
**DE LA IGUALDAD DE LOS DERECHOS
AL DERECHO A LA DIFERENCIACIÓN.
LA IDEA DE LA DEMOCRACIA EN G. H. MEAD**
Carlos Emel Rendón

DE LA IGUALDAD DE LOS DERECHOS AL DERECHO A LA DIFERENCIACIÓN. LA IDEA DE LA DEMOCRACIA EN G. H. MEAD.

CARLOS EMEL RENDÓN

Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín

RESUMEN

El presente artículo examina la idea de la democracia que se desprende de la distinción establecida por Mead, en su psicología y filosofía social, entre el “yo” y el “mí” como fases constitutivas del “sí mismo” (self). La tesis de fondo es la idea de que la democracia, lejos de ser para Mead, una forma de organización basada meramente en el reconocimiento igualitario de derechos, debe ser, por el contrario, un sistema que fomente la diferenciación o la peculiaridad creativa de los sujetos y, en esa medida, promueva el reconocimiento de su superioridad como “superioridad funcional”. Esta concepción resulta inseparable, sin embargo, de la idea de la democracia como un ideal de comunicación, que, de alcanzarse, posibilitaría la mediación de la *identidad* (la comunidad) con la *diferencia* (la individualidad).

Palabras clave: Democracia, igualdad, diferencia, comunicación, reconocimiento, sí mismo

ABSTRACT

This paper examines the idea of democracy that emerges from the distinction established by Mead, in his psychology and social philosophy, between the “I” and “me” as “itself” constituent phases (self). The thesis of the background is the idea that democracy, far from being for Mead, a form of organization based merely on the equal recognition of rights, It should be, on the other hand, a system that further differentiation or the creative peculiarity of the

subjects and, in this way, promote the recognition of its superiority as “functional superiority”. This conception is inseparable, however, the idea of democracy as an ideal of communication, if achieved, would enable the mediation of identity (the community) with the difference (individuality).

Key words: Democracy, equality, difference, communication, recognition, self.

En la teoría psico-social del “sí mismo” de Mead, el proceso allí descrito de individuación del sujeto ofrece un interesante contrapeso teórico a la idea de que la “unidad” o identidad del individuo se debe a la adopción de las actitudes del llamado “otro generalizado” (la comunidad o grupo social al que pertenece) y al control de la conducta por medio de la pauta de comportamiento que las actitudes generalizadas prescriben. Por esta razón, dicha teoría parece dar cabida a una cierta tensión entre las fases constitutivas del sí mismo –el “mí” y el “yo”– en la medida en que el proceso de la *identificación* individual con la conducta y los modos de vida socialmente reconocidos, se ve contrarrestado por el proceso de *diferenciación* que conduce a la afirmación de un tipo de individualidad radical, no identificada con la comunidad y sus valores, y dispuesta incluso a trascenderla. Ha sido sobre todo Habermas quien en su célebre ensayo “*Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de Georg Herbert Mead*” (Habermas 2011: 265), da cuenta de esta consecuencia de la concepción meadeana del sí mismo, bien que en forma de una velada objeción: “Mead sólo consideró la individualización social bajo el punto de vista de la progresiva individuación” (Habermas 2011: 319)- lo que conduciría, a la postre, a una “pérdida del mundo de la vida”, es decir, a la desvinculaciones de relaciones intersubjetivas que sirvieran de sustento a su proceso de “autodeterminación” y “autorrealización” (Habermas 2011: 319).

Si bien el diagnóstico que Habermas ofrece es convincente en la medida en que describe el proceso que en Mead conduce del individuo comunitario (el “mí” de la identidad social) al individuo individualizado (el “yo” de la identidad subjetiva), no lo es, empero, la consecuencia que extrae del mismo: la “progresiva individuación” no se resuelve en Mead en la especie de abstracción de lo social que parece objetar Habermas, porque la individuación, en cualquiera de las formas radicales en que llegue a expresarse, requiere siempre de un mundo social intersubjetivamente compartido, en el cual tenga lugar el reconocimiento o la “realización de sí en los otros”. El propio Mead era consciente de que un concepto como el de “individualismo” era, por sí, lo bastante “rígido” desde el punto de vista metafísico, como para querer formular con él un “contenido operativo” en términos de una psicología social.¹

Lo anterior podría sintetizarse diciendo que la concepción del sí mismo de G. H. Mead, sobre todo en lo que concierne a la fase del “yo”, no se agota en el contexto de la interacción en que éste se encuentra permanentemente con el “mí” como con su *alter ego*: en la medida en que el “yo” representa la fase de la libertad y la responsabilidad social de la persona, su realización como ser libre y autónomo precisa de un tipo de sociedad en que el individuo pueda realizar u objetivar aquellas actitudes o disposiciones peculiares que hacen de él, efectivamente, una individualidad libre y responsable de sus actos. En otras palabras: sólo una sociedad que, dicho con Mead, favorezca la “emergencia” del “yo”, puede hacer posible la culminación de su propio proceso de socialización en una individuación lograda del sujeto. Tal es la sociedad que Mead caracteriza, en general, como “democrática” o “universal” (Joas 1989: 137).

1. Véase por ejemplo la definición de individualismo del artículo “‘Idea’, ‘Ideal’, ‘Individualismo’, ‘Infinitud’” (Mead 2009: 147).

Las consideraciones de Mead sobre la democracia, tal como se dan en el marco de sus investigaciones sobre el “sí mismo”,² están lejos de ser una temática marginal o independiente de su concepción psico-social de la persona. Si se parte de que su idea de democracia defiende un ideal de sociedad que ha de favorecer no meramente la realización de la persona como un “mí”, la persona formada por el “molde” social, sino, esencialmente, su realización como un “yo”, la persona que aspira a la realización de su “originalidad” o “peculiaridad” creativa, y que, por tanto, puede afirmarse contra dicho molde, entonces cabe entender su idea de democracia como un ideal radical de autorrealización de la libertad individual, que se erige en una abierta tensión con el concepto de democracia como forma de organización política que fomenta el reconocimiento universal e igualitario de derechos individuales –dicho con Charles Morris: “semejante democracia, como lo ve Mead claramente, no tiene una indeseable tendencia niveladora, ni concede premios a la mediocridad. Antes bien, es compatible con grandes diferencias de capacidad y contribución.” (Morris 1973: 46). Su crítica a las instituciones sociales conservadoras; su defensa de la “superioridad funcional” como forma esencial de la autorrealización y el autorrespeto; y, finalmente, su crítica, ya insinuada y que se desprende de los aspectos precedentes, de la democracia como sociedad igualitaria, conforman prácticamente el núcleo de su ideal radical de democracia, que se ve reforzado por la concepción final de ésta como un ideal de comunicación, que tiene su modelo en el universo lógico del raciocinio. Lejos de tratarse de aspectos independientes o sin

2. Nos referimos a los pasajes que se encuentran en sus lecciones *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: The University of Chicago Press, 1934, publicadas por Charles W. Morris). Además de esta versión, hemos empleado la traducción castellana: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social* (Barcelona: Paidós, 1973, a la que, sin embargo, dadas las inconsistencias que presenta, no siempre seguimos).

relación alguna entre sí, ellos no sólo remiten uno al otro, sino que, –así deberá mostrarse al final de este trabajo– configuran un concepto unívoco de democracia en la filosofía y psicología social de Mead.

En el presente artículo intentaremos una reconstrucción del concepto de democracia con base en los tres aspectos señalados. A tal fin nuestro trabajo comprenderá los siguientes pasos: 1. Una presentación general de la visión meadeana de la sociedad “primitiva” y la “civilizada”, la cual busca determinar el individualismo que se seguirá de su concepto de democracia; 2. Una reconstrucción básica de la noción de “superioridad funcional”, que busca evidenciar el momento culminante del proceso de la individuación en la sociedad democrática; 3. A continuación intentaremos una consideración de la idea de democracia, en la que, además de los aspectos precedentes, se desatacará el papel que juega en ella el ideal meadeano de comunicación o de interacción simbólica. A ello seguirá, finalmente, una “conclusión”, en la que se esbozará un balance crítico de la concepción meadeana de la democracia.

I

Una primera aproximación al tipo de sociedad que, en la interpretación de Mead, permite la aparición de un sujeto individuado, no ya homogeneizado con el proceso social, la encontramos en su comparación de la sociedad humana “primitiva” con la sociedad humana “civilizada”:

Una diferencia entre la sociedad humana primitiva y la sociedad humana civilizada consiste en que, en aquélla, la persona individual está mucho más completamente determinada en relación con su pensamiento y su conducta, por la pauta general de la actividad social organizada llevada a cabo por el grupo social al que pertenece, de lo que lo está en la sociedad humana civilizada. En otras palabras, la sociedad humana primitiva ofrece mucho menos ámbito para la individuali-

dad –para el pensamiento y la conducta originales, únicos o creadores por parte de la persona individual que se encuentra dentro de ella o pertenece a ella– que la sociedad humana civilizada. (Mead 1973: 243).

La razón de esta diferencia reside para Mead, no en una ausencia de un tipo de individualidad definido en la sociedad “primitiva”, sino, por el contrario, en la fijación de un ideal individual que operaba como realización de un tipo fijo, inmóvil, comunitariamente preestablecido; frente a ello, se encuentra el tipo de individualidad que, con la sociedad “civilizada,” no sólo no encarna ningún tipo prefijado o estático, sino que en su dinámica de autonomización va incluso hasta el aislamiento:

En la sociedad primitiva, en mucho mayor medida que en la sociedad civilizada, la individualidad está constituida por una consecución más o menos perfecta de un tipo social determinado- un tipo ya dado, indicado o ejemplificado en la pauta organizada de la conducta social, en la estructura integrada de relaciones que el grupo social dado exhibe y pone en práctica; en la sociedad civilizada la individualidad está constituida más bien por el apartamiento –o por la consecución modificada– del individuo de cualquier tipo social dado, que por su conformidad, y tiende a ser algo mucho más distintivo y singular y peculiar que en la sociedad humana primitiva (Mead 1973: 243-244).

La evolución de la sociedad civilizada es, pues, para Mead, resultado de la “liberación progresiva” de la individualidad –la persona y la conducta *individuales*–, en la misma medida en que dicha “liberación” es el fenómeno que ha hecho posibles los cambios y afinamientos del proceso social.³ Y es indudable

3. Honneth entiende este proceso de liberación de la individualidad en la perspectiva hegeliana de una “prolongada lucha por el reconocimiento” (Honneth 1997: 106); en esta interpretación sigue a Habermas, quien entiende los “procesos de diferenciación” que describe Mead como “experien-

que, en su comparación, Mead pretende poner de manifiesto el tipo de comportamiento que caracteriza al individuo de la sociedad civilizada, frente al tipo de comportamiento de una comunidad cerrada, por así decirlo, a la individualidad: el grado de organización de una sociedad se mide entonces por la posibilidad que encuentra en aquella el individuo para la más amplia expresión de su pensamiento y creatividad, en tanto que el de una sociedad cerrada se mide por la intolerancia, cuando no el odio, a la individualidad. La comparación entre la sociedad “primitiva” y la sociedad “civilizada” –arriba citada– se hallaba introducida por las siguientes palabras:

El valor de una sociedad ordenada es esencial para nuestra existencia, pero también tiene que haber campo para una expresión del individuo mismo, si se quiere que exista una sociedad satisfactoriamente desarrollada. Mientras no tengamos una estructura social en la que un individuo pueda expresarse como lo hace el artista y el científico, habremos de recaer en la clase de estructura que se encuentra en el populacho, en el que todos están en libertad de expresarse contra algún objeto odiado por el grupo. (Mead 1973: 243).

El que Mead vea en la expresión del “artista” y el “científico” el paradigma de la expresión que ha de tener lugar en una sociedad “satisfactoriamente desarrollada”, no es índice de un ideal hipostasiado de autenticidad: ello tiene, en el fondo, el sentido de un símil, que en su pensamiento opera como criterio de lo que sería una sociedad “universal”: ésta es el tipo de sociedad en la que cualquier miembro de ella ha de poder expresarse *como se expresa* el “artista” y el “científico”, esto es –para ejemplificarlo en la terminología meadeana– “reflejando” el proceso o medio social *a su manera* (Mead 1973: 226). Esta autoexpresión peculiar del proceso social es tanto más posible,

cias de emancipación respecto de formas de vida rigurosamente circunscritas” (Habermas 2011: 306).

porque, según Mead, la expresión originaria o auténtica de tal proceso no es algo exclusivo del artista o del genio científico, sino, simplemente, del individuo que se comporta frente a él, frente a su “mí”, como un “yo”: “Estos valores [sic. valores sociales] no son peculiares al artista, al inventor y al descubridor científico, sino que corresponden a la experiencia de todas las personas en que existe un ‘yo’ que responde al ‘mí’” (Mead 1973: 237). Y, así, el proceso de liberación de la individualidad, que Mead entiende como el proceso mismo de la sociedad “civilizada”, encuentra en la autoexpresión libre del sujeto su momento culminante: pues aquel proceso sólo se concreta como característica identificante de una tal sociedad, en la medida en que se resuelve en un tipo de praxis individual, no sujeta a las convenciones o mediaciones que valen para el tipo de praxis asertivo-comunitaria de sujetos meramente socializados. Sólo esta concreción en términos de una autoexpresión individual, y no ya la sola aparición histórica de una individualidad liberada, es la que se convierte para Mead en una experiencia individual vital, porque su sentido último es accesible sólo a sujetos individuados, esto es, existentes en la forma de un ‘yo’. De ahí que Mead ponga aquí el énfasis en el aspecto “excitante” y “placentero” que representa para el individuo la experiencia liberadora inherente a la autoexpresión (Mead 1973: 236). Es claro, por lo demás, que las condiciones para la aparición del tipo de praxis individual han de estar dadas con el proceso social mismo, o, más concretamente, han de ser el presupuesto para su emergencia: no sólo por el hecho de que el proceso social como tal sea la condición natural para la aparición de la individualidad, sino también porque la pertenencia a dicho proceso no implica, en modo alguno, la mimetización con él, ya que “la persona no consiste simplemente en la pura organización de las actitudes sociales” (Mead, 1973: 201).

En relación con este enfoque se halla, a nuestro juicio, el concepto meadeano de las “instituciones”, expuesto tanto en el marco de la teoría social del sí mismo como en los ensayos políticos (Mead 1973: 278ss; Mead 2009: 112ss). Dicho con-

cepto, en efecto, sirve a Mead para fines del esclarecimiento de las condiciones bajo las cuales puede emerger una individualidad libre. En ello va implicado de entrada que las instituciones sociales deben su legitimidad y necesidad a la forma en que contribuyen al afianzamiento y protección de los derechos de los individuos que la componen. En cuanto tal, son caracterizadas por Mead como organizadoras de las actitudes o actividades a través de las cuales los individuos participan de, o expresan, el proceso social; sin ellas, no podría existir una praxis universalmente organizada, esto es, el tipo de praxis que se orienta por lo que en una comunidad goza ya de reconocimiento (por ejemplo, en la forma de derechos como la “propiedad”). En cuanto condiciones de una tal praxis, las instituciones sociales representan la formalización del tipo de comportamiento que ha de expresar asertivamente el proceso social en que los individuos se encuentran inmersos.

Mas esta función formalizadora de la conducta social no implica en modo alguno su defensa o parcialidad respecto de un tipo o patrón de conducta definido: no defiende, en otras palabras, “definiciones estrechas de pautas fijas y específicas de acción”: “Por el contrario, necesitan definir las pautas sociales o socialmente responsables de la conducta individual, sólo en un sentido sumamente amplio y general, permitiendo ancho margen para la originalidad, la flexibilidad y la variedad de tal conducta” (Mead 1973: 280) siendo en este sentido específico y definitorio de su naturaleza como, añade Mead, “participan adecuadamente del carácter dinámico y progresista” del “proceso vital social”. Y así como no defienden pautas fijas y específicas de la acción, tampoco las instituciones pueden operar como obstáculos en la aparición de la originalidad individual: en este respecto Mead se muestra como un crítico sin reservas del tipo de institución conservadora que funda su misión en el empeño de impedir el surgimiento de la individualidad. Este tipo de institución resulta de suyo indeseable, porque, con la inhibición u opresión de la individualidad, se convierte a la vez en obstáculo del progreso y el proceso so-

cial: por esa razón, tales instituciones *no deben ser*. En pasajes como el que sigue, podemos encontrar una anticipación de la convicción fundamental que defiende el “libre desarrollo de la personalidad”, frente a las instituciones inhibidoras de la conducta y expresión individuales:

Las instituciones sociales opresivas, estereotipadas y ultraconservadoras –como la iglesia– que, con su antiprogresividad más o menos rígida e inflexible, aplastan o borran la individualidad, o inhiben cualquier expresión de conducta y pensamiento distintivos u originales en las personas o personalidades individuales implicadas y sometidas a ellas, son productos indeseables pero no necesarios del proceso social general de la experiencia y la conducta. (Mead 1973: 279; Mead 1973: 309).

Dicho de manera más radical: no hay razón para que las instituciones sociales sean conservadoras o represivas, para que no sean lo que *deben ser*, esto es, promotoras de las libertades individuales: “No existe ninguna razón necesaria o inevitable para que las instituciones sociales sean opresivas o rígidamente conservadoras, o para que no sean, más bien, como muchas lo son, flexibles y progresistas, para que no alienen la individualidad en lugar de inhibirla.” (Mead 1973: 279).⁴

Esta convicción se explica por el acento que pone Mead en las instituciones –no sólo las sociales, como la familia o la iglesia, sino también las político-jurídicas como los tribunales de justicia– como simples vehículos de expresión de los derechos

4. Una prueba de que con ello no se está ante una concepción ingenua o simplista del carácter opresivo de la sociedad, lo ponen de manifiesto, entre otras concepciones, la expuesta tempranamente por Mead en relación con el fenómeno, tan arraigado y atormentador de las sociedades del presente, de la delincuencia juvenil: para ello véase Mead, 2009: 114. Véase también: “The Psychology of punitive Justice” (Mead 1964: 212); cf. la presentación que de éste y problemas relacionados con esta temática en Mead hace Andrew J. Reck a su edición de los “Selected Writings” de G. H. Mead. (A. Reck 1964: xxxviii ss).

y los deberes individuales y colectivos, no ya como la condición definitiva de su realización o asunción. En este sentido se había expresado ya enfáticamente en la conferencia de 1914 “*Los derechos naturales y la teoría de las instituciones políticas*”: las instituciones, dice allí Mead, “son herramientas e implementos de la comunidad; no son la civilización misma.” (Mead 2009, 49). En cuanto tales “herramientas” están a disposición de hombres y mujeres que son, en definitiva, los gestores únicos de su autodeterminación y de la mediación social que está a la base de esta autodeterminación. Planteada así, la visión crítica del tipo de institución conservadora es una visión contrafáctica del tipo de sociedad que debe definir, por sí misma, las condiciones de su individuación: Mead intuyó a tal punto este sentido de la responsabilidad en la autodeterminación individual de sus miembros que llegó a plantear la duda de si una institucionalización a ultranza de los derechos y deberes no sería, en el fondo, una amenaza a los mismos. Y resolvió esta duda en sentido afirmativo (Mead 2009: 51): la convicción de que “los derechos humanos nunca están en mayor peligro que cuando sus únicos defensores son las instituciones políticas y sus funcionarios” (Mead 2009: 51), lo lleva a la descargar en los individuos la responsabilidad toda de su autoexpresión y autoafirmación:⁵ “No debemos olvidar que la última garantía debe residir en la reacción de hombres y mujeres a una situación humana presentada de manera tan completa que sus naturalezas respondan en su totalidad.” (Mead 2009: 51). Ahora bien, será sólo en el contexto de sus investigaciones sobre la naturaleza social del sí mismo donde, de la mano del concepto de “reacción”, Mead logre extraer las consecuencias de lo plan-

5. En relación con ello anota Habermas: “En la acción dirigida por normas no puede en principio quitarse a nadie la iniciativa de realizarse a la vez a sí mismo, ni nadie puede hacer dejación de tal iniciativa. Ésta es la razón de que Mead no se canse de acentuar, en el modo como un actor desempeña interactivamente sus roles, el modo de no previsibilidad y espontaneidad.” (Habermas 2011: 317).

teado como un esbozo en la conferencia de 1914: la “reacción de hombres y mujeres a una situación humana” será entendida como la forma en que los sujetos acceden a la conciencia de su subjetividad por el rodeo de la confrontación con la situación social que plantea el “mí” —el sujeto institucionalizado— al “yo”.

Tanto de la comparación de las sociedades primitivas y civilizadas como de la teoría de las instituciones se desprenden consecuencias fundamentales que dejan al descubierto el susttrato socio-político que subyace a la teoría la autoconciencia de Mead. Pues, por un lado, de la comparación entre aquellos dos tipos de sociedad se sigue que situaciones y estados de cosas como las condicionadas por los sistemas totalitarios, militaristas o nacionalistas, no dejan espacio alguno para la aparición del tipo de individualidad crítico-propositiva en virtud de la tendencia a la supresión de la individualidad o, lo que es lo mismo, a su entera subsunción en las estructuras de poder o a la identificación forzada del individuo con el tipo de comportamiento (social, ético, estético y religioso) acuñado por el orden dominante, que es inherente a dichos sistemas: lo propio de estos sistemas es, para Mead, no sólo la negación de derechos individuales, sino también el arrebatamiento de toda posibilidad de una “reacción” propia, portadora de un modo individual de expresión. Por otro lado, de la crítica a las instituciones conservadoras se sigue una noción de progreso que reivindicar, mayormente frente al canon de instituciones no seculares, el máximo desarrollo de la “originalidad” como condición de la realización social y moral de los sujetos: lo propio de tales instituciones no es sólo la fijación de una pauta estrecha de conducta individual, sino también la oposición a abandonar a los individuos las decisiones sobre el tipo de vida que quieren seguir y por el cual desean responder. Tales consecuencias delatan la resistencia que ofrece la propia teoría social del sí mismo a cualquier tipo de holismo social: el que los individuos deban al proceso social la “pauta” de su conducta y el que la participación en dicho proceso sea la condición para adquirir una “unidad” o estructura como sujetos autoconscientes y mo-

ralmente responsables, no conlleva una anulación de la *forma* en que ellos recrean dicho proceso, ni una expresión uniforme o unívoca del mismo, pues

el hecho de que todas las personas estén constituidas por procesos sociales o en términos de ellos, y que sean reflejos individuales de ellos ... no es en modo alguno incompatible con el hecho de que todas las personas individuales tienen su individualidad peculiar, su propia pauta única (...); y así, el origen y constitución comunes de las personas individuales y de sus estructuras no excluye la existencia de amplias diferencias y variaciones individuales entre ellas, ni contradice la individualidad peculiar y más o menos distintiva que cada una de ellas posee en realidad. (Mead 1973: 226).

La propia expresión del proceso puede alcanzar, incluso, una forma monádica: así como en el universo físico leibniziano, cada mónada refleja dicho universo desde un punto de vista distinto y, en esa medida, refleja una perspectiva distinta del mismo, así en el universo social cada individuo refleja, “desde su punto de vista particular y único”, un aspecto o perspectiva diferente de tal universo. La *socialización*, base y condición para la aparición de la persona, no anula la *individuación* (Rost 2003: 734). El instrumentario conceptual de Mead muestra que, en la base de la individuación del sí mismo, la expresión individual del proceso social no se da en términos de una necesidad “mecánica” sino “moral”, (Mead 1973: 205), es decir, del orden de una reacción que, por ser *incierto* en sí misma, se halla liberada del control social y abandonada enteramente a la responsabilidad moral del sujeto. De esta manera, el control social de la conducta se ve enfrentado a la dinámica inherente a las reacciones de los individuos, dinámica que se concreta no sólo en la innovación del mundo social, sino también en la formación de la propia mismidad del sujeto⁶. El proceso social

6. Mead, como se sabe, vincula la génesis misma del “yo”, su aparición

es posible por este proceso de acuñación de identidad que lleva a cabo un sujeto en una praxis libremente conducida. Tal es la identidad que puede reflejar peculiarmente el proceso, no simplemente imitarlo. (Morris 1973: 37).

II

La reconstrucción hecha hasta aquí sobre la base de la concepción meadeana de la sociedad “primitiva” y “civilizada” (o moderna), así como de la concepción de las instituciones, no puede llevar a la conclusión de que tales concepciones defienden un individualismo que fomenta el tipo de autorrealización egoísta empeñada en la consecución de intereses trazados al margen del proceso social. Cabe entender, por el contrario, su concepción del “yo” como una concepción que pone a la base de una individualidad lograda, las determinaciones ético-sociales, no menos que las práctico-cognitivas, sobre las que se estructura una sociedad organizada institucionalmente. Tal es la razón por la cual su concepto de democracia, como lo precisaremos más adelante, sale fiador de su ideal de individualidad: ésta no sólo es el resultado, sino el sujeto mismo de la ampliación y modificación de las instituciones y los procesos en que dicha sociedad se articula. Y sólo porque permite el emerger de una tal individualidad, puede identificarse con el tipo de sociedad “civilizada”. Ahora bien, aunque Mead remonte las posibilidades de la autoexpresión y autorrealización del individuo a la mediación con un todo social o racional que se erige en criterio normativo de su realización, con todo, él mismo defiende una idea de libertad individual de acuerdo con la

en la experiencia de la persona, a la “reacción” que se ha llevado a cabo: sólo cuando la reacción se cumple, es decir, sólo cuando sabemos qué hemos hecho, qué hemos dicho, surge el “yo” en la experiencia- y al surgir de este pasado, surge como “figura histórica” o “imagen de la memoria” (Mead 1973: 202; 204).

cual, ésta no ha de verse sujeta a la pauta de acción y de conducta creada por la elemento “censor” contenido en el mundo normativo; en esa medida, entiende que es en la realización no sujeta a mediaciones institucionales de los fines que se impone a sí mismo el individuo crítico-propositivo, como una comunidad puede ampliar y mejorar el marco de su propia “racionalidad”. Ello le permitió un concepto de democracia que atiende decididamente a ideales individuales de autorrealización no necesariamente sancionados por la racionalidad inherente a un alter-ego: la sociedad democrática o universal es aquella que fomenta “el justo reconocimiento de la capacidad del otro individuo en su campo específico” (Mead 1973: 299-300), reconocimiento que para fines de formación de una individualidad lograda, resulta mucho más esencial que el solo cumplimiento, así sea inconscientemente, de los fines o deberes de una totalidad social que nos trasciende.

La expresión radical de esta idea de autorrealización individual se encuentra en la idea de la “superioridad funcional”, que Mead entiende como esencial para la formación de la conciencia de sí, y como posible sólo en una sociedad democrática. En su esfuerzo por precisar la forma en que el individuo lleva a cabo su realización como un “yo” en la situación social (Mead 1973: 225 ss), Mead introduce el concepto de “superioridad”, por el que entiende, fundamentalmente, el tipo de superioridad que obtiene el individuo del hecho de realizar, mejor que ningún otro, una determinada función. Pero Mead se halla, al menos en principio, más interesado en la significación moral que subyace a este sentimiento, que en las implicaciones pragmáticas del mismo. Ciertamente, estas últimas son de importancia allí donde la realización de sí mismo precisa de una relación intersubjetiva constituida en términos de la materialización de una determinada capacidad o disposición. Pero, originariamente, el sentimiento de superioridad opera como algo que nos permite sabernos diferenciados de los otros y obtener de ello un criterio para el respeto de sí: “Pertenece a la comunidad y nuestro autorrespeto depende de que nos reco-

nozcamos como tales individuos que se respetan a sí mismos. Pero eso no nos basta, puesto que queremos reconocernos en nuestras diferencias con respecto a las otras personas.” (Mead 1973: 229). Autorrespeto y reconocimiento de sí se implican allí donde podemos saber qué nos diferencia de los otros, donde ‘diferenciarse de los otros’ significa en Mead hacer algo “mejor” que los otros. Dependemos del reconocimiento de eso que nos hace diferentes, porque sólo de esa manera obtenemos una valoración moral de nosotros mismos, fundada en aquello que los demás nos reconocen. El respeto de sí es una consideración que nos debemos a nosotros mismos gracias al reconocimiento que obtenemos de los otros.

Esta intuición básica descarta de entrada toda concepción de la superioridad en términos de una falsa estimación propia que lleva aparejada el desprecio de los demás. Mead aclara que “esa es la forma que tal realización de sí mismo aparenta tomar, para decir lo menos, y todos nosotros reconocemos esa forma, no simplemente como infortunada, sino como más o menos moralmente despreciable” (Mead 1973: 229). Descartado este sentido moral Mead precisa su sentido pragmático, al remontar el criterio de su justificación al ejercicio de una función. “Si uno posee una legítima superioridad, se trata de una superioridad que descansa sobre la ejecución de funciones definidas” (Mead, 1973:231-232). Por ello, una sociedad que reconoce este tipo de superioridad –“superioridad funcional”– crea las condiciones para la realización del individuo superior en aquellos con quienes está en relación: en ese sentido, ella promueve la realización del buen cirujano, del buen artista, del buen dirigente, para que, con su función, “penetre” en el mundo de los otros a quienes su función va dirigida. El reconocimiento del que disfruta el individuo no es otro que el de poder realizar “en los otros” la propia peculiaridad no sólo de su personalidad, sino de su función. El resultado de esta autorrealización, que refuerza el significado de la autoexpresión del “yo”, es el de la ampliación de la comunidad en dirección de una comunidad mayor de pensamiento y de acción, en la que

el individuo encuentra dadas las condiciones para la contribución originaria y peculiar al propio proceso social. Su idea de la superioridad es, en el fondo, un ideal de realización cuyo *telos* no es la concreción egotista de fines individualmente trazados, sino de la interacción con el otro– el paciente, la comunidad científica, el público...- como medio de la ejecución de fines (“funciones”) socialmente determinados. El que un individuo pueda cumplir estos fines mejor que otros es, para Mead, índice no sólo de diferencias cualitativas en orden a destrezas y talentos, sino de una sociedad altamente organizada.

La superioridad funcional encuentra, pues, su expresión más acabada en la mediación intersubjetiva a que da lugar, gracias a la cual la autorrealización del individuo adquiere la forma de un *realizarse a sí mismo en el otro* (Mead 1973: 303)- realización que es esencialmente la del cumplimento con respecto de éste, de una determinada función (peculiaridad). De acuerdo con este ideal de realización, una relación como la del médico con el paciente significa la realización del médico en la medida en que su “superioridad funcional” logra salvar la vida del otro. Lo que Mead pretende destacar en este modelo de realización no es, por supuesto, la consolidación de relaciones intersubjetivas mediadas o condiciones por determinadas diferencias de saber o de poder, sino un ideal de intersubjetividad inspirado en la concepción de toda destreza o habilidad como un fenómeno social que, a su vez, encuentra su legitimación última y, en esa medida, su reconocimiento, en el rendimiento social que obtiene en el todo del proceso social. La realización del médico en el paciente no es, pues, la simple consagración solitaria de un individuo gracias a la aplicación de un determinado saber o habilidad sobre otro, sino la actualización u objetivación de las funciones con que el propio proceso social le ha dotado en tanto que miembro de él. También por este lado la idea de la superioridad funcional se sustrae a todo intento de asimilación con un ideal egoísta o utilitarista de la realización de la persona, ya que se nutre directamente de la forma en que Mead concibe la organización social misma:

en tanto que sustentada en “funciones” socialmente diferenciadas, puede posibilitar relaciones intersubjetivas exentas de dominio o “explotación” del individuo (Mead 1973: 303). Y Mead no sólo estaba convencido de que una diferenciación de funciones no impide la existencia de una experiencia social común –“al individuo le resulta posible ubicarse en el lugar del otro aunque su función sea distinta del otro” (Mead 1973: 335)–, sino que veía en este ideal de autorrealización–*la realización de sí mismo en el otro*– la condición de posibilidad de una sociedad universal o democrática.

III

“Se podría decir que la consecución de esa diferenciación funcional y participación social en grado pleno es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad humana. La etapa actual de dicho ideal se presenta en el ideal de la democracia.” (Mead 1973: 335). Esta afirmación puede inducir a creer que Mead veía en la democracia de su época y, más exactamente, en la democracia norteamericana, la etapa en que aquel ideal estaba en su realización.⁷ Pero esta creencia se enfrenta por sí a la dificultad de poder apresar el concepto de democracia que subyace a aquella afirmación. Pues este concepto, como lo explicita inmediatamente después, no tiene que ver con el acuñado por la idea moderna de democracia: “Se supone a menudo –dice a continuación del texto citado– que la democracia es un orden de la sociedad en el cual serán eliminadas las personalidades agudamente diferenciadas, que todo quedará

7. Para un mejor conocimiento de la concepción meadeana de la democracia occidental y, en particular, de la norteamericana, véanse sus ensayos: “Problemas de la democracia en la Guerra Mundial” (1917), “Los ideales de Estados Unidos y la guerra” (1917), “Mentalidad nacional y mentalidad internacional” (1929), en Mead, G. H. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.

reducido a una situación en que todos serán –en la medida de lo posible– iguales a todos. Pero, por supuesto, esto no es lo que significa democracia.” (Mead 1973: 335).

Si la democracia no significa la igualdad de las personalidades diferenciadas, sino, todo lo contrario, el mantenimiento de las mismas en sus diferencias, entonces, el ideal de democracia al que Mead alude no es otro que el que se sigue de su propia concepción del intercambio de roles como medio en el que tiene lugar la realización de la peculiaridad de un individuo en otro. En este sentido, democracia “significa, más bien, que el individuo puede desarrollarse tan elevadamente como lo permitan las posibilidades de su propia herencia y, al mismo tiempo, penetrar en las actitudes de los otros a quienes afecta.” (Mead 1973: 335). Este doble sentido de la democracia –el más elevado desarrollo de la “propia herencia” (el propio mundo social interiorizado) y la “penetración en las actitudes” de los otros– explica por qué el ideal de la democracia riñe en Mead con la concepción tradicional de la misma: pues la democracia debe ser tanto el espacio en el que el individuo alcance el máximo desarrollo de las posibilidades de autoexpresión con que le ha dotado el mundo social que le precede, como el espacio en que la personalidad resultante de dicho desarrollo pueda relacionarse con otros de tal manera, que pueda “afectarlos” con su propio papel peculiar.

La propia concepción meadeana de la adopción de la actitud del otro evidencia en este contexto una significación de fondo que trasciende la significación dada con el concepto del “mí”: pues adoptar la actitud del otro no significa, en la sociedad democrática propiamente dicha, el simple ponerse en su lugar, por medio de lo cual hace posible la interiorización de su conducta y el control de la propia por vía de esta interiorización, sino el de “penetrar” en su actitud a través de aquello que nos diferencia (funcionalmente) de él como un “yo”: pertenece al ideal de la sociedad democrática, en otras palabras, un ideal de relación entre individuos sustentado sobre la peculiaridad de sus funciones, porque es de esta manera como logran afec-

tar significativamente la vida del otro y, en esa medida, la de la comunidad. La sociedad democrática parece tener en esta forma de intersubjetividad su propia condición de posibilidad. “El ideal de la sociedad humana no podrá existir mientras resulte imposible para los individuos penetrar en las actitudes de los otros a quienes afectan durante la ejecución de sus propias funciones peculiares.” (Mead 1973: 337).

Podemos ilustrar esta concepción de la democracia también sobre la base de la distinción que establece Mead entre la sociedad democrática y la llamada “sociedad de castas”: esta última se caracteriza, precisamente, por la distancia infranqueable que crea entre los individuos en el cumplimiento de sus funciones; en tales sociedades –Mead piensa en la organización de castas característica de la época medieval– las funciones no sólo separan y crean distinciones jerárquicas entre ellos, sino que dicha separación, en la medida en que coarta las posibilidades de interacción, disminuye las posibilidades de “desarrollo” de la persona (Mead 1973: 329). Una sociedad democrática, supone, por el contrario, la eliminación de castas como condición de la constitución de una interacción lograda entre sus miembros en medio de las diferencias: “El desarrollo de la comunidad democrática implica la eliminación de las castas en cuanto esenciales a la personalidad del individuo; el individuo no será lo que es en su casta o grupos específicos contrapuestos a otros grupos, sino que sus distinciones serán distinciones de diferencia funcional que le pondrán en relación con otros en lugar de separarle” (Mead 1973: 329). La diferencia funcional no sólo pone al individuo en relación con otros individuos, sino que no impide la existencia de una experiencia o identidad común que se crea, precisamente, en virtud de la interacción funcional: mientras que en la sociedad de castas es “imposible” esta interacción en la forma experiencial que le es esencial, a saber, el ponerse en el lugar del otro o “penetrar” en su actitud, en la organización democrática la diferenciación funcional no sólo implica la posibilidad de dicha interacción, sino que se resuelve en una suerte de mediación de lo que es común e idéntico a

los miembros de una comunidad con lo que los diferencia. Por esta razón, la democracia, quizá como ninguna otra forma de organización social, se distingue por “la identidad compatible con la diferencia de las funciones sociales de los individuos, ilustrada por la capacidad del individuo para adoptar el papel de los otros a quienes afecta.” (Mead 1973: 335).

La sociedad democrática, como ideal de sociedad organizada funcionalmente, es el terreno de la mediación de la identidad con la diferencia porque ella misma se estructura a partir de las experiencias o contenidos que son comunes a sus miembros y de la diversidad de formas en que estos participan de tales experiencias. Ahora bien, esta mediación, como se sabe es, en Mead, de índole esencialmente lingüística. Pues “penetrar en las actitudes de los otros” en el sentido de ejecutar, en relación con ellos, las “propias funciones peculiares”, precisa de una comunicación orientada, no a la transmisión de símbolos abstractos, sino de símbolos que provoquen reacciones o conductas comunes entre los individuos. En cuanto “proceso organizador de la comunidad”, la comunicación es, ante todo, “un gesto que provoca en el individuo la tendencia a realizar el mismo acto que suscita en los otros” (Mead 1973: 337). La sociedad humana ideal (la democracia) es aquella en que la comunicación, así entendida, es el medio de unión intersubjetiva que permite a todo individuo, en medio de la peculiaridad de lo que hace, adoptar la actitud del otro: “El ideal de la sociedad humana es un ideal que une tan estrechamente a los individuos en sus interrelaciones, que desarrolla tan completamente el necesario sistema de comunicaciones, que los individuos que ejercen sus propias funciones peculiares pueden adoptar la actitud de aquellos a quienes afectan.” (Mead 1973: 336; Mead 2008: 372). La esencia de la comunicación reside para Mead en esa comunidad de reacción que desata una misma interpretación del símbolo: llevado al terreno de las relaciones recurrentes en Mead, esto significa que el símbolo o gesto ha de provocar en el médico y el maestro, la misma reacción que en el paciente y el alumno, respectivamente. La comunicación humana perfecta es aquella

en que el individuo (médico) se afecta a sí mismo como afecta al otro individuo (paciente), es decir, el tipo de comunicación en la que la significación de lo que se dice es igual para todos los participantes en ella. A este ideal de comunicación remonta Mead el tipo de democracia que subyace a su teoría lingüística: “Si la comunicación pudiese ser llevada a cabo perfectamente, existiría el tipo de democracia al que me he referido, en que cada individuo llevaría en sí la reacción que sabe que provoca en la comunidad.” (Mead 1973: 336-337).

Este comunicarse con el otro de tal manera que se suscite un mismo “acto”, había sido ejemplificado por Mead en los procesos económico y religioso, dado que en ellos el empleo de un lenguaje común hacía posible la participación de los individuos en un mismo “acto” (el “trueque” en un caso, la “ayuda” en el otro), con la consiguiente extensión de dicho proceso a todos los individuos capaces de comunicarse en el respectivo lenguaje. En estos procesos, la forma de relacionarse con los otros, o, en términos de Mead, de “penetrar en sus actitudes”, supone un tipo de relación que se circunscribe a la comunidad de intereses que se tengan con él: así, del proceso económico sólo harán parte aquellos que puedan establecer relaciones de intercambio comercial, mientras que del proceso religioso forman parte los que comparten un mismo credo. Y si bien es cierto que, en el caso del proceso religioso, el cristianismo, como observara Mead, ofrece la imagen de una religión universal gracias al principio de la “fraternidad” de los hombres (Mead 1973: 297) en él, sin embargo, esta universalidad no llega concretarse en una forma tal, que involucre a *todos* los miembros de la comunidad humana. En otras palabras: por amplias que pensemos las comunidades económicas y religiosas, ellas no alcanzan la universalidad de la comunidad lingüística, en la que sólo se precisa de la capacidad de producir y comprender símbolos, por elementales que sean, para entrar en relación con otros miembros de otras comunidades.

Sólo la comunicación podría alcanzar este grado de universalidad, dado que en ella puede participar toda “forma” inteli-

gente capaz de emplear signos y reaccionar a ellos. Esta universalidad propia del lenguaje, una universalidad que brota de la naturaleza misma del símbolo,⁸ es el tipo de universalidad que, de concretarse en la sociedad, haría de ésta el lugar para la realización del individuo como tal individuo en sus relaciones con los otros.

Pero, consciente de la dificultad que plantea alcanzar un tal ideal de comunicación, ideal que Mead pensaba a la luz del paradigma del “raciocinio lógico” (Mead 1973, 336), su diagnóstico final sobre la democracia de su tiempo se evidencia en todo su escepticismo: “Tal como existe ahora la democracia, no hay un desarrollo tal de la comunicación que los individuos puedan ponerse en las actitudes de aquellos a quienes afectan. Se produce, por consiguiente, un nivelamiento y un indebido reconocimiento de aquello que, no sólo es común, sino idéntico.” (Mead: 1973, 337). Así como la esencia de la democracia no es el simple reconocimiento igualitario de derechos, tampoco la comunicación es la simple transmisión de símbolos abstractos: dado que a la esencia de la democracia pertenece el reconocimiento de la peculiaridad o superioridad funcional, el lenguaje que ella requiere para ello ha de ser tal, que posibilite la comprensión entre los sujetos más allá de lo que les es común o idéntico como miembros de una misma comunidad. El que los individuos se diferencien por sus funciones (talentos, peculiaridades, modos de ser) no es obstáculo para que pueda existir entre ellos un ‘sistema’ de símbolos que les permita el mutuo ponerse en el lugar del otro, en el sentido que ello tiene para Mead: adoptando en sí mismo la actitud que se adopta hacia el otro.

Si esta interpretación es plausible, entonces la idea de que la ausencia de este tipo de comunicación conduce a un “nive-

8. “Nuestros símbolos son todos universales. No se puede decir nada que sea absolutamente particular; cualquier cosa que uno diga, que tenga alguna significación, es universal. Se está diciendo algo que provoca una reacción específica en alguien siempre que el símbolo exista para ese alguien, en su experiencia, como existe para uno.” (Mead 1973: 177).

lamiento y un indebido reconocimiento de aquello que, no sólo es común, sino idéntico”, puede entenderse como una crítica al tipo de reconocimiento que fomenta la democracia basada en el igualitarismo de derechos: los individuos sólo serían reconocidos, en la medida en que se limitasen a actualizar o perpetuar el orden social dado, el mundo de las instituciones, en donde no sólo no hay lugar para la diferencia, sino en el que prima el elemento “censor” del “mí”. Si la democracia ha de ser más que el reconocimiento de lo que es “común” o “idéntico”, si ha de ser más que la afirmación de los valores y prácticas del “otro generalizado”, entonces debe desarrollar un ideal de comunicación en el que pueda emerger una nueva forma de interacción entre el “yo” y el “otro”, forma que ha de caracterizarse por la realización de la propia peculiaridad en el otro. Que la comunicación, en el sentido en que Mead la entendiera, sea la base y condición de una tal interacción, da cuenta de que su concepto de la democracia es, en el fondo, una consecuencia de su propia teoría de la interacción simbólica. La democracia sería el orden social que tiene en la comprensión unívoca de los símbolos la posibilidad de una interacción práctica de los individuos en medio de la diferencia de lo que son y lo que hacen como más propio de sí mismos. Por utópico que tal ideal de comunicación resultase –y Mead fue el primero en admitirlo– es la única vía para que ella lograra realizar, finalmente, la tendencia que le es inherente y le diferencia de cualquier otra forma de organización social y política– la tendencia a la “universalidad”, esto es, a la realización en ella de la “peculiaridad” y “originalidad” de cada individuo en sus relaciones con cualquier miembro de la comunidad racional.

CONCLUSIÓN

Sobre el trasfondo de lo planteado hasta aquí, la democracia representaría en Mead la única forma de organización en que tiene lugar la realización del ideal ético que se alza en

su idea de la comunicación: sólo ella está en condiciones de hacer que sus miembros participen de un mismo universo de símbolos, valores e instituciones y que se reconozcan mutuamente como miembros incanjeables de dicho universo. Esto significa entender su concepto de democracia como determinado por las implicaciones prácticas que se siguen de su concepción del lenguaje: ella, en efecto, está pensada en dirección de la realización del tipo ideal de “conducta” o comportamiento psico-social que conduzca a los individuos a la adopción de actitudes comunes frente a los símbolos, valores e instituciones que rigen la vida de la comunidad. La forma que adquiere así la comunicación en la sociedad democrática no sería entonces sólo la que correspondería al ideal formal de comunicación que encarna para Mead el universo del raciocinio lógico, sino también la forma práctico-normativa que es inherente a dicho ideal. En esa medida, la idea de la adoptar la actitud del otro, el principio rector de la comunicación, se revelaría en la sociedad democrática en una dimensión que, de otra manera, es decir, en relación exclusiva con la función lógica o analítica del lenguaje⁹, amenaza con tornarla excesivamente formal. Si la democracia ha de ser la realización de aquel ideal de comunicación en el que la identidad (el universo común de símbolos y valores) sea compatible con la diferencia (la forma que dicho universo adquiere en cada individuo), entonces la comunicación, como bien lo señala Mead, ha de ser más que un simple proceso de transmisión de símbolos abstractos.

Y, sin embargo, Mead, según se vio, hace depender la posibilidad de la democracia de una comunicación perfecta, es decir, la comunicación en la que, como sucede en el raciocinio lógico, “la significación de lo que se dice es igual para todos”. ¿Cómo ver en el modelo del “raciocinio lógico” el potencial ético-normativo

9. Una tal concepción es la que subyace a la crítica, no del todo acertada, de Tugendhat a la noción de la adopción de roles de Mead. (Véase Tugendhat 1993: 196).

que Mead recaba de la comunicación como tal? Su propio escepticismo sobre la democracia está sustentado, precisamente, en el hecho de que hasta el momento, no se ha alcanzado aquel ideal de comunicación. La dificultad reside en saber si, incluso suponiendo que se llegara a un ideal tal de comunicación, éste podría resolverse en el tipo de intersubjetividad en el que cada individuo, como lo pretende la teoría de roles, es medio de la “realización” del otro (Mead 1973: 303). De ser ello posible, cabe preguntar, a la vez, cómo puede darse el tránsito de una comunicación formalmente perfecta, a una praxis intersubjetiva, que, tal como la concibe el propio Mead, deja espacio también a la incertidumbre que ronda el comportamiento del “yo”. Si bien es cierto que sólo la comunicación como adopción de la actitud del otro hace posible una intersubjetividad exenta de la “explotación” del otro, también es cierto que una comunicación del tipo del “raciocinio lógico” puede resultar una exigencia inalcanzable para sujetos expuestos al no-saber de lo que harán o dirán en un momento determinado. El universo del raciocinio lógico podrá ser, como Mead lo advierte, teóricamente perfecto— pero, con todo, la posibilidad de una comprensión unívoca del gesto o símbolo no representa, necesariamente, una garantía del “control” de la conducta. Es probable que esta especie de hiato que parece instaurarse entre universo del raciocinio y el universo de la intersubjetividad concreta y viva, termine por afectar la pretensión meadana de entender la comunidad democrática como comunidad del raciocinio lógico. Como consecuencia de ello, la posibilidad de una comunidad que, como la democrática, ha de fomentar la mediación de la *identidad* (social) con la *diferencia* (individual), queda enteramente supeitada a la posibilidad de una comunicación que, tal como la plantea Mead, parece hacer abstracción de las formas concretas e irreductibles en que los individuos experimentan su propio universo simbólico y normativo.

Dificultades como las señaladas podrían hacer aparecer el concepto meadeano de democracia como enteramente formal, cuando no utópico. Sin embargo, las reflexiones de Mead sobre

la democracia, particularmente las que se encuentran en el párrafo 36 de *Espíritu, persona y sociedad*, muestran que su ‘teoría’ de la democracia no se agota en las relación por él establecida entre democracia y comunicación. Mead parece acoger, en lo fundamental, el legado filosófico que subyace al concepto moderno de democracia, particularmente el de un Rousseau (Mead 1973: 301): allí se revela como un seguidor de la concepción rousseauiana de la “voluntad general”, a la que entiende como instancia que surge del reconocimiento del individuo, por parte de los otros, como perteneciente a una misma organización política. Y no duda en ver el *Contrato Social*, el “evangelio” de la Revolución francesa, por su prédica de la igualdad universal de los derechos civiles. Mead extrae de aquí la conclusión de que sólo una sociedad democrática, es, ante todo, una “actitud”— la actitud de reconocer a los otros como “hermanos” o “miembros” de una misma comunidad (Mead 1973: 301). Es este reconocimiento del otro como perteneciente a una misma comunidad, lo que le confiere a la democracia su “universalidad”: en ella, el derecho de cada uno implica la obligación correspondiente de reconocer el mismo derecho en todos los otros. La sociedad democrática es, pues, por excelencia, a la luz del “evangelio” rousseauiano, *comunidad del reconocimiento recíproco* y Mead no sólo remonta a este tipo de reconocimiento la esencia de la democracia moderna, sino que ve en ella la única sociedad posible para la consecución una intersubjetividad planteada en términos de unión y fraternidad.

Con todo, esta concepción de la democracia, que Mead sigue hasta el punto en que se identifica con el principio de la igualdad de derechos, no sólo no impidió a Mead plantear la tesis de que la democracia debe su universalidad a la “organización funcional”, sino que se permitió también poner en tensión este criterio, que, como se vio, remata en la defensa del reconocimiento de la superioridad individual, con la idea del igualitarismo de las individualidades. Su concepción del “yo” permite afirmar que su concepto de la democracia privilegia la

diferenciación que fomenta la superioridad, frente a la nivelación de las diferencias. Entendió que si bien la democracia ha de orientarse por el “evangelio” de Rousseau, que defiende la primacía de la “voluntad general” (el “otro generalizado” de su propia teoría), ello no impide que, frente a la comunidad, surja una individualidad capaz de defender su “punto de vista” y de trascenderla: su apología de los reformadores morales (Sócrates), religiosos (Jesús, Buda) y científicos (Einstein), en los que ve encarnaciones de un “yo” auténtico, está en la base misma de su defensa de la individualidad, y representa, por lo mismo, un desafío interno a una teoría de la persona que, como la suya, defiende de entrada la prelación de lo “social” frente a lo “individual” en la explicación de la aparición de la autoconciencia. Su idea de la democracia se nutre, pero también se debilita, por momentos, de esta serie de tensiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, J. (2011). *Escritos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Honneth, J. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H. (1989). *Praktische Intersubjektivität*. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H. (1985) (Ed). *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mead, G. H. (1973). Georg Hebert Mead. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. The University of Chicago Press.
- Morris, C. (1973). Georg Hebert Mead como psicólogo y filósofo social. Introducción a Georg. H. M. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mead, G. H. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Mead, G. H. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Mead, G. H. (1964). *Selected Writings*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Rost, S. (2003). Individualisierung durch Gesellschaftung. John Dewey's Öffentlichkeitsmodell und das Selbst bei Georg Herber Mead. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (5), pp. 723-737.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 2 de febrero de 2015

Fecha de aceptación: 21 de abril de 2015