

El yo dialógico y la construcción de significado**Dialogical Self and the meaning-making process****Recibido:** 8 de julio de 2025**Aceptado:** 11 de marzo de 2026**Publicado:** 15 de abril de 2026Juan Martín-Molinari¹

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen

El propósito de este artículo es realizar una aproximación desde el dialogismo a la idea del Yo como constructor de significados. Se conceptualiza el enfoque dialógico, y se citan teorías psicológicas que sustentan la noción de un Yo constituido a través de la relación (Baldwin, Mead, Vygotski y Freud). La construcción de significado es considerada a partir de tres aspectos: la búsqueda de reconocimiento, los themata, y la doble dialogicidad. Se plantea que el conflicto asegura la emergencia de sentidos nuevos, porque en la lucha por el reconocimiento pugnan versiones opuestas de la realidad. La tematización se describe en términos de problematización de las antinomias del conocimiento de sentido común. La doble dialogicidad es explicada como proceso en que se articulan la situación concreta de interacción y las tradiciones culturales. La principal contribución del artículo es explorar la capacidad del Yo para construir significados a partir de un esquema conceptual original, en el que la filosofía dialéctica y la lingüística bakhtiniana realizan aportes centrales.

Palabras clave: Yo dialógico, construcción de significado, reconocimiento, themata, intersubjetividad.

Abstract

This article aims to explore the concept of the Self as a meaning maker, employing a dialogical approach. Drawing on psychological theories by Baldwin, Mead, Vygotski, and Freud, which conceptualize the Ego as relational, we emphasize meaning-making through three key aspects: the pursuit of recognition, themata, and double dialogicity. Conflict, with its inherent imbalance, leads to the emergence of new meanings as opposing versions of reality vie for recognition. Thematization involves the problematization of common-sense knowledge antinomies. Double dialogicity refers to the intertwining of concrete

¹ Licenciado en Psicología con estudios de Magister y Doctorado. Tiene formación en Psicología Social y Comunitaria, políticas públicas, estrategia, desarrollo humano, educación, humanidades y artes. Se ha desempeñado como docente e investigador en distintos temas aplicados de las Ciencias Sociales. Su experiencia profesional se desarrolló en posiciones relacionadas con los recursos humanos, la capacitación, y el desarrollo de organizaciones. La correspondencia relacionada con este artículo debe ser dirigida a: molinari@ufasta.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4660-6433>.

interaction situations with cultural traditions. The main contribution of this article is to explore the Ego's capacity for meaning-making from an original perspective, drawing on dialectic philosophy and Bakhtinian linguistics to make substantial contributions.

Keywords: dialogical Self, meaning-making, recognition, themata, intersubjectivity.

El Yo es un constructor de significados, y esta construcción se lleva a cabo en un escenario caracterizado por la interacción social. Este enunciado esquemático y general no suscitaría demasiada oposición en un auditorio de psicólogos. Sin embargo, muchas interpretaciones han sido propuestas, tanto acerca de la capacidad constructiva del Yo como del hecho de que esta capacidad depende de la interacción. Por otro lado, las mismas ideas del Yo como constructor y del carácter estructurante de las relaciones sociales son, además, presupuestos que adquieren su valor en el contexto de perspectivas filosóficas bien definidas.

Lo primero remite a la tradición fenomenológico-existencial, de la que surgen, a través de aportes de filósofos como Husserl, Heidegger, o Dilthey, las nociones de la implicación sujeto-mundo y del mundo como estructura de significados. Las psicologías que de allí derivaron –Maslow, Nuttin, Rogers, Allport, May– postularon un psiquismo que “explora activa, intencional y riesgosamente su entorno”, provisto de una tendencia “a la actualización de sus propias potencialidades” (Vilanova, 1993, p. 57). Lo segundo referencia a la tradición dialógica, cuyos conceptos fundamentales pueden hallarse dispersos en la obra de pensadores de distintas disciplinas y épocas: Hegel, Bakhtin, Buber, Vico, Rosenzweig (Marková, 2003a). En todos ellos es posible encontrar un denominador común, que es la interdependencia del sujeto y el Otro. No hay Ego sin Alter. “Dialogicidad es la capacidad de la mente humana para concebir, crear y comunicar sobre realidades sociales en términos de Alter” (Marková, 2003a, p. xiii). Esto es recuperado por autores de la psicología que argumentan el rol fundante del Otro en la

constitución de la subjetividad: Baldwin, Vygotski, Mead, algunas formulaciones psicoanalíticas, Gergen.

Este artículo propone un esquema conceptual para comprender la construcción de significados desde una perspectiva dialógica del Yo. Tomando como punto de partida la discusión entre tradiciones clásicas de la Psicología (Baldwin, Mead, Vygotski, Freud) y los desarrollos actuales del enfoque dialógico, se identifican tres procesos fundamentales implicados en la producción de significado: la búsqueda de reconocimiento, la tematización, y la doble dialogicidad. Estos procesos permiten describir cómo la subjetividad se constituye en la articulación de dinámicas intersubjetivas y procesos intrapsíquicos. Se aporta, así, un desarrollo teórico que integra diferentes tradiciones del pensamiento psicológico.

El Yo dialógico

El concepto de *yo dialógico* puede comprenderse a partir de la noción de intersubjetividad desarrollada por Edmund Husserl. Según Husserl (1913/1962), al encontrarnos con otros en el mundo, los comprendemos como sujetos semejantes a nosotros, es decir, como “otros yos” que también poseen pensamientos, deseos y experiencias. Esta comprensión del otro como un “alter ego” no constituye un proceso aprendido en etapas, sino una estructura significativa de la experiencia que posibilita la vida en común. No obstante, mientras la fenomenología aborda este fenómeno en un plano trascendental, la psicología ha intentado explicar cómo esta capacidad se configura en el desarrollo del individuo. En este sentido, diversos enfoques han señalado que la relación entre el “Yo” y el “Otro” se construye progresivamente a lo largo de la ontogenia, a través de la interacción social y la experiencia compartida. Desde esta perspectiva, el sujeto no se concibe como una entidad aislada, sino como una construcción relacional que emerge del vínculo dinámico entre “Ego” y “Alter”.

Hay que remontarse a las primeras décadas del siglo pasado para encontrar los primeros planteos que tienen en cuenta el importante papel de la intersubjetividad en la gestación de la personalidad. El norteamericano James Mark Baldwin fue uno de los pioneros. Sostenía que el Yo es originalmente precario, y que sólo en el marco de las relaciones sociales puede ser perfeccionado o madurado (Marková, 2003a). Sus estudios sobre la solidaridad social explican la conducta altruista como una función del vínculo Ego–Alter: “El desarrollo del ‘ego’ individual implica el reconocimiento del ‘alter’ social, y establece una relación consciente entre ellos. La solidaridad que resulta adopta la forma de intención consciente y cooperación voluntaria” (Baldwin, 1911, p. 49). En parte, esta relación Ego–Alter se expresa y se consolida en la imitación, una actividad de gran importancia durante el desarrollo evolutivo: “Mi sentido de mí mismo se desarrolla imitándote, y mi sentido de ti mismo se desarrolla en términos de mi sentido de mí mismo” (Baldwin, 1899, p. 9). Baldwin (1899) postula una “dialéctica” del desarrollo, que define a la ontogenia como una interacción e identificación entre Ego y Alter. Ésta produce una entidad bivalente, conformada por dos polos: “El ‘ego’ y el ‘alter’ nacen, pues, juntos” (Baldwin, 1899, p. 9). No podría haber Ego sin Alter, ni Alter sin Ego. En el niño, las actividades colectivas como el juego no serían posibles sin que los participantes supusieran en el otro una homóloga capacidad de pensamiento: “Mi acción depende de mi comprensión de tus pensamientos, y tu acción depende de tu comprensión de mis pensamientos” (Baldwin, 1899, p. 492).

En Baldwin encontramos una de las primeras teorías psicosociales que, en la búsqueda de explicaciones para la construcción del Yo, asume que éste precipita en el terreno de una relación necesaria con otros. No hay Yo posible sin la presencia de Otro (u otros) que puedan ser integrados al campo de ese Yo; no hay, tampoco, Otro posible que no sea en plena referencia (comportamental, actitudinal, cognitiva) a un Yo. “El Ego y el Alter nacen juntos”.

Contemporáneo de Baldwin –e influido por éste (Cairns et al., 1980)– el psicólogo de la Escuela de Chicago George Herbert Mead propuso una teoría en la que la estructura psicológica es un reflejo del acto social. En Mead, la mente individual es fruto de la interacción social y del intercambio lingüístico con las demás personas en cuanto tales (Blanco, 1994). El individuo se experimenta a sí mismo, pero esa experiencia siempre está mediatizada por la experiencia de Otro. En la introspección nos objetivamos, y describimos nuestras emociones o los objetos que componen el flujo de la conciencia, pero la condición para constituir esta perspectiva interna es haber hecho nuestra una perspectiva exterior a nosotros:

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. (Mead, 1972, p. 170)

¿Cómo es posible que seamos capaces de asumir el carácter objetual de las cosas del mundo, pero también el carácter objetual de nuestro propio ser? Para Mead, no hay otro modo que no sea a través de la integración de otra conciencia –asumiendo, así, que el Yo es un Yo social: “La adopción o experimentación de la actitud del otro es lo que constituye la conciencia de sí” (Mead, 1972, p. 199). Al igual que para Baldwin, un proceso dialéctico en el que “Yo” y “Otro” interactúan conforma, en Mead, la sustancia del Yo. Pero si Baldwin denominaba los componentes de esta dialéctica como Ego y Alter, Mead los denominará “Yo” y “Mí”. El Yo de Mead, con raíces en el organismo y la biología, “nos distingue como individualidades más o menos irrepetibles” (Blanco, 1994, p. 198). El “Mí”, por su parte, deriva de la serie de actitudes organizadas que hemos incorporado y que representan a la sociedad, sus controles y sus exigencias. Uno no puede existir sin el

otro: “No existiría un ‘yo’, en el sentido en que usamos este término, si no hubiese un ‘mí’; no habría un ‘mí’ sin una reacción en la forma del ‘yo’” (Mead, 1972, p. 209).

También de modo contemporáneo a estos dos autores, pero desde una diferente tradición de pensamiento, el soviético Lev Vygotski procuraba llevar a término una teoría de la conciencia que fuera congruente con los postulados del materialismo dialéctico (Bickley, 1977; Fu, 1997; Pohner, 2016). Y del mismo modo que Baldwin y Mead, adopta una perspectiva genética. En Baldwin y Mead, la imitación y el intercambio de signos lingüísticos intervenían en la incorporación de la perspectiva del Otro; en Vygotski (1931/2017), el acento se coloca en un proceso dialéctico que hace que “pasemos a ser nosotros mismos a través de otros” (p. 148). En su explicación acerca de la génesis de la conciencia, el psicólogo soviético adhiere al materialismo de los análisis marxianos. Marx y Engels (1974) plantean que el hombre es un ser de necesidad; su ser cuerpo –que es materia– lo conduce necesariamente a un cierto “comportamiento hacia el resto de la naturaleza” (p. 19). Si quiere sobrevivir, debe entrar en relaciones con su ambiente a través de la actividad. Pero el ambiente humano es un ambiente social, de modo que la realización de su ser a través de la satisfacción de las necesidades debe pasar, primero, por la relación social (colaboración, coordinación). Así, lo social deviene constitutivo de la personalidad: “la naturaleza psíquica del hombre viene a ser un conjunto de relaciones sociales trasladadas al interior y convertidas en funciones de la personalidad y en formas de su estructura” (Vygotski, 1931/2017, p. 150). Vygotski (1931/2017) aporta un ejemplo concreto de las etapas de este proceso: un niño quiere tomar un objeto que se encuentra fuera de su alcance, y extiende –en vano– sus manos hacia él; la madre, que observa la secuencia, interpreta el gesto del niño como una indicación; luego, el niño reinterpreta su intento frustrado como gesto indicativo, y así lo interioriza. Hay un primer movimiento, que es el del intento del

niño hacia el objeto (“yo quiero tomar eso”). Es el movimiento del hombre en tanto ser de necesidades, que debe entrar en contacto con su ambiente para satisfacerlas. Pero el hombre, librado a su sola capacidad física, no puede con el mundo externo. Necesita de medios que le permitan superar los límites de la acción individual. Infructuoso, este primer momento lleva en sí la semilla de su propia anulación, y en un segundo momento aparece la madre. Esta aparición transforma la díada niño–objeto en una tríada, en la que ella opera como mediadora, integra el gesto del niño, e interpreta un patrón motor como intención–deseo (“eso es lo que tú quieres”). La interpretación de la madre funciona como una negación de la pura acción del niño: lo que en un primer momento es una secuencia (externa) de movimientos es definido como un signo que remite a la representación (interna) de un objeto deseado. En un tercer momento, el niño integra, a su vez, la interpretación de la madre, y reformula su patrón motor como gesto sígnico (“eso es lo que yo quiero”). Ya no hay una acción, sino el uso de una “herramienta comunal” (Bruner, 1990, p. 11). Pero en esa integración, síntesis de los primeros dos momentos, aparece un elemento nuevo: un mundo interno (conciencia), en el que el niño se reconoce como sujeto de necesidad. En éste, el plano de lo intencional y de lo proyectual se hallan mediados por lo social. El sujeto ha devenido a través de una relación. Al igual que en Baldwin y Mead, en Vygotski (1931/2017) la presencia del Otro es la condición de la constitución de un espacio subjetivo: “Cabe decir, por lo tanto, que pasamos a ser nosotros mismos a través de otros” (p. 148).

El psicoanálisis también suscribe una versión del Yo en la que éste, carente de sustancia por sí mismo, se constituye a través de la intersubjetividad (Lourenco et al., 2013). El Yo psicoanalítico es, en gran parte, el resultado de relaciones sociales. Freud afirmó, que la psicología individual es al mismo tiempo social, porque el Otro siempre juega un papel como objeto, como auxiliar, o como enemigo (Freud, 1921/1981a). El psicoanálisis es un área de

estudios lo suficientemente vasta como para que existan importantes divergencias, pero podemos estar razonablemente seguros en cuanto a la intersubjetividad que se advierte en las distintas concepciones del Yo. Casi en la misma época en que Baldwin, Mead y Vygotski exponían sus desarrollos, Sigmund Freud planteaba que “el carácter del *yo* es un residuo de las cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto” (Freud, 1923/1981b, p. 2711). La idea de que el Yo establece relaciones de objeto (vínculos con otros), y que estos objetos (o las mismas relaciones) se internalizan y pasan a formar parte del Yo es, en este sentido, nuclear en la tópica freudiana de la personalidad. En Freud, el movimiento de asimilación o interiorización de la figura del Otro es posibilitado por el mecanismo psicológico de identificación. En la identificación, el Yo se modifica conforme a un modelo imitado (Freud, 1923/1981b), y se transforma en “residuo intrasubjetivo de una relación intersubjetiva” (Laplanche & Pontalis, 1981, p. 465), una autoplastia que remeda —en clave clínica, y salvando las diferencias entre autores atribuibles a diferentes geografías y tradiciones culturales— los procesos descritos por Baldwin, Mead y Vygotski.

Existen, naturalmente, profundas diferencias entre los autores citados. Aquí nos hemos servido de ellos para destacar las coincidencias en torno a la importancia de la intersubjetividad y su papel en la gestación del Yo. Estas divergencias resultan, sin embargo, particularmente valiosas, porque ponen de manifiesto el surgimiento, casi simultáneo y en el seno de tradiciones teóricas disímiles, de una intuición que con el tiempo se reveló como especialmente fecunda para la psicología. En el caso de Baldwin y Mead, puede reconocerse una articulación teórica que contribuyó a fundamentar una psicología social de inspiración funcionalista, típicamente norteamericana, de la cual derivaron posteriormente diversas formas de conductismo “social”. En cambio, las postulaciones intersubjetivas de Vygotski hunden sus raíces en la necesidad de

articular la empírea de una psicología evolutiva de fuertes intereses prácticos con el horizonte conceptual del materialismo marxiano, en el cual lo dialéctico no constituye un hallazgo *ex post*, sino un principio organizador de la explicación. En Freud, por su parte, la intersubjetividad aparece más bien como un descubrimiento que emerge a partir de la práctica clínica, que se cristaliza en la construcción teórica de la tópica psíquica. Sin embargo, a diferencia de los otros enfoques, esta dimensión intersubjetiva queda en gran medida encapsulada dentro de las fronteras del aparato psíquico (Yo, Superyó, Ello), donde lo social aparece fundamentalmente bajo la forma de interiorización. Consideradas en conjunto, estas perspectivas permiten reconocer que, más allá de sus diferencias, todas ellas apuntan a un mismo problema: comprender de qué modo la constitución del Yo se encuentra atravesada por relaciones con otros. Desde esta perspectiva, el enfoque dialógico permite articular estas intuiciones dispersas dentro de un marco conceptual común orientado a explicar la construcción de significados.

Comenzamos este apartado interrogando la capacidad de identificación. A través de ella suponemos, en el Otro, emociones, pensamientos, y motivaciones. Realizar estas atribuciones nos resulta natural. Ellas son la base de cualquier horizonte de mutua comprensibilidad que pueda establecerse entre semejantes. Asumir un mundo compartido es el resultado de haber interiorizado la perspectiva del Otro, por lo menos en algún grado. Lo que nos muestran las teorías que acabamos de comentar, a pesar de sus diferencias, es que no hay posibilidad para la existencia de un Yo pre-social. En el inicio es una relación: la relación Yo–Otro. No parece posible pensar al Yo sin el Otro, ni al Otro sin el Yo. Pero si esto es realmente así, la sustancia de nuestro Yo es intersubjetiva y dialogal (Salgado & Hermans, 2005). Él existe solo en el momento en que un proceso relacional es comenzado (Ferreira et al., 2006). La dialogicidad es un prerequisite ontológico del Yo. No hay nada que se agregue al Yo para hacerlo dialogal:

Ego–Alter nacen simultáneamente. Asimilar la perspectiva del Otro implica dar forma al propio Yo.

Dialogicidad

Conviene ahora definir qué se entiende por dialogicidad y enfoque dialógico. Per Linell señala que existe una cierta confusión entre los términos “dialogismo”, “dialógico” y “dialogicidad”. El dialogismo es un marco teórico y epistemológico que comprende un conjunto de supuestos sobre la acción, la comunicación, y la cognición. No sólo es comprensible en términos epistemológicos, sino también ontológicos, [“ser es comunicar” (Bakhtin, 1984, p. 287)] y éticos [el vínculo dialógico implica una responsabilidad por el otro (Bakhtin, 1993)]. Dialogicidad, en cambio, es un término que refiere a aspectos de la condición humana, especialmente el carácter interdependiente de nuestro vínculo con los demás (Linell, 2006), y la capacidad de la mente de crear sentido (Linell, 2020). Dialógico funge como adjetivo descriptivo —como cuando se dice “enfoque dialógico”, refiriéndose al dialogismo o a algún objeto definido por su carácter relacional.

Por otro lado, también hace falta que nos preguntemos si el par diádico “Yo–Otro” equivale a su correlativo “Ego–Alter”. Diferentes autores del campo utilizan esas denominaciones de modo indistinto (Ferreira et al., 2006; Linell, 2020; Marková, 2000, 2003a, 2003b, 2005, 2016, 2017a; Studer, 2013). Es posible hacerlo, advirtiendo que lo que caracteriza a la relación Ego (Yo) – Alter (Otro) es la interdependencia y la capacidad de crear sentido a través del uso de un sistema de símbolos (preferentemente, el lenguaje). Tanto Ego (Yo) como Alter (Otro) participan de intercambios comunicativos, durante los cuales el sentido es construido. Sin embargo, la comunicación simbólica no se establece solamente entre individuos concretos. Ego y Alter pueden ser individuos, pero también colectivos en diferentes niveles de

agregación. En este sentido, la denominación Yo–Otro necesitaría el complemento de otra, que pudiera incluir dicha contingencia. El concepto de Ego–Alter refleja esta realidad con mucha más precisión: no referencia sólo una relación interpersonal; abarca, además, “interacciones sociales que comprenden derechos, justicia, valores, ética, comunidad, familia” (Marková, 2016, p. 105). Podrá argüirse que Ego no se comunica directamente con las instituciones o tradiciones, pero interactúa con Áleres cuyas posiciones relacionales implican la transmisión de tradiciones (padres, profesores, sacerdotes, líderes políticos) o la representación de instituciones (directivos de escuela, médicos del hospital, superiores en el trabajo, policía).

Sería equivocado transmitir la impresión de que Ego y Alter funcionan como una burbuja, como un vínculo excluyente, o como un dispositivo mecánico que opera de modo aislado, a espaldas de los diferentes escenarios que conforman su entorno. El par Ego–Alter no es una mónada en ninguna de sus expresiones. La estructura diádica incluye necesariamente “terceras partes” (presentes o ausentes) que ejercen influencia en la interacción y en el proceso de construcción del sentido. Dentro del campo dialógico ha sido reconocido que “la interacción entre Ego y Alter necesariamente involucra o referencia otros Áleres que no están inmediatamente presentes en el diálogo” (Marková, 2006, p. 131). Detrás de Ego y Alter hay, diríamos, un coro: su diálogo recoge, reproduce, expresa o reformula palabras que son de otros. La “multivocalidad” es, por supuesto, un factor de enorme complejidad para el análisis de la comunicación, el pensamiento y el lenguaje, porque los marcos de referencia a los que hay que remitir un significado son múltiples y se implican mutuamente:

Las personas que participan en sus conversaciones cotidianas ... son conscientes que el diálogo tiene lugar simultáneamente en diferentes niveles y en diferentes formas. ...

Estos aspectos multifacéticos de la comunicación dialógica crean grandes dificultades a

los investigadores sociales, que intentan abordar empíricamente esta complejidad.

(Marková, 2016, p. 129)

Volvamos a la idea de que la unidad básica de análisis del dialogismo es la díada Yo–Otro. Los autores expresan de distintos modos la interdependencia y la mutua fundamentación. Para Buber (1923/1969), “Yo–Tú” es la “palabra primordial”, que “sólo puede ser pronunciada por el Ser entero” (p. 9). Para Mead (1972), la persona es “esencialmente una estructura social” (p. 172). En Bakhtin (1986), el límite de una persona no es el Yo, sino “el Yo en relación con otras personalidades, esto es, *Yo y otro*, *Yo y tú*” (p. 167). Esta díada es una unidad indivisible, tanto desde el punto de vista ontológico, como epistemológico y ético. En tanto unidad ontológica, implica la sustentación recíproca del ser: Ego y Alter advienen simultáneamente a la existencia, como en una estructura figura–fondo. La relación misma es la que los crea, en interdependencia, mutua referencialidad y coexistencia. En tanto unidad epistemológica, es la fuente del significado entendido como construcción social. No existen significados pre–formados que los participantes del diálogo seleccionan para representar los pensamientos que pretenden comunicar; la relación precede al significado. Hay quienes hablan, entonces, de “coautoría” del significado (Linell, 2003a, 2006, 2014; Marková, 2000, 2003a, 2003b, 2016), y “coactuación” en el marco de la interdependencia Ego–Alter (Linell, 2016). En tanto unidad ética, la relación Ego–Alter trae a primer plano los problemas del reconocimiento y de la responsabilidad, que en Bakhtin (1993) se revelan con la expresión “*non–alibi in Being*” (p. 40), la imposibilidad de excusarse de la responsabilidad por el Otro, pretendiendo no haber visto, no haber oído, o no haber estado (Marková, 2000, 2016). La unidad epistemológica de la relación Ego–Alter estaría implicada, entonces, en la construcción de sentido.

La búsqueda de reconocimiento

La relación Ego–Alter comporta lo que podríamos denominar un acuerdo básico, terreno compartido, o espacio común. Sin embargo, también hay tensión y conflicto. Alter está allí habitando, también, el mundo de la vida, y si existe comunicación es porque participamos del mismo territorio: usamos un código lingüístico común, coincidimos en algunas tradiciones y costumbres, habitamos una misma realidad cultural, podemos pensar e interpretar las cosas que forman parte de ese mundo. En este sentido, Alter es “como yo”. Pero Alter también está allí exhibiendo su desacuerdo, proponiendo diferentes versiones o interpretaciones sobre las cosas, expresando otro modo de ser en el mundo, o pujando por intereses que son opuestos a los míos. En la “alteridad”, Alter aparece como alguien diferente a mí mismo (Linell, 2017); es extrañamiento, extranjería (Linell, 2003b, 2006; Marková, 2003b). En el caso extremo, Alter puede querer subyugar o suprimir.

Desde un punto de vista normativo, el vínculo Ego–Alter supondría un proceso que evoluciona hacia el acuerdo y la armonía (Linell, 2006). Lo que ocurre en el diálogo (la argumentación en favor de perspectivas, el intercambio de opiniones, la discusión de puntos de vista, la negociación por los significados) y la manera en la que ocurre (la distribución equitativa del poder y la capacidad de mutua influencia, la horizontalidad, el respeto por la diferencia, el compromiso ético) desembocan en el consenso y el arribo a versiones compartidas (y perfectibles, naturalmente) de la realidad. Sin embargo, esta manera prescriptiva de entender las cosas adolece de cierta ingenuidad, y pueden advertirse en ella resabios de tipo teológico (Peters, 1999). No siempre existe un “final feliz” para la relación Ego–Alter. Y no sólo porque no existen los finales definitivos (ni, muchas veces, felices) en lo que a las relaciones sociales atañe [todo

diálogo es, por naturaleza, incompleto (Linell, 2006)], sino también porque son posibles otras derivaciones.

Ego y Alter pueden, por ejemplo, naufragar sistemáticamente en el malentendido y la ambigüedad, sin lograr construir un terreno común que les posibilite avanzar en el diálogo. Compartir un código lingüístico no parece ser suficiente, porque el lenguaje es en sí mismo indirecto y alusivo (Silverman, 1980); no puede expresar significados exactos y acabados (Linell, 2020); la palabra es, por esencia, ambigua (Lacan, 1995). O pueden, como ya hemos dicho, persistir en el desacuerdo en el marco de un vínculo asimétrico –orientado a la manipulación, la dominación o el aniquilamiento– o representativo de extremos irreconciliables. La tensión y el conflicto pueden ser las características distintivas. Así, Alter es una imagen dual y ambivalente, en la que se reconocen aspectos propios, pero también extranjeros. Si Alter tiene la capacidad de representar alguna amenaza, podría ser tanto por los primeros como por los segundos.

En el cuento “William Wilson” de Edgar Poe, Alter parece amenazante en la medida en que comparte los elementos esenciales de la naturaleza del protagonista, se parece a él, tiene sus aspiraciones y expectativas. En un punto, es muy cercano; pero en otro, es lo suficientemente ajeno como para que pueda distinguirlo como “no-Ego”. En la última escena del relato, el atormentado William Wilson asesina a su Alter, pero ve reflejada en el espejo la figura de sí mismo (Poe, 2009). En “Crónicas marcianas” de Ray Bradbury (1955), la raza humana se lanza a la conquista del espacio y enfrenta la alteridad absoluta de Marte y sus habitantes, pero lo hace proyectando en cuanto es posible una imagen de lo familiar, que ha quedado en la Tierra (Ylagan, 2015). Es, quizás, eso mismo lo que abre, para los personajes de Bradbury, la posibilidad de suponer enemigos a los marcianos: arribar a ese punto en el cual Alter se revela en su “peligrosidad”, fundada en el hecho de hallar, dentro de lo extraño, algo familiar. Freud dice

que la esencia de lo siniestro consiste en entrever, en el terreno de lo desconocido, “lo hogareño, lo familiar desde mucho tiempo atrás” (Freud, 1919/1981c, p. 2500).

Este punto de vista, que enfatiza la oposición y la diferencia entre Ego y Alter, parece más conforme a la realidad que el normativismo. Sin embargo, no se trata de la tensión que surge de la mera discrepancia en contenidos o actitudes, sino de una diferencia más profunda, relacionada con el significado que Alter puede adquirir en mi vida. Tiene que ver con la búsqueda de reconocimiento. Esta búsqueda implica dos ideas: “Una idea se refiere al Ego, que desea que Alter lo trate con dignidad. La otra idea se refiere al Alter, que desea que Ego lo trate con dignidad” (Marková, 2003b). Ego y Alter tienen sus propias perspectivas sobre el mundo, pero antes que nada desean ser reconocidos. En la “Fenomenología del Espíritu”, Hegel afirma que “la autoconciencia es *en y para si* en cuanto que y porque es en sí y para si para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1807/1966, p. 115). En el encuentro de las dos autoconciencias, su comportamiento “se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte” (Hegel, 1807/1966, p. 116).

La literatura lo ha mostrado de modos muy elocuentes. *Le silence de la mer* es una novela escrita por Vercors, un autor de la resistencia francesa (Vercors, 1961). Publicada clandestinamente en 1942, la narración describe la historia de un tío y su sobrina, que se ven obligados a hospedar, en su semivacío caserón de la campiña francesa, a un alto oficial alemán que es asignado al mando militar del pueblo durante la Francia de Pétain. El argumento desarrolla la relación que se suscita entre estos tres personajes: el tío (narrador en primera persona), la sobrina, y Werner von Ebrennac, el oficial alemán (único personaje del que Vercors nos permite saber el nombre). Tío y sobrina deben admitir de mala gana al intruso, pero ninguno

de los dos le dirige la palabra en ningún momento –salvo en la última escena. Expresan, así, en esta metáfora de la Francia ocupada, una suerte de resistencia a la presencia del invasor en el espacio íntimo de la casa familiar. No podrían, claro está, rehusarle la entrada, pero con su silencio evitan cohonestarla. Von Ebrennac suele volver a la casa por las tardes, saluda ceremoniosamente, y luego hilvana profundos monólogos sobre arte, filosofía, música o política europea. Encuentra agradables a sus anfitriones, aunque éstos no le hablen. Él sabe bien por qué lo hacen, pero dice comprenderlos: “Yo siento una gran estima por las personas que aman su patria” (Vercors, 1961, p. 30). Él habla por desahogarse: es un espíritu sensible –compositor de música– y, a pesar de provenir de una familia de guerreros, la guerra no ha sido hecha para él. Percibe, con gusto, el nivel cultural de los forzados anfitriones: pasa lista en voz alta y con admiración a los volúmenes de la biblioteca de la sala de estar, ordenados alfabéticamente: “Balzac, Barres, Baudelaire...” (Vercors, 1961, p. 41). Habla, quizás, para la sobrina, cuya indiferencia es tan empecinada que denota el esfuerzo por no sucumbir a las palabras del seductor extraño. Pero habla, en el fondo, porque necesita desesperadamente ser reconocido, y reconocimiento es precisamente aquello que los dueños de casa se han juramentado para no rendirle. Las poéticas alocuciones de von Ebrennac son recibidas con el frío silencio que da nombre al relato; aquél no puede no comprender el significado de esa actitud, y por eso les arroja: “Estoy feliz de haber encontrado aquí a un hombre viejo y digno. Y a una dama silenciosa. Habrá que vencer ese silencio. Habrá que vencer el silencio de la Francia” (Vercors, 1961, p. 43). En esta frase se desnuda la metáfora que sostiene el relato: Francia es una mujer violentada; su cuerpo podrá ser sometido, pero su alma siempre será libre. Así, el amo de Francia, que pisa en esa casa como vencedor y ocupante, mendiga reconocimiento a dos anónimos habitantes de la Francia rural. La novela entera es el desarrollo del drama de la

búsqueda de reconocimiento, y de los tortuosos caminos a través de los cuales ésta a veces se ve forzada a discurrir.

Un animal habita su *umwelt* y sobrevive consumiendo cosas (alimento, agua, abrigo...), pero el hombre no desea cosas: desea ser reconocido. El hombre desea deseos: “El Deseo humano debe dirigirse sobre otro Deseo” (Kojève, 1982, p. 13). Es la dialéctica o “alegoría” (Marková, 2003a) del Amo y del Esclavo, que Hegel desarrolla en la “Fenomenología...”. Por eso no interesa quizás tanto la diferencia por sí misma, sino lo que ocurre con ella en el contexto de la relación Ego–Alter, y la naturaleza del conflicto que suscita. ¿Es acogida esa diferencia –de pensamiento, de género, social, corporal... – o, antes bien, se la rechaza, ignora o suprime? ¿Se le reconoce estatus de interlocutor a Alter, o se desconoce su misma existencia? ¿Se escenifica un reconocimiento artificial, haciendo uso instrumental de un lenguaje y una comunicación salpicados de clichés y lugares comunes? Por supuesto, la dialéctica del Amo y el Esclavo explica otros aspectos de la historia de la humanidad (Buck–Morss, 2005) pero lo que resulta interesante resaltar es cómo la tensión que implica la diferencia entre Ego y Alter remite a la cuestión profunda del reconocimiento, y cómo ésta, a su vez, a la de la construcción de sentido a través del lenguaje y sus relaciones con el ejercicio del poder en diferentes niveles (entre personas, instituciones, estructuras sociales, etcétera).

Marková sostiene que es difícil que nuevos significados vean la luz en contextos sociales en los que se obturan los procesos de reconocimiento de la alteridad, y se ejercen esfuerzos por cancelar o suprimir la diferencia. De aquí que la dialéctica Ego–Alter y la construcción de sentido que a través de ella se desarrolla sea una cuestión muy ligada a las formas del poder en el contexto de un determinado sistema o estructura social. Marková (2003a) plantea que la necesidad y el deseo de reconocimiento es el fundamento de toda relación humana “en

sociedades civilizadas –esto es, no totalitarias y no terroristas” (p. 202). Las sociedades totalitarias pretenden imponer un *status quo* de uniformidad, y una de las manifestaciones de esta actitud es la de intervenir sobre el lenguaje y la comunicación para vaciarlos de sentido, transformarlos en un conjunto de *slogans*, clichés y frases hechas, y tornarlos una caricatura del diálogo genuino. Pero si no hubiera diferencia, no habría diálogo. ¿Qué podría comunicarse, qué sentido podría construirse en un mundo donde todos pensarán igual? “No podría haber diálogo si los participantes no se opusieran entre sí a través de un extrañamiento mutuamente experimentado. El extrañamiento crea tensión entre ellos” (Marková, 2003a, p. 104). Un diálogo auténtico siempre implica un “combate entre una mente humana y otra” (Marková, 2000, p. 428). La dinámica de armonía–conflicto entre Ego y Alter se revela como uno de los aspectos principales de su unidad epistemológica. El sentido se construye en el seno del vínculo Ego–Alter a partir de la diferencia (Cunha & Salgado, 2008), en un escenario en el que “un punto de vista es opuesto a otro”, y en el que “esta tensión dialógica entre dos lenguajes y dos sistemas de creencias” (Bakhtin, 1981, p. 314) permite al sentido emerger como resultado de un trabajo de coautoría.

Es decir, hay dos modos posibles de posicionarse frente a la cuestión del significado: o bien se trata de algo que es previo a la interacción, o es un producto de ella. La primera acepción refleja una perspectiva monológica (Linell, 2014) de la lingüística, en que los elementos lexicales se organizan en un código estable, y sus significados remiten a un conjunto de propiedades semánticas abstractas y descontextualizadas del lenguaje tal como se experimenta en la vida social real (Linell, 2005). La segunda acepción, congruente con una lingüística dialógica, propone que el léxico y su significado son “potenciales que se combinan con distintos factores contextuales para producir interpretaciones situadas” (Linell, 2005, p. 4). Cada palabra posee,

una “atmósfera semántica” caracterizada por una nube de significados potenciales que se actualizan en cada situación dialogal concreta. Por lo tanto, “Los ‘significados’ ‘lingüísticos’ o ‘léxicos’ (o los ‘sentidos’) no son significados en absoluto; antes bien, los significados pertenecen a un ‘inter-mundo’ que existe entre los individuos y su ambiente” (Linell, 2009, p. 235).

Así, las palabras no podrían ser ponderadas sobre la base de su significado de diccionario, sino en relación con el discurso y la intersubjetividad; éstos dejan siempre abierta la posibilidad de emergencia de nuevos significados (Patterson, 1985). Ciertamente, los significados léxicos neutrales aseguran un conjunto de rasgos semánticos comunes, y garantizan que los hablantes de un idioma puedan entenderse entre sí, pero “el uso de las palabras en el lenguaje comunicativo real es siempre individual y contextual en su naturaleza” (Bakhtin, 1986, p. 88). Por eso, Ego y Alter no pueden comportarse como entidades autónomas, sino como participantes con agencia limitada —o “participativa”— que realizan “co-actuaciones” que derivan en la producción de nuevos significados (Linell, 2016). El escenario en que todo esto tiene lugar es el de la diferencia o asimetría de Ego y Alter. El lenguaje (ya no definido como código abstracto del que se sirven los participantes de modo autónomo e independiente, sino como un vehículo de significados que son negociados y compartidos en contextos concretos) se nutre de esta diferencia. Bakhtin (1981) señala que “Para cualquier conciencia individual que habite en él, el lenguaje no es un sistema abstracto de formas normativas, sino una concepción del mundo concreta y heteroglósica” (p. 293). Como sostiene Valentin Volosinov (1973), el significado de una palabra está enteramente determinado por su contexto:

De hecho, *la palabra es un acto de dos caras*. Está determinada tanto por quien la emite

como por aquel *a quien* va dirigida. En tanto palabra, es precisamente *el producto de la relación recíproca entre el hablante y el oyente, entre el emisor y el destinatario*. Todas y cada una de las palabras expresan a “uno” en relación con el “otro”. Yo me expreso en palabras desde el punto de vista del otro –en última instancia, desde el punto de vista de la comunidad de la que formo parte. La palabra es un puente tendido entre mí mismo y el otro. (p. 86)

La tensión que se implica en la armonía y el conflicto entre Ego y Alter es, entonces, una condición para la construcción de sentido. La diferencia es necesaria: “La perspectiva dialógica asume la diferencia entre Yo y Otro como una necesaria condición para la construcción del significado” (Ferreira et al., 2006, p. 12). El sentido es, para usar las palabras de Nietzsche (citado por Foucault, 1996) como “una centella que brota del choque de dos espadas” (p. 15).

La tematización

¿Por qué algo que es considerado natural, normal o problemático pasa a ser objeto de duda y controversia? Es una pregunta para ser formulada en las sociedades actuales “líquidas” (Bauman, 2003), en las que todo lo que es sólido se desvanece en el aire (Berman, 1988). Nuestro tiempo puede distinguirse por el cambio, el dinamismo, la fluencia, la incerteza: normas, arreglos sociales, costumbres y hábitos son revisados y criticados, cuando no directamente interdictos por nuevas regulaciones. Sin embargo, el impulso de revisión no se proyecta de modo arbitrario. Surgen focos de discusión que recaen sobre temas específicos. Es como si algunas categorías sociales entraran en crisis y fueran sometidas durante un tiempo a duro escrutinio, para emerger del proceso transformadas. Los procesos de problematización poseen un notorio componente de reformulación semántica: nuevos sentidos de la cosa son encontrados. Esos nuevos sentidos conducen a reformular los marcos de referencia subjetivos que, previo a la crisis,

orientaban nuestras actitudes y conductas. ¿Cuál es el origen de este fenómeno, y cuáles son sus relaciones con la construcción de sentido?

Ivana Marková (2003a) ha llamado la atención sobre el hecho de que el pensamiento está en gran parte estructurado en base a antinomias. Algunos ejemplos de estas antinomias son libertad/ opresión, nosotros/ ellos, justicia/ injusticia, o amor/ odio. Existen, por supuesto, muchas otras. Marková no ha sido la primera en percatarse de este fenómeno. Entre otros, Holton (1975) analizó el rol inspirador de las antinomias en la generación de teorías (dentro de las ciencias naturales). Además, Jung estudió su papel organizador respecto del psiquismo entendido como un campo de tensiones (Fordham, 1970). Pero la contribución original de Marková consiste en profundizar una huella previamente hollada por Moscovici (Moscovici, 1993; Moscovici & Vignaux, 1994), y explorar especialmente el papel de las antinomias en la configuración del saber de sentido común.

A pesar de que el saber de sentido común está organizado en forma de antinomias, éstas no siempre ocupan el foco de nuestra atención. Se diría que en algunos momentos existen de un modo implícito, de manera que quizás ni siquiera se es consciente de ellas. Han sido internalizadas y naturalizadas, por medio de la transmisión cultural de generación en generación. Son transparentes: sin verlas, vemos el mundo a través de ellas. En determinados momentos de la historia sabemos —o creemos saber— qué es, por ejemplo, la libertad o la salud, y todo parece funcionar mientras la estabilidad de la antinomia (libertad/ opresión, sano/ enfermo...) no se ve sometida a tensión. Son épocas en las que esas ideas parecen imponerse con la fuerza de lo evidente. Y todo parece transcurrir previsiblemente, hasta que un desequilibrio surge (la boga intempestiva de una determinada idea política, una pandemia), y aparece la necesidad de cuestionar la misma naturaleza de la libertad o la salud. Las circunstancias sociales cambian, y

por distintos motivos ya no es posible sostener el consenso entre los colectivos que, provistos de diferentes grados de poder, pugnan por imponer su visión de las cosas (Marková, 2000).

Así, las antinomias, que estaban “inactivas” (Marková, 2003a), se objetivan, se transforman en objeto de reflexión y debate, integran el caudaloso río de la comunicación social, y permean la misma estructura y el léxico del lenguaje. Cuando las antinomias son “tematizadas”, pasan a un primer plano, y suscitan discusiones y conflicto, son denominadas *themata* (plural= *themata*; singular= *thema*) (Holton, 1975; Marková, 2000, 2003a, 2015, 2017b; Moscovici, 2003; Moscovici & Vignaux, 1994).

Las antinomias del pensamiento de sentido común devienen *themata* si, en el curso de ciertos eventos históricos y sociales ... se transforman en problemas y pasan a ser el foco de la atención social y una fuente de tensión y conflicto. Es durante esos eventos que las antinomias de pensamiento son transformadas en *themata*: ellas entran en el discurso público, son problematizadas y luego tematizadas. Entonces comienzan a generar representaciones sociales respecto del fenómeno en cuestión. (Marková, 2003a, p.184)

La tematización involucra los procesos de pensamiento, comunicación y lenguaje, y el modo en que estos procesos se articulan para la construcción de sentido. Moscovici (1993) argumenta que el saber de sentido común “está injertado en *themata* canónicos, que motivan e impulsan a la gente” (p. 3) en la búsqueda cognitiva de comprensión de los fenómenos que perciben y experimentan. Sin embargo, habría que hacer aquí una distinción: mientras algunos *thema* se refieren especialmente al mundo físico circundante —o, mejor dicho, a los objetos del mundo considerados en su aspecto físico—, otros referencian aspectos del mundo social: “Las oposiciones diádicas, i.e. la fuente de ideas de los *themata*, son parte del pensamiento del sentido común, y pueden referirse a cualquier antinomia física, biológica o social inserta en la historia y

la cultura” (Marková, 2015, p. 49). Pero los *thema* que responden a antinomias sociales surgen de (y se enraizan en) la estructura Ego–Alter, aunque más no fuese porque la naturaleza misma de lo social es dialógica.

Es decir, existen *themata* que, en esencia, son relacionales o dialógicos, porque se fundamentan en antinomias que expresan aspectos morales, emocionales, actitudinales o valorativos de la relación Ego–Alter. Forman parte de la vida social. Hemos visto un ejemplo en el punto anterior, cuando nos referimos a la dialéctica del Amo y del Esclavo. En efecto, la lucha por el reconocimiento es un “*thema* básico”, porque “surge directamente de la relación dialógica entre Ego y Alter” (Marková, 2003a, p. 188). Las manifestaciones de este *thema* son, ciertamente, múltiples, porque el reconocimiento se juega en distintas dimensiones de la estructura Ego–Alter. En cualquier caso, los procesos de tematización implican reflexión por parte de los sujetos, comunicación y debate acerca de los aspectos cuestionados, y un involucramiento del lenguaje en su capacidad de nominar, describir, y generar nuevos sentidos de la cosa.

Por ese motivo, Moscovici y Vignaux (1994) se detienen en el concepto de *thema* y sus implicancias: desde el inicio, se ha insistido “en el vínculo profundo entre cognición y comunicación, entre las operaciones mentales y las operaciones lingüísticas, entre informaciones y significaciones” (p. 32), y por eso era necesario proponer un concepto que “concretara el vínculo entre cognición y comunicación, y operaciones mentales y operaciones lingüísticas” (p. 32). Ese concepto es, por supuesto, el de *thema*. En el desarrollo del proceso de tematización, Ego y Alter reflexionan, buscan justificaciones y fundamentos para sus posiciones, debaten y se expresan, y el mismo lenguaje se ve llevado a reflejar, a través de tropos e imágenes, la búsqueda

incesante de nuevos sentidos que reorganizan la interacción. En síntesis, la tematización es uno de los procesos implicados en la construcción de sentido en el marco de la relación Ego–Alter.

Este proceso tiene lugar cuando, debido a ciertos acontecimientos históricos (sociales, económicos, políticos) una de las antinomias del pensamiento de sentido común ingresa en el foco de la atención colectiva y comienza a ser tematizada. Esto conlleva tensión, conflicto y oposición. El proceso de tematización involucra las capacidades cognitivas, comunicativas y lingüísticas, de modo tal que en el curso de su desarrollo nuevos sentidos de la antinomia tematizada son hallados y consolidados.

La doble dialogicidad

La doble dialogicidad es la condición por la cual el diálogo se desenvuelve en el marco de referencia dual de las situaciones concretas y de las tradiciones culturales (el diálogo ocurre en la interacción situada y en la praxis sociocultural). Per Linell (2014) señala que la categoría de doble dialogicidad ha sido utilizada en dos sentidos diferentes, pero relacionados. El primero de ellos es el que acabamos de enunciar. En lo relativo a la comunicación y la cognición, las personas se orientan, por un lado, hacia lo que está ocurriendo en la interacción con los participantes involucrados. Por el otro, hacia un conjunto de prácticas que trascienden la interacción, y que guardan algún tipo de relación con la situación concreta. Hay una constante doble referencia que es propia de las situaciones en las que los humanos manejamos símbolos: hacia el escenario concreto (definido por el tiempo, el espacio, los participantes específicos, y otros aspectos involucrados) y hacia el contexto (definido por la cultura, las prácticas, los géneros discursivos, las regulaciones sociales, etcétera).

Es en las realizaciones prácticas y situadas de las acciones sociales y actividades que los significados comunicacionalmente relevantes son construidos. ... Pero esos significados

nunca serían contruidos, a menos que las partes tuvieran acceso a los *recursos* socioculturales que posibilitan esa construcción: el lenguaje, los conceptos, el conocimiento acerca del mundo, identidades y normas, etcétera. ... Los recursos socioculturales pertenecen a ‘tradiciones’, que son las contrapartes de las ‘situaciones’.

(Linell, 2009, p. 49)

Es decir, la doble dialogicidad implica construcción de sentido porque, para interactuar, Ego y Alter necesitan vincular la situación comunicativa –que se desarrolla en el plano de la singularidad– con el contexto sociocultural o “tradición” –que se despliega en el plano de lo general. Los recursos socioculturales operan como mediadores, “cubriendo la brecha entre situaciones y tradiciones” (Linell, 2009, p. 49).

El segundo sentido de la doble dialogicidad remite a las “terceras partes”. En una situación de interacción, el hablante (“yo”) puede dirigirse a interlocutores físicamente presentes (“tú”), pero también, e indirectamente, a “otros generalizados y terceras partes” (Linell, 2014, p. 33). Estos podrían ser, por ejemplo, el “uno” [el *das man* de Heidegger (1927/1990)], el “tú” generalizado del sentido común), el “nosotros” (el endogrupo), o el “ellos” (el exogrupo). En esta acepción, doble dialogicidad mienta, pues, la doble corriente dialogal entre Ego–Alter y las terceras partes que conforman el telón de fondo. Para Bakhtin, la presencia de estas terceras partes no es un hecho circunstancial que podría no verificarse sin consecuencias, sino un aspecto fundamental de la interacción:

Todo diálogo tiene lugar como sobre el fondo del entendimiento responsivo de una tercera parte, presente de modo invisible, situada más allá de los participantes del diálogo.

... La mencionada tercera parte no es un ser místico o metafísico ..., sino un aspecto constitutivo de la totalidad del enunciado. (Bakhtin, 1986, p. 126)

Por ejemplo, yo puedo decir, en una conversación casual: “uno debe ser cuidadoso con el manejo del dinero”, pero ¿quién es este “uno”? Yo, y al mismo tiempo, todos: es una manera de referirse a esa abstracción, la “gente en general”. Yo invoco al “uno” como respaldo de mi aseveración, y atraigo hacia mí (o no) el asentimiento de mi interlocutor. O puedo comentar que “nosotros solemos ir al club los fines de semana”, mentando, con este “nosotros”, tanto el propio grupo familiar como el grupo social de pertenencia que se distingue por esos hábitos de consumo de ocio. Todas estas terceras partes suelen ser abstractas, en el sentido de que no se encuentran necesariamente presentes en el escenario de la interacción (Marková, 2016), ni forzosamente ligadas a alguna persona en particular. Pero las terceras partes pueden ser, también, objetos “introyectados” (casi podría decirse que en el sentido psicoanalítico del término).

Si un paciente le dice a su terapeuta: “tengo que permitirme ser feliz”, a primera vista, el destinatario de la frase del paciente (Ego) es el terapeuta (Alter). Pero ¿no es, además, una frase que el paciente se dice a sí mismo –o mejor: que el paciente dice a su propia conciencia moral o Superyo? (Marková, 2006). Mientras hablamos con otro, también sostenemos “diálogos internos” con nosotros mismos –o mejor, quizás, con distintos aspectos de nosotros mismos: “El mundo y el pensamiento interno de cada persona tiene su audiencia social estable, que compone el entorno en el que razones, motivos, y valores son conformados” (Volosinov, 1973, p. 86). Por lo tanto, el diálogo Ego–Alter no es una mónada. Antes bien, tiene lugar frente a múltiples audiencias, externas o internas, presentes o ausentes.

Así, un conjunto de Áleres más o menos visibles, que se comunican por medio de los hablantes, participa de toda interacción humana (Marková, 2006), y suma un elemento de complejidad al esquema diádico Ego–Alter. Este hecho tiene por lo menos dos implicancias inmediatas. La primera de ellas es que cualquier diálogo está atravesado por muchos otros

diálogos. Una gran parte de lo que entra en la comunicación no puede ser explicado por pensamientos o palabras proferidas por el individuo; antes bien, son “las tradiciones, instituciones, amigos y colegas, partidos políticos y otros, quienes hablan por medio de los participantes del diálogo” (Marková, 2016, p. 133). Eso significa que es imposible que exista una palabra que sea absoluta y totalmente “mía”:

En tanto objeto viviente y concreto desde el punto de vista socio-ideológico ... el lenguaje, para la conciencia individual, se encuentra situado en la frontera entre uno mismo y el otro. En el lenguaje, la palabra es mitad de otro. (Bakhtin, 1981, p. 293)

Por lo tanto, el significado está, siempre, “en proceso”, que sorprende, que es constructivo y creativo, que pertenece al orden de lo imprevisible, de lo que no se puede domesticar. La palabra es un campo de posibilidades.

Conclusiones

El propósito de este artículo fue delinear una interpretación dialógica del Yo en su carácter de constructor de significados. Para ello, se exploraron aspectos específicos de esta capacidad, y se expusieron de acuerdo con los planteos del enfoque dialógico. La búsqueda de reconocimiento es el primero de estos aspectos. La lucha de voluntades se expresa en el deseo de imponer la propia versión de la realidad, en el contexto de una oposición Ego–Alter que es constante y que asegura, gracias al desequilibrio, la emergencia de sentidos nuevos. La tematización muestra que los procesos de problematización, en los que son revisadas las antinomias que conforman la base del saber de sentido común, son un factor para la transformación del sentido de la cosa. Por último, la doble dialogicidad expresa que la presencia de terceros (reales o virtuales, individuales o colectivos, pasados, presentes o futuros) y el hecho de la articulación de situaciones concretas de interacción y tradiciones culturales aseguran que

los significados no sean solamente “míos”, sino objeto de una deriva que asegura la emergencia de lo novedoso y lo sorpresivo.

A través de estos tres procesos (búsqueda de reconocimiento, tematización y doble dialogicidad) podemos comprender la construcción de significados como una dinámica en la que se entrelazan conflicto, problematización y mediaciones socioculturales. Por lo tanto, la actividad del Yo no puede ser pensada de manera aislada, sino siempre en relación con otros y con los marcos culturales que orientan la interpretación de la experiencia. La importancia de todo ello no se limita al terreno puramente conceptual, sino que ilumina aspectos concretos de lo que ocurre en situaciones caracterizadas por la negociación de significados –por ejemplo, la psicoterapia, la acción política, las relaciones internacionales, o el debate público en redes sociales. En todos estos contextos, la construcción de sentido aparece como el resultado de interacciones en las que diferentes versiones de la realidad buscan reconocimiento y se transforman en el marco de tradiciones culturales compartidas.

La principal contribución de este artículo fue explorar el proceso de construcción de significados a la luz de instrumentos conceptuales de una tradición relativamente poco frecuentada en el ambiente académico. Ello implica considerar el problema integrando aportes de diversos sistemas de pensamiento, como por ejemplo la filosofía dialéctica y la lingüística de inspiración bakhtiniana. No obstante, aquí nos hemos movido en un terreno bastante acotado, y con un propósito meramente exploratorio. La complejidad del tema exige nuevas investigaciones que profundicen en las relaciones entre el carácter dialógico del Yo y su capacidad para producir significados en distintos contextos psicológicos y sociales.

Referencias

- Bakhtin, M. (1981). *The dialogic imagination. Four essays*. University of Texas.
- Bakhtin, M. (1984). *Problems of Dostoevsky's poetics*. University of Minnesota.
- Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays*. University of Texas.
- Bakhtin, M. (1993). *Toward a philosophy of the act*. University of Texas.
- Baldwin, J. M. (1899). *Social and ethical interpretations in mental development: a study in social psychology*. Macmillan.
- https://brocku.ca/MeadProject/Baldwin/Baldwin_1899/Baldwin_1899_01.htm
- Baldwin, J. M. (1911). *The individual and society or psychology and sociology*. Richard G. Badger. https://brocku.ca/MeadProject/Baldwin/Baldwin_1911/Baldwin_1911_toc.html
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo Veintiuno.
- Bickley, R. (1977). Vygotsky's contributions to a dialectical materialist psychology. *Science & Society*, 41(2), 191–207.
- Blanco, A. (1994). *Cinco tradiciones en psicología social*. Morata.
- Bradbury, R. (1955). *Crónicas marcianas*. Minotauro.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Buber, M. (1969). *Yo y tú*. Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1923).
- Buck–Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo–esclavo: una interpretación revolucionaria*. Norma.

- Cairns, R.; Green, J., & MacCombie, D. (1980). The dynamics of social development. En E. Simmel (Ed.), *Early experiences and early behavior: implications for social development* (pp. 79–106). Academic Press.
- Cunha, C., & Salgado, J. (2008). Being human: experiencing and communicating. *Integrative Psychological and Behavioural Science*, 1, 164–170. <http://dx.doi.org/10.1007/s12124-007-9050-7>
- Ferreira, T., Salgado, J., & Cunha, C. (2006). Ambiguity and the dialogical self: In search for a dialogical psychology. *Studies in Psychology: Estudios de Psicología*, 27(1), 1–15. <http://dx.doi.org/10.1174/021093906776173216>
- Fordham, F. (1970). *An introduction to Jung's psychology*. Penguin.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Freud, S. (1981a). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 2564–2625). Orbis. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1981b). El yo y el ello. En *Obras Completas* (Vol. 15, pp. 2702–2728). Orbis. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1981c). Lo siniestro. En *Obras Completas* (Vol. 13, pp. 2483–2506). Orbis. (Trabajo original publicado en 1919).
- Fu, D. (1997). Vygotsky and Marxism. *Education and Culture*, 14(1), 10–17.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1807).
- Heidegger, M. (1990). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1927).
- Holton, G. (1975). On the role of themata in scientific thought. *Science*, 188, 328–334.

Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1913).

Kojeve, A. (1982). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. La Pléyade.

Lacan, J. (1995). *El seminario de Jacques Lacan. Libro I. Los escritos técnicos de Freud*.

Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).

Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1981). *Diccionario de psicoanálisis*. Labor.

Linell, P. (2003a). What is dialogism? Aspects and elements of a dialogical approach to language, communication and cognition. Conferencia dictada en la Universidad de Växjö, Växjö, Suecia. <http://cspeech.ucd.ie/Fred/docs/Linell.pdf>

Linell, P. (2003b). Dialogical tensions: on rommetveitian themes of minds, meanings, monologues, and languages. *Mind, Culture and Activity*, 10(3), 219–229.

https://doi.org/10.1207/s15327884mca1003_4

Linell, P. (2005). Towards a dialogical linguistics. En *XII International Bakhtin Conference*, Jyväskylä, Finlandia.

Linell, P. (2006). Essentials of dialogism. Aspects and elements of a dialogical approach to language, communication and cognition.

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.203.831&rep=rep1&type=pdf>

Linell, P. (2009). *Rethinking language, mind and world dialogically. Interactional and contextual theories of human sense-making*. Information Age Publishing.

Linell, P. (2014). A dialogical notebook. Afterthoughts after *Rethinking*.

https://www.ipkl.gu.se/digitalAssets/1475/1475848_163-a-dialogical-note-book.pdf

- Linell, P. (2016). On agency in situated languaging: participatory agency and competing approaches. *New Ideas in Psychology*, 42, 39–45.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.newideapsych.2015.07.009>
- Linell, P. (2017). Intersubjectivity in dialogue. En E. Weigand (Ed.), *The Routledge handbook of language and dialogue* (pp. 109–126). Routledge.
- Linell, P. (2020). Extending theories of dialogue. En C. Howes, S. Dobnik & E. Breitholtz (Eds.), *Dialogue and Perception—Extended papers from DaP2018* (pp. 61–71). GUPEA.
- Lourenco, P.; Basto, I.; Cunha, C., & Bento, T. (2013). Dialogism in detail: Per Linell's *Rethinking language, mind and world dialogically* and its potentials. *Culture & Psychology*, 19(3), 421–430. <https://doi.org/10.1177/1354067X12456715>
- Marková, I. (2000). Amédée or how to get rid of it: social representations from a dialogical perspective. *Culture & Psychology*, 6(4), 419–460.
<https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/1354067X0064002>
- Marková, I. (2003a). *Dialogicality and social representations: The dynamics of mind*. Cambridge University Press.
- Marková, I. (2003b). Constitution of the self: intersubjectivity and dialogicality. *Culture & Psychology*, 9(3), 249–259. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/1354067X030093006>
- Marková, I. (2005). Le dialogisme en psychologie sociale. *Hermes*, 41, 25–31.
<https://doi.org/10.4267/2042/8948>
- Marková, I. (2006). On 'the inner Alter' in dialogue. *International Journal for Dialogical Science*, 1(1), 125–147.
- Marková, I. (2015). On thematic concepts and methodological (epistemological) themata. *Papers on Social Representations*, 24(2), 4.1–4.31.

- Marková, I. (2016). *The Dialogical Mind: Common Sense and Ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511753602>
- Marková, I. (2017a). The making of the theory of social representations. *Cadernos de Pesquisa*, 47(163), 358–374. <http://dx.doi.org/10.1590/198053143760>
- Marková, I. (2017b). Themata in science and in common sense. *Kairos. Journal of Philosophy & Science*, 19, 68–92. <https://doi.org/10.1515/kjps-2017-0011>
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1932).
- Mead, G. H. (1972). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós.
- Moscovici, S. (1993). Introductory address. *Papers on Social Representations*, 2(3), 1–12.
- Moscovici, S. (2003). Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire. En D. Jodelet, *Les représentations sociales* (pp. 79–103). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.jodel.2003.01.0079>
- Moscovici, S., & Vignaux, G. (1994). Le concept de themata. En C. Guimelli, *Structures et transformations des représentations sociales* (pp. 25–72). Delachaux et Niestle.
- Patterson, D. (1985). Mikhail Bakhtin and the dialogical dimensions of the novel. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 44(2), 131–139.
- Peters, J. (1999). *Speaking into the air: a history of the idea of communication*. The University of Chicago Press.
- Poe, E. A. (2009). *Cuentos completos*. Edhasa.
- Pohner, M. E. (2016). Sociocultural theory and the dialectical-materialist approach to L2 development: Introduction to the special issue. *Language and Sociocultural Theory*, 3(2), 133–152. <http://dx.doi.org/10.1558/lst.v3i2.32869>

- Salgado, J., & Hermans, H. (2005). The return of subjectivity: from a multiplicity of selves to the dialogical self. *E-Journal of Applied Psychology*, 1(1), 3–13.
<http://dx.doi.org/10.7790/ejap.v1i1.3>
- Silverman, H. (1980). Merleau Ponty and the interrogation of language. *Research in Phenomenology*, 10, 122–141.
- Studer, P. (2013). In dialogue with Ivana Marková: linguistics and social representations. En E. Barat, P. Studer & Nekvapil, J. (Eds.), *Ideological conceptualizations of language: discourses of linguistic diversity* (pp. 249–278). Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03514-8>
- Vercors (1961). *Le silence de la mer et autres récits*. Albin Michel.
- Vilanova, A. (1993). *Contribuciones a la psicología clínica. Algunos aportes teóricos de psicólogos notables*. Adip.
- Volosinov, V. (1973). *Marxism and the philosophy of language*. Seminar Press.
- Vygotski, L. (2017). *Historia del desarrollo de las funciones psicológicas superiores*. Antonio Machado. (Trabajo original publicado en 1931).
- Ylagan, C. (2015). Why do the heavens beckon us? Revisiting constructions of home and identity in Ray Bradbury's *The Martian Chronicles*. *Fafnir*, 2(4), 29–41.