) en oposición a grupos con los que no se identifican (exogrupo). El proceso de extensión que he sintetizado en el capítulo anterior no resulta de una expansión de mi grupo o de mi pertenencia

³³ Esta idea se ha defendido desde el capítulo 2 en adelante, pero especialmente en los capítulos 5 y 6.

a un grupo cada vez mayor (endogrupo más amplio, exogrupo más reducido), sino que lo interpreté como la disposición de diversos individuos a reconocer cómo sus interacciones con los demás individuos tejían una red de dependencias que se extienden tanto en el tiempo como en el espacio y *que superan las barreras, precisamente, de clases y grupos.*

También aquí es necesario reconocer la superación de una dicotomía. La extensión, si va a tener sentido ético y político, debe superar la distinción entre endogrupo y exogrupo. Eso no excluye que, de hecho, nos identifiquemos como perteneciendo o no a ciertos colectivos, o que haya una verdadera dinámica de grupos que emerja de las relaciones individuales. El asunto es que dicha dinámica a menudo se vuelve disfuncional y requiere de un abordaje individual. No se excluye, por tanto, que la dinámica del pensamiento grupal sea –o pueda entenderse en ciertos aspectos como– un fenómeno *ético*, considerando, como lo hago en el marco de la presente investigación, que la ética consiste en una actitud determinada en el trato con los demás, especialmente de cara a los conflictos y al modo en que uno se identifica con los demás. Janis nos advierte:

Los grupos pueden hacer resaltar tanto lo bueno como lo malo del ser humano. Así, Nietzsche llegó a decir que la locura es la excepción en los individuos pero que es la regla en los grupos. Una considerable cantidad de literatura sobre ciencia social muestra que, en circunstancias de crisis extrema, el contagio de grupo da lugar ocasionalmente al pánico colectivo, a actos violentos contra víctimas propiciatorias y a otras formas de lo que podría denominarse locura de grupo. (Janis, 1987, p. 127)

Janis reconoce en Mead un pionero en este campo de investigación, especialmente en lo concerniente a una idea que será crucial en este capítulo: “el aumento de solidaridad en los grupos se origina cuando hay conflictos con otros grupos” (Janis, 1987, p. 128). Esa sería, no cabe duda, una *solidaridad* distinta a la solidaridad del amor y de la extensión ética. Es sobre este nuevo tipo pernicioso de

solidaridad e identificación que trata este capítulo y el próximo³⁴. Janis reconoce, apelando a diversos análisis y experimentos, que un grupo cohesionado provee una fuente de seguridad a los miembros que les sirve para reducir la ansiedad y elevar la autoestima, pero advierte al mismo tiempo que es “harto conocido que la solidaridad del grupo se incrementa marcadamente cuando un grupo de individuos tienen una fuente común de estrés externo como la amenaza de ser herido o muerto en una acción militar” (Janis, 1987, p. 129). Más específicamente, los dos fenómenos cruciales que destaca Janis son:

la tendencia de los grupos a desarrollar imágenes estereotipadas que deshumanizan a los exogrupos con los que mantienen luchas competitivas y la tendencia a que los juicios colectivos que se originan en las discusiones de grupo se desplacen hacia cursos de acción más arriesgados que los que estarían dispuestos a asumir los mismos integrantes de manera individual. (Janis, 1987, p. 130-1)

Janis llama la atención sobre cómo los grupos al estar cohesionados, es decir, unidos de un modo solidario, buscan la convergencia de un modo que interfiere con el pensamiento crítico. Esta es una característica esencial de lo que denomina *groupthink*:

Uso el término “pensamiento grupal” [*groupthink*] como una manera rápida y fácil de referirse a un modo de pensar en el que las personas se implican cuando están profundamente inmersas en un endogrupo cohesivo, cuando los esfuerzos que los integrantes realizan en pos de la unanimidad son muy superiores a su motivación por evaluar de manera realista los cursos alternativos de acción: “Pensamiento grupal” es un término del mismo orden que las palabras del vocabulario de nuevo cuño que George Orwell presenta en su desalentador *1984* –un vocabulario con

³⁴ Quizá no esté de más aclarar que la correspondiente propuesta en absoluto excluye una solidaridad constructiva al interior de un grupo. Es solo cuando la solidaridad se logra mediante la amenaza de enfrentamiento o la lealtad que hablo de una “solidaridad perniciosa o disfuncional”. A menudo, el intercambio significativo con personas que han tenido experiencias similares, comparten gustos e inclinaciones o provienen del mismo contexto tiene un efecto motivador. Pero sigue presente el riesgo, como los estudios de Janis lo demuestran, por ejemplo, al analizar las reuniones de grupos aparentemente benignos, como aquellos a los que las personas se suman para dejar de fumar (Janis, 1987).

términos como “doblepensar” [doublethink] y “crimenpensar” [crimethink]. Al alinear el pensamiento grupal con dichas palabras orwellianas, advierto que el pensamiento grupal adquiere una connotación perversa. Esta perversidad es intencional: el pensamiento grupal se refiere al deterioro de la eficacia mental, de la capacidad de contrastación de la realidad y del juicio moral que se producen como resultado de las presiones endogrupales (Janis, 1987, p. 135).

Lo más interesante para Janis es cómo el pensamiento grupal conduce a errores en la toma de decisiones en grupos ya conformados. Por mi parte, estoy más interesado en un determinado tipo de mentalidad y actitud ética que se relacionan con las reflexiones de Janis y que determinan cierta forma de unión e identificación social. A esta mentalidad y conjunto de actitudes los llamare *mentalidad de grupo*, y cuando pase al plano de la unión sociopolítica lo relacionaré con la demagogia.

II. Identificación por exclusión

Las personas entrenadas en pragmatismo deberían
querer inspeccionar esta magia.

— K. Burke

La motivación social está relacionada, según argumenté, con la identificación. En cierto sentido, lo contrario al proceso de extensión ética es la *exclusión*, una negativa a reconocer al otro que desmotiva a los involucrados a participar en la acción conjunta. Sin embargo, las cosas son más complicadas e interesantes, pues la exclusión puede constituir también una forma de identificarnos con los demás y motivarnos. A esta dinámica la llamaré generalmente *identificación por exclusión*. En estos casos, la identificación se da de un modo contrario a como fue planteado en las reflexiones sobre la extensión ética. En este trabajo llamaré la atención sobre una forma específica que se engrana con un proceso correspondiente de

identificación: *identificación por exclusión del enemigo común*, el cual está inspirado en los trabajos de Mead y Burke.

Identificación por exclusión: un grupo de individuos puede crear lazos de identificación entre sí basados en la convicción de la existencia de un enemigo común externo al grupo que los amenaza.

Mead dice:

Toda la historia de la guerra entre sociedades y dentro de las sociedades muestra con cuánta más facilidad y con cuánta mayor exaltación emocional nos determinamos a nosotros mismos en oposición a enemigos comunes que en colaboración con ellos. (Mead, 1929, p. 278)

Ninguna otra emoción, piensa Mead, nos puede “fundir como en una unidad” como “nuestra respuesta consensuada hacia un enemigo común”; y según se lamenta Burke, “bien puede ser que las personas, en su fragilidad humana, requieran un enemigo además de un propósito” (Burke, 1957, p. 187).

Hay dos aspectos que vienen a precisar este tipo de unión. El primero es que la identificación por exclusión “aplana las diferencias” (nos “funde en uno”), según plantea Mead. Para nuestro propósito de establecer una ética de la extensión, esto resulta decisivo porque la integración *orgánica* de las actividades en relaciones de intercambio efectivo representa un requisito necesario. Aquí es todo lo contrario: la unión se da por homogeneidad; las personas están unidas por aquello que tienen en *común*: el enemigo amenazador y su pertenencia a la misma clase o grupo³⁵.

³⁵ Esta homogeneidad viene a contrastar con la heterogeneidad propia de los intereses reconocidos como interdependientes a los que me referí en el capítulo pasado en relación con la extensión ética. Recordemos que un fin o interés idéntico común no tiene la consistencia necesaria para llevar a cabo la extensión ética significativa, sino que suele servir más bien a los propósitos de lo que se identificó como seudo-motivación artificial o abstracta y que se relaciona con lo que en este capítulo conoceremos como seudo-extensión.

Una unión por homogeneidad puede extenderse, pero de un modo que llamaré *seudoextensión*, la cual se logra cuando los miembros del grupo buscan convertir a otros individuos a su causa, incitándolos a reconocer la amenaza común que ellos perciben, haciendo crecer el endogrupo y su mentalidad a expensas del exogrupo, o también, de modo correspondiente, cuando un individuo se inserta en un grupo con ánimos de extender sus relaciones sociales. De este modo, no buscan extender su *self* en actividades de intercambio y reconocimiento sustantivas, sino simplemente logran “superar”, o más bien obviar de algún modo, sus diferencias mediante la asimilación al endogrupo. El grupo se encuentra, por tanto, unido por la homogenización de su actitud hacia un punto externo: el enemigo, que resulta ser la fuente de la motivación (mediante el temor) para aplanar o hacer irrelevantes las diferencias entre ellos.

El segundo punto a destacar es que, según la opinión de Burke y Mead, dicha unificación es realmente una salida desesperada a una severa falta de identificación social previa. Este estado de conflicto y desfragmentación social es llamado por Burke “la torre de Babel”. No se trata de una especulación histórica; reconocemos, por ejemplo, que no son pocos los países latinoamericanos que se encuentran en este estado de división y fragmentación extrema. Durkheim agrega además la idea de *desigualdad*, ciertamente que no en el sentido de diversidad sino de injusticia. Las ideas de Mead y Burke se resumen de esta forma:

Tesis Mead-Burke: “Los hombres que no pueden unirse por nada más, pueden unirse sobre la base de un enemigo compartido por todos.” (Burke, 1957, p. 165)

La unión por exclusión es el resultado de una falta de identificación orgánica (entre otras cuestiones) que obliga a las personas a aplanar sus naturales (y de otro modo funcionales) diferencias y homogenizarse por la fuerza, como un modo de pertenecer entre sí. Un posible resultado extremo de esta situación social es el así

llamado “totalitarismo”. De este no destaco aquí su condición de régimen autoritario, sino el control de la mentalidad y la identificación social que dicho régimen promueve sobre la base de la homogeneidad, la obediencia y el adoctrinamiento (Arendt, 1951).

Hay que hacer la salvedad de que la identificación por exclusión puede darse en distintas versiones. A modo de ejemplo, piénsese en una familia disfuncional sin amor, completamente desmotivada a la convivencia y con tendencias al abuso, la cual encuentra en una riña de barrio contra una familia vecina el contexto apropiado para reintegrarse como grupo familiar. El padre, digamos, que poco interés parecía sentir por su esposa, repentinamente se ve motivado a un ataque violento contra el vecino porque la ofendió. Esa noche cenan juntos por fin, emocionados por haber tenido la oportunidad de defender el “honor” familiar. La amenaza de posibles ataques de vuelta o, directamente, la guerra contra quienes recién se han vuelto sus enemigos resulta conllevar un poderoso efecto motivacional. A este respecto, Mead comenta lo siguiente:

Para muchos hombres, su país se ha vuelto infinitamente valioso porque se encuentran dispuestos a luchar y morir por él cuando se ha despertado el impulso común de un ataque contra el enemigo común y, sin embargo, puede haber sido [esta persona], en su vida diaria, un traidor de esos valores sociales que se muere por proteger porque no había una situación emocional dentro de la cual estos valores aparecieran en su conciencia. Es difícil establecer una relación entre la voluntad de un hombre de estafar a su país en el pago de sus impuestos legítimos y su voluntad de luchar y morir por el mismo país. (Mead, 1918, p. 588)

Este es un claro ejemplo de *motivación disfuncional*, es decir, de pseudo-motivación, considerando la relación entre identificación y motivación que hemos visto en el capítulo anterior.

Aprovecho la alusión de Mead al patriotismo para introducir una cuestión pendiente sobre Frankfurt. Frankfurt incluye como posible objeto de amor a los países (Frankfurt, 2004, p. 41). Esta idea resulta un tanto inestable para nuestros propósitos y, por eso (y otras cuestiones) me vi motivado a hacer una modificación

en su propuesta, restringiendo los posibles objetos de amor recíproco solo a las personas. El problema estriba en que, mientras los intereses de una persona resultan relativamente transparentes, los intereses de los países son un asunto más complejo, debido a presiones y conflictos de clases y grupos. Perseguir los intereses de un país (o de cualquier grupo) por amor no parece constituir una actitud ética correcta, sino que parece coincidir con la noción de identificación por pertenencia al grupo que estoy intentando superar. Tanto Mead como Durkheim son críticos a este respecto: no se trata de despertar amor por la cultura, sino que de cultivar una mentalidad y actitud apropiadas que permitan precisamente superar los conflictos de intereses. Frankfurt, al igual que Mead en la cita anterior, pone el ejemplo de un hombre que está dispuesto a sacrificar su vida por su país (Frankfurt, 2004, p. 47), pero nótese que Mead inmediatamente destaca cómo este mismo hombre sacrificado podría traicionar otros importantes intereses sociales de su propio país (mediante la corrupción, por ejemplo). Además, el amor bien puede perder su poder benigno, si consideramos su efecto naturalmente segregador y más todavía cuando lo extendemos a objetos inapropiados. Esto no quiere decir que no podamos decir que amamos a nuestro país, en el sentido de decir que lo valoramos. Mead ha argumentado cómo lo que valoramos se manifiesta en los actos, no en las reverencias propias de los cultos, los cuales pueden llegar a ser incluso obstáculos para los procesos de integración y reforma social. En el marco de una ética de la extensión y del correspondiente concepto de amor que he desarrollado, el amor no puede ser extendido a grupos relativamente anónimos o numerosos. Un país es un grupo especialmente grande y heterogéneo de relaciones sociales entre individuos y, por tanto, no puede ser un objeto apropiado de amor, por lo menos no en el sentido teórico que me interesa en este trabajo. Aunque, es un hecho, puede haber una identificación con tu país en el sentido de identificación por pertenencia al grupo. Pero es precisamente la cautela a este tipo de identificación lo que estoy desarrollando, pues se construye peligrosamente cerca del socavón de la mentalidad de grupo.

La identificación por exclusión, al igual que su género, la identificación por pertenencia al grupo, es una identificación descorporizada, porque la identificación social corporizada no cabe ser asociada simplemente a una unión *en* la diferencia, sino a una *a través* de las diferencias: las diferencias son relevantes. Además, en ambos casos existe un límite impuesto: el exogrupo, que opera precisamente como mecanismo inclusivo.

Es aquí donde las valiosas reflexiones de Janis cobran importancia. A menudo se piensa que el fin de la ética y la política es la unión, el consenso y el acuerdo, pero esto puede ser tan pernicioso como la visión contraria, no menos habitual, consistente en pensar que el fin de la política se identifica con la revolución violenta. De este modo, podemos hacer una defensa sustantiva del *self*: no es posible lograr la unión y el acuerdo o consenso a expensas del *self*, es decir, con una pérdida de la individualidad:

Más allá del origen familiar del error humano existe una poderosa fuente de juicios defectuosos que surge en los grupos cohesivos: la tendencia a buscar la unión, lo que fomenta el superoptimismo, la falta de vigilancia y los pensamientos estereotipados sobre la debilidad e inmoralidad de los exogrupos. Esta tendencia puede ejercer efectos, incluso en aquellos casos en los que quienes toman decisiones son unas personas conscientes que intentan tomar la mejor decisión posible para su país y para toda la humanidad. (Janis, 1987, p. 139-40)

La unión debe resultar de la integración de los *sel/ves*, no de su “licuado”. De este modo, lo que parecería un fin digno, la unidad social, resultaría en un intento desesperado por amalgamar a las personas en un grupo cohesivo que se determina a sí mismo como un (super) *self* social único, cuyos límites se hallan negativamente determinados por el exogrupo, esto es, por un conjunto de individuos que han sido deshumanizados y desmoralizados para los efectos de la unión. Janis explica cómo “los miembros de un grupo en busca de consenso tienden a considerar a todo exogrupo antagonista”. Al debilitarse los *sel/ves* en beneficio del grupo,

[m]uy probablemente serán extremadamente duros con los exogrupos y los enemigos. En sus relaciones con naciones rivales, los dirigentes forman un grupo amable que encuentran relativamente fácil la autorización de soluciones antihumanas como bombardeos a gran escala. (Janis, 1987, p. 139)

Es en este contexto que se termina de perfilar mi propuesta de un *self social* y una *extensión ética*, propuesta que iré elaborando con mayor detalle a lo largo de las páginas siguientes. De acuerdo a lo planteado, el esfuerzo teórico por negar al *self* puede ser puesto al servicio de una mentalidad de grupo que tome ventaja de procesos de despersonalización. Lo interesante y potente de la unión por exclusión es lo irrelevante de las diferencias entre los miembros unificados, lo que termina por menguar la vitalidad del *self* en aras de la maximización de la potencia del grupo. Las diferencias desaparecen entre individuos heterogéneos, porque se vuelven irrelevantes (mientras se mantiene la ilusión de heterogeneidad). Del mismo modo, y en paralelo, se borran las diferencias en el grupo excluido (“ustedes son todos iguales”) y se sataniza y ridiculiza al rival:

Uno de los síntomas del Pensamiento Grupal es la persistencia de los miembros en la transmisión mutua de clichés e imágenes supersimplificadas de los enemigos políticos, imágenes que forman parte de estereotipos ideológicos duraderos. (Janis, 1987, p. 166)

Lo que sí se vuelve relevante es algo externo a la situación: una amenaza o, más específicamente, un “otro” que amenaza. Aquí tenemos, por tanto, una nueva noción doble de otredad, distinta a la del otro generalizado, el otro reconocido y el otro significativo: el *otro excluido* y el *otro leal*. Lealtad y exclusión se unen en este proceso de identificación *via negativa*.

III El enemigo, la ética del guerrero y la actitud de linchamiento

Nos referimos a esa enfermedad definitiva de la cooperación: la guerra.

— K. Burke

El *otro excluido* se torna, en el caso que nos compete, un enemigo que motiva porque amenaza³⁶. He hallado en un pasaje de un discurso de Heidegger, rescatado por Emmanuel Faye, una manifestación clara y vehemente sobre la *necesidad del enemigo*:

El enemigo es aquel que representa una amenaza esencial para la existencia del pueblo y sus miembros. El enemigo no es necesariamente el enemigo externo y el enemigo externo no es necesariamente el más peligroso. Incluso puede parecer que no hay ningún enemigo. El requisito fundamental es entonces encontrar al enemigo, sacarlo a la luz o incluso crearlo, a fin de que pueda haber ese enfrentamiento al enemigo, y que la existencia no se vuelva apática. El enemigo puede haberse injertado en la raíz más íntima de la existencia de un pueblo y oponerse a la esencia más propia de este último, actuando en contra de él. La lucha es tanto más aguda, dura y difícil, porque sólo una parte muy pequeña de la lucha consiste en golpes mutuos; a menudo es mucho más difícil y agotador buscar al enemigo como tal, y llevarlo a que se revele, evitar alimentar ilusiones acerca de él, permanecer listo para atacar, cultivar y aumentar la preparación constante e iniciar el ataque contra un enemigo sobre una base a largo plazo, con el objetivo de exterminio total. (Citado en Faye, 2009, p. 168)

Las vinculaciones son claras. El enemigo es necesario para que la vida no se vuelva *apática*, lo cual es consistente con la tesis de que el enemigo es funcional a propósitos motivacionales o, más específicamente, representa una respuesta a una situación de desmotivación (lo que se suele llamar “pérdida o falta de voluntad”). Esta apatía contrasta con el duro esfuerzo posterior que se vuelve forzoso para dar

³⁶ Hegel en su célebre pasaje sobre la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2004) asume que cuando una autoconciencia se encuentra con otra autoconciencia se entabla una guerra a muerte. Esta es una visión que asume a la enemistad como la relación fundamental entre los seres humanos.

con el enemigo. Parte de la interpretación que expongo (basándome en Burke y Mead) consiste en reconocer en el enemigo a un *chivo expiatorio*. La búsqueda de un chivo expiatorio es una tarea ardua (tal como se puede leer en la cita), incluso agotadora, y exige mantener un estado permanente de amenaza que permita prepararnos para la consumación del acto, el sacrificio: el ataque “sobre una base a largo plazo” con el objetivo de “exterminio total”. Se trata de un proceso a largo plazo porque la mentalidad que intenta despertar esta siniestra reflexión no es puntual, el objetivo “final” de esta mentalidad realmente no es el exterminio, esa es solo una etapa de consumación que tendrá que reponerse una vez más en una nueva y agotadora búsqueda del enemigo. El proceso de identificación para el *self* depende en este caso de la hostilidad: sin enemigo común no hay comunión.

Comprenderás mucho mejor la guerra si la piensas, no simplemente como una lucha que llega a un punto crítico, sino más bien como una enfermedad o una perversión de la comunión. La guerra moderna requiere particularmente para cada uno [de sus actos] destructivos una miríada de actos constructivos; antes de cada explosión aniquiladora debe haber una vasta red de operaciones entrelazadas, dirigidas comunalmente. (Burke, 1969, p. 22)

El chivo expiatorio se vincula con la noción de culpa, que se relaciona a su vez con cierta concepción del mal. Cuando algo malo sucede, la mentalidad culposa (con sus narrativas trágicas³⁷) se inclina compulsivamente a buscar un responsable y debe hallarlo a toda costa, como dice la cita de Heidegger. A este respecto, Burke trae a colación un poema muy iluminador:

He aquí los pasos
en la Ley de Hierro de la Historia
que une Orden y Sacrificio:
el Orden conduce a la Culpa
(¡pues quién puede seguir los
mandamientos!),
la Culpa necesita Redención

³⁷ La idea de narrativa trágica será abordada en la sección siguiente.

(¡pues quién no quisiera ser purificado!),
la Redención necesita Redentor
(¡es decir, una Víctima!).
Orden
a través de la Culpa,
al Victimaje
(por ende: el Culto de la Matanza)... (Burke, 1961, pp. 14-5)

El poema presenta algunos puntos cruciales, donde el chivo expiatorio es el “otro” que ha sido deshumanizado como causante del mal y cuyo castigo o destrucción es necesario para la redención: orden a través de la culpa.

La esperanza de un enfrentamiento está relacionada con lo que denominaré *la ética del guerrero*. Ahora bien, como la cita de Heidegger revela, lo importante realmente no es la habilidad propia del guerrero *en batalla*; se trata, antes bien, de “permanecer listo para atacar, cultivar y aumentar la preparación constante”, lo cual es consistente con la idea de Burke de que cada acto destructivo de la guerra presupone una miríada de actos constructivos. Es la predisposición a la defensa o a la venganza lo que se cultiva y evalúa. La ética del guerrero de la que estoy hablando no es realmente la ética de los guerreros en el campo de batalla, sino un constructo de valores que predisponen la unión entre las personas sobre la base de una férrea actitud defensiva hacia un exogrupo “idealizado”.

El campo de batalla es más bien la mentalidad de las personas, sus valores, sus disposiciones con el otro, las conversaciones, las formas de tratarnos en el trabajo y el hogar y, por supuesto, la política. Especialmente, la homogeneidad artificial lograda (o buscada) consiste en valores de cultos, ritos, consignas y símbolos que crean una *narrativa* protectora cuyo sentido final reside en el sacrificio de un chivo expiatorio. Aquí es donde entran *los valores del guerrero*. En la ética del guerrero prevalecen valores como: lealtad, obediencia, disciplina, honor, venganza, retaliación, fuerza, sacrificio, valentía, masculinidad, hazaña, etc. Puede que estos valores pierdan su sentido en un contexto de paz y resulten contrarios a

la integración imperante en nuestra situación social contemporánea. Sobre la importancia de la lealtad en el pensamiento de grupo dice Janis:

En cierto sentido, los miembros consideran la lealtad hacia el grupo como *la forma más alta de moralidad*. Esa lealtad requiere que cada miembro evite discusiones controvertidas, consienta en no plantear preguntas que cuestionen argumentaciones débiles o que interrumpan pensamientos poco convincentes (Janis, 1987, p. 139). [énfasis agregado]

Como vemos, estoy extendiendo el conjunto de los valores y haciendo más densa la actitud ética de lo que yo llamo la mentalidad de grupo en comparación con el pensamiento de grupo de Janis (simplemente porque los intereses son distintos, aunque coinciden en ciertos puntos cruciales). Ciertamente, la lealtad es un valor supremo en la mentalidad de grupo, pero se junta con los otros valores mencionados para hacer consistente una cierta actitud ante la vida y los otros, una cierta noción de *self*. Ahora, la ética del guerrero que me interesa especialmente destacar es una actitud cotidiana que defienden personas que nunca han tomado un arma o generaciones que nunca han conocido una guerra, pero que manifiestan fervientemente estos valores desde la comodidad de sus escritorios, tribunas y laptops, donde su posible sentido original (si es que alguna vez lo tuvo) ha sido trastocado para propósitos ajenos a la guerra de los ejércitos y están más bien al servicio del fanatismo y la exclusión. Por supuesto, lo dicho no excluye la amenaza real de consumación del sacrificio del chivo expiatorio. Aunque no se vaya necesariamente a la guerra de los ejércitos, sí se cortan cabezas y se aniquilan o exterminan personas y grupos, acaso de un modo sublimado, como vemos que sucede en nuestro tiempo con la cancelación virtual.

La extensión ética puede entenderse mejor como una alternativa a esta ética del guerrero, tan presente en nuestros productos culturales (películas, videojuegos, novelas, autoayuda, etc.) y en el discurso político. Aunque la ética del guerrero aplana las diferencias propias del intercambio productivo, también es cierto, que dicha ética revela un importante componente jerárquico en la unión por exclusión

que permite que convivan distintas narrativas melodramáticas, pues, aunque el enemigo común unifica y aplanas las diferencias al interior del grupo, también conlleva a una distinción entre líderes guerreros, soldados obedientes y damiselas en peligro. Janis aclara que en el pensamiento del grupo cohesivo “con frecuencia existe una admiración ilimitada por el líder del grupo” (Janis, 1987, p. 164).

Tönnies es un autor clave en este punto, pues defiende consistentemente una ética del *warlord*, basada en la protección de una permanente amenaza externa: “El único peligro que lo amenaza es la ruptura de las relaciones naturales, provocada por alguna fuerza extranjera o que se siente extranjera”, señala el sociólogo alemán (Tönnies, 2001, p. 175). Aquí vemos cómo se responsabiliza a una fuerza extranjera (o solo “sentida” como extranjera) de la ruptura de los lazos naturales, es decir, se culpa de los conflictos *personales*, propios de la organización comunitaria, a las amenazas propias de la Sociedad. Es este contexto el que hace emerger los valores del guerrero, que para Tönnies sí implican una consumación bélica literal³⁸:

La autoridad que se deriva del poder debe distinguirse en la batalla: se legitima a través de la valentía y el coraje. Está personificado en la autoridad del líder feudal o caudillo [*warlord*]. Su trabajo es reunir las fuerzas de combate, entrenarlas y liderarlas contra el enemigo, al mando de todo lo necesario para el esfuerzo colectivo de evitar el desastre. (Tönnies, 2001, p. 30)

Esta es la ética y la virtud propia de la Comunidad, según Tönnies. Ahora debe resultar claro por qué él se mostraba tan contrario a la Sociedad. La mentalidad que se deja ver en las citas de Heidegger y Tönnies recuerda a la máxima romana “Si quieres paz, prepárate para la guerra”. Allí se lee cómo hay que hacer un esfuerzo por mantener los valores de guerra para poder sostener la unidad

³⁸ Aunque, muy seguramente, no pudo imaginar lo que la guerra significaría algunas décadas después de que escribiera su defensa a estos valores. Es posible que en este caso se refiera a una “guerra de la Sociedad”, una que habría perdido, según él, el carácter honorable de la guerra original.

social, mientras que Mead, Burke y Janis no reconocen en todo esto sino un desesperado intento de unidad. La situación consiste en hacernos dependientes de una amenaza, es decir, del *miedo*.

La unión de la obediencia representa una alternativa a la torre de Babel, donde nadie se entiende con nadie y, en medio de la algarabía, todos se interponen en el camino de todos los demás. Burke dice que Dante responsabiliza a la división del trabajo requerida para construir la torre de Babel de la aparición de las distintas lenguas (Burke, 1969; p. 168). En este sentido, alguien podría llegar a creer que una postura como la de Durkheim, por su insistencia en la división del trabajo, es una defensa de la torre de Babel. No es el caso de Mead ni de este trabajo, donde estamos buscando una salida intermedia. Aquí es donde brilla la noción de extensión: no es cierto que estemos en ninguna de las situaciones extremas. Ya nos encontramos integrados de algún modo. Apelar a la guerra y el exterminio no va a mejorar dicha integración, todo lo contrario: va a pulverizarla, nos hará perder los lazos que precariamente hemos construido para poner en su lugar unas relaciones de sujeción y enemistad que son inoperantes en relación con la situación problemática.

El florecimiento y el bienestar están típicamente excluidos de la mentalidad por exclusión. Se apela a ellos de un modo negativo: nunca se obtendrá este estado de bienestar deseado porque siempre estamos amenazados, siempre existen razones para estar indignados y ofendidos y, de algún modo, “ellos, los enemigos, siempre nos están saboteando”. Nótese cómo, tanto en el caso de Heidegger como de Tönnies, la guerra es declarada a los “*aliens*” (extranjeros, extracomunitarios), pero estos pueden ser tanto internos como externos, en el sentido de que también es posible encontrarlos dentro de las fronteras. Cierta tipo de guerra civil o de conflictos civiles entre grupos violentos son una constante también en nuestros días, donde un grupo al interior de una nación (típicamente los ricos y poderosos, los inmigrantes o los pertenecientes a una religión o ideología política) se convierten en el chivo

expiatorio que debe ser “exterminado” (castigado, controlado, expulsado, etc.) para poder consumir la tan anhelada unión y paz³⁹. sin embargo, se trata de una falsa paz, de una que nunca llega, pues el estado mental beligerante propio de la mentalidad de grupo es contrario a la felicidad, el amor y la prosperidad. De hecho, la mentalidad por exclusión suele considerar estos valores de integración como placebos abyectos que esclavizan a las personas en su conformismo.

Anteriormente, consideramos lo que denominé proceso de fiscalización social por parte del *self* (capítulo IV.4). En resumen, la idea fue destacar la forma en que las personas se ven motivadas a exigir el cumplimiento de las normas o a reformarlas, para lo cual deben responder con indignación *a la conducta* de los demás o a los procesos de funcionamiento social. Esta actitud sana tiende a confundirse con otra actitud perniciosa que constituye una pieza fundamental de la mentalidad de grupo: la actitud de *linchamiento*. La diferencia crucial consiste en que, en esta última, la indignación no se dirige a la conducta de los demás o a ciertas medidas o leyes, sino más bien a la *existencia* de cierto individuo (o grupo de individuos) que ha sido *deshumanizado*. También es importante en la actitud del linchamiento la idea de *certeza de excepcionalidad*. Hay una línea imaginaria que decide con absoluta certeza la exclusión de una persona de todos sus derechos como ciudadano o ser humano y, por tanto, se cree justificar una respuesta violenta.⁴⁰

³⁹ Esto es lo típico de lo que llamaré demagogia en el capítulo 8, sección II-IV.

⁴⁰ En las redes sociales el linchamiento ha devenido en la forma de “cancelación”. Las dinámicas de intercambio que se han desarrollado en los medios digitales han transformado nuestras estructuras de vinculación social y lo seguirán haciendo de un modo imprevisto. Mead dice: “los medios de intercomunicación han sido los grandes agentes de la civilización” (Mead, 1918, p. 593). Aunque no es posible detenernos aquí en este relevante tema, valdría la pena analizar en otro lugar la vinculación entre el surgimiento de las demagogias del siglo XXI y las redes sociales,

En todo caso, debe quedar ya claro en este punto que, aunque la actitud fiscalizadora es esencial en la constitución de nuestro entramado social e individual, la actitud de linchamiento desvirtúa por completo su validez en cuanto ejercicio de un derecho de “hacer cumplir”, apuntando a la aniquilación de otros seres humanos, la cual es pretendidamente justificada por un proceso de deshumanización. El interés de estos fenómenos estriba en la forma específica que adoptan cuando se vinculan al pensamiento de grupo y, más específicamente, cuando se vuelven una herramienta de control social (a veces sublimada, a veces literal) de la demagogia u otros procesos sociopolíticos. La ética del guerrero, según hemos visto, busca despertar y mantener una actitud predispuesta al linchamiento (del chivo expiatorio). Aquí se nota claramente la distinción entre cuestiones personales y sociales (funcionales, o como dicen los sociólogos, “estructurales”). La fiscalización compete a la función social, no a las personas. Nunca se podrá solucionar el crimen o la corrupción, si se asume que se trata de un asunto de almas caídas que merecen ser expurgadas de la sociedad, y no de estructuras de intercambio viciosas que impiden la integración y nos competen a todos de un modo directo e indirecto.

especialmente en relación con la homofilia (McPherson, Smith-Lovin, & Cook, 2001) y el linchamiento virtual como una nueva forma de ostracismo.

IV. Actitud narrativa y reflexiva de la mentalidad de grupo

La metafísica (o para hablar con más propiedad: la física) monista de Nietzsche no excluye un ethos dual que se mide en relación con aquello que piensa poder despreciar, y sólo en los momentos más felices se asoma el temple de ánimo más ecuánime y solar que parece ser un distintivo de la tradición democrítea.

— Ezra Heymann.

El tema de la narratividad ha sido trabajado desde diversas perspectivas en filosofía y psicología. Los trabajos de Jerome Bruner (Bruner, 1986), (Bruner, 1990) introdujeron la dimensión narrativa como un componente de nuestra racionalidad, y otros investigadores han desarrollado más específicamente una noción de *self* narrativo. Estos trabajos plantean la dimensión narrativa como una forma de configurar nuestra identidad tanto personal como social (Schechtman, 2011), (McAdams & McLean, 2013). Sin embargo, lo que interesa en este punto es la forma como Burke desarrolla la idea de “actitud narrativa”, la cual vincularé con la mentalidad de grupo. La reflexión de Burke se desarrolla en el marco de su dramatismo, es decir, una concepción narrativa de la racionalidad, la acción y la mente humana⁴¹. En mi interpretación, la ética del guerrero y la necesidad de buscar un chivo expiatorio se desarrollan junto con una concepción narrativa dramática del conflicto:

Si hay drama, entonces hay conflicto. Y si hay conflicto, entonces, hay victimización. El dramatismo está siempre al borde de este fastidioso problema que culmina en la tragedia, la canción del chivo expiatorio. (Burke, 1966, p. 55)

⁴¹ Recuérdese que Mead caracterizó al pensamiento humano como “dramático”. Capítulo 2.IV.

Cierta actitud trágica asume que la única forma de salir de una situación problemática es eliminar al culpable, lo que se considera un acto de justicia, es decir, de venganza justificada. Más específicamente, Burke destaca un tipo de tragedia que llama *melodrama*. Se trata de una actitud narrativa con las siguientes características:

El melodrama alinea el conflicto de acuerdo con extremos altamente polarizados y ponderados por valores consistentes con dicotomías tradicionalmente claras entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, el inocente y el culpable. El melodrama identifica a un culpable, una figura de villano, cuyas acciones se presentan como lo suficientemente obvias en calidad reprensible para provocar indignación y justificar una respuesta de venganza adecuada para superar la villanía (Desilet & Appel, 2011, p. 347).

Las narrativas son un componente importante en los procesos de racionalización y en la actitud de las personas. La mentalidad de los individuos se constituye en gran medida de un modo narrativo y tiende, en cierto modo, a ser presa de esta condición. Pero, no hay que dejarse llevar por estas narrativas, en el sentido de pensar que son las causas de los actos, pues, en el marco enactivista en el que nos estamos moviendo, las cosas son más complicadas:

Los villanos melodramáticos pueden en realidad funcionar como chivos expiatorios para la proyección de males que yacen enterrados en motivaciones y situaciones que son mucho más complejas de lo que parece ser el caso en una visión superficial (Desilet & Appel, 2011, p. 348).

Hay algo que se destaca en estas narrativas y que se vincula con la actitud reflexiva propia de la personalidad alienada por la mentalidad de grupo: *la certeza*. Burke llama la atención sobre una “ceguera hacia la inevitable limitación del discernimiento humano, ceguera hacia la condición omnipresente de la ceguera”:

Este error cree en la posibilidad de un tipo de certeza: una fanática claridad mental y emocional que libera el juicio para asignar el mal a los demás hasta el punto de condenarlos a un estatus inhumano o subhumano. El chivo expiatorio, como proyección errónea, acumula error sobre error, error sobre equivocación y conduce al error intolerable de la victimización como chivo expiatorio: matar a otros. (Desilet & Appel, 2011, p. 351)

Esta certeza, como ya vimos en Janis, es propia del pensamiento de grupo. Hay que insistir en que la matanza también puede ser sublimada y en que existen muchas formas de lograr la expiación: arrebatar las propiedades, exiliar, impedir la inserción del grupo en el ámbito laboral, empobrecer, discriminar, encarcelar, someter a la vigilancia y amenaza permanente, etc. La matanza es un símbolo que se puede instanciar de muchas formas, aunque todos sabemos también que se vuelve literal cuando las condiciones sociopolíticas le son favorables.

El punto no es tanto que nuestra identidad se forje en un entramado narrativo, sino que dicho entramado se organiza en base a distintas actitudes éticas o sociales, vinculadas con las nociones de identificación correspondientes que he intentado perfilar en este trabajo. A la ética del guerrero, del *homo oeconomicus* o del fundamentalista religioso, le corresponden distintas estructuras dramáticas que condicionan los distintos tipos de narraciones. Muy pocos negarían que al filósofo le corresponde una actitud que se resista especialmente a la certeza y a partir de allí debería de hacer sus reflexiones. Esta es una actitud absolutamente contraria a la actitud melodramática propia de la mentalidad de grupo por exclusión. No definiendo aquí, por tanto, una concepción narrativa del *self* (que lo defina en estos términos) tanto como el reconocimiento de una *dimensión* narrativa correspondiente a distintas actitudes vitales del *self*, las cuales se vinculan especialmente con ciertas actitudes reflexivas que constituyen la alteridad y que forman bucles de retroalimentación en la circularidad fundamental que es la vida misma.

En tándem con las actitudes narrativas, la mentalidad de grupo adopta un conjunto de *actitudes reflexivas*, especialmente argumentativas, que la hace caer en ciertas falacias recurrentes desde el punto de vista lógico-formal, pero que son harto convincentes si se considera el marco melodramático y la actitud que las motiva. Es destacable la forma como la mentalidad de grupo se blindo con razones y argumentos vehementes y tajantes. Podríamos hablar en estos casos de una “lógica de la exclusión” que manifiesta una actitud descorporizada que asociaríamos

típicamente con el prejuicio y la doble moral. Una lógica que resulta evidentemente falaz desde el punto de vista argumentativo estandarizado, pero que desde la perspectiva de los postulados de quienes la defienden posee un alto grado de convicción y los deja “intelectualmente satisfechos”. Son los presupuestos propios de la dinámica de la exclusión y la narrativa melodramática lo que les da la fuerza a sus razonamientos. Es por eso que la lógica o la argumentación, tal como se entienden en filosofía, tienden a ser impotentes en estos casos. Considérese el siguiente ejemplo:

Hitler fue un cruel nazi, por lo tanto, los alemanes como tú lo son y tú debes pagar por lo que han hecho los tuyos.

Este es lo que podríamos llamar un caso de “generalización” inválida, en el que se realiza un juicio general sobre todos los miembros del grupo percibido por lo que hizo un individuo o un subconjunto. Formalmente, sería algo como: “ Pa y Qa ; por lo tanto, para todo x , Px implica Qx ”, lo cual correspondería más o menos a lo siguiente: alguien pertenece al grupo P y realizó acciones inmorales Q , por lo tanto, todos los miembros de P son inmorales. Puesto que todo acto inmoral justifica un castigo, de acuerdo con la actitud narrativa en cuestión, se justifica el castigo de cualquier miembro del grupo P . Pero, de nuevo, vemos que hay mucho más involucrado, pues existe la premisa oculta de que *todos los P son iguales*, la cual serviría para justificar válidamente la inferencia. Como vimos, dicha premisa fue destacada por Janis en su reflexión sobre el pensamiento de grupo.

Esta situación recuerda al *kin punishment*: castigar por lo que hizo uno de los miembros de una familia a los miembros restantes. Algo que consideramos a todas luces injusto. Fue usado por los nazis y es válido aún en Corea del Norte, donde si un miembro de la familia comete un crimen, se castiga también a los demás integrantes de su grupo familiar. La guerra se basa en la misma idea; de lo contrario, ¿cómo se podría intentar justificar el bombardeo de una ciudad llena de inocentes? Nótese, pues, como, una vez que se revelan las premisas ocultas, el razonamiento

es lógicamente válido para aquellos que sostienen dichas premisas. Estos argumentos no pueden ser impugnados porque se basan en convicciones y certezas que los validan y que, al ser cuestionadas por parte de un interlocutor, no hacen más que desprestigiarlo, justificando su exclusión. Se sigue de lo anterior que no debemos concentrarnos tanto en refutar argumentos, sino en lograr un cambio de mentalidad, para lo cual hacen falta esforzados intentos de integración social.

Aquí entra otra característica presente en la mentalidad de grupo que interesa: la *polarización*: “Estas conmigo o estás en mi contra”. Cualquier intento de mediación es considerado no solo una debilidad de pensamiento, sino un servicio a favor del enemigo. Esta estricta bivalencia y exclusión del tercer término se relaciona con un sentido epistémico fuerte con el que la mentalidad de exclusión busca defender la máxima certidumbre y necesidad de su existencia y actuación. Cabría analizarla como una suerte de falacia “epistémica”, pues asume que se dispone ya de pruebas para defender con máxima certidumbre sus bivalentes consignas: “estamos ante una crisis histórica, ¿de qué lado estás?”, “no es momento de debilidades, decide ya cuál es tu bando” o “así lo dicta la ley y la constitución, así debe ser y será, ¿o es que eres un delincuente?”. El fenómeno en cuestión se relaciona con un principio aceptado de despersonalización:

Despersonalización: el individuo es menos importante que el grupo, la sociedad, las leyes, las instituciones o el líder. “Lo importante no eres tú ni yo, es la patria, es el momento histórico” o bien “no se trata de ti o de mí, es un principio moral que nos supera, ¡estamos hablando de derechos humanos!”.

Típico de un cierto tipo de exclusión es la exclusión del delincuente. Las personas que están en la cárcel son vistas como un grupo homogéneo de enemigos de la sociedad, cuando, en realidad, se trata de un grupo particularmente heterogéneo. Cualquier intento de romper con la dicotomía “gente honorable/delincente” se asume como una defensa del crimen. La exclusión es

inmediata y severa: “¡lo que faltaba, que defendieras a violadores y asesinos!”. Esa es exactamente la actitud de la mentalidad de grupo hacia el enemigo común. En un caso así, se nota cómo cualquier consideración hacia el exogrupo es cuestionada como una defensa de la villanía y un atentado contra el endogrupo. Cabe destacar aquí un aspecto crucial: también desde la perspectiva de la mentalidad de grupo, se trata de un asunto de actitud, no de razonamientos. Cuando alguien adopta dicha mentalidad, considerará enigmático que, por ejemplo, un extranjero se ponga del lado de los lugareños, o viceversa. Es como si en un partido de fútbol, en medio de la excitación propia del evento, ante el fallo de un árbitro un hincha le diera la razón al rival. Los “buenos argumentos” están destinados a fallar.

Mead analizar el concepto de castigo correctivo o justicia punitiva en un su artículo “The Psychology of Punitive Justice” (Mead, 1918). Parte descartando la idea de la retribución como una especie de “metafísica del sufrimiento”: no existe tal cosa como un sufrimiento proporcional a una falta. Lo que el castigo realmente significa es que el criminal constituye un enemigo de la sociedad y debe pasar a ser aquel “*outsider*” hacia el que todos hemos de reaccionar de manera unánime. Es así como se justifica la devoción a las leyes e instituciones: quien no las reverencia, es un enemigo. El respeto a la ley expresado en la retribución y el castigo despiertan emociones propias de la guerra:

La solemnidad de la ley es el dominio del grupo sobre el individuo, y la parafernalia del derecho penal sirve no solo para exiliar al individuo rebelde del grupo, sino también para despertar en los miembros de la sociedad respetuosos de la ley las inhibiciones que hacen imposible la rebelión para ellos. (Mead, 1918, p. 584)

La lealtad hacia la justicia punitiva y las leyes representa una forma de sujeción social basada en la idea de identificación con el grupo dirigida a un enemigo público común: el criminal. Es así como le damos la espalda al problema real, *nosotros*, y nos ponemos de frente al enemigo, *ellos*. Los valores que surgen de esta situación no son valores de uso que emergen de nuestro trato cotidiano, sino “valores de sacrificio”, gritos de guerra.

Otro aspecto importante de la argumentación propia de la mentalidad de grupo es lo que podría considerarse una forma sofisticada de argumentación “*thought-terminating*”. Estos argumentos están hechos para sofocar la disonancia cognitiva y como posibles herramientas de persuasión o conversión: no están para ser discutidos (Lifton, 1961). En no pocos casos se hace uso de lo que podría llamarse *argumentación por shock* (o “por trauma”), la que intenta despertar en la imaginación una representación grotesca y alarmante que genere una respuesta de indignación extrema⁴². En los medios, y ahora también en las redes sociales, es moneda corriente, donde videos y noticias de los sucesos más impresionantes se entregan como una prueba del “tipo de gente” que se está excluyendo. Imágenes de pequeños grupos muy violentos que contrastan con la participación pacífica de grandes grupos, por ejemplo, son más que comunes, así como las fechorías más infames cometidas por los miembros del grupo excluido (cuál sea el grupo excluido dependerá de la tendencia editorial del medio o de la tendencia del canal social en cuestión). Es una especie de “jaque” argumentativo claramente falaz, pero con un efecto contundente. Cualquier intento por aplicar aquí una actitud conciliadora se halla condenado al fracaso.

Como he estado defendiendo, el problema no es de índole meramente argumentativa; ni siquiera es solo un asunto de mentalidad (que también lo es), sino que se trata de un proceso de identificación. Quien está preso de esta mentalidad excluyente no está argumentando por sí mismo, está siendo leal a su grupo: en la misma medida en que excluye, se incluye, y esta lógica de “necesito tener alguien a quien odiar para poder vincularme con los otros” no hace más que reflejar una profunda carencia de identificación (que normalmente expresaríamos diciendo que alguien así “no tiene identidad” o “personalidad”). Sobre todo, si consideramos lo

⁴² Esto es típico de las fases iniciales en los procesos de adoctrinamiento. Véase (Baron, 2000).

desgastante que resulta el hostigamiento. La mentalidad de grupo no está en paz, todo lo contrario, está en una guerra declarada, donde los relatos y las imágenes que generan una inmediata respuesta de indignación poseen, en un sentido perverso, un componente motivacional asociado al miedo y la aversión.

Como hemos visto, aunque la mentalidad de grupo por exclusión no motiva una integración corporizada funcional entre sus miembros, sí motiva a sus miembros a diversas actividades, hasta alcanzar el punto máximo de gloria guerrera que se manifiesta en el linchamiento del chivo expiatorio. *Grosso modo*, esta es una forma como podría funcionar la *seudoextensión* de la mentalidad de grupo:

Fiscalización como chequeo de adherencia al grupo: para el individuo con mentalidad de grupo es muy importante reconocer si el otro (compañero de trabajo, vecino, amigo de un familiar, etc.) se identifica o no con su grupo. Esta es una actitud que bien podría llamarse “paranoica” (Burke, 1957, p. 184) o con tendencias de ese tipo. La actitud de la mentalidad de grupo se puede expresar así: “¿es uno de los nuestros o no?”, “¿tú también estás engañada?”, “parece un buen tipo, pero, ¡qué lástima que sea de izquierda/derecha!”. El individuo con mentalidad de grupo tiende a aislarse del exogrupo y refugiarse en el endogrupo⁴³. Esto se relaciona con la “homofilia” (*homophily*), la tendencia de las personas identificarse solo con los miembros del endogrupo. Lo cual genera que el contacto con personas desconocidas o diferentes se vea cuestionado o resulte amenazador.

Intento de conversión: si el individuo no pertenece al grupo, pero tampoco se lo identifica como un enemigo, puede intentar convertirselo, para lo cual se dispone de una densa narrativa provista de abundantes razones y hechos defendidos con

⁴³ Nótese lo distinta que es esta situación del fenómeno del *pensamiento de grupo* de Janis. En esos casos los grupos estaban constituidos, mientras que en el caso de la *mentalidad de grupo* el individuo debe hacer un esfuerzo por mantener al grupo y no alejarse demasiado de él.

máxima certidumbre. Aquí aplica especialmente la argumentación por *shock* y todo el repertorio narrativo y argumentativo elaborado para la ocasión. Típicamente, el líder demagógico, pero también otros miembros del grupo, pueden mantener una narrativa de la conversión propia, es decir, una historia “conmovedora” que explica cómo llegó a la convicción del enemigo. Hitler, por ejemplo, de un modo trágico-patético narra en su libro el momento justo en que “tuvo lugar en mí el mayor cambio que jamás había experimentado. De débil cosmopolita me convertí en un fanático antisemita” (Hitler, 2003, p. 43).

Exclusión y linchamiento: Si el individuo se presenta como un enemigo, o se manifiesta reacio a aceptar la narrativa y actitud del grupo hacia el enemigo común, se lo excluye de diversas formas, que pueden culminar con alguna forma de linchamiento (cancelación virtual, ostracismo, despido, ruptura de la relación, acoso, vejación, etc.).

Debemos promover la estimulación social mediante la conciencia del intercambio en actividades sociales de cooperación compleja. El problema es que, en ciertas sociedades, estas relaciones se establecen siempre en el marco de una institucionalidad, al punto de darse un fenómeno de “institucionalización” del mayor número de intercambios sociales. En estos casos, la situación tan paradójica como lamentable es que precisamente aquello que asumimos como la garantía del bienestar limita el desarrollo social. Son especialmente los conflictos de esta índole los que más cuesta solventar y los que requieren de mayor empeño, investigación, ensayo y creatividad. Sin embargo, en no pocos casos, los cambios quedan a merced del tiempo y las dinámicas inconscientes. La lección, en definitiva, es sustituir nuestro interés en el enemigo por un interés en las condiciones sociales:

La prueba del éxito de este *self* radica en el cambio y la construcción de las condiciones sociales que lo hacen posible, no en la conquista y eliminación de otros *selves*. Sus emociones no son las de la conciencia de masas que dependen de individualidades reprimidas, sino que surgen de los intereses acumulativos de diversas empresas que convergen en un problema común de reconstrucción social.

Este individuo y su organización social son más difíciles de lograr y están sujetos a una fricción mucho mayor que los que surgen de la guerra. (Mead, 1918, p. 602)

Aun así, sabemos que se trata de la salida correcta si es que queremos promover una ética y filosofía política sin fundamentos (*groundless*) en el sentido de Varela *et alia.*, esto es, una que gire en torno a la idea de transformación y que surja de la situación misma en la que están actuando las personas.

V. La actitud propia de la ética de la extensión

A partir del desarrollo que he hecho hasta ahora, se pueden extraer algunas consecuencias ético-filosóficas generales. Estuvimos en desacuerdo con una cita de Savater que recomendaba no poner “tu libertad al servicio de los demás”, pues la conciencia de dependencia, según vimos, representa un momento esencial en el proceso ético de reconocimiento del *self*. Es más bien una vez que uno se da cuenta de que tus acciones solo tienen sentido y cobran valor en un entramado de relaciones de intercambio efectivas que tejen el acto social que puedes hablar propiamente de ser un *self* madurando éticamente, un *self* en desarrollo. Cuando excluyes tu dependencia de los demás te vuelves un agente abstracto, flotando en un vacío que TEM reconocería como “nihilista”. Ahora bien, la dependencia sana que debemos reconocer no debe ser confundida con una dependencia ciega, que sería la propia de una actitud despersonalizada. Puede que Savater y otros filósofos que defienden una visión “autonómica” lo hagan porque ven la amenaza de una pérdida de la “voluntad” en fenómenos como la mentalidad de grupo, y en ello coincidimos. Pero hemos visto cómo la acción corporizada se lleva a cabo no cuando se realiza de un modo autónomo o heterónimo, sino cuando en la práctica se logra superar esta dicotomía. Un *self* social corporizado supera la dicotomía entre autonomía y heteronomía, reconociéndose en la misma medida dependiente e

independiente sin que esto le resulte un conflicto: el egoísmo le resulta tan abstracto como el sacrificio. El verdadero drama del *self* social corporizado no se halla en la imposición de su voluntad, sino más bien en el riesgo permanente de perder consistencia.

Es posible asociar esta perspectiva con lo que los filósofos valoramos como *actitud crítica*. La actitud crítica no consiste en “pensar por sí mismo”, si con esta fórmula se alude a un pensamiento independiente del pensamiento mismo, considerando que el pensamiento no pertenece a una mente individual. Así como debemos reconocer nuestra dependencia en el plano social de los intercambios que soportan la vida misma, así también debemos reconocer la dependencia a nivel del pensamiento, el cual está esencialmente integrado a los procesos vitales del organismo social. La mente individual opera cuando la experiencia se desintegra y el pensamiento heredado, inoperante, deja ver las irremediables contradicciones que a menudo son ignoradas. Es la necesidad de una acción ética la que nos urge a pensar de un modo crítico, a partir de la actitud ética de la extensión que no busca crear conflictos ni evitarlos, sino que *resolverlos* o *superarlos* sin deshumanizar a nadie. Es por tanto una actitud contraria tanto a la reafirmación individual narcisista, como a la mentalidad de grupo y su crítica tiene por fundamento, en gran medida, la resistencia a dicha salida aparentemente cómoda, pero a la postre autodestructiva.

En su condición de contrapeso al dogmatismo y al autoritarismo, la *actividad filosófica* misma consistiría en una cautela hacia la amenaza de la mentalidad de grupo y la demagogia. El trabajo filosófico consistente en deconstruir las certezas se contrapone a las certezas propias de la exclusión. Mientras que el dogmático asume la existencia de principios y límites claros que aseguran una respuesta acertada para cada caso o, por lo menos, para ciertos casos límite, la actitud propia de una ética pragmatista de la extensión parte del reconocimiento de una pérdida de validez de las respuestas conocidas en cada situación relevante, lo cual obliga a

tomar una actitud reconstructiva, abierta y creativa. Mientras más integradora y creativa, mejor: más sentidos nuevos y más recursos se agregarán al repertorio de nuestras respuestas. El dogmatismo de la certeza reduce el número de nuestras reacciones, condicionándonos a una homogeneidad artificial que congela la espontaneidad propia del pensamiento y en su caso más extremo lleva a un coma social donde la actitud del *self* social corporizado se vuelve casi insostenible. Por su parte, el desarrollo de un discurso ético por extensión representa una forma que se ofrece como alternativa frente a las éticas del sacrificio que se presentan bajo diversas configuraciones en el discurso ético y político. De este modo, el discurso filosófico de la integración, contrario a la mentalidad de grupo, puede contribuir, al menos en cierta medida, a reconocer el valor y el sentido del crecimiento y la maduración del *self* como un proceso permanente e inacabable que le brinda sentido a nuestra vida moral, en lugar de estancarse en una actitud de constricción y sacrificio que nos desmotive moralmente.

Cabe, por último, incluir un breve comentario en orden a precisar aquellas actitudes narrativas y reflexivas que naturalmente acompañarían a la actitud ética de la extensión. En términos generales, debe quedar claro que la convicción de *certeza* así como la búsqueda de la misma pueden resultar un obstáculo en el desarrollo de la actitud correcta. También en el cultivo de una actitud *vigilante* como respuesta a una supuesta amenaza debiera detectarse un mal síntoma. La actitud reflexiva apropiada considera los desencuentros como conflictos que han de ser resueltos, por lo que mantiene una actitud conciliadora, haciendo un uso retórico dirigido a integrar y sanar. En *Rhetorical Investigations* (Jost, 2004), Walter Jost analiza poemas de Robert Frost en que los personajes abordan sus situaciones conversando los amenazantes dilemas morales en los que se ven inmersos, destacando el papel del habla persuasiva, la sabiduría práctica, la ética social y la determinación comunitaria del sentido, que Jost asocia a Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell y Kenneth Burke. Esto corresponde bastante bien con la imagen que he querido presentar como una alternativa a la ética del guerrero y los valores de

sacrificio. Esta es una actitud narrativa presente también en variados productos culturales⁴⁴, pero ciertamente minoritaria si consideramos la actitud guerrera que se celebra en la mayoría de los productos de la cultura popular y que no pocos filósofos defienden.

La actitud narrativa correcta, desde la perspectiva de este trabajo, involucra dejar de ver el mundo en términos de buenos y malos, víctimas y victimarios, reconociendo que todos somos ambas cosas si nos detenemos a considerar la situación pertinente desde distintas perspectivas. Lo que está mal o bien no son las personas en sí mismas, sino la forma en que abordan sus perennes desencuentros, formas que se encuentran parcialmente determinadas por el contexto social. La vida se vuelve a veces demasiado seria y nos obliga a tomar decisiones con determinación, de las cuales incluso parcialmente nos arrepentimos; pero también están esos momentos en que nuestras convicciones son irrelevantes, ¡qué bellos momentos! Burke defendió la adopción de un marco *cómico* en lugar de uno trágico-melodramático: “en la comedia el énfasis cambia del crimen a la estupidez”. Reírse de uno mismo y no tomarse demasiado en serio es, desde mi perspectiva, una actitud sana y digna de ser llamada sabia⁴⁵. Si al lector le resulta dicha actitud demasiado atrevida, no podrá dejar de estar de acuerdo conmigo en lo siguiente: quien esté guiado por la frustración, el resentimiento, el deseo de venganza, el pánico social, el deseo de linchamiento y la búsqueda de certeza no puede considerarse libre, auténtico, maduro, sano o realizado.

⁴⁴ Un ejemplo que considero paradigmático y popular de este tipo de narrativas es la versión japonesa animada de *Heidi* (1974), dirigida por Isao Takahata. Otra obra especialmente profunda a este respecto es el manga *Paradise Kiss* de Ai Yazawa (1999-2003).

⁴⁵ Harry Frankfurt estaría de acuerdo con esta idea (Frankfurt, 2004, p.125s)

8 INSTITUCIONALIDAD, DEMAGOGIA Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA EXCLUSIÓN

En el sentido más corriente se trata del poder que anula al del contrincante. Pero de esta manera, llevado al extremo, el poder se anula a sí mismo, así como Hölderlin pudo anotar, con una alusión teológica, que una monarquía absoluta resulta ser una impotencia absoluta, agregando: por falta de objeto. En cambio si se mantiene la paridad, entonces hay juego en el intercambio de iniciativas y respuestas y nuestras capacidades tienen la mejor ocasión para desplegarse.

— Ezra Heymann.

I. Unidad institucionalizada

No estaba ofreciendo a la gente una visión del mundo rival; más bien, estaba ofreciendo una visión del mundo a personas que no tenían otra a la que enfrentarse.

— K. Burke

Las fallas en los procesos de identificación generan hostilidades y resentimientos sociales de distinto tipo. Estos resentimientos pueden surgir de distintas maneras. En algunos casos surgen de modo natural y espontáneo, pero también se heredan, como conflictos socioculturales que forman la mentalidad de las personas desde muy jóvenes. Todos los procesos disfuncionales relacionados con la identificación pueden ser englobados bajo el término *alienación*, que sería lo contrario a la identificación. Como he defendido, la voluntad, que interpreto como motivación, es un emergente de procesos de acoplamiento dinámicos entre *selves* sociales, pero no solo emerge del buen funcionamiento, sino también de sus fallas. Las personas no solo se motivan para integrarse y extender su vida más allá de sí mismas, sino que también lo hacen con un afán excluyente, desintegrador y autodestructivo.

Tönnies habló de los distintos tipos de hostilidades que corresponden a las distintas voluntades y tipos de sociedad:

Debemos distinguir entre la hostilidad que resulta de romper o aflojar los lazos naturales existentes y la que se basa en la extrañeza, la incompreensión y la desconfianza. Ambas son instintivas, pero la primera tiene sus raíces en la rabia, el odio y el agravio, la segunda en el miedo, la aversión, el disgusto. La primera es temporal, la segunda es duradera. (Tönnies, 2001, p. 33)

Adaptando lo que dice Tönnies al marco teórico que he desarrollado anteriormente, podemos decir que se trata de distintos procesos de alienación para las relaciones familiares y comunitarias, por un lado, y para las relaciones con los otros lejanos o relativamente anónimos, por el otro. Resulta a primera vista enigmático por qué para Tönnies las hostilidades con el grupo reconocido son esencialmente temporales, mientras que las de los desconocidos son hostilidades duraderas. Pero, si estuvimos atentos a la reflexión pasada (capítulo 5 y 6), reconoceremos que para él todo intento por extender la identificación está condenada al fracaso: siempre los otros lejanos serán enemigos potenciales. No podemos estar de acuerdo con esto ni con la idea conversada de que las hostilidades familiares son temporales, pues hay heridas permanentes e insuperables que son causadas por la traición emocional a la que pueden ser sometidas las personas en relaciones familiares abusivas.

Es importante reconocer que esta distinción tiene cierto grado de artificialidad teórica, pues los procesos de alienación e identificación están entramados en complejos bucles de retroalimentación excluyente o extensiva, según sea el caso. Si tuvimos relaciones familiares disfuncionales, con toda seguridad nos encontraremos en una situación desventajosa a la hora de crear lazos de identificación con los demás. Aquí también destaca lo valioso del concepto de extensión: si nuestros familiares han sido los primeros en abusar de nosotros, es difícil pensar en una integración sana con los demás, porque nuestras nuevas relaciones se construirán probablemente sobre la base de un contexto de maltrato heredado (aquí aplica la

teoría del apego (Bretherton, 1992)). Pero también podemos reconocer lo contrario: el modo en que las relaciones significativas con los otros más lejanos pueden servir para sanar las heridas o también pueden deteriorar nuestras relaciones familiares. No hay fórmula reduccionista posible, sino una compleja red de bucles y reforzamientos tanto positivos como negativos, donde debemos reconocer la existencia de procesos de extensión y contracción que corren en paralelo.

El asunto es que estos conflictos no logran por sí mismos generar una densa mentalidad que logre la unificación que resulta relevante en los procesos sociopolíticos. Digamos que hay un largo trecho a recorrer desde las ya clásicas actitudes conflictivas entre países fronterizos –los cuales han tenido conflictos territoriales, diplomáticos, políticos, económicos e incluso bélicos en el pasado– hasta una política radical de exterminio mutuo. Lo mismo con los conflictos personales; es un proceso muy complejo y hasta enigmático el que lleva a una persona, digamos, desde llevarse mal con sus familiares hasta agredirlos físicamente al punto del parricidio.

El último punto a establecer en este trabajo es la relación entre lo que se denominará “demagogia” y la mentalidad de grupo por exclusión. La tesis es la siguiente: lo que sirve como motor que impulsa a las personas al sacrificio del *self* es un proceso de acoplamiento social entre una “audiencia” o “población” previamente enajenada por la mentalidad de grupo y un sentido de *hostilidad diseñada*, promovido por un liderazgo que refuerza la idea de la institucionalidad como garante de unión. Ya habíamos visto la tesis de Mead-Burke de que, cuando nada parece poder unir a las personas, la amenaza del enemigo común hace el trabajo; pero además habíamos visto con Burke que la identificación puede darse no solo cuando las personas se reconocen como miembros de un grupo, sino también cuando son *persuadidas* de ello. Ahora cabe agregar otra tesis, esta vez de orden sociopolítico:

Hipótesis de la unidad institucionalizada: las personas que no pueden unirse en su cotidianidad recurren a las instituciones como garantes de la unión (de modo que estas orienten su identificación).

De este modo, en su precariedad, los miembros de una sociedad exigen al estado atribuciones mayores a las que sanamente tendría. La intromisión del estado en aspectos de la cotidianidad que naturalmente deberían estar excluidos de su alcance, se logra, en no pocos casos, partiendo de una exigencia de la ciudadanía misma que, en su fragmentación, anhela la unidad a cualquier precio. Cuando juntamos esta hipótesis con la tesis de Mead-Burke y la definición de identificación de Burke, lo que obtenemos como resultado es la participación activa del estado en el desarrollo de una *mentalidad de grupo nacional por exclusión*. Esta hostilidad diseñada está basada en narrativas dramáticas articuladas y es abundante en razones y argumentos que van consolidando una unidad ansiada, pero contraproducente, al servicio del poder del estado y sus funcionarios. Hay que decir que esta dinámica no aplica solo al estado-nación, sino también a otras instituciones u organizaciones a las que las personas se vinculan con un afán de identificación.

Así como uno no necesita de razones para amar, tampoco las necesita para odiar. Sin embargo, y a diferencia del amor, la mentalidad de grupo obedece a lo que Janis llamaba “racionalización colectiva de las decisiones del grupo”. Son muchas y arduas labores orquestadas por un liderazgo autoconsciente que, mediante técnicas discursivas (retórica) y ciertas disciplinas, van creando, en complejos bucles de retroalimentación, las condiciones que harán emerger la unión por exclusión, lealtad, conversión, miedo, necesidad y linchamiento. Mead viene aquí a decir la contraparte sociopolítica de lo que vimos en Frankfurt con relación las razones del amor:

no tenemos control directo sobre nuestros amores y odios, nuestros gustos y aversiones, y por esta razón estamos relativamente indefensos cuando un enemigo común nos fusiona a todos en una manada patriótica común o nos hace estampida bajo la influencia del terror compasivo (Mead, 1929, p. 397).

De acuerdo con una visión pragmatista de las instituciones que revisaremos en breve, el estado es un mediador que busca que los individuos y grupos se reconozcan mutuamente y resuelvan sus conflictos. Por ello, no hemos de ver en las instituciones “garantes de la ley”, sino más bien mediadoras en el caso de conflictos y promotoras de reformas que hagan posibles la integración de un modo orgánico. Aquí valdría la pena también distinguir, como hemos hecho con la ética, entre dos tipos de actividad política: la que intenta promover la integración y la que busca resolver los conflictos. La primera se relaciona especialmente con la educación. Las instituciones de gobierno deberían estar al servicio de la identificación en intercambios efectivos, de modo que se estrechen las manos que han estado hasta ahora crispadas de miedo, aversión o resentimiento. Ahora bien, hemos visto cómo existen otras formas de identificación distintas a la identificación por amor o por interés orgánico. De acuerdo con la interpretación que quiero proponer aquí, y a falta de un término más apropiado, llamaré *demagogia* al triunfo de la identificación por exclusión del enemigo común a nivel del estado-nación. De este modo, las instituciones se interpretan como *bastiones del endogrupo* que profundizan la pseudoextensión por exclusión.

En uno de sus últimos artículos, “National-Mindedness and International-Mindedness” (Mead, 1929), Mead enfatiza el papel de la conciencia en la cohesión y organización social, pues no somos seres exclusivamente emocionales, sino que disponemos también de la capacidad reflexiva propia del *self*, la capacidad de ponernos en el lugar del otro. Es por ello que, según Mead, más que despertar pasiones, lo que debemos buscar es una disposición reflexiva de ajuste emocional (*national mindedness*):

Estamos obligados a alcanzar la sensación de ser una nación por medio de la autoconciencia racional. Debemos pensar en términos de la gran comunidad a la que pertenecemos. No podemos depender de sentirnos unidos con nuestros compatriotas, porque el único sentimiento efectivo de unidad surge de nuestra respuesta común contra el enemigo común. (Mead, 1929, pp. 400-1)

A este respecto, vale la pena recordar cómo William James defendió la idea de buscar un “equivalente moral de la guerra” (James, 1910). Según el autor, la guerra es una escuela para valores como:

la dureza del cuerpo y la mente, la disposición a pagar al máximo por un valor supremo, la capacidad de salir de nuestro ser inferior, la aceptación de una disciplina suprema que subordina consistentemente los fines menores a un fin último, el sentido de unidad con todos los miembros de la comunidad en la gran hazaña. (Mead, 1929, p. 388)

Esto recuerda mucho la idea que vimos en la cita de Heidegger comentada en el capítulo anterior, con la excepción de que no se menciona lo que es el verdadero motor de todo el proceso: el enemigo. James quiere quedarse con la unión propia de los valores del guerrero, pero sin la fuerza del enemigo (esta dinámica sesgada del pensamiento es propio de lo que Mead llama “cultos”). Algo que parece conveniente en teoría, pero prácticamente inviable. Su propuesta consiste en que “los jóvenes del país deberían ser reclutados para realizar trabajos útiles, en los que obtendrían la fortaleza del cuerpo y la mente que proporciona el entrenamiento militar” (Mead, 1929, p. 388). Esta propuesta manifiesta no solo una reverencia injustificada a la disciplina militar, la jerarquización social y la sujeción individual, sino también un modo ingenuo de atacar un asunto social.

Mi trabajo debe verse especialmente como una advertencia sobre estas visiones descorporizadas de la unión en base a la hostilidad. En ningún caso se trata de buscar un equivalente moral a la guerra. Lo que hay que lograr es minimizar estos valores y debilitar la “fuerza del enemigo”, es decir, el poder de unificación emocional que tiene la idea de un enemigo común. Mead cree que esta suerte de devoción a la guerra desaparece para aquellos que, a diferencia de James, sí han vivido los horrores de la guerra. Quien ha experimentado la realidad bélica, se quiere deshacer de dicha experiencia, opina Mead con razón (creo que lo mismo aplica con la demagogia: quien haya vivido un régimen así, no querrá revivirlo).

Lo que hace que la guerra sea tan efectiva no son los valores que nombra James, sino “su carácter imperativo”, ese carácter de unificación social y solidaridad que también tiende a surgir a propósito de una catástrofe natural. Sin embargo, aun tratándose de una ocasión propicia para aumentar nuestra solidaridad y el reconocimiento de unos con otros, no resulta ni controlable ni sostenible. El punto es que no nos gusta realmente luchar, lo que nos gusta es aquello por lo que luchamos. El valor radica, pues, no en la guerra, sino en lo que estamos defendiendo. Es la unión misma lo que posee un interés individual y social, y lo que el espíritu de la guerra despierta. Como ya se ha dicho, la situación de amenaza logra unir a las personas, las cuales, en un estado pacífico o normal, serían incompatibles. Nos unimos a un clan donde podemos vincularnos con personas improbables con las que de otro modo no podríamos relacionarnos. El problema es que esto se hace a costa de una pérdida incontestable de identidad. Hay que recordar que son nuestras diferencias las que hacen posibles las interacciones: “la sociedad es unidad en la diversidad” (Mead, 1929, p. 396).

La guerra y sus sublimaciones son estados que logran unificar “por lo bajo”. Esta es una unificación de emergencia, una solidaridad de catástrofe que mediante complejas narraciones y amenazas intenta sostenible dicha unificación. A una sociedad (o un país, o una nación) así unificada le conviene que la situación de catástrofe perdure indefinidamente. Esta situación imposibilita el desarrollo social que presupone un estado de paz y bienestar que permita la integración efectiva. Así las cosas, no podría haber nunca una verdadera reforma democrática, sino únicamente un grupo que logra imponerse sobre el otro de un modo emocional. De hecho, la mentalidad de grupo en la política representa una degeneración de la democracia y, por esta razón, aplico acá el término demagogia, que era el que empleaban Platón y Aristóteles para referirse a los días malvados de la democracia.

Mead critica a James por pensar que debemos sustituir el culto a la guerra por otro culto, algo así como el culto al trabajo comunitario (ya hemos adelantado la

idea de culto en el capítulo 4.II). Pero las cosas no funcionan así, dice Mead y con razón: “los cultos no se crean deliberadamente de esta forma”. Abundan los ejemplos de cómo algo que se considera digno y común conlleva a un cisma inexorable. La necesidad de desarrollar una mentalidad nacional en su época era, para Mead, una consecuencia de la Gran Guerra (y piénsese lo que vino después). Los valores comunes que buscamos y que pueden sustituir a los valores de guerra deben basarse en las actividades de intercambio y expresión de individualidad. Cuáles sean los intereses comunes y dificultades que debemos solventar en conjunto, eso emerge de tales relaciones y la tarea del estado debe ser *facilitar* las cosas, no determinar un fin. La conciencia, al igual que las instituciones o el estado, tiene como una de sus funciones hacernos conscientes de la situación problemática, siendo el espacio para una deliberación que intente hacer que las personas vuelvan *por sí mismas* a los cursos de acción e intercambio espontáneos y significativos al margen de la institucionalidad.

Una mentalidad de integración nacional solo puede surgir a la par con una mentalidad internacional (*international mindedness*). De nuevo, no en oposición y conflicto, sino en términos de intercambio y cooperación. Lejos, pues, de despertar un nacionalismo que aplanas las diferencias internas al tiempo que sataniza a los otros, de lo que se trata es de ampliar la mentalidad para reconocernos como miembros de una comunidad más extensa (de la cual, de hecho, formamos parte). Es así como un país realmente alcanza una identidad nacional. He aquí el verdadero equivalente para la guerra, plantea Mead, si lo que la guerra busca es resolver conflictos internacionales, y no meramente estimular la unidad del grupo. Esto último es un subproducto de la guerra. Una nación estable no busca la guerra ni la oposición; es una nación inestable y fragmentada la que procura unirse a través de la negación y la destrucción.

En definitiva, no se trata ni de un asunto meramente emocional, ni de uno exclusivamente racional; se trata de conseguir una *organización social*. El objetivo

de generar una organización social que desarrolle una mentalidad internacional sobre la base del reconocimiento de intereses comunes mediante vínculos efectivos entre sus miembros, alienta una tarea inagotable de la cual no podemos salir postulando algún sustituto postizo para la guerra, ni para una postiza guerra civil entre clases sociales, ni para una irresponsable agresión a los vecinos o los pueblos desplazados. Toda devoción a un valor, ley, institución, nación, etc., no hace más que representar una pérdida de cohesión social de acuerdo con una inoperante actitud emocional. Así como la ciencia dio un paso al abandonar la concepción sobrenatural y mágica de la realidad, así también debemos proceder con relación a nuestra organización social y nuestras reflexiones político-sociales.

II. Instituciones democráticas y derechos humanos

Para poder contrastar la forma como la demagogia asume el papel de las instituciones, es conveniente repasar el pensamiento de Mead sobre la democracia y los derechos naturales. En “Natural Rights and the Theory of the Political Institutions” (Mead, 1915), Mead considera que el verdadero valor del gobierno democrático y representativo es haber incorporado la revolución en la institución del gobierno mismo. La democratización en las instituciones significa una “institucionalización de la revolución”:

La forma de gobierno se ha vuelto tal que, en su propia operación, las personas pueden, mediante legislación y enmiendas, cambiarla de la forma que deseen y aún así actuarán de manera estrictamente legal y constitucional. Además, en la interacción de la legislación y la ejecución e interpretación judicial de la legislación surgen no solo las oportunidades, sino también las ocasiones legalmente reconocidas para la reconstrucción continua de las instituciones gubernamentales, de modo que un crecimiento constante puede tener lugar en forma de instituciones, y el gobierno puede convertirse en su propia operación en algo completamente diferente de lo que era, sin ninguna ruptura o derrocamiento de la autoridad constituida. (Mead, 1915, p. 141)

Esta es la visión de la democracia para Mead: instituciones dinámicas que incluyan dentro sí la posibilidad legal de su propia transformación. Lo contrario sería la idea de instituciones fijas e inflexibles, valoradas con devoción. El paralelismo con el *self* resulta evidente. Tal como la acción del *self* no puede estar condicionada por la obediencia ciega a leyes o a líderes, sino que debe concentrarse en cerrar las brechas que han sido abiertas por la exclusión, integrándose en cada acto con los otros en la medida en que se trasforma a sí mismo y a la situación, así también las instituciones han de cumplir con esta articulación transformacional. El respeto ciego a la institución por la institución implica una falta de democracia. La típica dinámica que debe evitarse es la de llegar a una situación insostenible que desate una revolución violenta que, con el tiempo, tenderá a solidificarse en una nueva situación de estancamiento que requerirá de una nueva revolución (estas oscilaciones son propias de los cambios inefectivos). El verdadero cambio revolucionario consiste en entender que el motor de las instituciones debe ser el cambio, no la devoción a las mismas.

Si aceptamos esto, reconocemos que los derechos también cambian con el cambio de las instituciones y esto es lo que se busca. ¿Qué hay entonces de los derechos humanos? Mead repasa estos derechos y encuentra que todos son expresados de un modo en general negativo; la igualdad, por ejemplo, se define en términos de ausencia de distinciones legales y la libertad en términos de su posible pérdida.

Los derechos humanos, especialmente aquellos que han sido llamados derechos naturales, han sido la expresión de ciertas condiciones negativas bajo las cuales las personas en la sociedad y bajo el gobierno podrían expresarse. (Mead, 1915, p. 146)

Mead reconoce que estas definiciones clásicas han sido interpretadas de distintas maneras por diferentes pueblos y en épocas distintas. Los derechos humanos de la Revolución francesa se volvieron abstractos, dice, pues buscaban impedir las dinastías del poder autocrático. Una vez que esta amenaza desaparece, el sentido de estas definiciones se pierde. Puesto que el derecho se expresa en

términos del obstáculo que impide su expresión, distintas concepciones históricas concretas interpretan de modo distinto la amenaza del obstáculo: “En general, ningún hombre es libre si no tiene los medios para expresarse, pero no se puede aclarar lo que es necesario para esa expresión de sí” (Mead, 1915, p. 147). Esto no quiere decir que no podamos formular de un modo comprensible lo que consideramos justo en un momento; el punto es que no podemos prever cuál será la próxima necesidad y que una cosa depende de la otra:

podemos estar seguros de que la próxima lucha por la libertad, o nuestras libertades, surgirá de alguna infracción que no tendrá referencia a la definición que hemos formulado de lo que el ser humano debería ser y, en consecuencia, de lo que constituye sus libertades. Por el contrario, encontraremos con toda probabilidad que la lucha conducirá a una definición bastante diferente de la que comenzamos. (Mead, 1915, p. 147)

Mientras que algunos pueden pensar que el ser humano ha estado luchando desde siempre por lo mismo –por la libertad, la igualdad y la justicia–, Mead cree que nunca es la misma cuestión la que surge.

Frente a la nueva situación, nos encontramos incapaces de definir satisfactoriamente el contenido de nuestras libertades como lo han sido nuestros antepasados antes que nosotros. Sentimos las paredes estrechas y nos preparamos para abrir de golpe las puertas de la oportunidad que encontramos cerradas, pero nunca podemos aplicar las llaves por las cuales las puertas anteriores estaban cerradas (Mead, 1915, p. 147).

Aquí se revela el compromiso de Mead con una concepción de la naturaleza como un proceso siempre renovado, el fuerte sentido holístico, falibilista y dinámico de su pensamiento. No se puede prever lo que va a suceder, cada situación requiere de una atención total a la situación misma. Esto no excluye, por supuesto, el reconocimiento de problemas similares a los nuestros que pueden (y van) a sernos útiles para superar la situación actual. El error consiste en pensar que podemos disponer de una solución preparada de antemano y que venga garantizada por los derechos e instituciones que ya tenemos. Aquí, de nuevo, el tema de la creatividad es importante: hay que generar unas nuevas condiciones. Serán más democráticas

aquellas instituciones que funcionen como goznes que posibilitan cambios de carácter imprevisto.

El problema con los derechos humanos es que a menudo se interpretan como derechos naturales o necesarios. Así, se pueden malentender al asumir que se trata de derechos que deben existir con anterioridad a la organización social. Es lo que sucede con las teorías contractualistas como las de Rousseau, Locke o Hobbes. Ellos suponen que había individuos con derechos antes de que existiese la sociedad y esto, como hemos visto ya, es contradictorio con la teoría del desarrollo del *self*. Los derechos humanos constituyen un reconocimiento con el que no es posible contar antes o fuera de la organización social y su funcionamiento. La teoría contractualista fija el sentido de la institucionalidad de una vez para siempre, cuando en realidad el sentido mismo de la institución democrática es el reconocimiento de su carácter provisional, tal como ocurre en el caso de una teoría científica (y en esto consiste el naturalismo de Mead en política). Los derechos humanos pueden malinterpretarse de un modo trascendental, lo que les infunde cierto valor devocional y postizo; y es que tales derechos expresan en realidad las posibilidades transformadoras del ser humano.

Con respecto al origen de las instituciones, Mead cree que surgieron en cierto punto del desarrollo social; en otras palabras, no es que deban existir para que luego exista la sociedad, como el contractualismo parece sostener. La sociedad no surgió con las instituciones, las instituciones surgieron en el seno de la sociedad humana y de acuerdo a una función específica: como la respuesta a una situación limitante. Según aclara Mead, “[l]as instituciones gubernamentales surgen de comunidades que han sido controladas en gran medida por costumbres que no necesitaban instrumentos institucionales para el ejercicio de su función” (Mead, 1915, p. 148). En el caso de las instituciones académicas, por ejemplo, lo anterior resulta muy claro. Las universidades vinieron a crear un espacio de intercambio y acercamiento

para intelectuales y estudiosos, pero la existencia estos últimos y sus productos intelectuales es ciertamente anterior a la de las universidades.

Para algunos, el derecho natural es el punto de llegada, no el de partida. Mead nos recuerda muy bien que para Aristóteles la naturaleza tiene su expresión al final del período de crecimiento o realización y evoca asimismo la idea de Spencer, según la cual la sociedad humana es el resultado de una evolución que se encuentra aún en estado embrionario. Pero si recordamos lo que hemos visto a propósito de la cuestión ética, concederemos que tampoco podemos ser guiados y constreñidos por un ideal futuro.

Mead concluye lo siguiente: “El número de derechos naturales será limitado y, en cierto sentido, definido en cualquier momento, dependiendo del significado que le demos al término ‘hacer cumplir’ [*enforce*]” (Mead, 1915, p. 150). Si lo que se hace cumplir depende de las leyes y las instituciones, ciertamente los derechos estarán limitados. Pero si el ejercicio del derecho depende de lo que en efecto hagan las personas en sus situaciones concretas, incluyendo sus costumbres, la opinión pública, sus planes personales, etc., entonces el resultado es totalmente contrario. No existe un número limitado de derechos humanos, sino uno inabarcable e ilimitado: son los derechos que emergen del acoplamiento entre las actividades de intercambio, realización y cooperación entre los individuos.

Comenzamos con la vida, la libertad, la seguridad, la igualdad, la búsqueda de la felicidad, como derechos naturales... Se descubrió que eran incapaces de definir su contenido. Desde el punto de vista que se acaba de sugerir, cada objeto que se persigue en una forma común o social implica un bien común, que puede exigir el reconocimiento y la aplicación del derecho del individuo. Aquí no hay límite para el número de dichos bienes y, por lo tanto, no hay límite para tales derechos. (Mead, 1915, p. 150)

Lo mismo vale para las instituciones. El punto de Mead puede formularse como una visión antifundacionista del derecho y las instituciones, la que a su vez es expresión de su concepción holista y enactivista, como se está intentando mostrar:

Lo que es evidente de inmediato es la dificultad de formular derechos fundamentales que deben distinguirse de los objetos multitudinarios, los fines de las acciones, que se buscan a través de nuestro gobierno y los tribunales. (Mead, 1915, p.151)

Por supuesto que uno puede decir que el derecho a la vida es un derecho fundamental. El asunto es: ¿qué significa eso? El riesgo es que terminen por convertirse en meros valores de culto, sobre los cuales tenemos una devoción emocional e inflexible. Por eso, el derecho a la vida se expresa de un modo negativo: nadie puede quitarte la vida o determinar de antemano qué y cómo debes vivir, y esto está bien y es justo, pero al mismo tiempo resulta insuficiente para guiar las actividades de la vida cuyos valores se expresan del modo más concreto posible. “Estos nuevos intereses que han sido lo que nos complace llamar intereses privados en el pasado, deberían tener la oportunidad de aparecer como bienes comunes” (Mead, 1915, p.151). Lo que muestra todo esto es que no puede existir una distinción clara entre un derecho universal y otro que no lo es, en ausencia de un interés concreto:

No nos engañemos; ... no hay ningún derecho que finalmente no pueda ser formulado en términos de un bien común tan universal que incluso aquellos más opuestos en la lucha lo acepten y lo aclamen. Y tal formulación finalmente debe tener lugar en términos de intereses vivos concretos (Mead, 1915, p. 152).

En definitiva, la sociedad más concreta y realizada no es la que se presenta en las instituciones, sino aquella que se verifica en los intercambios sociales, los hábitos y las costumbres de la gente, “en los reajustes de los intereses personales que han entrado en conflicto y que toman lugar fuera de la corte” (Mead, 1915, p. 152). Cuántas veces hemos sido testigos de situaciones injustas que de llevarse a tribunales serían sancionadas, pero que no llegan a juicio porque las víctimas asumen que ser maltratadas forma parte de su relación con los demás. Por último, las instituciones están conformadas por los mismos hombres y mujeres con quienes nos las vemos a diario. Es a las personas mismas a las que queremos cambiar cuando buscamos un cambio social, a las relaciones concretas entre nosotros. Las instituciones hacen públicos los intereses, no los generan.

Existe así una falsa visión de las instituciones, denunciada por Mead, que identifica las instituciones con los fines, la *Kultur*, la civilización. Para Mead, las instituciones representan, más bien, herramientas de la comunidad. Las instituciones políticas sirven para vincular a personas que de otro modo se hallarían separadas por distancias físicas y sociales, de forma tal que puedan reaccionar frente a los que están lejos de la forma como lo harían frente a los que tiene más cerca. Uno no se relaciona con una institución ni con un sistema, se relaciona con personas concretas en contextos concretos de encuentros y desencuentros vitales cotidianos. Este es ciertamente un punto de convergencia entre el “interaccionismo” de Mead y el enactivismo de TEM. En cierta medida, lo que estoy ofreciendo es también una visión “enactivista” de las instituciones. Cuando estas se convierten en objetos de culto y reverencia se descoporizan, por decirlo así.

El papel de las instituciones “corporizadas” supone, en primer lugar, *dar un sentido del todo social más grande al cual pertenecemos* y, en segundo lugar, la protección efectiva del afectado mediante algún tipo de control:

En una palabra, la institución política presupone primero, establecer relaciones entre quienes se encuentran a una distancia real entre sí, distancia que se puede medir en millas y días, o en barreras insuperables de clases sociales y castas; segundo, que el control social sobre la conducta de los hombres en esta relación, que surgiría a través de las otras relaciones sociales si se superaran estas distancias, debe ser ejercido en interés del conjunto por alguna fuerza social convincente dentro del radio de cuya acción los individuos distantes caen; y tercero, que con la finalización de la socialización de quienes se encuentran dentro de esta relación, se termina la función de la institución, su garantía de derechos. (Mead, 1915, p. 154)

El tercer presupuesto mencionado en la cita, tal como lo interpreto, destaca el hecho de que las relaciones sociales cotidianas y funcionales no son mediadas por instituciones. Recurrimos a una institución porque necesitamos superar ciertas barreras, resolver un conflicto o controlar ciertos abusos, como hemos visto, pero las instituciones no pueden constituir las relaciones sociales. Es en el caso de sociedades con una democracia debilitada que el estado llega a regir aspectos de la vida cotidiana, lo cual revela un malfuncionamiento de dichas instituciones. Sin

embargo, Mead quiere llamar la atención al hecho de que las cosas están funcionando bien no solo cuando las instituciones no se entrometen en nuestra vida, sino también cuando nosotros no nos vemos en la necesidad de recurrir a ellas (allí se nota claramente un bucle). Una sociedad sana es aquella en la que los individuos muestran la capacidad de resolver sus conflictos sin mediación legal y pueden realizar sus acuerdos sin tener que acudir a una notaría. “Cada derecho que se presenta para su protección en nuestros tribunales u otra institución constitucional se confiesa de forma incompleta e inadecuada, porque representa una situación social que es incompleta e inadecuada” (Mead, 1915, p. 154-5):

La mayoría de nuestras disputas se resuelven fuera de los tribunales, y en las esquinas de las calles de nuestro barrio pocas de nuestras acciones son gobernadas por la policía, ni son los derechos humanos los menos protegidos; están indefinidamente mejor protegidos de lo que la administración policial más vigilante o el sistema de tribunales podría protegerlos. Los derechos humanos nunca están en mayor peligro como cuando sus únicos defensores son las instituciones políticas y sus oficiales (Mead, 1915, p. 154).

El interaccionismo enactivista de Mead en relación con el derecho se expresa de esta forma: la única garantía que podemos tener para un derecho humano radica en la reacción que tomen hombres y mujeres ante su situación. A lo que aquí se apunta es el *self*. Nuestra confianza debe estar depositada en la acción inmediata y la actitud que toman los *selves* en su cotidianidad y no en que, como dice Mead, todos le demos la espalda a la situación hasta que sea lo suficientemente insostenible como para llevarla a instancias mayores, hasta el punto de gritar “¡Viva la revolución!”. Lo mismo aplica al conocimiento. Así como los derechos surgen de nuestras relaciones con los demás y no de las instituciones, así también el conocimiento nace de la conversación que tenemos todos los que participamos de la labor intelectual, y no de esta o aquella institución reverenciada con devoción. Dicha devoción sabotea precisamente la conversación y la imposibilita.

En su reseña a *The Newer Ideals of Peace* (1907) de Jane Addams, Mead interpreta a la autora –célebre feminista y reformadora que trabajó junto con él en

Chicago— de un modo que perfectamente resume su idea sobre el gobierno y las instituciones: “el control social, el gobierno, debe surgir de las relaciones sociales inmediatas” (Mead, 1907, p. 128); no corresponde, según comenta en otra parte, “que el control de la sociedad deba tomar lugar desde arriba a través de burócratas altamente entrenados” (Mead, 1907-8, p. 109). Es quizá por esta razón que H. Joas, y F. Carreira después de él, han llamado a Mead un “demócrata radical”.

III. Motivaciones demagógicas

Un demagogo es cualquiera que reduzca
todas las cuestiones a nosotros vs. ellos

— P. Roberts-Miller

Es precisamente en un contexto de devoción a las instituciones públicas y de apelación a la unidad propia de la guerra donde deseo introducir el uso del término *demagogia*. Melissa Lane, entre otros, considera que la demagogia no tiene por qué considerarse nociva en sí misma. Según ella, lo que hay de negativo en el significado de la demagogia proviene de la vaguedad del término:

[E]l demagogo es calificado en términos esencialistas como alguien que, por definición, es malo para la ciudad. Pero, ¿cuál es exactamente su defecto? ¿Ser complaciente? ¿El populismo? ¿El estilo político? ¿La falta de sinceridad? ¿La ignorancia? La distinción no responde. Invita al consenso —todos estamos de acuerdo, seguramente, en que los estadistas son buenos y los demagogos malos— precisamente en virtud de su ausencia de claridad analítica heredada. (Lane, 2012, pp. 197-8)

Lane cree que el término demagogia es peyorativo, un prejuicio que desplaza su ambigüedad de modo que da a entender que el líder popular y el mal líder son lo mismo o, en un sentido más débil, que ser líder popular implica ser mal líder. Según ella, la visión peyorativa de la demagogia no es más que el miedo de la tradición

conservadora hacia las masas y hacia los líderes carismáticos (Lane, 2012; p. 198). Para T. Adorno, según narra Lane, “el demagogo parece ser un tipo de orador malvado, capaz de cambiar el curso de las naciones mediante su habilidad para cegar y desviar a las masas democráticas” (*ib.*). La oposición que se reconoce es, pues, entre un estadista “bueno”, que comunica solo en términos de la verdad y la racionalidad, versus el demagogo que usa medios irracionales de persuasión para lanzar a la gente contra sus propios intereses racionales (Lane, 2012, p. 199).

Ciertamente, sucede con casi cualquier término político y filosófico que cada quien lo usa para sus propósitos y, donde unos precisan sentidos peyorativos, otros encuentran valores y conveniencias. Lo mismo pasa con el término afín “populismo”. Cas Mudde lo define así:

El populismo... considera que la sociedad se divide en última instancia en dos grupos homogéneos y antagónicos, “el pueblo puro” versus “la élite corrupta”, y sostiene que la política debe ser una expresión de la *volonté générale* (voluntad general) del pueblo. (Mudde, 2007, p. 23)

Populismo, o simplemente “política partidista agresiva” son términos que podrían funcionar, pues lo que se busca es hacer referencia a:

Demagogia: liderazgo e identificación socio-política a través de la mentalidad de grupo por exclusión del enemigo común.

En este caso, el populismo, desde la perspectiva de lo dicho en este trabajo y según lo define Mudde, sería un caso de demagogia. Mi idea principal sobre la cuestión política es que en estos casos hay implicada una reforma radical en el orden social, la cual se considera especialmente polarizada y excluyente, y donde el estado va adquiriendo poder mediante la reverencia y el culto a sus instituciones (aunque paradójicamente se llega a este estado normalmente por una pérdida de confianza en las instituciones mismas). Aquí cobran especial sentido las narrativas protectoras melodramáticas y la actitud reflexiva defensiva (capítulo 7.IV).

La visión tradicional de la demagogia y el populismo parece hacer especial hincapié en el líder, al que, según el comentario de Adorno, se lo ve como un supervillano dotado de poderes especiales de manipulación social. Manipulación que, según esta visión, solo podría ejercer con un público ignorante y débil, pero de un modo tan efectivo y perverso que los controla como si se tratara de un titiritero (el así llamado “lavado de cerebro”). En tal sentido, resultan de especial interés para nosotros los análisis retóricos de la demagogia, pues desplazan el énfasis en los poderes perversos del líder hacia sus recursos discursivos (Roberts-Miller, 2017). La retórica encuentra en el discurso político del líder demagogo una serie de estrategias discursivas, lo cual traslada la atención puesta en la relación de abuso entre el demagogo y su infortunada audiencia a ciertas actitudes discursivas que se vuelven relevantes y cobran validez en el discurso político en general, tanto por parte del líder como de la audiencia.

Retomando las observaciones de Mead y Burke sobre la identificación por enemigo común, cabe asumir la demagogia como el triunfo de la mentalidad de grupo por exclusión al nivel de un estado-nación que hace un uso intensivo y autoconsciente de las actitudes narrativas y reflexivas que forman parte del proceso identificatorio. Hay distintas dinámicas involucradas que hacen de la demagogia un asunto más complejo que el mero pensamiento de grupo de Janis. Involucradas están especialmente las instituciones, así como el discurso político acerca de su funcionamiento, además de tratarse de un proceso social a gran escala.

La demagogia, así entendida, viene a ser una solución extrema a un problema crónico consistente en un mal funcionamiento de la sociedad y sus instituciones. Es una manera de obtener unión a gran escala de forma institucionalizada. Una manera muy efectiva a corto plazo, hay que concederle, pero que se traduce en un atentado contra el *self*, si consideramos que apela al linchamiento y al miedo, además de desconsiderar y despreciar los vínculos de un reconocimiento efectivo, para poner en su lugar un mero reconocimiento simbólico

y dogmático. Tiene sentido, creo, hablar de “masas” en estos casos, no por un prejuicio hacia los movimientos populares, sino por la forma como se unifica de esta forma el grupo, actuando como un solo *self* social que, en masa, responde a la dirección del líder, el partido o el movimiento político en cuestión. Los movimientos populares pueden actuar de un modo perfectamente funcional cuando organizan su derecho a hacer cumplir o a reformar los procesos de fiscalización social, pero también pueden actuar de un modo despersonalizado con base en lo que podría llamarse “unidad demagógica”, una forma desarrollada de unidad por exclusión. La idea de que “el pueblo nunca se equivoca” es una consigna de la “democracia en sus días malvados”, para usar la frase de Burke. Cuando las instituciones se convierten en bastiones de la mentalidad de grupo, pierden toda su legitimidad. Las instituciones funcionales, para Mead, no pueden ejercer poder, su labor es mediadora. Son los individuos en su cotidianidad quienes ejercen el poder. Cuando las personas recurren a las instituciones manifiestan una pérdida de control y coordinación en sus actividades.

El diseño de la mentalidad demagógica en la política tiene, según vimos, por lo menos dos órdenes: el narrativo y el argumentativo. Pero hay que recordar que esta “mentalidad” se corresponde con prácticas sociales de exclusión e identificación en complejos procesos tanto simbólicos como de intercambio. Alcanzar la unidad social representa un logro cuando se obtiene de un modo orgánico y corporizado, pero constituye un fracaso cuando se llega a ella de un modo adoctrinante, a través de la mentalidad de grupo. En este sentido, se trata de una motivación por identificación descorporizada, porque no parte orgánicamente de nuestros intercambios reconocidos, sino que se inserta en nuestra mentalidad mediante cambios de actitud que se hacen cada vez más prominentes debido a las presiones del grupo.

Algunos dirán que esta derrota del *self* es poca cosa si consideramos el “glorioso triunfo” de la mentalidad colectiva, de un solo *self* único que emerge del

grupo (recuérdese la falacia de despersonalización que vimos en el capítulo anterior). Lo que desde la visión de la extensión ética resulta una situación lamentable, desde la perspectiva del grupo evaluado podría ser considerado un estado admirable. Janis nos explica que

[e]l líder del grupo y los miembros se apoyan unos a otros exagerando las áreas de convergencia de su pensamiento, sin expresar con detalle y profundidad las divergencias que pudieran alterar la unidad del grupo. Es mejor compartir algo agradable, una atmósfera de grupo balsámica que estar inmersos en una tormenta (Janis, 1987, p. 157).

Aunque Janis se exprese en términos de una “atmósfera balsámica”, dista mucho de ser calmada. Hay que reconocer que la unión por exclusión intercambia el desasosiego frente a la propia circunstancia social y vital por una certeza pacificadora a nivel reflexivo y narrativo, pero beligerante y hostil a nivel social. En la misma medida en que se logra una unión anhelada ahí donde antes había conflictos, se canalizan y promueven al mismo tiempo sentimientos negativos de agresión, muchas veces hacia otros significativos, simplemente porque estos se resisten a ser “convertidos” (he aquí una forma en que las condiciones sociopolíticas llegan a afectar las relaciones familiares). Considerando que la unión no es completa, tiende a haber frustración por falta de identificación social. Las personas no se valoran por lo que ofrecen como individuos, sino más bien en cuanto miembros leales del grupo. De esta forma, pasamos de un estado de frustración a otro.

La idea de hostilidad diseñada, la cual incluye un fin social de unión inalcanzable o solo alcanzable a expensas del sacrificio, el exterminio y la despersonalización es esencial para explicar el desarrollo de distintos tipos de prácticas políticas que reconocemos en nuestra situación social actual y de lo que estoy llamando demagogia. La tarea de racionalizar queda de manos de un subgrupo que está ofreciendo constantemente complejas narrativas y teorías en apoyo de los propósitos del endogrupo. Es así como los filósofos y científicos

participan también de este proceso, no precisamente haciendo su trabajo con honestidad, sino concentrándose en generar abundantes razones y narrativas protectoras que puedan servir como doctrina de apoyo a los procesos de motivación desorientados y decadentes de una sociedad de este tipo.

Llegados a este punto, vale la pena repasar, a modo de recapitulación, el tipo de motivación que la demagogia o procesos afines ponen en juego:

- En primer lugar, el proceso demagógico motiva porque nos une a otras personas que “piensan igual”, personas improbables con las que de otro modo no nos veríamos identificados. En este caso se daría una *motivación por identificación*. Pero se trataría de una identificación descorporizada, pues estos pensamientos que coinciden no están vinculados con los intercambios efectivos de las personas, sino que son protocolos verbales del tipo ritual que sirven como “santo y seña” para justificar una solidaridad postiza, limitada o disfuncional.
- Unido a ello, hay que decir que *el chivo expiatorio motiva* porque, de acuerdo con cierta actitud narrativa, al identificar o trasladar al exogrupo los rencores personales y sociales, una perspectiva de linchamiento supondría la liberación de la culpa. Burke agrega la idea de que el chivo expiatorio es dialécticamente atractivo, ya que combina en una figura principios contrarios de identificación y alienación. Además, si un número grande de personas están de acuerdo con el chivo expiatorio, la culpa es descargada y esto resulta motivante, aunque también claramente cortoplacista y enajenante.
- Vinculado con el punto anterior, la demagogia ofrece supuestas soluciones inmediatas o a corto plazo ahí donde debería existir un programa de gobierno arduo y a largo plazo. La demagogia crea un nuevo culto al estado y las instituciones donde había una falta de

confianza y pérdida de identificación con dichas instituciones y dicho estado.

- Además, la mentalidad de grupo motiva porque tiene certidumbre. Esto es muy importante, pues cuando la razón encuentra “buenas razones” se siente cómoda en su actuar, no importando si se trata de un caso de certidumbre artificial, al provenir de una convicción “racional” avalada por un valioso grupo de personas. Como plantea Janis, desde la perspectiva del grupo “no puede ser posible que toda esta gente tan buena esté equivocada”.
- Lo anterior se vincula con la polarización. La rotunda falta de opciones intermedias motiva porque ya no se tiene que decidir ni sopesar.
- Por último, pero no menos importante, el enemigo común motiva porque genera miedo y porque el miedo motiva. La necesidad, como ya se dijo, también motiva muchísimo y, en algunos casos, distintos regímenes (no solo el demagógico) se sirven del miedo y la necesidad para mantener motivada a la sociedad de un modo negativo.

Como vemos, no forma parte de mi interpretación de la demagogia la idea de que el líder consigue el apoyo popular mediante halagos a las masas (que es como lo define el *Diccionario de la Real Academia Española*), más bien es la *identificación* con el liderazgo lo que resulta en un aspecto crucial para explicar su poder de convencimiento.

La demagogia, según se entiende en este trabajo, termina por ser una forma conscientemente desarrollada de organización social que se sirve de una situación histórica de fragmentación y la desmotivación de las personas para generar, mediante un diseño consciente que emerge de las dinámicas de identificación del endogrupo, una mentalidad por exclusión que logre apaciguar la frustración social, distrae a las personas de las condiciones sociales que requieren de atención inmediata, para concentrarlas en un chivo expiatorio. La “genialidad” del demagogo

o del liderazgo demagógico consiste, como explicaba Hitler en su libro, en hallar un enemigo con el que todos estemos de acuerdo, para lo cual debe generar una narrativa y una reflexión consistente, elaborada con conciencia de los mecanismos retóricos que promueven dicha actitud:

En conjunto, y en todo momento, la eficacia del líder verdaderamente nacional consiste principalmente en evitar la división de la atención de un pueblo, y siempre en concentrarla en un solo enemigo. Cuanto más uniformemente se ponga en acción la voluntad de lucha de un pueblo, mayor será la fuerza magnética del movimiento y más poderoso el ímpetu del golpe. Es parte de la genialidad de un gran líder hacer que los adversarios de diferentes campos aparezcan como siempre pertenecientes a una sola categoría, porque a los personajes débiles e inestables el conocimiento de que hay varios enemigos conducirá con demasiada facilidad a incipientes dudas sobre los propios propósitos (Hitler, 2003, p. 74).

Aquí se nota el papel activo y creativo del líder consistente en ofrecer la panacea de un modo calculado y consciente. De hecho, el mismo Hitler admite que esto es para “los personajes débiles”. Resulta perfectamente posible (y relativamente común entre intelectuales) que las personas sean conscientes del proceso “manipulador” propio de la demagogia. Para ellos existen otras narrativas de apoyo que justificarían todo el proceso (a las que dedicaré las secciones finales de esta investigación). Por lo tanto, el papel que cumple el liderazgo demagógico es crucial. El liderazgo demagógico no genera las condiciones que hacen emerger la exclusión, pero cumple un papel determinante en su consolidación. El proceso de identificación con el líder –aunque no del todo necesario en cada individuo, pues a muchos les basta la mentalidad de grupo generalizada– es un pivote que acelera la situación de coagulación o amalgamamiento de la audiencia demagógica.

Es por esto que podemos hablar de diversas fases de la demagogia, fases que las reflexiones de los autores consultados no contemplan de un modo explícito, pero que encuentran validación en el desarrollo logrado hasta ahora.

Estadio predemagógico. En un primer estadio prevalece la fragmentación y desmotivación extrema, hay una bajísima participación política y las personas

sienten un profundo desarraigo y pesimismo por la pérdida del sentido de los valores de integración que antes tenían o que anhelan tener. Para este punto es crucial la reflexión de Durkheim que vimos en el capítulo anterior, donde nos mostraba cómo la moralidad se va quedando sin fuerza cuando la sociedad crece y se desarrolla más rápido de que lo han hecho sus valores, a los que la cultura en cuestión se aferra sin éxito. Las instituciones se consideran ajenas, lejanas o estancadas, como de otra época.

Estadio protodemagógico. Corresponde a una generalización de la mentalidad de grupo, en la que las personas comienzan a crear nuevos lazos de vinculación no productiva de un modo relativamente espontáneo. Viéndose desmotivadas a trabajar en conjunto, se motivan a especular en conjunto narrativas melodramáticas. Burke habla del trastorno de personalidades múltiples como una alegoría de la democracia en sus días malvados. Podemos ver en la proliferación de las llamadas “teorías conspirativas” un ejemplo (entre muchos) de grupos que se cohesionan de un modo negativo y sin ninguna agenda aparente. Es en esta fase en que se *gesta* el liderazgo demagógico, que reconoce el potencial de organización desperdiciado en la fragmentación social. De este modo diseña y ejecuta su campaña que generará a la postre un estado propiamente *demagógico*. Las instituciones son excluidas, es decir, se convierten en objetos de la exclusión propia del exogrupo.

Estadio demagógico. La clave es aquí lograr la polarización extrema y el enemigo común, para lo cual se desarrolla una compleja y heroica narrativa victimista acompañada de abundante sustentación teórica y reflexiva que sirve de apoyo al nuevo culto a las refundadas instituciones. Aparecen los grandes filósofos, teóricos y juristas de la revolución en ciernes que determinarán el giro que dará la mentalidad de su cultura. Se trata de un proceso de verdadera acción conjunta donde las intenciones del liderazgo y de su audiencia se acoplan de modo que hacen emerger el nuevo estado y sociedad, que será consumado con la propuesta

de nuevos símbolos nacionales, ritos y consignas. Las instituciones son objeto de culto. La demagogia ha triunfado.

Aunque es posible volver a un estado pre o proto-demagógico, si se sostiene el tiempo suficiente, la demagogia puede llevar a lo que bien podría llamarse un “coma social”, esto es, un estado *post-demagógico* que se identificaría con el *totalitarismo* (Arendt, 1951):

Estadio postdemagógico totalitario. En este punto el liderazgo se vuelve casi irrelevante. El cuerpo podrá subsistir incluso sin cabeza. Las relaciones productivas espontáneas entre las personas han sido destruidas y sustituidas por el programa nacional cuidadosamente controlado, no solo por el estado de un modo autoritario, sino también por una población fervientemente alienada, cuya sensibilidad individual ha sido reprimida al punto de no ver como posible ninguna salida constructiva. Aunque también operan bandas armadas que ejercen un control violento y terrorista en defensa de la “institucionalidad”. Esta es la situación que identificamos con países como Venezuela, Cuba y Corea del Norte, los cuales parecen haber retrocedido en términos socioeconómicos, pero, en otro sentido, han avanzado muchísimo, revelando los derroteros históricos que amenazan al resto de las naciones en su afán por alcanzar la unión a cualquier precio. Estas lamentables sociedades son vistas por sí mismas, por tanto, no como torpes fallos sociales, sino, todo lo contrario, como logros soberbios de cierta mentalidad, una meta trágica que se propuso la unificación social mediante el sacrificio del *self*.

Un aspecto especialmente destacable y definitivo de la mentalidad demagógica es que logra no solo la conversión, sino lo que podríamos llamar la *anticonversión*. Me refiero al proceso, típico de un estadio protodemagógico, mediante el cual un individuo, ya con claras tendencias de grupo, debido a la presión ejercida por el grupo dominante (demagógicamente organizado) se declara vehementemente como un miembro del exogrupo. Esto es esencial para entender

cómo se pasa de una sociedad predemagógica fragmentada, la Torre de Babel, a una sociedad radicalmente polarizada en dos bandos. Es como si toda una parte de la población se volviera antidemagógica de un modo demagógico. Creo que no es exagerado decir que este es el momento justo en que triunfa la mentalidad de exclusión porque, partiendo de un material social fragmentado, ha logrado hacer emerger al enemigo, a su contrario, cuyo sentido de ser radicaré en la *lucha demagógica contra la exclusión*, un motivo tan retorcido que no dudaría en calificar de “urobórico”. De este modo, se completa el círculo, la verdadera alquimia de la exclusión, emergiendo un liderazgo que encauce la rivalidad en una dirección que marque la pauta no solo del grupo, sino de la *oposición*. No está de más repetir que estos son procesos enactivos, emergentes de un modo gradual no necesariamente autoconsciente por parte de todo el grupo, aunque las mentes más conscientes sin duda que desempeñan un papel primordial, especialmente en la constitución de las narrativas, como queda de manifiesto en la cita pasada de Hitler. Esta imagen de “fuego contra fuego” conlleva directamente a la cuestión de la paradoja de la intolerancia, pues, típico del proceso que ha sido presentado aquí como demagógico es la idea de que vale la pena convertirse en el enemigo para poder vencerlo.

IV. La justificación de la retórica del enemigo

Al final, los hombres son llevados a la más trágicamente irónica de todas las divisiones o conflictos, en el que millones de actos cooperativos se destinan a la preparación de un solo acto destructivo. – K. Burke.

En el artículo sobre Burke titulado “Choosing a Rhetoric of the Enemy: Kenneth Burke's Comic Frame, Warrantable Outrage, and the Problem of Scapegoating”, Desilet y Appel (2011) defienden que es posible reconocer en un conflicto que uno de los grupos está equivocado objetivamente y, por tanto, en estos casos, estaría justificada “la retórica del enemigo”. Ellos ponen el ejemplo de los nazis, para los cuales, según ellos, no cabe ninguna duda de que pueden ser objetos de un “*warrantable outrage*”. Los autores parecen a menudo asimilar esta idea (que podría traducirse como “indignación garantizada”, pero que tiene connotaciones un tanto más fuertes), de un modo similar a como he presentado en el capítulo 4.IV la noción de fiscalización. El asunto es que mi idea de actitud fiscalizadora e indignación van dirigida a las *conductas individuales*, no a los grupos ni a las personas y en ningún sentido garantiza un discurso basado en el enemigo. Esto es clave para distinguirla de la actitud de linchamiento. La actitud fiscalizadora está interesada en el funcionamiento social, no en buscar culpables. No se relaciona con la censura y la culpa, sino con la corrección de algo que está funcionando mal para que logre funcionar bien. En ningún caso opera el principio de la exclusión ni la certeza. Esto es completamente distinto a lo que plantean los autores en su deliberación, donde la dinámica de la exclusión se justifica, solo que de una forma “limitada” y para casos puntuales.

Esto puede vincularse con la paradoja de la intolerancia de Popper. Para Desilet y Appel, en el caso de los nazis (y también de las “corporaciones” en el caso del daño medioambiental) podemos responder de un modo vehemente al punto de justificar un discurso de enemistad (*factional rhetoric*), pues de otra manera no

habría, creen ellos, forma de identificar y responder a las fechorías. Los autores insisten en la censura y la culpa. Para Burke, la dinámica de la culpa y la expiación limita la conciencia plena de la situación y, como hemos dicho y considerado con Mead, encauza la acción hacia cuestiones que son irrelevantes para resolver los conflictos. Al superar la visión de la culpa y el enemigo, nos abrimos a un pensamiento creativo y conciliador. Sin embargo, los autores sostienen que “se podría argumentar con justicia que la conciencia máxima puede, en muchos casos, ser el aliado cercano de la pasividad” (Desilet & Appel, 2011, p. 345). Esta es una idea contraria a la noción de conciencia reflexiva que he desarrollado en este trabajo, una idea basada en una concepción pasiva de la reflexión y la ética. He defendido lo contrario: es la falta de una actitud reflexiva consciente y abierta a los cambios que pueda llevarse a sí misma al cuestionamiento la condición necesaria para superar activamente nuestra situación problemática. La certeza de que hay un grupo que puede ser excluido y responsabilizado, al punto de justificar un discurso de exclusión y descargar en él la culpa, no ayuda a solucionar los problemas que están en juego.

No obstante, para los autores, la autocrítica desarma al *self* cuando lo confronta con una fechoría genuina. Esto solo es sostenible si se consideran situaciones en donde el *self* no es parte del problema. Si sufro un asalto, digamos, donde soy violentado y arrebatado de mis pertenencias bajo amenaza de muerte, entonces no tiene sentido plantearse cuál es mi responsabilidad y culpa en esta situación: no hay ninguna. Eso está claro. El asunto es que ahí no hay realmente un *dilema moral*. En casos como estos, ciertamente hay una víctima y un victimario, pero, precisamente es así porque *no hay conflicto alguno*. La mentalidad de grupo no juega allí ningún papel, ni hace falta retórica alguna (pues es de eso de lo que se trata, de la justificación de una retórica). Ahora, cuando pensamos en la forma de solucionar el problema de la criminalidad y la delincuencia, no podemos tomar la actitud propia de la mentalidad de grupo y pensar en los delincuentes como un grupo sobre el cual hay que descargar la culpa del malfuncionamiento social o cosas por

el estilo. Entre otras cosas, por el hecho evidente de que el término “criminales” no refiere a un conjunto homogéneo (la homogenización del exogrupo es un proceso típico de la exclusión). De hecho, con toda seguridad, todo intento serio por controlar la criminalidad se enfrentará con profundos dilemas morales: ¿está justificada la detención ciudadana? ¿Las redadas por sorpresa? ¿Las detenciones arbitrarias? ¿Los toques de queda? No están claras cuáles son las medidas, ¡por eso es un verdadero y grave problema!

Los autores insisten en presentar situaciones en donde un lado (*one side*) está completamente equivocado (los nazis, las corporaciones contaminantes). Pero, como ya he dicho, estos no son en general los casos con los que nos enfrentamos. El problema es incluso más complejo cuando reconocemos que no se trata tanto de identificar a la fechoría o al culpable (muchas veces esto es claro), sino en pensar en los cursos de acción apropiados para que estas cosas no vuelvan a suceder o dejen de suceder. Sobre esto no dicen nada los autores, aunque es este exactamente el punto de Burke. En su análisis del discurso de Hitler, Burke concluye que hay que hacer todo lo posible para que un régimen de esta naturaleza no pueda conformarse en su país. Su interés nunca es hacer de Hitler un chivo expiatorio, ni cree que la indignación tenga que justificar la necesidad de considerar a los alemanes como enemigos. La figura del enemigo y el discurso de enemistad no están justificados en el pensamiento de Burke. Desilet y Appel, sin embargo, creen que se trata de “minimizar las respuestas violentas y victimizantes”, para lo cual abogan por enmarcar el discurso melodramático en un contexto menos radical, que se justifica solo en casos donde tengamos *certeza* de que estamos del lado correcto. Así, un discurso beligerante contra, digamos, Hitler, tendría sentido porque, todos sabemos, dirían ellos, que él es malo (no queda claro, en todo caso, cuáles son las corporaciones a excluir).

De este modo, los autores intentan presentar una situación de certeza para aplicar una medida excepcional, como es el caso de Popper con su posibilidad de

ser intolerantes hacia los intolerantes. Cuando, la verdad, todo el asunto es que nuestro interés no debe estar en encontrar al culpable y castigarlo. Más bien, deberíamos de concentrarnos en solucionar los conflictos que subyacen a la disfuncional búsqueda de chivos expiatorios que refuerzan la mentalidad de grupo y convierten los discursos y las políticas de los gobiernos inoperantes en relación con nuestros verdaderos problemas. Como dice Burke a propósito del proceso demagógico:

Después de toda la conmoción, no vemos nada más que un impulso por cada vez más y más conmoción, precisamente porque la “nueva forma de vida” no era una forma nueva, sino la forma tristemente más antigua de puro engaño; por lo tanto, después de todo el “cambio”, los factores que conducen al malestar se dejan intactos, e incluso se fortalecen (Burke, 1957, 189).

Las cosas no funcionan mal porque hay un grupo de personas que impiden que funcionen bien, los culpables. Esto es un dogma de la actitud narrativa melodramática y de la actitud de linchamiento asociadas a la mentalidad de grupo. Nuestros problemas sociales son mucho más complejos, y esta es una lección aprendida en la experiencia. La lección de Burke y Mead es que el deseo o necesidad de identificación llega a ser tan grande que impulsa a las personas a dividir el complejísimo espectro social en bandos de “los que sí hacen el bien” (nosotros) versus “aquellos para los cuales estamos justificados a dirigir un discurso y medidas intolerantes” (los otros). Es a esto, correctamente a mi parecer, que Roberts-Miller ha llamado “demagogia”. Recordemos que, en los casos de incertidumbre que interesan, los grupos involucrados se culpan *mutuamente* (de hecho, el libro de Hitler puede verse como una justificación de la actitud de exclusión). Desilet y Appel, al igual que Popper, insisten en que es posible una visión imparcial que permita reconocer quién está equivocado y quién tiene la razón. Lo que Burke adelanta como un “marco cómico” en oposición a un marco trágico melodramático, es que de existir ese observador imparcial, vería lo equivocados que están todos y lo ridículo e inoperante de su actuar, tan alejado de la situación real que genera el conflicto.

La iluminación humana no puede ir más allá de imaginar a las personas no como viciosas, sino como equivocadas. Cuando agrega que las personas están necesariamente equivocadas, que todas las personas están expuestas a situaciones en las que deben actuar como tontos, que cada intuición contiene su propio tipo especial de ceguera, completa el círculo cómico, volviendo nuevamente a la lección de humildad que subyace a la gran tragedia. (Desilet & Appel, p. 343)

Lo que parecen obviar Desilet y Appel es el papel que cumple el discurso de enemistad y culpa. Valga insistir en este punto: mi investigación ha intentado defender que lo que subyace a estas actitudes es la necesidad de identificación y unión social. El discurso de expiación dirigido al criminal o al nazi es en la misma medida excluyente e identificador. Pero hemos visto también cómo puede haber otras formas de identificación, otras éticas además de la ética del guerrero y el sacrificio. He sintetizado una ética de la extensión que hace énfasis en el proceso de identificación orgánico que era central en Mead y Durkheim. A dicha propuesta no le resulta una amenaza la idea de Desilet y Appel de que nos quedemos, por pacifistas, “indefensos” en lo que ellos han caracterizado (melodramáticamente, a mi parecer) como *un mundo depredador* (“*a predatory world*”). Es, de nuevo, una visión hobbesiana de la naturaleza humana lo que opera en su propuesta. Ese mundo “depredador” no debe ser el punto de partida teórico “evidente” con el cual debamos comenzar nuestras deliberaciones, más bien al contrario: *es el punto muerto de llegada al que arribamos por la falta de atención directa sobre los problemas*. La demagogia y su discurso de enemistad dejan los problemas intactos en su ofuscada certidumbre de culpabilidad y su tendenciosa división entre tolerantes e intolerantes. Si bien Desilet y Appel reconocen que “no se trata de combatir fuego contra fuego”, parece que sí admiten que tenemos derecho a usar las armas que han sido forjadas con fuego en la ocasión de derrotar la villanía.

CONCLUSIÓN

La motivación de fondo para llamar la atención sobre un encuentro inicial entre el pragmatismo de Mead con su noción de *self* social y el enactivismo de TEM con su idea de corporización ha sido no perder de vista a la situación concreta en la que estamos inmersos. De este modo se justificó el rechazo al dualismo, el reduccionismo y el fundamentacionismo como formas de perder el contacto con el entorno. A partir de esta propuesta, se planteó la necesidad de reconocer el contexto sociocultural amplio del cual forman parte los diversos fenómenos personales y sociales. De especial importancia fue la labor de superar diversas dicotomías clásicas de la reflexión, pues mantenerlas significa mutilar o desintegrar la unidad orgánica propia de nuestra situación vital. Pero no solo es necesario superar estas dicotomías desde una perspectiva teórica, sino que dicha superación forma parte de nuestra práctica, lo cual se vuelve, a su vez, en una forma de romper con la dicotomía teórico-práctico.

La noción de *self* social fue desarrollada desde la intuición inicial de Mead en términos de la conciencia vívida e inmediata de uno mismo como un punto nodal en las operaciones de las fuerzas sociales. Con ello se intentó rendir cuenta de la preocupación de Schleiermacher respecto de cómo cada individuo debía representar a la humanidad a su manera particular. Ahora bien, la constitución del *self* a partir de la conciencia de la propia codependencia con el entorno social no se da de un modo uniforme, sino que se estructura en relación con distintas nociones de otredad, desde los otros significativos más cercanos hasta los otros lejanos. El *self* no es, pues, una constitución ya dada, sino un proceso constante que consiste en la formación de relaciones sociales cada vez más extensas.

Otro punto importante de encuentro entre las filosofías de Mead y TEM ha sido la idea de reflexión corporizada. El desarrollo de la conciencia ética del *self* tiene un importante componente reflexivo. Se trata de una reflexión transformadora, no justificadora ni abstracta, sino integrada a la práctica. Hemos visto las distintas actitudes reflexivas reconocidas por Mead y el modo en que la tendencia a fundamentar es una manifestación conservadora de la mente que puede cumplir un papel puntual en ciertos momentos reflexivos, pero que es inoperante en la práctica, donde la experiencia desintegrada requiere de la emergencia de un pensamiento novedoso que permita realizar los ajustes conductuales necesarios. Una valiosa idea presente en TEM a este respecto fue la de circularidad fundamental, con lo que reconocimos el sentido motivacional de la reflexión: pensar es una exigencia de la necesaria transformación que debemos llevar a cabo para lograr una integración menos conflictiva con nuestro entorno.

Mead desarrolló en sus escritos de madurez la noción de *self* como la interiorización de un proceso de ajuste conversacional en el que uno toma la actitud del otro hacia su propia respuesta. Esta interioridad hereda tanto los conflictos interpersonales como las relaciones de intercambio efectivo. En ello consistió el colapso de la distinción interno-externo, crucial para el desarrollo de una ética de la extensión. Esta ética reconoce el sentido de la reflexión práctica en el ajuste de nuestras prácticas de integración conjunta. Los actos del individuo forman parte de un entramado de acciones conjuntas que tiende a desajustarse y requiere de una reflexión corporizada que reintegre al *self* con los demás mediante el reconocimiento de su codependencia. Tanto Mead como Varela propusieron que dicho reconocimiento es una parte natural de nuestro sentido espontáneo de comunidad que desarrollamos como seres sociales hacia los otros significativos. La extensión ética consistiría en ampliar nuestro sentido de comunidad para abarcar, no solo a quienes reconocemos espontáneamente, sino también a las personas con las que ya estamos vinculados de hecho, pero que necesitan ser presentadas internamente mediante la reflexión. Cuando el individuo logra extender mediante la reflexión

transformadora su sentido de pertenencia social, superando los conflictos con los otros de un modo conciliador, sin apelaciones reduccionistas o justificaciones abstractas, pero también sin actitudes excluyentes o prejuiciosas, solo entonces podemos hablar de un *self* social corporizado.

Un hallazgo importante provino de la obra de Frankfurt. Él mostró un contexto práctico en que la distinción entre interés egoísta e interés ajeno coincidían, una idea que aquí se relacionó con la noción de Burke de identificación. La identificación, entendida como coincidencia de intereses, se traduce en motivación, y la motivación a la acción estaría relacionada de este modo con la superación de la dicotomía clásica entre autonomía y heteronomía. La manera de completar el esquema de Frankfurt fue asumiendo que dicha superación tiene sentido en el marco de la acción conjunta tal como la había concebido Mead. Para él, también resultaba claro que debemos ser los otros si vamos a ser nosotros mismos, es decir, ser un *self* significa estar integrados a los demás de un modo en que la motivación a la acción se reconozca como un emergente de procesos sociales más extensos donde los intereses propios se correspondan con los de los demás.

Para comprender mejor el proceso de reconocimiento extensivo, consideramos la situación contraria, la exclusión, pues nuestras relaciones sociales se verifican permanentemente no solo en procesos de expansión, sino también de contracción. La contracción del *self* consiste en un rechazo a reconocer a aquellos otros con los que de hecho se encuentra vinculado. Existen distintos mecanismos de exclusión, pero nos interesamos especialmente en encontrar uno que se vinculara con el concepto de motivación que ya se había presentado. Se intentó responder a la pregunta: ¿qué nos motiva a la exclusión? Existen filosofías que defienden el conflicto como un elemento positivo esencial de nuestros intercambios, basándose en una naturaleza humana depredadora, cuyo sentido moral consiste en el dominio y conquista del otro. Aunque, por otra parte, algunas de estas filosofías se presentan como una manifestación elevada de justicia, según la cual este control

y sometimiento del otro es un fin digno, pues de ese modo se prevendría, según ellos, una amenaza para la unidad social. Es así como surgen oscuras, aunque heroicas, narrativas de exclusión y sacrificio que sustentan la unidad sobre la base del reconocimiento de una amenaza, con lo cual se reconoció una importante noción de otredad: el otro excluido como un enemigo común. Hallamos que el fin de la aniquilación de este otro o la mera preparación para dicho encuentro era una característica fundamental de una reflexión que se halla, en no pocos casos, al servicio de un cierto tipo de identificación que hemos llamado “mentalidad de grupo”. Con Janis, Mead y Burke reconocimos que dicha mentalidad excluyente y beligerante representa una forma desesperada de lograr la superación de la dicotomía yo-otros, cada vez que falla la salida orgánica, funcional y participativa. Lo interesante desde el punto de vista filosófico fue mostrar cómo, aunque esta forma de ver las relaciones sociales involucraba, de hecho, un proceso de identificación –superando hasta cierto punto las barreras que segregaban a los individuos alienados entre sí–, mantenía intacta una severa dicotomía entre el endogrupo y el exogrupo. La conclusión fue que el anhelo de identificación del *self* puede tomar diversas rutas; algunas de ellas involucran actos constructivos de unificación que tienen por objetivo la exclusión y destrucción, en los cuales los individuos ganan vinculación social a expensas del *self*. Lo atractivo del camino de la exclusión radica en su utilidad para unificar, allí donde no hay nada más que pueda servir a ese propósito: una forma cortoplacista de endeudar la personalidad.

De este modo, la investigación precedente intentó guiar la atención del individualismo hacia la mentalidad de grupo. En efecto, estrictamente, el egocentrismo o narcisismo más extremo no acarrea de suyo ningún proceso de identificación, de ningún modo logra motivación a la acción porque no logra hacer coincidir los intereses propios con los ajenos. El individualismo que vimos con TEM y Tönnies podría resultar ser un mito o, más probablemente, un momento de desajuste en el proceso de integración social. Como nos mostraba el profesor Heymann en uno de los epígrafes que he incluido, un ser absolutamente poderoso

es impotente; del mismo modo, podría decirse que un ser absolutamente individualista sería absolutamente inactivo. Frankfurt diría que estaría radicalmente aburrido, pero hemos visto que más que aburrido se encuentra frustrado y propenso a la agresividad, porque carece de identificación, esto es, de motivación integradora. Así, la lucha contra el individualismo resultó ser también una forma de abrir paso a la mentalidad de grupo. Esto se debe a la forma como opera la narrativa melodramática asociada con dicha mentalidad, que le da un papel heroico precisamente al sacrificio del *self*. Es por ello que resultó necesario mantener siempre presente que la máxima expresión de individualidad no es la disolución en los otros, sino más bien una situación en la que se superan las barreras impuestas, no solo entre la individualidad y la otredad, sino también entre el endogrupo y el exogrupo. Fue así como una parte importante de una ética de la extensión corporizada supuso considerar la posibilidad de ofrecer retóricas y narrativas alternativas a las del sacrificio, la mentalidad de grupo, la exclusión y el enemigo común.

El paso a la constitución política de nuestra mentalidad involucró reconocer tres cuestiones. Primero, la dimensión a gran escala en los procesos de identificación por mentalidad de grupo; segundo, el papel del liderazgo; y, tercero, el papel de las instituciones públicas. Para Janis, el tema del liderazgo resulta crucial, ya que es propio del pensamiento grupal la admiración ilimitada por el líder. Esto da pie a que, en partes importantes del proceso, la identificación con el líder (o más generalmente, con el liderazgo) sea un pivote que logre acelerar la conquista a gran escala de una mentalidad única. Pero también vimos cómo, en la misma medida, el líder es un producto de un contexto ya alienado (la dicotomía causa-efecto se rompe). Precisamente por ser un fenómeno a gran escala, la forma en que se trazan las narrativas de la exclusión, el miedo, la aversión y la amenaza constante de un ataque enemigo, involucra el diseño de un plan comunicacional nacional que sirva para consumir la unión anhelada, asunto que tiene un talante

eminentemente político. Una alianza solidaria que, como he mostrado, depende de la deshumanización de un grupo excluido que se usa como chivo expiatorio.

Reconocimos como uno de los problemas más importantes de la mentalidad de grupo el hecho de que pierda de vista la situación problemática concreta en la que estamos inmersos. La demagogia desvía el interés por los problemas sociales apremiantes hacia la consolidación de una mentalidad, concentrando su atención en la lealtad al grupo y en la reverencia a las instituciones del estado y el plan de gobierno. Vimos cómo la demagogia está especialmente interesada en el *self*, más que en los problemas sociales, se concentra en la mente de los individuos. Pero, a partir de la filosofía de Mead, consideramos que las instituciones existen, porque a menudo las distancias físicas y de clases y grupos hacen que las personas se nieguen a reconsiderar de un modo articulado sus intereses. Ajustar estos intereses implica una reforma permanente en la organización social en tándem con un cambio en la actitud de las personas. Defendimos que las instituciones son emergentes de los procesos de acoplamiento dinámico entre los individuos y los grupos sociales correspondientes. En esto consistió la propuesta enactivista y corporizada de la política. La reverencia y sujeción a las instituciones como bastiones de grupo es producto de una constricción de la individualidad que se ha aprovechado de una situación desesperada de la sociedad para consumir la unión. Todo el proceso así expuesto se mostró como claramente descorporizado.

En cada etapa del escrito han quedado cuestiones abiertas que requerirán exploraciones futuras para su apropiada resolución. Las nociones de corporización, enacción y emergencia precisan de una detallada articulación en relación con el pragmatismo de Mead allí donde se han podido mostrar algunas convenientes coincidencias. De sumo interés resultaría profundizar en la teoría de la acción, para evaluar la plausibilidad de la noción de motivación aquí presentada, especialmente en relación con el concepto de “coincidencia de intereses”, que permitiría perfilar la propuesta de la extensión ética. Además, queda abierto el desarrollo de las

nociones de actitudes narrativas y reflexivas, sobre las cuales hemos dado solo algunos indicios, especialmente en relación con las narrativas del sacrificio, pero no tanto con las alternativas corporizadas. Sin embargo, de entre estas y otras cuestiones cabe destacar la hipótesis de que el individualismo más extremo y la mentalidad de grupo son dos caras de la misma moneda: la pérdida de sustancia y desorientación del *self* social.

Haciendo un guiño a las palabras de Frege en su *Conceptografía* –quien dijo que su trabajo iba a resultar demasiado filosófico a los matemáticos y demasiado matemático a los filósofos–, temo que mi trabajo pueda resultar demasiado filosófico a los científicos cognitivos, demasiado sociológico a los filósofos y demasiado filosófico a los sociólogos. A este respecto, remito al lector a la advertencia metodológica que he realizado en la introducción. En ningún sentido se ha intentado dar con un concepto de *self* corporizado completo y acabado, ni alistarnos en una escuela de pensamiento. Esta aventura intelectual ha más bien dado diversos resultados en relación con formas corporizadas y descorporizadas de identificación, revelando distintos aspectos éticos ligados a la constitución de una mentalidad sociopolítica. El sentido del discurso presentado en este trabajo se relaciona con la idea de circularidad fundamental. Ha sido un intento de autocomprensión, uno que busca motivarnos a abandonar el discurso beligerante y la exclusión, además del individualismo. Si ha servido o no para este propósito, es algo que dejo a juicio de los lectores.

BIBLIOGRAFÍA

- Angell, J., & Moore, A. (1896). Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago: 1. Reaction-Time: A study of Attention and Habit. *Psychological Review* 3, 245-258.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Berlin: Schocken Books.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Baron, R. S. (2000). Arousal, Capacity, and Intense Indoctrination. *Personality and Social Psychology Review*, 3 (4), 238-254.
- Barry, R. (1968). A Man and a City. In M. Novak, *American Philosophy and the Future* (pp. 173-192). New York: Charles Scribner's Son .
- Bawden, H. H., & Decker, K. (2008). The Evolution of the Psychical Element, by George Herbert Mead (Dec. 1899–March 1900 or 1898–1899). *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, (44) 3, 480-507.
- Bergesen, A. (2004). Chomsky Versus Mead. *Sociological Theory* 22, 3, 357-370.
- Berkowitz, L. (1969). *Roots of aggression: A re-examination of the frustration-aggression hypothesis*. New York: Atherton Press.
- Bernstein, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Malde, MA: Polity.

- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Booth, K. (2016). Imitation and Taking the Attitude of the Other. In H. Joas, & D. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 231-251). Chicago: University of Chicago Press.
- Booth, K. (2016a). The Meaning Of The Social Body: Bringing George Herbert Mead To Mark Johnson's Theory Of Embodied Mind. *William James Studies* 12 (1), 1-18.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Bretherton, I. (1992). The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth. *Developmental Psychology*. 28 (5), 759–775.
- Breuer, J., & Elson, M. (2017). Frustration-Aggression Theory. . In P. Sturmey, *The Wiley Handbook of Violence and Aggression* (pp. 1–12). Hoboken, Nueva Jersey: Wiley-Blackwell.
- Brothers, L. (1997). *Friday's Footprint. How Society Shapes the Human Mind*. Oxford University Press: New York.
- Bruner, J. (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Berkeley: Harvard University Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Berkeley: Harvard University Press.
- Burke, K. (1957). The Rethoric of Hitler's Battle. In K. Burke, *The Philosophy of Literary Form. Studies in Symbolic Action* (pp. 164-189). Nueva York,: Vintage Book.

- Burke, K. (1961). *Retórica de la religión*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, K. (1966). *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, K. (1969). *A Rethoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Carnap, R. (1950). *Logical foundations of probability*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Clark, A. (1997). *Being There: Putting Mind, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Cook, G. (1972). The Development of G. H. Mead's Social Psychology. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, (8) 3, 167-186.
- Cook, G. (1993). *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*. Illinois: University of Illinois Press.
- Damasio, A. (1994). *Descartes's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Londres: Oxford University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Desilet, G., & Appel, E. (2011). Choosing a Rhetoric of the Enemy: Kenneth Burke's Comic Frame, Warrantable Outrage, and the Problem of Scapegoating. *Rhetoric Society Quarterly* 41:4, 340-362.
- Dewey, J. (1896). The Reflex Arc Concept in Psychology. *Psychological Review* 3, 357-370.

- Dewey, J. (1903). The Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. *Decennial Publications of the University of Chicago, First Series*, 3, 115-139.
- DiTomaso, N. (1982). 'Sociological Reductionism' From Parsons to Althusser: Linking Action and Structure in Social Theory. *American Sociological Review* (47) 1, 14-28.
- Donald, M. (1991). *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Durkheim, É. (2007). *La división del trabajo social*. México, DF : Colofón .
- Edwards, J. (2003). Evolutionary Psychology and Politics. *Economy and Society*, 288-298.
- Engel, A., Friston, K., & Kragic, D. (Edits.). (2015). *The Pragmatic Turn. Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Farnel, B. (1999). Moving Bodies, Acting Selves. *Annual Review of Anthropology* 28, 341-373.
- Faye, E. (2009). *Emmanuel. Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fodor, J. (1980). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences* 3, 66-73.
- Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.

- Franks, D. (2010). *Neurosociology. The Nexus Between Neuroscience and Social Psychology*. New York: Springer.
- Gallagher , S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Gallagher, S. (2014). Pragmatic Interventions into Enactive and Extended Conceptions of Cognition. *Philosophical Issues*, 24 (1), 110-126.
- Gallagher, T. (2016). G. H. Mead's Understanding of the Nature of Speech in the Light of Contemporary Research. In H. Joas, & D. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 315-336). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gibson, J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gregory, R. (1948). The "Psychical" as Secondary and as Secret. *Philosophy of Science*, 15 (1), 76-79.
- Grice, P. (1991). *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guilford, J. P. (1950). Creativity. *American Psychologist* 5 (9), 444–454.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, I*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. (2004). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hierocles. (2014). *Elementos de ética, extractos de Estobeo y glosas de la suda de Hierocles el estoico*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Hitler, A. (2003). *Mi lucha*. Edición digital: Jusego.
- Hont, I. (2015). *Politics in Commercial Society, Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Harvard, MA: Harvard University Press .
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J., & Rizzolatti, G. (2005). Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System. *PLoS Biol* 3(3): e79.
- James, W. (1904). The Chicago School. *Psychological Bulletin* 1, 1-5.
- James, W. (1910). The Moral Equivalent of War . *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 1.
- James, W. (1935). Excerpt from a letter to Schiller, November 21, 1904. In R. B. Perry, *The Thought and Character of William James As Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together With His Published Writings* (pp. 374-376). Boston: Little, Brown and Company.
- James, W. (1992). *Writings 1878-1899*. New York: Library of America.
- Janis, I. (1971). Groupthink. *Psychology Today* 5 (6), 43-46, 74-76.
- Janis, I. (1987). Pensamiento grupal . *Revista de Psicología Social* 2, 125-179.
- Joas, H. (1985). *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*. Massachusetts: MIT Press.
- Joas, H. (1985). *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*. Massachusetts: MIT Press.

- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jost, W. (2004). *Rhetorical Investigations: Studies in Ordinary Language Criticism*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara–Santillana.
- Koczanowicz, L. (2011). The Dialogical concept of consciousness in L.S. Vygotsky and G.H. Mead and its relevance for contemporary discussions on consciousness. *Polish Psychological Bulletin*, 42 (2), 65-70.
- LaFollette, H. (1997). Pragmatic Ethics. In H. LaFollette, I. Persson, H. LaFollette, & I. Persson (Eds.), *Blackwell Guide to Ethical Theory* (pp. 400-419). Hoboken, NJ: Blackwell.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh, the embodied mind and its challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lane, M. (2012). The Origins of the Statesman–Demagogue Distinction in and after Ancient Athens. *Journal of the History of Ideas*, 73 (2), 179-200.
- Lewis, J. D. (1979). Social Behaviorist Interpretation of the Meadian "I". *American Journal of Sociology*, 85 (2) (Sep., 1979), 261-287.
- Lewis, J. D. (1981). G.H. Mead's Contact Theory of Reality: The Manipulatory Phase of the Act in the Constitution of Mundane, Scientific, Aesthetic, and Evaluative Objects. *Symbolic Interaction*, 4 (2), 129-141.

- Lifton, R. J. (1961). *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. Nueva York: Norton.
- Lindblom, J. (2012). Mead and socially embodied cognition: Reaping the Best of Both Worlds. In N. Payette, *Connected Minds: Cognition and Interaction in the Social World* (pp. 51-65). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- MacKenzie, M. (2010). Enacting the self: Buddhist and Enactivist approaches. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9, 75–99.
- Madzia, R. (2013). Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* V-1.
- Madzia, R. (2016). Presentation and Re- Presentation: Language, Content, and the Reconstruction of Experience. In H. Joas, & D. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 296-314). Chicago: The University of Chicago.
- Madzia, R., & Jung, M. (Eds.). (2016). *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Intersubjectivity to Symbolic Articulation*. Berlin: Walter de Gruyter.
- McAdams, D., & McLean, K. (2013). Narrative Identity. *Current Directions in Psychological Science*, 22 (3), 233–238.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- McNeill, D. (2005). *Gesture and Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- McPherson, M., Smith-Lovin, L., & Cook, J. M. (2001). Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. *Annual Review of Sociology* 27, 415–444.

- McVeigh, R. (2015). Basic-Level Categories, Mirror Neurons, and Joint-Attention Schemes: Three Points of Intersection Between G.H. Mead and Cognitive Science. *Symbolic Interaction* 39 (1), 45–65.
- Mcveigh, R. (2016). Mead, the Theory of Mind, and the Problem of Others. In H. Joas, & D. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 209-230). Chicago: The University of Chicago Press.
- Mcveigh, R. (2016). Mead, the Theory of Mind, and the Problem of Others. In H. Joas , & D. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 209-230). Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1894). The Problem of Psychological Measurement. *Proceedings of the American Psychological Association* (pp. 22-23). New York: MacMillan & Co.
- Mead, G. H. (1894b). Herr Lasswitz on Energy and Epistemology. *Psychological Review* 1, 172-175.
- Mead, G. H. (1894c). Review of "Die Moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntnisskritik" by Kurd Lasswitz. *Psychological Review* 1, 210-13.
- Mead, G. H. (1895). Review of "An Introduction to Comparative Psychology by C. Lloyd Morgan". *Psychological Review* 2, 99-402.
- Mead, G. H. (1895b). " A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint " (Abstract of a paper read to the third annual meeting of the American Psychological Association, 1894). *Psychological Review* , 162-164.
- Mead, G. H. (1896). The Relation of Play to Education. *University Record* 1, No. 8, 141-145.

- Mead, G. H. (1897). Review of Untersuchungen zur Phaenomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes by Dr. G. Class. *American Journal of Theology* 1, 789-.
- Mead, G. H. (1898). The Child and His Enviroment. *Transactions of the Illinois Society for Child-Study* 3, 1-11.
- Mead, G. H. (1898). The Child and His Environment. *Transactions of the Illinois Society for Child-Study* 3, 1-11.
- Mead, G. H. (1899a). The Working Hypothesis in Social Reform. *American Journal of Sociology* 5, 367-371.
- Mead, G. H. (1899a). The Working Hypothesis in Social Reform. *American Journal of Sociology* 5, 367-371.
- Mead, G. H. (1899b). Review of The Psychology of Socialism by Gustav Le Bon. *American Journal of Sociology* 19, 404-412.
- Mead, G. H. (1900). Suggestions Toward A Theory of the Philosophical Disciplines. *Philosophical Review* 9, 1-17.
- Mead, G. H. (1901). A New Criticism of Hegelianism: Is it Valid? *American Journal of Theology* 5, 87-96.
- Mead, G. H. (1903). The Definition of the Psychical. *Decennial Publications of the University of Chicago, First Series III*, 77-112.
- Mead, G. H. (1904). The Relations of Psychology and Philology. *Psychological Bulletin* 1, 375-391.
- Mead, G. H. (1907). Concerning Animal Perception. *Psychological Review* 14, 383-390.

- Mead, G. H. (1907). Review of *The Newer Ideals of Peace* by Jane Addams. *American Journal of Sociology* 13, 121-128.
- Mead, G. H. (1907-8). The Social Settlement: Its basis and function. *University of Chicago Record* 12, 108-10.
- Mead, G. H. (1908). The Philosophical Basis for Ethics. *International Journal of Ethics* 18, 311-323.
- Mead, G. H. (1909). Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology. (M. J. Deegan, Ed.) *Psychological Bulletin* 6, 401- 408.
- Mead, G. H. (1910). Social Consciousness and the Consciousness of Meaning. *Psychological Bulletin* 7, 397-405.
- Mead, G. H. (1910). What Social Objects Must Psychology Presuppose? *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7, 174-180.
- Mead, G. H. (1912). The Mechanism of Social Consciousness. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 9, 4001-406.
- Mead, G. H. (1913). The Social Self. *ournal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10, 374- 380.
- Mead, G. H. (1915). Natural Rights and the Theory of the Political Institutions. *ournal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12, 141-155.
- Mead, G. H. (1918). Review of *The Nature of Peace and the Terms of Its Perpetuation* by Thorsten Veblen. *ournal of Political Economy* 26, 752-762.
- Mead, G. H. (1918). The Psychology of Punitive Justice. *American Journal of Sociology* 23, 577-602.

- Mead, G. H. (1922). A Behavioristic Account of the Significant Symbol. *Journal of Philosophy* 19, 157-163.
- Mead, G. H. (1923). Scientific Method and the Moral Sciences. *International Journal of Ethics* 23, 229-247.
- Mead, G. H. (1925). The Genesis of the Self and Social Control. *International Journal of Ethics* 35, 251-277.
- Mead, G. H. (1929). National-Mindedness and International-Mindedness. *International Journal of Ethics* 39, 385-407.
- Mead, G. H. (1930). Philanthropy from the Point of View of Ethics. In F. Laune , E. Faris, & A. Todd , *Intelligent Philanthropy* (pp. 133-48). Chicago.
- Mead, G. H. (1930). The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting. *International Journal of Ethics* 40, 211-31.
- Mead, G. H. (1932). *The Philosophy of the Present*. (A. Murphy, Ed.) Chicago: Open Court.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. (C. Morris, Ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1936). *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. (M. Moore, Ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1938). *The Philosophy of the Act*. (C. Morris, Ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1964). *Selected Writings: George Herbert Mead*. (A. Reck, Ed.) Chicago: University of Chicago Press.

- Mead, G. H. (1982). *The Individual and the Social Self. Unpublished Work of George Herbert Mead.* (D. Miller, Ed.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (2001). *Essays in Social Psychology.* (M. J. Deegan, Ed.) New Brunswick: Transaction Publishers.
- Mead, G. H. (2001). On Perception and Imitation. In G. H. Mead, & M. J. Deegan (Ed.), *Essays in Social Psychology* (pp. 67-72). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Mead, G. H. (2001). The Problem of Comparative Psychology. In G. H. Mead, & M. J. Deegan (Ed.), *Essays in Social Psychology.* New Brunswick: Transaction Books.
- Mead, G. H. (2001). The Relation of the Embryological Development to Education. In G. H. Mead, & M. J. Deegan (Ed.), *Essays on Social Psychology* (pp. 73-82). New York: Routledge.
- Mead, G. H. (2001). The Social Character of Instinct. In G. H. Mead, & M. J. Deegan (Ed.), *Essays in Psychology* (pp. 3-8). New York: Routledge.
- Mead, G. H. (2011). *G. H. Mead: A Reader.* (F. C. da Silva, Ed.) New York: Routledge.
- Mead, G. H. (2011). *The Philosophy of Education.* (G. Biesta , & D. Troehler, Eds.) Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception.* London: Routledge & Kegan Paul.
- Metzinger, T. (2011). The No-Self Alternative. In S. Gallagher, *The Oxford Handbook of the Self.* Oxford: Oxford University Press.

- Miller, N. E., & al., e. (1941). The frustration-aggression hypothesis. . *Psychological Review*. 48 (4), 337–342.
- Mudde, C. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nungesser, F. (2016). Mead Meets Tomasello: Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality. In H. Joas, & D. Huebner, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 252-275). Chicago: University of Chicago Press.
- Oakes, P., & Turner, J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology* 25, 231-252.
- Pearce, T. (2016). Naturalism and Despair: George Herbert Mead and Evolution in the 1880s. In Joas, Hans, & Heubner, Daniel, *The Timeliness of George Herbert Mead* (pp. 117-143). London: University of Chicago Press.
- Piaget, J. (1980). The psychogenesis of knowledge and its epistemological significance. In M. Piatelli-Palmarini, *Language and learning: The debate between Jean Piaget and* (pp. 23-34). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Londres: Routledge.
- Popper, K. (2006). *La Sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Postmes, T., & Spears, R. (1998). Deindividuation and antinormative behavior: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 123, 238-259.

- Puddephatt, A. (2011). Language and Mind in The Thought of G. H. Mead: Challenges From Chomsky's Linguistics. *Studies in Symbolic Interaction* 36, 75-106.
- Rahula, W. (1959). *What the Buddha Taught*. Oxford: Oneworld Publications.
- Roberts-Miller, P. (2017). *Demagoguery and Democracy*. Nueva York: The Experiment.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenthal, S., & Bourgeois, P. (1991). *Mead and Merleau-Ponty : Toward a Common Vision*. New York : State University of New York Press.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Gredos.
- Rowlands, M. (2010). *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Royce, J. (1895). Self-consciousness, Social Consciousness and Nature (I). *Philosophical Review* 4, 465-485.
- Schechtman, M. (2011). The Narrative Self . In S. Gallagher, *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solymosi, T., & Shook, J. (2013). Neuropragmatism: A Neurophilosophical Manifesto. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* V-1.

- Strawson, P. (1992). *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Strong, S. (1939). A note on George H. Mead's The Philosophy of the Act . *American Journal of Sociology* 45 (1) , 71-76.
- Taylor, J. B. (2008). *My Stroke of Insight*. London: Viking.
- Thompson, E. (2020). *Why Am I Not a Buddhist?* Londres: Yale University Press.
- Throop, R., & Ward, L. (2007). *The Mead Project*. Retrieved from <https://brocku.ca/MeadProject/>
- Tolstói, L. (2006). *El evangelio abreviado*. Oviedo: KrK Ediciones.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society*, . Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J., & Giles, H. (1981). *Intergroup Behaviour*. Oxford: Blackwell.
- Varela , F., Thompson, E., & Rosch, e. (1997). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, F. (1999). *Ethical Knowing-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford: Stanford University Press.
- Varela, F. (2001). *Ethical Knowing-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford: Stanford University Press.

Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press.

Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press.

Weichold, M. (2017). Enacting the Moral Self. Combining enactivist cognitive science with Mead's Pragmatism. *Pragmatism Today* 8 (1), 146-172.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Hoboken, NJ.: Blackwell.