
SER NOSOTROS: UN 'SÍ MISMO' ENTRE LENGUAJE Y RELACIONES

BEING "WE": "SELF" BETWEEN LENGUAJE AND RELATIONSHIPS

Angel Magos Pérez ¹

Sección: Artículos

Recibido: 05/02/2020

Aceptado: 03/03/2020

Publicado: 23/04/2020

Resumen

Si los sofistas no erraron, la vida social es toda dilemática y está hecha de argumentos. Por caso y como contraargumento a la idea de que las personas somos en función de nuestras individualidades, en este trabajo se presenta una discusión en vías socio-construccionistas sobre lo que suele denominarse el "sí mismo", sugiriendo que el nosotros es una forma de referirse a éste, y que, entre tanto, acentúa la importancia de la alteridad, las situaciones, la reconstrucción pero, sobre todo, de las conversaciones y los discursos: un sí mismo construido por el lenguaje y las relaciones. Más o menos de eso hablamos aquí.

Palabras Clave: socioconstruccionismo, intersubjetividad, realidad, alteridad, discurso

Abstract

If the sophists did not err, the social life is dilematic and made up of arguments. By case and as a counterargument to the idea that people are according individualities, this paper presents a discussion in socio-constructionist terms about what is usually

¹Estudiante del Doctorado en Psicología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: angelmagosp@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-9755-4928>

called the "self", suggesting that "we" is a way of referring to the self that emphasizes, among other things, the importance of otherness, situations, reconstruction and, especially, of conversations and discourses: a construction of the self through language and relationships. More or less of that we talk here.

Key words: socio-constructionism, intersubjectivity, reality, otherness, discourse

En ciencias sociales en general y en psicología social en particular se ha intentado comprender la forma en que las personas dan sentido a sus vidas o significan su estar y ser en el mundo. "¿Quién soy (yo)?" más que un cuestionamiento obligado a enfrentar en una primera reunión de trabajo o en un primer día de clases, parece ser uno que ha alentado un buen número de investigaciones en diversas latitudes disciplinares y desde miras teóricas diversas, madurando trabajos que hablan de "identidades", de "yoes", de "selves" o de "sí mismos". Pero desde una mirada que le quita el acento al individuo y se lo pone a las relaciones la pregunta puede reformularse en términos de ¿quiénes somos (nosotros)? Aseverando que la pregunta puede ser respondida más o menos en los mismos términos tanto por una sociedad, colectividad o grupo, como por una sola persona. Es en ese sentido que, con fines ilustrativos, migrar de la primera persona del singular a la del plural refiere, justamente, a que lo que hemos llamado individuos no es otra cosa que una producción social, una objetivación de colectivo, permitiéndonos pasar, en términos interpretativos, de un yo soy a un nosotros somos, es decir todos los otros que soy yo a través de las relaciones y el lenguaje.

Habría que comenzar advirtiendo que no nos ocupa realizar una tarea historiográfica sobre cómo se ha problematizado la forma en que las personas damos sentido a nuestras vidas o significamos nuestro estar y ser en el mundo, pues aunque aquí discutimos lo que entendemos por un nosotros, este no es precisamente un trabajo sobre "identidad" sino sobre relaciones y lenguaje, uno que señala la importancia de éstas (relaciones) y éste (lenguaje) en la construcción de aquél (nosotros/sí mismo). En otras palabras: el nosotros como ejemplo de la potencia del lenguaje y las relaciones en la configuración de la vida social. Aunque esto que señalamos como ejemplo ha sido ya suficientemente discutido por la psicología social, al parecer tal actividad ha versado sobre perspectivas solipsistas, unas que sugieren que las personas somos en función de nuestras individualidades. Tal vez no haya mejor testimonio que el de Michael Billig, quien después de haberse formado con Henri Tajfel advirtió que "la teoría de la identidad social describe rasgos psicológicos que se presuponen universales y no vinculados con contextos sociohistóricos concretos" (Billig, 1995, p.118).

Pero hay también miradas que problematizan desde otro lugar, uno más afín a este trabajo. Según estas miradas "las diversas construcciones de 'identidades' que emergen en el discurso se dan en una red intersubjetiva que construye 'el yo' en relación al 'otro/a'", como efecto del lenguaje" (Cabruja, 1996, p.383). De tal forma no consideramos aquí que en las explicaciones que las personas dan de ellas mismas, de los otros y del mundo exista un componente individual que sirva como base sobre la que se edifique una estructura social o se refleje una realidad ("metáfora del espejo" le dicen). Lo que se postula es que el sí mismo, el nosotros en términos relacionales y discursivos, no es un tema de medida sino de interpretación, por supuesto

incuantificable, un tema para el cuál el acento debe estar puesto, justamente, en las relaciones discursivas. Consideramos así que, en caso de no poder prescindir del concepto, debería hablarse de una "identidad" como proceso y no como producto. El historiador británico Peter Burke (1993) parece no equivocarse al señalar que "las definiciones de identidad frecuentemente entrañan intentos de presentar la cultura como si fuera obra de la naturaleza" (p.89), como ejemplo el mito de la sangre especial: sangre inglesa, sangre azul, "pura sangre".

Sin embargo, al ser un producto social, "el proceso de formación de la identidad debe abordarse como una construcción colectiva" (p.89); por su parte, Jerome Bruner (2002) ha dicho que en lugar de conocer un yo evidente y esencial, que aguarde plácidamente ser representado con palabras, somos nosotros quienes construimos y reconstruimos continuamente un yo. Resulta difícil entonces considerar que la identidad o el yo o el sí mismo (dependiendo del espacio disciplinar y la mira teórica desde donde se enuncie) sea una posesión personal madurada de la puesta en contacto de condiciones individuales y sociales. La manera en que una persona se sitúa en el mundo social y se hace de una forma de narrarse no surge del intercambio entre ella misma, como individuo, y la sociedad; no hay una negociación entre lo que nuestras condiciones nos permiten ser y lo que los otros nos posibilitan ser. Desde nuestra posición, entonces, esa identidad sería un proceso de configuración discursiva de sí en el que una persona se adentra al formar parte de una comunidad de significados amplia, de una vida social, histórica y cultural: mirada en la que la metáfora del espejo cede el paso a la de la construcción.

Si alguien ya había discutido sobre la naturaleza social de nuestro ser es el teórico soviético Mijaíl Bajtín, quien hablaba de nuestra conciencia como una conciencia dialógica: "la conciencia propia constantemente se percibe sobre el fondo de la conciencia del otro con respecto a uno, el 'yo-para-mí' aparece sobre el fondo del 'yo-para-otro'" (Bajtín, 1979, p.303). En estos términos es que nuestra comprensión de nosotros mismos surge en función de los otros. Bajtín ponía el acento en el lenguaje para hablar de la forma en que el ser se erige, de ahí que sostenga que "la misma existencia (intrínseca y extrínseca) es una profunda comunicación. Ser quiere decir comunicarse" (Bajtín, 2000, p.140; paréntesis en el original). De tal modo, se torna posible hablar de la importancia tanto del lenguaje como de la otredad en nuestra composición en tanto seres sociales, a sabiendas de que "yo vivo –pienso, siento y actúo- dentro de la serie semántica de mi vida y no dentro de la totalidad posible y conclusiva de la existencia vital" (Bajtín, 1982, p.98).

A esto hay que agregarle que las formas en que una sociedad vive, siente y piensa no son transhistóricas, pues dependiendo del tiempo y el espacio de significados en el que nos encontramos nos es posible construir y reconstruir esas formas. Así como una cosa es lo que es hoy y está sujeta a este marco interpretativo, el "yo" ha atravesado por concepciones cambiantes en la vida cultural del siglo XX, al menos así lo ha sugerido Kenneth Gergen, quien traza

una ruta del concepto desde la visión romántica hasta la posmoderna. Gergen (1992) señala que la concepción romántica del yo, heredada del siglo XIX, atribuye a cada individuo rasgos innatos de personalidad: pasión, alma, creatividad, temple moral. Concepción que la tradición modernista puso en tela de juicio al hablar del yo no en términos de intensidad, como en la visión romántica, sino de raciocinio para desarrollar nuestros conceptos, opiniones e intenciones conscientes. Concepción ésta que también fue puesta en tela de juicio -aunque parece que en menor medida por cómo hoy continuamos hablando de nosotros mismos- por la tradición posmoderna, que arremetió contra la esencia personal. Esta tradición, la posmoderna, señala que los objetos de los que hablamos no están en el mundo, sino que son el producto de nuestras perspectivas particulares, es decir, todo lo que conocemos es lo que es hasta que lo producimos en conjunto, además de advertir que las personas existen en un estado de construcción y reconstrucción permanente: "lo que somos realmente es el producto de una cultura en un momento histórico" (Gergen, 1992, p.34). Si esto último es cierto (aquí así lo creemos), si consideramos que somos producciones sociales y no maduraciones individuales, se abren otras posibilidades de abordaje (opuestas a las dominantes) a lo que en otros espacios de discusión se ha denominado identidad o yo o self.

No son pocos los teóricos que reconocen que el trato del tema tanto en las ciencias sociales como en las calles responde a concepciones individualizantes, que asumen que nosotros tenemos "identidades personales" que nos diferencian de todos los otros. Pero nosotros no somos, de ninguna manera, antes de involucrarnos en los significados de una sociedad, con sus diversas comunidades de pensamiento. Sin el establecimiento de relaciones con los otros no podemos vernos de ningún modo porque no podemos enunciarlos, porque el yo o el self o el sí mismo (dependiendo de la comunidad de pensamiento desde donde se enuncie) es discursivo; ni siquiera podemos ser individuos diferentes porque la diferencia es también una forma social de significar nuestro estar en el mundo, una forma de pensamiento social que parte de la similitud y, a final de cuentas, llega a la similitud para poder ser, como ya Heath y Potter (2004) o el mismo Baudrillard (1974) lo han advertido. Ser diferente, entonces, es también ser significado por los otros y ser todos los otros -"diferentes" o no-. Esto sugiere que las personas no son los autores de sus propias vidas (Gergen, 1996), éstas "no actúan a partir de sus propios planes internos, guiones o cosas por el estilo, sino por estar entrelazados con las actividades de otros" (Shotter, 1994, p.221). Tal vez una de las falacias más potentes en nuestra sociedad es ese discurso solipsista que nos hace creer que en serio el cambio está en uno mismo, que debemos destacar en todos los aspectos de nuestras vidas, es decir, pensar nuestra individualidad a la máxima potencia, cosa que da como resultado personas y relaciones sociales tanto funestas como excluyentes, en las que el grueso se siente incómodo por no

tener un trabajo “decente e interesante”, por no poder tener un auto del año, por ir al día en sus gastos, por no encontrar al amor de su vida.

De modo que, como ya ha señalado Nikolas Rose (1989), “los objetivos sociales deseados: bienestar, felicidad, eficiencia, etc., han sido construidos argumentativamente como dependientes de la producción y utilización de las capacidades de los ciudadanos individuales” (Rose, en Cabruja, 1996, p.377):

lo tradicional es que sea el yo el que deba desenvolverse, el que me presente, el que logre su propósito o falle, el que resultará enriquecido, el responsable y, de muchos otros modos, el que está inmerso en el torbellino de una socialidad envolvente (Gergen, 1992, p.218).

El discurso de la individualidad, al responsabilizar a las personas haciéndoles saber que sus fracasos son sólo de ellos y de nadie más, les imposibilita saberse como parte de “un problema” y, en su lugar, los coloca como “el problema”. Ese discurso es el que hay que confrontar, y reconociendo lo difícil que resulta hablar fuera de él, nos vemos obligados al uso de la metáfora, para intentar elucidar que hay otras rutas, no sólo esa (individual) ni ésta (relacional), de entendernos como seres humanos en un mundo social de significados. Así, por ejemplo, decir que soy todos los otros, que hay una sociedad habitando en mí, que en mi persona viven otras personas, no sostenemos la interioridad expuesta por los discursos hegemónicos, más bien de nuestras palabras intentamos hacer palabras inteligibles, de más fácil lectura. Si los sofistas no se equivocaban al señalar que para todo argumento hay otro argumento contrario, habrá que notar que sobre esa base es que con los otros vamos negociando realidades y relaciones.

Por caso, el argumento de este trabajo se contrapone al de la psicología solipsista y señala que no es la suma de nuestras individualidades la que configura a la sociedad, sino que es la sociedad la que dicta las formas en que podemos ser para nosotros mismos y para los otros, ubicando los significados en las relaciones conversacionales, es decir, entre las personas y no dentro de ellas. Por lo que “si no son los yoes individuales los que crean las relaciones, sino éstas las que crean el sentido del yo, entonces el yo deja de ser el centro de los éxitos o fracasos, el que merece el elogio o el descrédito” (Gergen, 1992, p.219). En estos términos es que nos vemos obligados a pasar de un yo o sí mismo en términos individuales a uno en términos relacionales, porque aunque todavía parecemos estar, en gran medida, dentro de la idea que sugiere que para decir hay que pensar, y que debemos detenernos a meditar sobre nuestra forma de ver las cosas para ser capaces de enunciarlas con prudencia, es decir, donde la línea es el dicho ‘entonces piensa y luego hablas’, éstos son tiempos afortunados, en los que, de a poco, hemos sido capaces de ir poniendo en tela de juicio esa idea, pasando de la explicación de la vida social a su interpretación, de las generalidades a las particularidades, lo que nos ha permitido echar luz sobre otras ideas, como las que giran en torno a la relacionalidad de nuestra

existencia, ideas que, ciertamente, ya habían sido propuestas hace tiempo sin mucha consideración. G.H. Mead (1934), por ejemplo, ya hablaba de la constitución del sí mismo y del pensamiento en términos relacionales e intersubjetivos, a través del toma y daca entre el "yo" y el "mí", siempre con el "otro generalizado" de por medio. Así, señalaba la importancia de la interacción y la comunicación para el surgimiento de la persona y, por ende, de una conciencia anticipatoria, éstas de naturaleza forzosamente social.

Habremos así de partir de lo que antes era el punto de llegada para arribar a lo que antes se asumía como el inicio, habremos de señalar que para pensar primero hay que decir, y que debemos conversar con los otros tanto para pensar como para poder ser. En menos: no pensamos para poder argumentar, argumentamos para poder pensar. Desde esta óptica la conversación puede notarse como un espacio práctico-social habitado por aquellos quienes, sin estar necesariamente cara a cara, se han dispuesto a estar cerca, unos de los otros, a fin de compartir un trozo de sí mismos y de hacerse otro, en el sentido de que, en ella, en la conversación, se vierten diversas formas de pensar y, a tiempo, hacer la realidad. No es extraño entonces que "en el latín clásico de Seneca, *conversatio* significa algo así como 'intimidad'" (Burke, 1993, p.122; énfasis en el original). De ahí que después de intimar, de entrar en conversación y controversia con los otros y consigo misma, es probable que una persona termine siendo un tanto distinta, que sienta y piense de un modo que antes no había vislumbrado: otros más siendo ahora parte de nosotros. Por esa razón es que hay profesores que a uno le marcan el resto de la formación y parejas con las que no se quiere volver a cruzar palabra.

La tarea en torno a la relacionalidad y lo discursivo es pasar de la frase "pienso, luego existo" de Descartes a la frase "converso, luego existo" del socioconstruccionismo. Porque, en todo caso, "la identidad de la persona es siempre social y corresponde a la manera en que cada uno de nosotros nos decimos lo que somos a la luz de nuestro entorno social, normativo y simbólico" (Bautista, 2018, p.11), y en tanto lo que decimos y hacemos demanda inteligibilidad para los otros y para nosotros, nosotros somos interpretados por los otros y por nosotros mismos dentro de una esfera de significados sociales, idea similar a la que alude Melvin Pollner (1974) en su trabajo sobre El razonamiento mundano: "la posibilidad de verificación intersubjetiva presupone e implica una versión de la capacidad psíquica del otro, una versión que postula que es esencialmente similar a la propia" (p.137), de forma que el otro "es mi sustituto y complemento perceptual que disfruta las percepciones que yo tendría si asumiera su posición" (p.137); en términos más poéticos se puede decir que desde nuestros ojos están mirando los ojos del otro (Bajtín, 2000). Somos buenos o malos, alegres o tristes, tolerantes o intolerantes porque podemos serlo. Pasar así de la metáfora del espejo a la de la construcción es cuestionar la versión dominante sobre lo que las personas somos, esta "conciencia de la construcción nos llevaría a plantearnos que 'quién' y 'qué'

somos no es el resultado de nuestra 'esencia' personal (sentimientos reales, creencias profundas, etc.), sino de 'cómo' somos contruidos/as, en diversos grupos, relaciones sociales" (Cabruja, 1996, p.381).

Habrá que decir, entonces, que "el concepto de 'persona individual' dejó de ser un simple reflejo de algo existente y pasó a ser una creación comunitaria derivada del discurso" (Gergen, 1992, p.198). Como seres esencialmente sociales debemos asumir que más que individuos somos personas, con todas las implicaciones epistemológicas y ontológicas que eso sugiere, sólo así podemos pasar no sólo de un modo de hacer investigación a otro, sino hacer posible la construcción de nuevos lazos entre nuestra disciplina y la sociedad. En ese tenor la óptica de psicología colectiva cobra particular relevancia, porque, como ha señalado Pablo Fernández (2004), mientras la psicología social se ha dedicado a ponerle definiciones técnicas a las palabras cotidianas, como "actitud", "estereotipo" o "rol", dando como resultado una nomenclatura más exigua que la realidad que designa; la psicología colectiva, cuyo objeto ultimado es la comunicación y la cultura cotidianas, echa mano de otros métodos para configurar su nomenclatura, a saber: utilizar en sentido cotidiano aquellos términos que la psicología social considera científicos, y a cambio, darle a términos cotidianos su significado histórico y etimológico. Es en ese sentido que esta última emplea términos como "gente", "público" o "comunidad". "La nomenclatura de la psicología social está respaldada por el cientificismo del gremio; la terminología de la psicología colectiva se respalda en la tradición del lenguaje, en el entendido de que el espíritu de la colectividad está instalado ahí" (Fernández, 2004, p.89). Se torna oportuno dejar la identidad para pasar al nosotros como asunción del sí mismo en términos socioconstruccionistas.

El nosotros, que podría verse como proceso identitario en otros espacios de discusión, aquí se refiere al proceso social de construcción de sentido y significado sobre nuestro ser y nuestro estar en el mundo. Un proceso que debe situarse en todas las interacciones sociales que las personas mantenemos a lo largo de nuestro andar en colectivo, y que nos posibilitan construir, siempre con los otros, formas de relacionarnos y de dar sentido a nosotros mismos y a las situaciones en las que nos encontramos. Nosotros, es, entonces, una referencia directa a la configuración del sí mismo a través de la mirada socioconstruccionista, según la cual el sí mismo nunca es nuestro porque no nos lo hemos hecho, el sí mismo es, en cambio, una objetivación de entre muchas de la sociedad, y nuestra capacidad de agencia se remite a la posibilidad de posicionarnos en una versión de nuestra persona frente a otras tantas versiones, todas ellas de propiedad social por el simple hecho de ser inteligibles para nosotros mismos y para los otros. Si algo de lo que digo puede ser entendido por alguien más entonces ese algo no es mío, es nuestro. Es en ese sentido que incluso las personas que en ocasiones señalamos como "raras" son versiones objetivadas de la sociedad, a las que se les puede significar; es decir, una persona taciturna, que se intimida con los otros, que se limita en sus palabras,

de rara tendría lo mismo que muchas otras, porque ella es también muchos otros en sí. Entonces lo "raro", lo extraño, es per se un oxímoron del que se hace uso en situaciones y contactos sociales determinados.

Si hemos de entender completamente las formas complejas en que las palabras "yo", "usted", "yo", "él", "ella" y la variedad de otros pronombres que tenemos y usamos, entonces debemos enfrentar (a) el problema de lo que podemos hacer con dicha enunciación, y (b) a lo que nos referimos cuando usamos tales palabras, es decir, cuál es el carácter del yo, el usted, etc., en nuestra sociedad en este momento; a qué, ontológicamente, nos referimos por el uso de tales términos (Shotter, 1985, p.83).

Asumiendo que un enfoque relacional "considera la autoconcepción no como una estructura cognitiva privada y personal del individuo sino como un discurso acerca del yo: la representación de los lenguajes disponibles en la esfera pública" (Gergen, 1996, p.231), habremos entonces de tomar distancia de términos como "personalidad", propios de otros marcos interpretativos sobre el mismo asunto, cosa que no debe verse como capricho o pretensión de innovación, sino como el reconocimiento de que todas las formas de conferir sentido a la vida social son formas de propiedad colectiva. De manera que el posicionamiento epistemológico y ontológico de aquí no nos permite hablar de la gente como individuos con capacidad de elaboraciones cognitivas que se busquen acomodar en el plano social; hablar de personalidad, por ejemplo, nos remitiría a esta idea en la que nos es dada esa condición de dar lectura a nuestro ser y estar en el mundo.

Se torna oportuno recuperar la idea en la que es a través del lenguaje, de los discursos, que el sí mismo y la realidad se configuran, y como el lenguaje es siempre social, es decir que no es producido por uno sino por muchos, partir del individuo aquí se torna imposible. Una comunidad de pensamiento se hace en tanto comunidad discursiva, por lo que al hablar de un nosotros intentamos mantener una línea de argumentación coherente y consistente que dé cuenta del espacio de conocimiento desde el que pensamos y de la posibilidad de afectar a la misma sociedad que nos ha formado, en tanto somos construcciones que construyen, ya Gergen (1992) ha dicho que "los vocabularios de la personalidad no son espejos de la verdad sino medios de relacionarse [...] Se reclama un espacio lingüístico que abrace otras formas de concebir el vínculo humano" (p.336).

Nos es claro, por supuesto, que con un texto no nos es posible, además de no ser la idea, alcanzar la reconfiguración del pensamiento social que desde tiempo atrás suele hablar en primera persona del singular, acentuando individualidades, no pretendemos que las personas dejen de preguntar "¿cómo estás?" y responder "estoy bien", para pasar a preguntar "¿cómo están ustedes?" y responder "estamos bien". Si bien hay ejemplos claros de comunidades de pensamiento que erigen sentido y significado al conversar en primera persona del plural, como los Tojolabales, habitantes de uno de los pueblos mayas de los

Altos de Chiapas, quienes, según el filósofo alemán Karl Lenkersdorf (2005), no dicen "uno de nosotros cometió un delito", sino "uno de nosotros cometimos un delito", enunciado en donde no se advierte una falla lógica en cuanto a concordancia numérica, sino el reconocimiento de los Tojolabales sobre que uno de los miembros de la comunidad es en realidad la comunidad entera, una objetivación social pues, la idea aquí sólo es situarnos en un espacio interpretativo específico, para el que no existe la posibilidad de ser uno mismo desdeñando a la otredad. Nosotros somos todos los que hemos hecho que pueda decirme como me digo ser y cómo digo ser ante los demás. Pero saber que este trabajo no reconfigurará el pensamiento social sobre el yo o sí mismo individual, no le quita la pretensión de sumar a los intentos por hacer de nuestra sociedad una que comience a configurar ("resignificación" le dicen) nuevas formas de hablar de ella misma, porque aunque el mismo Gergen (1992) ha advertido la dificultad de un vocabulario propio de la propuesta relacional que la materialice, también reconoce que "este vocabulario está comenzando a gestarse lentamente en nuestra época, y con él una sensibilidad que hará de las relaciones algo tan palpable y objetivo como los yoes individuales de otras épocas" (p.223), ciertamente la significación descriptiva y explicativa del concepto de un yo verdadero e independiente "comienza a desaparecer, y uno está ya preparado para pasar a la etapa donde el yo será sustituido por la realidad relacional: la transformación del 'yo' y el 'tú' en el 'nosotros'" (p.218).

La idea, entonces, de hablar de nosotros en estos términos se considera como una apuesta por otras formas de construir relaciones sociales, que permitan reconocer que en las mismas existe una pluralidad de versiones de nosotros mismos y de la vida social en la que nos encontramos. De modo que, si el yo o el sí mismo se configura dentro del terreno relacional y no dentro del individual, es de suma importancia reconocer que nunca estamos completos, nunca llega el punto en que seremos así toda la vida: siempre que nos encontremos en relación con los otros estamos destinados a ser seres maleables. Bajtín lo sabía y decía que:

sólo al revelarme ante el otro, por medio del otro y con la ayuda del otro, tomo conciencia de mí mismo, me convierto en mí mismo [...] Todo lo intrínseco tampoco se centra sobre sí mismo, sino que está orientado extrínsecamente, dialogado, cada vivencia intrínseca se ve en la frontera encontrándose con el otro, y toda la esencia está en este intenso encuentro (Bajtín, 1979, p.140).

Lo mismo que esgrime Shotter (1989; 1994) al hablar sobre la naturaleza inacabada de nuestro ser, naturaleza que siempre se escapa:

Lo que nos complace llamar nuestro sí mismo es un fenómeno de frontera. En la práctica es menos una entidad y más una estrategia o conjunto de estrategias, un modo o un conjunto característico de modos de responder a los otros alrededor nuestro. Algo que sólo aparece en ese punto de contacto con aquellos otros. O, si

es una entidad, es una con fronteras constantemente disputadas o cambiantes; algo que re-unimos de un modo un día y de otro al siguiente (Shotter, 1994, p.223).

Esta idea de un nosotros como fenómeno de frontera es pertinente en tanto nuestra forma de estar en el mundo, de hablar de él y de nosotros mismos, nunca puede soltarse de las formas de relación social que tanto nos envuelven como nos permiten reconstruirlas al convivir. Burke (1993), quien tampoco habla de un sí mismo sino de identidades, lo ha postulado al decir que “las identidades también dependen de contextos específicos, a saber, que las mismas personas se presentan de manera diferente en diferentes situaciones” (p.89). Es justamente en esa convivencia, en esa frontera, que podemos ser nosotros, y como hay muchas formas de convivencia, todas inacabadas, somos de muchas formas dependiendo de la situación que dialógicamente establecemos.

En nuestras vidas nada pasa por algo, esto es claro, porque no hay una entidad que dicte como son las cosas y nos mantenga ahí aprisionados; las personas no somos contenedores, no permanecemos en un estado de letargo mientras nuestra vida fluye en vías sociales. Lo cierto es que la sociedad nos ofrece marcos de significados en los que nos involucramos al relacionarnos discursivamente con los otros, quienes, como nosotros, son también objetivaciones, y requiere de nuestra participación constante en el establecimiento de esas relaciones y de ella misma. “Cuando nos expresamos ante los otros y ante nosotros mismos, objetivamos –esto es, hacemos visibles en nuestra vida y expresión- formas de decir, de vivir, de pensar y de sentir propias de la sociedad” (Bautista, 2018, p.09), en otros términos, somos manifestaciones de la relación (Gergen, 1992).

En tanto el lenguaje es un acto, uno sabe si va a hacer/decir una u otra cosa frente a una u otra circunstancia, lo que se señala es que todas esas formas de ser en determinado momento, ese abanico de posibilidades no nos pertenece. Siendo entonces objetivaciones de la sociedad en configuración permanente, entendemos que una persona sea de un modo en cierto momento de su vida y de otro, tal vez muy distinto, en otro momento. “Tú no eres/eras así” puede verse entonces como una recriminación identitaria, partiendo del modelo que advierte que hay algo en nuestro ser como esencia que nos distingue de los demás. Tal recriminación suele hacersele a alguien que no se ha comportado de la manera apropiada según su “forma (acabada) de ser”, que ha salido del marco de significados que hasta ese momento lo ha caracterizado. Pero desde este posicionamiento tal señalamiento es sólo un ejemplo del proceso de construcción de un nosotros. Sami Ma’ari (en Gergen, 1992) avisaba ya que “las identidades son entidades muy complejas, llenas de tensión, contradictorias e incongruentes. El único que tiene un problema de identidad es el que afirma poseer una identidad simple, neta y bien definida” (p.217), y es que, como diría Bajtín:

mi actitud hacia cada uno de los objetos del horizonte nunca aparece como concluida, sino como planteada, porque el acontecimiento del ser, en su totalidad, se encuentra abierto; en cada momento dado, mi posición ha de cambiar, yo no puedo demorar y quedarme en paz (Bajtín, 1979, p.101).

En términos de Mead diríamos que por su forma reflexiva el sí-mismo se anuncia como un organismo consciente que sólo es lo que es en la medida en que puede pasar de su propio sistema al de los otros, y puede, de ese modo, al pasar, ocupar tanto su propio sistema como aquel al que está pasando (Mead, 2008). Mead también ha señalado que el mecanismo por el que el individuo que vive su propia vida en la del grupo se sitúa en la actitud de tomar el papel de otro es el mecanismo de la comunicación:

lo que esto implica es que se despierten en un individuo las actitudes de otros y su respuesta a las respuestas de ellos. El resultado es que el individuo pueda verse estimulado, en el proceso que lo lleva finalmente a conseguir dar forma a su propia voluntad, a interpretar varias partes del proceso común donde todos están involucrados, y que, por eso mismo, pueda encarar en el mismo proceso los diversos futuros que esos diferentes roles llevan consigo (Mead, 2008, p.267-268).

Cabe advertir que al señalar que este proceso lleve al individuo a dar forma a su propia voluntad no refiere a una maduración individual de un proceso social, lo que señala es, justamente, la resultante de un proceso intersubjetivo de constitución de una persona, la capacidad de esa persona para discernir entre una u otra forma de estar con los otros mientras que es los otros también, pues al adoptar los roles de los demás se puede dirigir hacia sí mismo desde tales roles. Es en estos términos que el sí mismo, el nosotros de aquí, surge como objetivación social en vías de la interacción discursiva.

Pensar en que "el organismo, al ocupar las actitudes de los demás puede ocupar, en el rol del otro, la suya propia" (Mead, 2008, p. 267), es pensar en la posibilidad de hablar de todos los otros que soy yo y, en consecuencia, de todos los yo que soy con los otros, porque pienso, siento y actúo en tanto los otros me ofrecen posibilidades de pensar, sentir y actuar, y decido ser de uno u otro modo, eligiendo una de las posibilidades, al estar con esos otros en determinado momento. Ciertamente, "lo que denominamos como nosotros pensando refleja, esencialmente, las mismas características éticas, retóricas, políticas y poéticas que las reflejadas por las transacciones entre las personas, afuera en el mundo" (Shotter, 1994, p.213), porque aún a solas estoy con otros, soy los otros, converso con ellos mientras pienso y soy y existo porque me encuentro en el mundo del lenguaje, así es como puedo significar los actos de los otros y los propios y sé cuáles son sus posibles consecuencias, tanto en ellos como en mí.

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primariamente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en el que tanto él como ellos están involucrados (Mead, 1934, p.170)

Shotter (1993) esgrimirá que “vivimos nuestra vida social diaria en una atmosfera de conversación, discusión, argumentación, negociación, crítica y justificación; [donde] gran parte de ello se refiere a problemas de inteligibilidad y de la legitimación de las pretensiones de verdad” (p.53; paréntesis agregado). Todos nos vamos haciendo mientras conversamos, vamos estableciendo relaciones y realidades, afectando a la misma sociedad de la que somos objetivación. “La persona, ese ser humano socializado que somos todos, es el resultante del conocimiento de la sociedad, de los otros, dentro de nosotros mismos” (Bautista, 2018, p.14), en términos de George Steiner: “es la ‘otredad’ que entra en nosotros y nos hace otro” (en Shotter, 2014, p.53), por lo que si se quiere conocer un trozo del pensamiento de una sociedad es posible prescindir de la conversación con miles y aproximarse a una sola persona, porque al escucharle se escucharán también las voces de los otros. Tiene sentido que “el ‘acontecimiento del ser’ es, en ruso, *sobytie bytia*, un ‘ser juntos en el ser’” (Bubnova, 2015, p.12). En ese tenor, lo que se conoce como “identidad social remite a la experiencia de lo grupal, del ‘nosotros’, remite también a los vínculos o, como decimos en un lenguaje de lo social más contemporáneo, a las redes” (Íñiguez, 2001, p.210). Y si eso que conocemos como identidad nos remite a las redes, o mejor dicho relaciones, sabiendo que éstas son relaciones de comunicación, es decir, discursivas, esa identidad debe ser de la misma naturaleza, debe configurarse con lenguaje y ser social, porque no existe lenguaje individual ni producto alguno que provenga del individuo y pueda ser significado por los otros, Charles Blondel (1928) no se equivocaba al argüir que “nosotros terminamos por ser, en lo que se refiere a nuestra propia conciencia [...] palabras que se desbastan, y lo que de individual puede haber en nosotros se disimula a nuestros propios ojos bajo un revestimiento social” (p.105), por su parte, Kenneth Gergen ha aseverado que “si uno tiene una identidad, sólo se debe a que se lo permiten los rituales sociales en que participa; es capaz de ser esa persona porque esa persona es esencial para los juegos generales de la sociedad” (Gergen, 1992, p.129).

Cuando alguien nos pregunta “¿quién eres?” es habitual responder con nuestro nombre y a veces sumarle una breve descripción de la persona que

consideramos digna de presentación ante los otros, piénsese en una fiesta o en la primera junta de un nuevo trabajo: "soy Gustavo, estudiante de psicología, me gusta la lectura, los deportes y el cine, además soy muy paciente y entusiasta". Pero esta pregunta, "¿quién eres?", no tiene una sola respuesta, más bien la respuesta depende del momento en que se enuncia porque no somos siempre la misma persona. Gustavo no siempre será estudiante de psicología y su paciencia y entusiasmo dependerá de las situaciones que entable con otras personas. "Ser un yo con un pasado y un futuro potencial no es ser un agente independiente, único y autónomo, sino estar inmerso en la interdependencia" (Gergen, 1996, p.232), es decir que el sí mismo es un sí mismo en construcción y reconstrucción permanente, por eso hablamos de un nosotros, porque una persona, en términos meadianos, es una configuración colectiva que da una cara en un momento y otra al siguiente: "la emergencia de la persona es un proceso continuo, que nos acompaña a lo largo de toda la vida. El ser es siendo" (Bautista, 2018, p.22; énfasis en el original), por lo que el sí mismo, el nosotros, no es un producto de la mente sino de la relación, que:

emerge de continuo, vuelve a conformarse y sigue en una nueva dirección a medida que uno se abre paso por el mar de relaciones en cambio permanente. En el caso de "¿quién soy yo?", hay un mundo de posibilidades provisionales en ebullición (Gergen, 1992, p.197).

Si las cosas son lo que nos ponemos de acuerdo que sean, así lo creemos aquí, entonces puedo hacer y decir sólo en función de esos acuerdos, porque no hay significado que surja en mí, es decir, no se me ocurre que una cosa pueda llamarse de cierto modo o que una situación tenga que ser valorada de tal manera sin que los otros participen de esa construcción de sentido y significado. Somos de unas formas porque podemos, y "aunque sea cada vez más difícil saber quién es uno, la vida social sigue su curso, y en sus relaciones con los demás uno sigue definiéndose como tal o cual tipo de persona" (Gergen, 1992, p.205), quizá por ello se dice que nuestras historias creadoras del yo "envejecen y no sólo porque nos hacemos más viejos y más sabios, sino porque las historias de este tipo deben adaptarse a nuevas situaciones, nuevos amigos, nuevas iniciativas (Bruner, 2002).

Son los involucrados en la acción conjunta quienes crean situaciones entre ellos, "y se sienten obligados a proceder conforme a las 'cosas' en ellas, no debido a su forma material, sino debido a que todos nos exigimos moralmente proceder conforme a lo que existe 'entre' nosotros" (Shotter, 1994, p.221), a los códigos sociales que nos son propios porque tanto nos hacen como los hacemos. Aquí es donde se cae la tan recurrente idea de "querer es poder". Querer no es poder. En todo caso, para hacer honor a la frase dominante, en términos relacionales habríamos de enunciar "poder es querer", porque es el repertorio social el que me permite asumir una u otra posición según lo considere oportuno, ese repertorio conversacional que dicta las formas y los

contenidos es el que permite la construcción y reconstrucción permanente de nosotros mismos: "el significado, pues, es hijo de la interdependencia. Y como no hay yo fuera de un sistema de significados, puede afirmarse que las relaciones preceden al yo y son lo fundamental" (Gergen, 1992, p.219).

Hablando de un sí mismo social en tanto elaboración relacional, debemos apuntar a sus diferentes manifestaciones situacionales, en el entendido de que la situación tampoco precede a las personas, pues no es que exista una plataforma dada que sirva como plantilla para nuestro hacer, pensar y sentir, es decir, no somos de la forma en que debemos ser ante los demás y ante nosotros mismos. Las situaciones se configuran siempre en el contacto con los otros, una situación es el establecimiento colaborativo de significados en cierto momento, establecimiento que sirve para ese sitio y para esas personas y que difícilmente podemos trasladar a otros escenarios con la seguridad de lograr una situación igual. Y ya que las situaciones no son dadas y que también se elaboran en conjunto, nosotros no somos del mismo modo en todas las situaciones, aunque éstas se consideren similares: no hay que olvidar que, aunque no hay plantilla para ser, sí hay unos marcos de significados que son el abanico de posibilidades de enunciarnos y de hacernos inteligibles para los otros y para nosotros mismos. Así, "yo" puedo ser justo en una situación e injusto en otra, porque, dicho sea de paso, la noción de justicia no es una sola y se negocia en función del choque de sus diferentes versiones e interpretaciones, Jonathan Potter ejemplifica con claridad sobre la construcción de datos estadísticos en lo que a violaciones respecta:

Para que se considere que un suceso es un 'caso de violación' y, por tanto, un dato estadístico, la víctima debe presentarse ante la policía y su descripción de los hechos debe ser aceptada. Por tanto, la incidencia oficial dependerá, entre muchas otras cosas, de las habilidades y los prejuicios de la policía y de las percepciones y los miedos de la víctima. Así, si un estudio estadístico muestra un 'aumento en el número de violaciones', este aumento se puede deber a toda una gama de causas diferentes. Podría deberse a un aumento de la violencia sexual, pero también podría deberse a un cambio en la percepción o en la sensibilidad de la policía que llevaría a más víctimas a informar del delito, con lo que se convertirían en casos; alternativamente, podría deberse a cambios en los criterios empleados para registrar casos de violación (Potter, 1996, p.75).

Dicho así, los índices de violación podrían señalar en realidad índices de aumento o disminución de la sensibilidad de la policía frente a testimonios sobre agresiones sexuales; habría que entender entonces que la valoración de un policía (que podría tacharlo de justo o injusto) sobre un testimonio de "violación" (o del delito que se quiera) puede estar atravesada, entre otras cosas, por la temperatura actual del pensamiento social sobre el tema. Hablamos así de diferentes formas de ser y estar en determinado momento, dependiendo de las relaciones sociales en que nosotros andemos: "las personas pueden

retratarse de muchas maneras dependiendo del contexto relacional. Uno no adquiere un profundo y durable 'yo verdadero', sino un potencial para comunicar y representar un yo" (Gergen, 1996, p.254). De tal manera, para ser un tipo de persona no basta con "saberlo" sino que hay que enunciarlo, porque la forma en que nos sabemos no es lo que nos permite hablar de nosotros mismos, es al revés, sabemos que nosotros somos el resultante de lo que conversamos con los demás. Hacernos inteligibles en el mundo social es parte del proceso de reconstrucción continua de nuestro estar en el mundo, ser nosotros es, entonces, conversar y conversar y volver a hacerlo, cobra sentido que se enuncie que los relatos sirven para identificarnos con otros y a nosotros mismos, para hacernos inteligibles en el mundo social (Gergen, 1996).

Pero hacernos inteligibles no es la única tarea en torno a la enunciación de un nosotros, una más, interdependiente y de igual importancia, es la configuración de las relaciones sociales que en su momento nos van construyendo. Conversamos de nosotros con los otros para afectar las mismas relaciones sociales que nos configuran. Es decir, cuando hablamos de algo lo hacemos no para reflejar lo que ese algo es per se, sino para edificar ese algo. "La 'situación', que no es 'mía' ni 'suya', es algo a lo que ambos podemos contribuir: es 'nuestra' [...] Si las realidades sociales se construyen socialmente, entonces es importante que todos podamos tener voz en el proceso de su construcción" (Shotter, 1994, p.221-222). Conversar, como ejemplo, sobre nuestra relación con alguien -padres, amigos, pareja, autoridades y un extenso etc.- o con algo -violencia, corrupción, pobreza y otro largo etcétera- lo que hace es configurar y reconfigurar esa misma relación, su naturaleza y su modo de afectarnos. G. H. Mead ha señalado que el individuo cambia, se reconstruye, pero al hacerse un individuo diferente, también afecta a la comunidad en que vive (Mead, 1934), entonces "la sociedad se transforma y en tanto que seguimos habitándola, nos habita, con sus valores y sus normas, que son las nuestras" (Bautista, 2018, p.22).

Hablamos en todo momento de un proceso dialógico de reconstrucción de nosotros mismos a través de las relaciones sociales a tiempo en que esas relaciones sociales también se van reedificando permanentemente. Por ello hemos señalado la importancia de situarnos en un marco social, cultural e histórico para poder significar quiénes somos, porque somos aquí y ahora y no podemos ser del mismo modo en otros tiempos: mientras nos alcanza la vida vamos siendo diferentes personas. Según Iñiguez (2001), una mirada histórico-social entiende la "identidad" como emergente, producto de los procesos de interacción; la ve como dependiente del conjunto de relaciones que se ponen en acción en cada contexto social específico, es decir como algo múltiple y cambiante; la considera no como algo individual o singular, sino recíproca, es decir, que responde a las informaciones que sobre nosotros mismos nos dan las otras personas; la entiende como resultante de un proceso de negociación y de ajuste que va conformando la construcción de la intersubjetividad y el mundo

de significados compartidos; y resalta, en definitiva, su dimensión socio-histórica, mientras que John Shotter (1994) asevera que sobre los intentos por ser alguien y acerca de aquellos momentos en los que intentamos darle sentido a nuestras vidas, el construccionismo social tiene mucho que decir, en tanto abre la vida psíquica interior a formas conversacionales de investigación. Más aún, revela características inadvertidas de nuestras vidas interiores: "no sólo su naturaleza incompleta, ocasionada, situada, construida y, entonces, precaria y discutible, sino también su naturaleza continua creativamente emergente" (p.213).

La configuración de la persona en términos locales, es decir, sociales, culturales e históricos, es un punto nodal aquí, porque nos posibilita comprender que no hay una realidad dada que nos envuelva: las múltiples realidades y relaciones son también construcciones locales. Así, por ejemplo, al escuchar que "somos hijos de nuestro tiempo" no debemos remitirnos a la idea en la que hay algo acabado y preexistente que nos determina como seres humanos y sociales, en cambio, insistimos, habremos de remitirnos a que en cierto tiempo y espacio hay ciertos significados en constante negociación, y que al incorporarnos a tal espacio nos vemos modelados por él y comenzamos a modelarlo de igual forma. Resulta entonces que mi versión de mí mismo no depende totalmente de mí, en el sentido de que surgió para mí dentro de una tradición de pensamiento y sólo sigue teniendo sentido dentro de esa tradición (Shotter, 1994). Así es que nada dura para siempre, porque hablar de la construcción social de un nosotros es situarnos en un terreno de relaciones, más precisamente en el de las relaciones discursivas, que nos posibilitan pensar, sentir y actuar de cierto modo para, a su vez, reconfigurar las mismas. De ahí que el mismo Mead (2008) señale al presente como la sede de la realidad, porque su propio carácter de presente ilumina la naturaleza de la realidad misma. "No debe identificarse el conocimiento con la mera presencia en la conciencia del contenido de la experiencia. Ninguna actitud de la conciencia es de por sí cognitiva" (Mead, 2008, p.253).

La forma en que nos hacemos de un marco interpretativo de nosotros mismos, de esa conciencia de sí, responde a los ambientes conversacionales de los que emanamos, porque, insistimos, cuando conversamos con los otros lo que hacemos es reconfigurar nuestro repertorio de acciones ante situaciones sociales varias, y cuando hablamos de una reconfiguración permanente de nosotros mismos nos referimos a que esas conversaciones siempre tienen revancha: al pensar (entendiendo que pensar es argumentar) en esas situaciones que discutimos y negociamos con los otros lo que estamos haciendo es discutir y negociar de nueva cuenta, nos encontramos conversando con ellos mismos, ofreciendo otros argumentos y escuchando algunos más, éstos últimos no necesariamente enunciados anteriormente por los otros; lo que ocurre es que, al ser la vida social una controversia, un lugar de argumentos en el tenor de la retórica sofística, podemos anticiparnos a la respuesta del otro aunque a ese

otro jamás se le haya escuchado tal: vivir en sociedad es respirar los dilemas del momento. Es de tal modo que podemos encarar al mundo social desde el mundo social, y lo que de original pueda tener una de nuestras ideas no es más que una elección oportuna del repertorio social ante una situación particular, sin olvidar que la valoración que de nuestra elección hacen los otros es también una de entre tantas posibilidades de conferir sentido y significado. "La amplitud del presente donde la autoconciencia se halla, la delimita el acto social en el que estamos comprometidos en particular" (Mead, 2008, p.271), por ello podemos diferenciarnos no de los otros con los que coexistimos sino sólo de nuestros antepasados, porque ni ellos ni nosotros somos capaces de penetrar un marco de significados anacrónico para ser y, en tanto comunidades de pensamiento particulares, nos encontramos constituidos por los significados de nuestro tiempo, a sabiendas de que éstos, los significados, no se encuentran en los signos sino en las relaciones.

Habiendo discutido de forma somera la naturaleza relacional y discursiva del sí mismo, del nosotros, y cómo éste se construye y reconstruye a través de los otros, podemos decir que eso que en unos espacios de discusión se considera identidad, en otros yo, en otros sí mismo y en otros self, y a lo que aquí se ha aludido en varias ocasiones como nosotros, no es algo que exista con anterioridad a su enunciación. En cualquiera de los casos, es decir, como se le quiera llamar (identidad/sí mismo/yo/self), eso no es otra cosa que una construcción teórica que de algún modo y en cierto momento ha afectado la vida cotidiana: la psicología social como lugar no de interpretación sino de construcción del mundo social. Así, siendo innegable que bajo supuestos de individualidad y aislamiento el término "identidad", por ejemplo frente al término "sí mismo", ha dominado el pensamiento social en el terreno tanto del discurso académico como de sentido común, habrá que insistir en la urgencia de erigir otras formas, tal vez más colectivistas y solidarias, de hablar de aquello que el concepto indica, pues al hablar de otras formas sobre algo estamos también erigiendo otros tipos de relaciones con ese algo, otras formas de pensar y de vivir. Hablar entonces de un nosotros es abrir otras posibilidades ontológicas, es hablar de un proceso relacional de construcción del sí mismo desde un discurso específico, discurso que no es mío porque en tanto es inteligible ya es de todos, es de nosotros.

REFERENCIAS

- Bajtín, M. (1979). Problemas de la poética de Dostoievski. México: FCE, 2003.
Bajtín, M. (1982). Estética de la creación verbal. México: Siglo XXI, 2012.
Bajtín, M. (2000). Yo también soy (Fragmentos sobre el otro). Buenos Aires, Argentina: Godot, 2015.

- Baudrillard, J. (1974). *La sociedad de consumo*. Madrid, España: Siglo XXI, 2009.
- Bautista, A. (2018). *Identidad y alteridad social*. Entregado para publicación
- Billig, M. (1995). *Nacionalismo banal*. Madrid, España: Capitán Swing
- Bubnova, T. (2015). Prólogo. En M. Bajtín (2000), *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)* (pp. 07-20). Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Burke, P. (1993). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona, España: Gedisa, 1996.
- Blondel, Ch. (1928). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Troquel, 1966.
- Bruner, J. (2002). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. México: FCE, 2003.
- Cabruja, T. (1996). Posmodernidad y subjetividad: construcciones discursivas y relaciones de poder. En A.J. Gordo y J.L. Linaza (Coord.), *Psicologías, discursos y poder (PDP)* (pp. 373-390). Madrid, España: Visor, 1996.
- Fernández, P. (2004). Públicos y masas como sujetos de la psicología colectiva y protagonistas de la sociedad contemporánea. En G. Martínez y J. Mendoza (Coord.), *Cuestiones básicas en psicología social* (pp. 69-96). México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Gergen, K. (1992). *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones: aproximaciones a la construcción social*. Madrid: Paidós.
- Heath, J. y Potter, A. (2004). *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura*. Buenos Aires, Argentina: Taurus, 2005.
- Iñiguez, L. (2001). *Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual*. En E. Crespo y C. Soldevilla (Coord.), *La constitución social de la subjetividad* (pp. 209-226). Madrid: Catarata.
- Lenkersdorf, K. (2005). *El mundo del nosotros*. En E. Cohen y A. Martínez (Coord.), *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia*. México: Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Mead, G.H. (1934). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós, 1990.
- Mead, G.H. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pollner, M. (1974). *El razonamiento mundano*. En E. Goffman, H. Sacks, A. Cicourel y M. Pollner (Coord.). *Sociologías de la situación* (pp. 131-165). Madrid: La piqueta, 2000.
- Potter, J. (1996). *La representación de la realidad. Discurso retórica y construcción social*. Barcelona, España: Paidós, 1998.
- Shotter, J. (1985). *Social Accountability and self-specification*. In K.J. Gergen and K.E. Davis (Eds.) *The Social Construction of the Person* (pp.167-189). New York: Springer.

- Shotter J. (1989). El papel de lo imaginario en la construcción de la vida social. En T. Ibáñez (Coord.), El conocimiento de la realidad social (pp. 135-156). Barcelona, España: Sendai
- Shotter, J. (1993). Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Shotter, J. (1994). El lenguaje y la construcción del sí mismo. En M. Pakman (Coord.), Construcciones de la experiencia humana (pp. 213-226). Barcelona: Gedisa.
- Shotter, J. (2014). Rhetoric and argumentation. In Ch. Antaki and S. Condor (Eds.), Rhetoric, Ideology and Social Psychology: Enssays in honour of Michael Billig pp. 43-56. New York: Routledge.



"Ser nosotros: un sí mismo entre lenguaje y relaciones" por Ángel Magos Pérez está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)