

---

# INTERDEPENDENCIA Y COMUNICACIÓN. NOTAS PARA LEER A G. H. MEAD

---

## 1. INTRODUCCIÓN. SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE MEAD (1863-1931)

A pesar de que en los medios científicos crece la conciencia sobre la relevancia de las aportaciones de George Herbert Mead en orden a una revisión del planteamiento teórico de la Sociología que permita poner de relieve la dimensión comunicativa de la sociedad humana, la recepción de su pensamiento continúa siendo deficiente y escasa sesenta años después de su muerte.

Junto al conocido problema de la dificultad de acceso a los escritos originales de Mead<sup>1</sup>, hay que destacar el de la parcialidad con que sus

---

<sup>1</sup> Mead no escribió libros. Sus escritos publicados —poco más de un centenar, la mayor parte de los cuales son muy breves— no han sido todavía conjuntamente editados en lengua inglesa. Existe, sin embargo, una excelente edición conjunta en alemán. Véase H. JOAS (ed.), *George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze*, traducción de Klaus Laerman, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980 (tomo I) y 1983 (tomo II). No obstante, está en marcha, desde hace unos años, un proyecto de Harold L. Orbach para la edición crítica de la totalidad de los escritos de Mead en inglés. Hasta la fecha, aparte de cinco libros póstumos que se basan en las clases y en los manuscritos de Mead, sólo existen en el idioma original reediciones de una parte importante de escritos de Mead elaboradas por A. J. RECK (*Selected Writings: George Herbert Mead*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964; es, con mucho, la más interesante) y por J. W. PETRAS (*George Herbert Mead: Essays on His Social Philosophy*, Nueva York,

propuestas fueron recogidas en los medios escolares inmediatamente influidos por su tarea académica. Poco esfuerzo analítico hay que realizar para observar la parcialidad con que las propuestas de Mead fueron atendidas en la mismísima senda «meadiana» del «interaccionismo simbólico» auspiciado por su discípulo y ayudante de cátedra Herbert Blumer, y en la más ancha tradición sociológica de la *University of Chicago*, en la que Mead vivió la mayor parte de su vida académica<sup>2</sup>.

El trabajo interpretativo y sistemático que merece la obra de Mead, y que se hace especialmente necesario si se tiene en cuenta que Mead no dejó escrito un solo libro, sólo ha sido emprendido con pleno rigor a finales de los años setenta en los medios intelectuales alemanes, especialmente a partir de las meritorias investigaciones de Hans Joas<sup>3</sup>. Anteriormente, el filósofo estadounidense David Miller había consagrado la mayor parte de su investigación a la presentación y recuperación de la herencia intelectual de su maestro, e intentado reconstruir el sentido global de su obra. Sin embargo, el fruto de su trabajo, concentrado principalmente en su libro *Self, Language and the World*<sup>4</sup>, no va más allá de ser una elaborada versión personal de las propuestas de Mead y no resulta plenamente confiable. Aun cuando sus consideraciones sean con frecuencia muy acertadas, las escasas referencias a los textos originales y el pretencioso y deslavado empeño que acomete Miller de ubicar a Mead en el contexto del pensamiento contemporáneo invitan a la reserva, máxime cuando su propia perspectiva de intérprete se oculta, pudiendo hacer pasar lo que no es sino interpretación por una genuina exposición del pensamiento de Mead. En este sentido, la obra de Joas, mucho más sólidamente enraizada en el

---

Teacher College Press, Columbia University, 1968). Para un estudio bibliográfico de la literatura secundaria, véase R. LOWY, «George Herbert Mead: A Bibliography of the Secondary Literature with Relevant Symbolic Interactionist References», en *Studies in Symbolic Interaction*, 7 (1986), pp. 459-521. Las mejores referencias sobre el estado de la cuestión bibliográfica han de buscarse en las obras de Joas que el autor ha recogido y ampliado en su libro sobre Mead (véase I. SÁNCHEZ DE LA YNCERA, *Interacción y Comunicación. Aproximación al pensamiento de George Herbert Mead*, Pamplona, Eunate, 1990).

<sup>2</sup> Véase la crítica que Hans Joas dirige a Blumer en «G. H. Mead», en D. KAESLER (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, vol. II, Munich, 1978, pp. 7-39, y en «Symbolic Interactionism», en A. GIDDENS y J. TURNER (eds.), *Social Theory Today*, Cambridge, Polity, 1987. Sobre las cuestiones generales relativas a las diversas variantes de «interaccionismo simbólico», véase B. N. MELTZER, J. W. PETRAS y L. T. REINOLDS, *Symbolic Interactionism. Genesis Varieties and Criticism*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1980 (1975). En cuanto a la influencia de la obra de Mead en otros sociólogos de la Universidad de Chicago, véase, v. gr., B. M. FISHER y A. L. STRAUSS, «George Herbert Mead and the Chicago Tradition of Sociology», Parte I, en *Symbolic Interaction*, 2, 1 (1979), pp. 9-26, y la Parte II, en *Symbolic Interaction*, 2, 2 (1979), pp. 9-20.

<sup>3</sup> H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1980. Recientemente ha sido publicada la segunda edición, revisada, de esta obra: Suhrkamp, 1989 (existe una versión inglesa: *G. H. Mead. A Contemporary Reexamination of his Thought*, Cambridge, The MIT Press, 1985).

<sup>4</sup> D. L. MILLER, *George Herbert Mead. Self, Language and the World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

estudio exhaustivo y sistemático de las fuentes, es un camino de introducción adecuado y fidedigno. En ella, el trabajo sobre los textos originales aparece cuidadosamente distinguido de la tarea crítico-sistemática del autor, quien busca en Mead un punto de apoyo para acometer problemas cardinales presentes en el curso actual del desarrollo de la Sociología. En cualquier caso, son estos autores los que cobraron mayor conciencia de la necesidad de acceder al sentido conjunto de los trabajos de Mead y abrieron sendas de aproximación cuyo conocimiento resulta imprescindible. Corresponden, además, a Joas los méritos de haber propuesto fundamentadamente que las cuestiones de la intersubjetividad y del carácter creativo de la acción social constituyen la clave para comprender a Mead, y de mostrar por qué, a partir de ese foco, la obra de Mead puede resultar un punto de referencia inexcusable en el punto actual de desarrollo de las ciencias sociales.

Hace diez años, cuando proyectaba un trabajo doctoral sobre la comunicación, descubrí la obra de George H. Mead. Su reflexión sobre la vida social cautivó mi atención en dos sentidos: en primer lugar, porque veía en la comunicación el eje de la sociedad y, después, porque enmarcaba su propuesta en un penetrante análisis de la experiencia del tiempo, que parecía encerrar una original y poderosa crítica del empirismo y de los determinismos y subrayar el papel creativo del sujeto dentro de una concepción sustantivamente social de la vida humana. Esos planteamientos armonizaban con mi programa de trabajo sobre la dimensión comunicativa de la vida social, y decidí centrar la tesis doctoral en el estudio de la obra de Mead<sup>5</sup>.

En España, y en la literatura de lengua española en general, la recepción del conjunto de la obra de Mead no se había producido. De hecho, sólo empieza a hacerse visible en los últimos años y, aunque son todavía escasas las monografías que se han consagrado a su pensamiento<sup>6</sup>, la puesta

<sup>5</sup> Véase I. SÁNCHEZ DE LA YNCERA, *La teoría de la acción de G. H. Mead. Estudio preliminar para la comprensión de su teoría de la comunicación*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1986. El núcleo principal de esa tesis está publicado íntegramente en el libro antes citado, mucho más amplio y comprensivo, que es la primera monografía extensa sobre el conjunto de la obra del autor estadounidense publicada en castellano.

<sup>6</sup> Cabe mencionar los trabajos de J. CARABAÑA y E. LAMO DE ESPINOSA, «Resumen y valoración crítica del interaccionismo simbólico», en J. JIMÉNEZ BLANCO y C. MOYA VALGAÑÓN (eds.), *Teoría sociológica contemporánea*, Tecnos, 1978, pp. 322-357, y de J. CASTILLO, «El molesto hecho de la sociedad», en J. R. TORREGROSA y B. SARABIA (eds.), *Perspectivas y contextos de la Psicología Social*, Barcelona, Hispano Europea, 1983, pp. 147-162. Así como las monografías de E. LAMO DE ESPINOSA, «Libertad y necesidad en la ciencia social. La aportación de G. H. Mead», en J. JIMÉNEZ BLANCO y C. MOYA VALGAÑÓN, *op. cit.*, pp. 322-357, y de T. GONZÁLEZ DE LA FE, «Relevancia y actualidad del pensamiento de Mead», en *Gavagai*, 1, 1 (1985). Más reciente es el capítulo consagrado a la aportación meadiana en el manual de psicología social del profesor Amalio Blanco, que aventaja a los demás por su apoyo en la obra de H. Joas antes mencionada, muy superior en calidad a la literatura secundaria de que dispusieron los autores antes mencionados; si bien existe el inconveniente en este caso del recurso en las citas a la traducción española de *Mind, Self and Society*,

en marcha de una serie de trabajos de postgrado sobre diversos aspectos de la obra del pensador estadounidense puede venir a paliar esa laguna<sup>7</sup>. Además, la reciente publicación en castellano de dos obras de J. Habermas, en las que el prestigioso sociólogo alemán dedica amplio espacio a las aportaciones de Mead, puede servir de acicate para que la plena recepción se produzca en nuestro medio científico<sup>8</sup>. Pero lo que se hace especialmente necesario es la traducción de los escritos de Mead a nuestro idioma, puesto que la riqueza y la complejidad de su discurso, unidas al problema editorial antes mencionado, vedan el acceso al sentido de su pensamiento. Un primer paso en ese camino lo ha dado recientemente el profesor Ramón Ramos<sup>9</sup>, pero es necesario promover una traducción completa de los escritos de Mead a nuestra lengua.

## 2. «THE GENESIS OF THE SELF AND SOCIAL CONTROL»<sup>10</sup>. NECESIDAD DE SEÑALAR EL CONTEXTO HERMENÉUTICO

El artículo de 1925 titulado «The Genesis of the Self and Social Control», que esta revista acoge en este mismo número, es una recapitulación madura, en la que Mead vuelve a enunciar algunos temas principales de su obra, pero explicándolos con la vista puesta en los problemas de la constitución del tiempo, de los objetos físicos y del propio método experimen-

---

escasamente fiable por estar cuajada de erratas y de traslados terminológicos forzados. Véase A. BLANCO, *Cinco tradiciones en la psicología social*, Madrid, Morata, 1988, pp. 166-222, y G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1934; en adelante se citará abreviadamente: *MS*. (La versión, reimpresa en numerosas ocasiones, es *Espíritu, Persona y Sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1953.)

<sup>7</sup> Me constan una memoria de licenciatura de M. Toribio, leída en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, que permanece inédita, y una tesis doctoral en curso de realización a cargo de M. J. Uriz, de la Universidad Pública de Navarra, consagrada, por lo que sé, al estudio de la teoría del conocimiento de Mead.

<sup>8</sup> Véase J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I y II*, Madrid, Taurus, 1987, y *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990. Debe tenerse en cuenta que la interpretación de Habermas sumerge de una forma excesivamente directa la teoría meadiana de la comunicación en el seno de su «teoría de la acción comunicativa», lingüistizándola en demasía, y constituye por eso, a nuestro entender, una peor vía de acceso al sentido de la obra de Mead que los escritos de su discípulo Joas, quien se separa de Habermas apoyándose precisamente en la comprensión meadiana de la intersubjetividad.

<sup>9</sup> Me refiero a un breve —como la inmensa mayoría de los escritos que Mead publicó— pero relevante artículo sobre la naturaleza del pasado, que Ramos ha traducido para la *Revista de Occidente* y cuyo conocimiento puede ser muy útil para complementar la lectura de «The Genesis of the Self and Social Control», ensayo que se publica traducido en este número de la *REIS*. Véase «La naturaleza del pasado», en *Revista de Occidente*, 100 (1989), pp. 51-62 (versión de «The Nature of the Past», en J. COSS, *Essays in Honor of John Dewey*, Nueva York, 1929, pp. 235-242).

<sup>10</sup> Este trabajo fue publicado por primera vez en *International Journal of Ethics*, 35 (1925), pp. 251-277, y reeditado fragmentariamente en 1932 en el libro póstumo de MEAD, *The Philosophy of the Present*, Chicago, Open Court, 1932. Se citará en adelante abreviadamente: *PP*.

tal<sup>11</sup>, que caracterizan su ocupación intelectual en esos últimos años. Son asuntos poco habituales en la literatura, pero que conviene conocer para adentrarse en el corazón de sus propuestas y vislumbrar en su adecuado perfil su figura intelectual. Por eso, el conocimiento de dicho ensayo proporciona un indicio importante del marco necesario para una aprehensión más profunda e integrada de ideas de Mead que han pasado al reconocimiento general en las ciencias sociales desarraigadas de la cepa intelectual que les confiere plena riqueza y significación.

Buena parte de esas ideas aparecen recogidas con toda su fuerza seminal en ese ensayo de 1925, pero conviene advertir que no es posible interpretarlas correctamente fuera del contexto global de la teoría pragmática de la experiencia y, más específicamente, al margen del conocimiento de la señera comprensión que Mead logró del carácter intersubjetivo y creador de la acción humana, la cual es, a nuestro modo de ver, la más acabada propuesta del pragmatismo norteamericano. No es otro el encuadre imprescindible para entender el recorrido que Mead realiza en su ensayo sobre el origen del *self* y el control social, y para interpretar su «pragmatismo», su «conductismo social» o la propiedad de su adscripción al «interaccionismo simbólico».

En dicho artículo, Mead afronta en directo las ambigüedades de la psicología moderna —su titubeo entre las aguas de la filosofía de la conciencia y de la ciencia experimental— y propone que las aporías de esta ciencia sólo pueden salvarse cuando el estudio de la experiencia subjetiva se plantea en su marco natural: el de la experiencia social. Su apuesta pionera por la fundación de la psicología social trata de eludir, de una forma original y en el propio seno de la investigación científica, las cómodas sendas de reducción de la complejidad de problemas propios del objeto de estudio de la psicología, que empezaban a generalizarse en los medios científicos. En efecto, la identidad de los problemas de la conciencia, la mente y el yo se estaban procurando resolver de un soplo: ignorándolos, reduciéndolos abstractamente a fenómenos físicos y biológicos carentes, por el momento, de una explicación causal suficiente. Frente a esa huida medrosa de la complejidad de las cuestiones sobre la diferencia humana, Mead se apresura a indicar que el pragmatismo, y dentro de él el conductismo social —su peculiar forma de tratar los problemas de la psicología social, situándolos resueltamente en las situaciones de conducta<sup>12</sup>— que está proponiendo, afronta la complejidad. Se olvida éste, eso sí, de las cuestiones

<sup>11</sup> Dichas cuestiones las trató, sobre todo, en las «Conferencias Carus», recogidas en *The Philosophy of the Present*. Véase también la versión del curso de Psicología social de 1927 —distinto al que sirvió de base para la edición de *Mind, Self and Society*— que está recogida en el libro de Mead, editado por D. L. MILLER, *The Individual and the Social Self* (Chicago, The University of Chicago Press, 1982), que permite situar adecuadamente esas cuestiones; véanse pp. 106-217.

<sup>12</sup> El sentido de esa propuesta se resume escuetamente en las primeras páginas de *Mind, Self and Society*: «la conducta de un individuo tan sólo puede ser entendida de acuerdo con

relativas a los estados conscientes, pero no lo hace para eludir complejidad alguna del objeto de estudio, sino precisamente para poder afrontarla sin llenar las alforjas de cuestiones no conducentes. Esquiva, en definitiva, las discusiones sobre el orden de prioridad lógica que pudiera haber entre las vivencias íntimas del sujeto humano y sus relaciones activas con el entorno, para procurar en directo entender en su entereza la experiencia, la acción, la vida de ese sujeto en el mundo que vive. Y lo hace porque en el trasfondo está la creencia, básica en el pragmatismo meadiano, de que la vivencia íntima y la conducta (la actividad unitaria en curso) son una y la misma cosa. Se trata, simplemente, de comprender que la actividad humana consiste en un «conducirse» sabiéndose, en un orientarse consciente; en la actividad de un sujeto que se sabe, que se tiene presente, en el curso de una actividad con la que conforma su entorno, a la vez que se transforma él mismo. O, mejor, que resuelve los problemas de orientación en su circunstancia a partir de ese «saberse». Se trata de comprenderlo, pero también de explicar cómo ocurre esto, lo cual exigirá profundizar en la explicación del inequívoco entronque social de ese «saberse» del sujeto humano, que se tensiona, además, hacia un «saberse mejor» tan social, que va a consistir en profundizar en las consecuencias prácticas de una interdependencia que se hace paulatinamente consciente.

En el curso de este escrito, Mead emprende dos itinerarios opuestos. La primera mitad del trabajo está consagrada a «vaciar de contenido» el término conciencia. Una interpretación de la experiencia como acción vital devuelve buena parte de los contenidos de los presuntos «estados conscientes» a las cosas, que aparecen objetivamente presentes en la naturaleza vestidas de los caracteres correspondientes a esos «contenidos» en virtud de que son pautas que controlan la acción de los sujetos. Se trata, en suma, de una crítica de la doctrina de los estados conscientes.

En la segunda parte del escrito, por el contrario, inunda el concepto de conciencia de sentido, de contenido, social. La reflexión, la autoconciencia, ese orientarse consciente (*cum-scientia*) que cualifica al *self* humano, aparece presentada por un camino diferente del tradicional en la filosofía de la conciencia. La explica en el marco de una original propuesta psicossociológica que él mismo denominó «conductismo social». En realidad, lo que procura es extender su propuesta pragmatista sobre la codeterminación del orga-

---

la conducta de todo el grupo social del cual es miembro, puesto que sus actos individuales están involucrados en actos más amplios, en actos sociales que van más allá de él y que abarcan a otros miembros de ese grupo». Su *social behaviorism* sería *behaviorist* sólo en el sentido de «partir de una actividad observable —el proceso social dinámico, en curso, y los actos sociales que son sus elementos componentes— que debe ser estudiada y analizada científicamente», y no, en cambio, «en el sentido de ignorar la experiencia interior del individuo: la fase interior de ese proceso o actividad (como proponía su antiguo alumno J. Watson). Por el contrario, se ocupa particularmente del origen de dicha experiencia dentro del proceso tomado como un todo». *Op. cit.*; las citas, de las pp. 6-7 y 7-8. El comentario entre paréntesis es nuestro.

nismo y el entorno al estudio de la autoconciencia<sup>13</sup>. Trata de mostrar que la flexión del hombre sobre sí mismo, su «haber-se» como objeto en el plano de la experiencia, puede rastrearse legítima y acertadamente en el terreno de la acción intersubjetiva, y trata, asimismo, a partir de esa proposición, de mostrar la concomitancia que existe entre la autoconciencia y el mecanismo esencial en el que se asienta la sociedad humana: la comunicación<sup>14</sup>; es decir, el elemento de control básico que permite que innumerables sujetos diferenciados compartan una experiencia común y se orienten por ella; la comunicación entendida como participación en una perspectiva común, la cual, además de ser el foco que permite la coordinación de las actividades sociales de los individuos, es el fundamento para el autorreconocimiento, para el «saber-se» que les es propio a cada uno de ellos, pero que a la vez es, así, intrínsecamente social.

### 3. EL SENTIDO ÍNTEGRO DE LA EXPERIENCIA: LA CORRELATIVIDAD FORMA-ENTORNO

Decíamos que, en un primer paso, Mead afronta una crítica de la teoría sobre los estados conscientes. Este es el nombre que se da en amplios sectores de la filosofía de la conciencia al aspecto registral o reconocido que va íntimamente unido a las operaciones de las potencias cognoscitivas —es decir, «al sentirse viendo», oyendo, palpando, imaginando— y que ha sido soporte de buena parte de las doctrinas espiritualistas que en el terreno de la psicología aparecían como refractarias a la exploración científica de los fenómenos psíquicos. Pues bien, Mead trata, en ese primer paso, de ahuecar de contenido la conciencia, o, más bien, trata de acabar con la idea de la conciencia como *locus* interior de esas experiencias subjetivas y como fundamento del estudio de la experiencia humana. Ese es el blanco directo del aserto de Mead, que indica que cuando predicamos, en primer lugar, la existencia de la conciencia en el sentido de «darse cuenta», nos referimos al estado sentiente del organismo en relación con su entorno. En este sentido, dirá Mead, se puede afirmar que cuando se habla, en tal

<sup>13</sup> Joas advierte que el enfoque meadiano de la psicología social está guiado por la decisión de esclarecer las condiciones y las funciones sociales de la reflexividad (*Selbstreflexivität*, en el original alemán). Para cumplir esta tarea, Mead tuvo que mostrar las condiciones de posibilidad de la reflexividad en su dimensión fundamental: en la distinción de la estructura básica de la socialidad humana de todas las formas sociales animales. «A ello contribuye la teoría antropológica (meadiana) de la comunicación.» Cfr. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, op. cit., p. 92.

<sup>14</sup> «El individuo —díte— no se experimenta a sí mismo como tal individuo directamente, sino indirectamente, desde los puntos de vista particulares de otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, tomado como un todo, al que pertenece... La importancia de lo que llamamos "comunicación" yace en el hecho de que proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí mismo.» MS, pp. 138-139.

contexto, de actitud de conocimiento, se está aludiendo simplemente al hecho básico de la existencia de un entorno para un organismo, es decir, a que el organismo vive en un entorno, lo cual equivale a decir, sabiendo lo que se dice, «que vive».

La realidad del entorno circunstancial de un organismo no depende, obviamente, del «estado de conciencia» de éste. Se habla simplemente de «una serie seleccionada de objetos determinada (como tal serie) por los intereses activos del organismo»<sup>15</sup>, porque «únicamente con referencia a la vida como proceso en curso determina el animal su hábitat»<sup>16</sup>. Son diferentes para cada individuo —por cuanto la organización activa individual que los selecciona difiere en cada uno—, aunque tales diferencias puedan considerarse «tan sólo» diferencias de perspectiva, y «son objetivas», «existen en la naturaleza», pues cada individuo organiza un horizonte espacio-temporal diferenciado según sus propios intereses activos<sup>17</sup>. En todo caso, aquí no es necesario recurrir a un «darse cuenta» para referirse al fundamento de la realidad de los objetos del perimundo. Todo lo que se necesita es una actividad en curso que señale, defina o recorte un mundo para ese individuo. «Si se denomina a eso conciencia —dice Mead—, una psicología conductista puede enunciarla en términos de conducta»<sup>18</sup>.

En ese punto encontramos, entonces, la crítica de las consideraciones usuales de la conciencia que se deriva de la identificación pragmatista entre el concepto de experiencia y el de vida, entendida ésta como la actividad que formaliza conjuntamente un organismo y un entorno<sup>19</sup>. Aunque sólo fuera por la fuerza sugestiva de esta última concepción, la obra de Mead podría merecer un lugar destacado en el pensamiento contemporáneo. Pero su propuesta intenta entroncar en el mismo plano de consideración la experiencia social humana. Mead quiere mostrar cómo la actividad humana se encuadra con continuidad y se distingue dentro del transcurso de los fenómenos naturales. En este punto encontramos el linde en el que se inicia la segunda parte del ensayo al que nos hemos referido; a partir de él vamos a abrir paso a una reflexión detenida sobre algunas claves de la filosofía pragmatista de Mead.

<sup>15</sup> «The Genesis of the Self and Social Control», *op. cit.*, p. 256.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 256 y 260.

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 256-257; la cita, de la p. 257.

<sup>19</sup> El profesor J. Chozza ha señalado recientemente que, aunque esa fecunda idea puede rastrearse en la obra de Aristóteles, corresponde a Mead el mérito de una formulación tan clara de esa comprensión interactiva del fenómeno vital. Cfr. J. CHOZA, *Manual de Antropología filosófica*, Madrid, Rialp, 1988, p. 116. Sobre este tema, véase nuestro trabajo «El ámbito del hombre. Advertencia crítica frente al pragmatismo», en R. ALVIRA (ed.), *El hombre: Inmanencia y trascendencia*, Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 1441-1459.

### 3.1. *La emergencia y la socialidad como notas esenciales del acontecer natural*

La asignación de un puesto focal a la experiencia así entendida forma parte de una empresa mayor que Mead comparte con Dewey. Se encuadra de lleno en una respuesta frente a ciertos dogmatismos tradicionales que han obstaculizado el pleno reconocimiento de la novedad y el cambio como caracteres de la Naturaleza —que acompañan inseparablemente al condicionamiento y la continuidad— y, asimismo, el del carácter creativo y renovador —aunque igualmente condicionado y continuo— de la actividad humana en su circunstancia. Dentro del «pragmatismo norteamericano», es en la obra de Mead donde la afirmación de la emergencia de lo nuevo, y de la creación continua y consciente de innovaciones en el orden natural por parte del hombre, aparecen subrayadas con mayor claridad.

Pero su aportación estriba, precisamente, en el intento de justificar teóricamente el carácter natural de la inteligencia humana, presentándola como la cúspide de un proceso de evolución emergente. Mead ensaya la explicación de la sugestiva intuición evolucionista de la correlatividad de la vida de las formas y sus ambientes y de la continuidad entre el universo y el hombre, con una hipótesis específica acerca de la génesis de la conducta diferenciadamente humana, portadora y configurante de un ambiente propio, de un mundo configurado por la presencia inteligente del hombre<sup>20</sup>.

Se puede decir que el punto de partida de Mead será el que hemos fijado: el de la acción natural, el de la experiencia tomada según el modelo biológico, pero transportada a cotas de elevada dimensión teórica al integrarse en una teoría acerca de la emergencia y la socialidad de la Naturaleza, cuyo proceso de evolución emergente culminaría en la conducta humana reflexivamente orientada. Este hecho ha permitido sugerir que Mead obtiene a partir de esa idea su cosmología<sup>21</sup>.

Mead expuso lo que podrían ser las bases de una cosmología pragmatista en unas conferencias pronunciadas en diciembre de 1930, con motivo de una reunión de la *American Philosophical Association*<sup>22</sup>. Esas disertaciones se

<sup>20</sup> Algunas de las dificultades que puede acarrear la lectura del artículo sobre la génesis del *self* arrancan de la reinterpretación que, en este sentido, Mead estaba haciendo de las aportaciones a la filosofía de la naturaleza. Véanse, al respecto, *The Philosophy of the Present* y los caps. 11, 12 y 13 del libro de Miller ya citado.

<sup>21</sup> Esa idea la apunta D. VICTOROFF en su libro *G. H. Mead, Sociologie et Philosophe*, París, PUF, 1953. Pero, en realidad, lo que ocurre en sus reflexiones cosmológicas es que generaliza la relación forma-entorno con objeto de poder aplicarla a la correlación de cualquier acontecimiento con su entorno natural —y lo hace en un sentido que, como puede verse en el ensayo de 1925, es cercano al que liga a los términos *percipient event* y *consentient set* en la obra de Whitehead.

<sup>22</sup> Se trata de las ya citadas «Conferencias Carus», incluidas en *The Philosophy of the Present*, op. cit., pp. 1-90. No es desdeñable en este punto, sin embargo, la opinión de H. JOAS, quien sostiene, frente a Miller, que éste no es un aspecto central del pensamiento de Mead. Según el profesor alemán, ni siquiera podría hablarse propiamente de un intento

centran en la realidad del transcurso temporal en la naturaleza y en el problema de la constitución intersubjetiva de la conciencia de ese transcurrir y, en general, de la posibilidad de explicar racionalmente los acontecimientos naturales. El contexto que encuadra esa exposición es la necesidad, señalada por Mead, de una «filosofía del presente»<sup>23</sup>. La tesis de Mead es que «la realidad (tanto futura como pasada) que trasciende el presente debe mostrarse en este presente»<sup>24</sup>. De este modo afirma el presente como *seat* de la realidad y, al hacerlo, pretende negar la validez del confinamiento determinista de lo real en el pasado o en el porvenir ineluctable. Ese presente es la actualidad singular misma de cada uno de los «continuos actos de ajuste», de adaptación, que ocurren continuamente en la Naturaleza, abriendo pórticos de novedad emergente y configurando sistemas estructurales correlativos que confieren a aquélla una nueva forma, y que han de ser reconocidos. El presente está caracterizado por la novedad, por la emergencia; por la novación implicada en los actos de adaptación, cuya unicidad no puede ser, por principio, predicha, como bien ha señalado David Miller glosando a Mead<sup>25</sup>.

Mead advierte que la propensión del hombre a racionalizar cualquier novedad en cuanto la percibe dificulta el reconocimiento de los fenómenos «emergentes» o «nuevos» que afloran en la naturaleza. «Tan pronto como ha aparecido [la novedad] —indica—, nos disponemos a racionalizarla; es decir, intentamos que ésta, o al menos las condiciones que determinan su aparición, puedan ser encontradas en el pasado que subyace tras esa novedad. De este modo, los pasados precedentes, a partir de los cuales emergió como algo no exigido por éstos, son incluidos en un pasado más comprensivo que conduce hasta el emergente»<sup>26</sup>. La creencia errónea de

---

expreso de Mead para elaborar esa cosmología. En su opinión, la teoría de la socialidad debe entenderse como «una teoría sobre las condiciones de la experiencia humana del tiempo (...) Mead colocó la piedra angular de una teoría intersubjetiva de la conciencia tiempo» Cfr. JOAS, «Zeitlichkeit und Intersubjektivität», en *Praktische Intersubjektivität*, op. cit., pp. 164-194; las citas son de las pp. 182 y 184; el énfasis, de Joas. Mi opinión es que, en este punto concreto, Joas no parece llevar toda la razón y que, si es necesario destacar la teoría de la conciencia del tiempo, Mead procura, a la vez, entroncarla en una teoría del transcurso, del cambio en la Naturaleza.

<sup>23</sup> Cfr. MEAD, *PP*, p. 1. Mead habla de una «filosofía del presente», no sólo por la necesidad de una interpretación filosófica capaz de dar cuenta de la novedad y el cambio, sino también porque esa interpretación viene exigida por la etapa histórica que le ha tocado vivir: «Esta es la tarea de la filosofía de hoy: hacer compatibles esa universalidad de determinación que es el lema de la ciencia moderna y la emergencia de lo nuevo.» Dicha emergencia no pertenecería sólo al ámbito de la experiencia social humana (aunque es en dicho ámbito donde aparecen las novedades reconocidas como tales), «sino que se encuentra también en la naturaleza»; en esa naturaleza que la ciencia —y la filosofía consiguiente a ésta— ha separado de la naturaleza humana. Cfr. *ibidem*, p. 14. Las referencias textuales también son de esa página.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Cfr. D. L. MILLER, *op. cit.*, pp. 27-45 y 188-206.

<sup>26</sup> MEAD, *PP*, pp. 14-15. «Toda la historia de la ciencia —dice Mead en otro lugar— ha presentado la sucesión de una hipótesis tras otra; cada hipótesis era racional y, al ser

que todo cuanto ocurre «ocurre a partir de condiciones que *determinan* su aparición» derivaría de esa racionalización. Por eso es preciso combatir el peligro de que esa inferencia *ex post facto* oscurezca la realidad de que esas condiciones nunca *determinan* completamente el qué (*the what it is*) de lo que va a ocurrir<sup>27</sup>.

La continuidad no está en la sucesión de un nuevo presente desde el presente anterior, sino en la *interpretación* posterior de esos presentes como sucesivos, que el científico realiza una vez que el emergente, con su nuevo presente, entra a formar parte de lo reconocido como real. Una vez reconocido el emergente en su peculiaridad, podemos obtener un pasado relativo al presente como condición determinante (reinterpretada) de la aparición del emergente. Pero la suposición de un pasado condicionante absoluto es irreal y acientífica.

El reconocimiento de que la continuidad de la imagen del acontecer procede de las reconstrucciones hipotéticas no disminuye el valor de la regla de la condicionalidad universal en el acontecer natural, básica en la tarea de la ciencia. Más bien la refuerza, pues el modo apropiado de interpretar esa creencia es éste: toda realidad que vaya más allá del presente que emerge debe concebirse a partir de y en función de ese presente. Lo confiese o no, esa creencia es esencial en la actitud del investigador<sup>28</sup>.

El corolario de esta creencia básica es, para Mead, que la estructura significativa del pasado es tan hipotética como la de futuro. El científico

---

incorporada a la experiencia, era un orden necesario; pero una hipótesis sucesiva mostraría que no era más que una alternativa. Por cierto que la evidencia que la hipótesis posterior portaba consigo era algo nuevo desde el punto de vista del viejo mundo. En la nueva situación resulta natural suponer que ese nuevo elemento estuvo siempre ahí y, por ello, que el orden racional de esta hipótesis trabaje con su necesidad. Pero no puede cuestionarse que lo nuevo era nuevo en la experiencia del mundo al cual vino.» MEAD, *The Philosophy of the Act*, Chicago University Press, 1938 (en adelante, *PA*), p. 61.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>28</sup> El científico considera «que hay y siempre habrá una relación necesaria entre pasado y presente; pero el presente en el que aparece el emergente admite aquello que es nuevo como parte esencial del universo, y desde ese punto de partida, reescribe su pasado. Deja entonces el emergente de ser tal emergente y se sigue a partir del pasado que ha reemplazado al pasado anterior (previo a la emergencia)». *Ibidem*, p. 11. La expresión entre paréntesis es añadida. Para Mead, es ésta la interpretación adecuada de la «creencia» científica en la universalidad de determinación. En este enfoque de la centralidad del presente y de los emergentes es donde se encuentra el foco de la respuesta construida por Mead frente a la polaridad racionalismo-positivismo: en ambos casos, la interpretación del procedimiento racional de afrontamiento de problemas en la experiencia es parcial; o bien focalizada ciegamente en la fase de reconocimiento del «duro hecho recalitrante» que destruye la creencia, la hipótesis, convencional (empirismo), o bien vista unilateralmente desde la nueva teoría verificada en que ese hecho resulta subsumido (racionalismo). Cfr. *ibidem*, p. 96, y, en general, el ensayo «Empirical Realism», del que hemos tomado esa idea (pp. 93-118). Según él, Hume eliminó —injustificadamente— esa realidad del condicionamiento en la experiencia en su interpretación de la misma, negando a la vez la continuidad al transcurrir de los procesos naturales. La respuesta a esa negación es lo que justifica la deducción kantiana de las categorías; la causalidad viene implícita en la propia condicionalidad continuada de la experiencia. Cfr. *ibidem*, p. 14, y también *PA*, pp. 647-648.

trabaja en busca del orden racional del mundo y procura el ensanchamiento del mismo, de modo que se haga posible la previsión del futuro. «Si puede encajar su hipótesis dentro de ese mundo y puede anticipar lo que ocurre, se convierte ésta en la explicación de lo ocurrido. Si cae por tierra, la sustituye otra hipótesis y el pasado que incluía la otra hipótesis es sustituido por un pasado distinto»<sup>29</sup>. Por eso, la suposición «metafísica» de la existencia efectiva de un pasado *determinante* del presente emergente «no añade ni quita nada a la seguridad de cualquier hipótesis que ilumine nuestro presente; más bien, constituye un ejemplo de la manera hueca en la que propendemos a desarrollar las derivaciones de una hipótesis»<sup>30</sup>.

El problema humano (y el problema de la ciencia como aprovechamiento rigurosamente consciente del proceder humano que es ésta) consistirá en saber utilizar este reconocimiento. «Nuestro problema es determinar precisamente qué es lo que ha precedido a lo que está teniendo lugar, de forma que la dirección del progreso temporal permita determinar lo que el mundo va a ser.» Al existir una dirección temporal indiscutible en lo que está teniendo lugar, podemos ligar ese transcurso con otros procesos y otorgar a la resultante tanta certeza cuanta permita el grado de ligazón. Ante una cierta valencia de la velocidad de un cuerpo en determinada estructura de referencia, podemos determinar con certidumbre dónde se encontrará en un momento dado y su posible afección a otros cuerpos que topará en su trayectoria. La idea general es que «como el transcurso es un hecho de experiencia, la dirección de los cambios en curso condiciona parcialmente lo que tendrá lugar». Siendo así que el acontecimiento que ha ocurrido y la dirección del proceso en curso constituyen la base para la determinación racional del futuro<sup>31</sup>.

Esta idea merece atención principal si se tiene en cuenta que Mead quiere extender este planteamiento, con toda su implicación, a la investigación del origen de los procesos de conducta que diferencian al hombre: a la indagación sobre su «emergencia» y al estudio del «proceso en curso» de la experiencia social humana, cuyo reconocimiento consciente (*cum-scientia*) habrá de servir para la «determinación racional del futuro», del destino, de la especie humana.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>30</sup> La reflexión de Mead, que acabamos de presentar, acerca de la facilidad con que tendemos a dar un valor de realidad efectiva, de marco de referencia absoluto, a las reconstrucciones (conjeturales) del pasado que se producen a la luz de nuestras hipótesis, tiene especial valor a la hora de aclarar el sentido que Mead atribuye a sus hipótesis sobre la filogénesis humana en conexión con el mecanismo de la comunicación, tema cardinal del ensayo de 1925, cuya traducción puede leerse en este mismo número de la *REIS*.

<sup>31</sup> *PP*, p. 12.

### 3.2. *La socialidad y la emergencia de la mente*

Ya señalamos que Mead insiste en que las condiciones antecedentes nunca determinan «el qué» de lo que ocurrirá. Así como el agua puede surgir como hecho distinto a partir del oxígeno y del hidrógeno, la vida y la conciencia pueden ocurrir también como novedades trascendentes de sus fenómenos condicionales. En cualquier caso, lo que le interesa es afirmar el carácter cambiante de la Naturaleza, siguiendo la sugerencia de la evolución por un camino ajeno al mecanicismo. Y, en ese contexto, Mead, extraordinariamente sensible a las conjeturas evolucionistas, ubica su propia reflexión sobre la emergencia de la mente humana, es decir, su reflexión sobre el origen de la índole diferenciada de la conducta social del hombre.

Precisemos un poco más los términos de su argumento. Según él, si se toma en serio la naturaleza del tiempo y de la historia, los emergentes —el acontecer no sujeto a predicción— deben verse como acontecimientos cuya comparecencia importa readaptaciones, reorganización, en el contexto en que aparecen. «El mundo que está ahí», las condiciones pasadas del acontecimiento emergente, así como el futuro inaugurado, configurado, por la estructura dinámica del emergente, adoptan nuevos caracteres, que manan de la propia calidad del emergente como consecuencia de las adaptaciones que su irrupción produce. El carácter bicondicional que habíamos visto afirmado por Mead en el análisis de la naturaleza relacional del ambiente de los seres vivos (por cuanto que, siendo seleccionado por la estructura impulsiva de éstos, sirve como soporte de la continuidad de su proceso vital) es retomado por Mead en la etapa final de su pensamiento como un rasgo general, categórico, de la índole misma del cambio en la naturaleza. Todo acontecimiento es nuevo y, en cuanto nuevo, aporta consigo una perspectiva nueva, una cualidad que organiza el mundo; una *durée* que implica una historia y un futuro de posibilidades abiertas desde su novedad. Si «el mundo es un mundo de acontecimientos»<sup>32</sup>, la vida humana aparece, desde este punto de vista, como un «acontecimiento» culminar en el orden natural.

Mead trata, en efecto, de presentar la mente como un resultado culminar de la evolución emergente en la Naturaleza. En un paso final en su esfuerzo «por devolver a la naturaleza los bienes que le fueron expoliados»,<sup>2</sup> Mead quiere mostrar —como ha acertado a señalar D. L. Miller— que la mente es una parte del sistema natural de acontecimientos y de relaciones entre acontecimientos<sup>33</sup>. Concretamente, aquella en cuya emergencia culmina la «socialidad» (*sociality*), que es el principio y forma de la emergencia, dando lugar a una configuración del mundo como «reino de la conti-

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>33</sup> Cfr. MILLER, *op. cit.*, p. 202.

nua emergencia», como ámbito de la innovación y la creatividad permanentes.

La «socialidad»<sup>34</sup> sería el principio general del cambio en la naturaleza. Y la mente humana funciona también con ese principio, aunque lo que le va a caracterizar es su dominio consciente del mismo. Por ello inaugura un nivel superior en el orden natural; constituye el nivel en el que se produce la posibilidad de reconocer perspectivas divergentes de un mismo fenómeno, unificarlas y organizar la conducta desde la nueva perspectiva unificada. Así, dice Mead: «Aunque esa concurrente ocupación de situaciones diferentes ocurre en la naturaleza, ha quedado reservado a la mente presentar un campo en el cual el organismo no sólo pasa de una actitud a otra y ocupa, de esa forma, ambas, sino que retiene esa fase común (...), vuelve sobre sí mismo, (...) y responde frente a esa fase»<sup>35</sup>.

Mead señala que esa forma peculiar de socialidad, que permite al sujeto humano actuar teniendo en cuenta diversas perspectivas de conducta a la vez, se hace posible únicamente en una sociedad cuya organización está mediada por la comunicación, por el proceso continuado de la adopción de roles. Ese tipo de sociedad «es el reino de la emergencia continuada»<sup>36</sup>, y subraya que «la aparición de la mente es, tan sólo, la culminación de esa socialidad presente en todo el universo»<sup>37</sup>; quiere presentarla «como una evolución ocurrida en la naturaleza y que culmina esa socialidad que es el principio y la forma de la emergencia»<sup>38</sup>. Su aspecto culminante consiste, precisamente, en que, al hacer propias las actividades de otros, puede el

<sup>34</sup> Como ha señalado D. L. Miller, Mead utiliza el término «socialidad» en dos sentidos diferentes. En primer lugar, se aplica a la interrelación entre individuos que pertenecen al mismo sistema. Dentro de un sistema, cada parte está condicionada por todas las demás. Es el caso de una hormiga en relación con el hormiguero, o del páncreas dentro del aparato digestivo. «Una sociedad —dice Mead en este primer sentido— es un orden sistemático de individuos en el que cada uno tiene una actividad más o menos diferenciada» (PP, pp. 86-87). El comentario de Miller corresponde a la p. 190 de *George Herbert Mead. Self, Language and the World*, op. cit. El segundo significado del término lo emplea Mead para describir la situación de entidades que pertenecen a la vez a más de un sistema. El carácter social del universo lo encontramos en la situación en la que el nuevo acontecimiento está en el viejo orden y (a la vez) en el nuevo que su advenimiento anuncia» (PP, p. 49). Habla de la «socialidad» (*sociality*) como «principio y forma de la emergencia» (PP, p. 85); más concretamente, se trata del concepto aplicable a la «readaptación que todo acontecimiento emergente involucra» (PP, p. 610). Este aspecto del pensamiento de Mead ha sido tratado por varios autores. Destacaremos el cap. 12 del libro de D. L. Miller que venimos citando. Conviene, además, mencionar los trabajos de E. STEVENS, «Sociality and Act in George Herbert Mead», *Social Research* (1967), pp. 613-631; D. VICTOROFF, «La notion d'émergence et la catégorie de social dans la philosophie de G. H. Mead», *Revue Philosophique*, CXLII (1952), pp. 555-562 (véanse esp. pp. 556-558); y, por último, el tratamiento ya mencionado que de este tema realiza Hans Joas en su monografía: cfr. JOAS, «Zeitlichkeit und Intersubjektivität», en *Praktische Intersubjektivität*, cit.

<sup>35</sup> PP, p. 194.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 85.

sujeto tomar conciencia de su propia actitud, y de sí mismo como un todo, desde el papel del otro<sup>39</sup>.

#### 4. LA COMUNICACIÓN; EL PRINCIPIO BÁSICO DE LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD HUMANA Y EL SENTIDO DEL DESARROLLO DE ÉSTA

Las reflexiones que hemos recogido se incardinan con extraordinaria unidad de sentido en el estudio de la experiencia social humana, que fue el foco de atención de toda su vida intelectual. De suerte que su consideración de la experiencia humana está destinada a reparar la fractura entre la esfera instrumental y la esfera de los valores que caracterizan a la actividad social y al pensamiento humano en la sociedad moderna. Para conseguirlo, su interpretación tenía que ser capaz de mostrar el modo de conducta humano en su diferencia y en su continuidad con los procesos básicos de interacción presentes en el acontecer natural, y los enunciados que acabamos de presentar sirven a ese propósito<sup>40</sup>. Pero es ya hora de que nos

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*. Reproducimos a continuación, como muestra significativa, un fragmento completo en el que Mead alude a esa concepción suya de la emergencia de la mente humana en el contexto de la Naturaleza cambiante, precisamente el texto del que se han entresacado algunas de las últimas citas aducidas: «Entonces, el tránsito desde un sistema a otro es la ocasión para una emergencia tanto en la forma como en el entorno. Merced al desarrollo de un sistema nervioso, por cuyo medio el animal puede responder tanto a sus procesos sensibles como a sus respuestas frente a éstos, el desarrollo en la vida animal ha sido constante hacia la introducción de más y más (*aspectos*) de la actividad del animal en el entorno al que ésta responde en (*el curso de*) toda su actividad vital. Pero el animal no pudo nunca alcanzar la meta de convertirse en objeto para sí mismo, hasta que pudo entrar en un sistema mayor donde pudo ejercer varios roles, de tal forma que al adoptar un papel pudo estimularse para ejercer el rol del otro apropiado al primero. Este desarrollo lo ha hecho posible una sociedad cuyo proceso vital está mediado por la comunicación. Es aquí donde surge la vida mental —con su continuo pasar de un sistema a otro, y con la (*correspondiente*) ocupación, en el tránsito, de ambos sistemas con las estructuras sistemáticas que cada uno comporta—. Este es el reino de la emergencia continua.» *Ibidem*.

<sup>40</sup> Mead analiza «la diferencia humana», pero intenta presentarla como parte de la Naturaleza, precisamente como el «colmo» de ésta. No obstante, su posición poco tiene que ver con las interpretaciones mecanicistas de las hipótesis de Darwin. Los intentos de buscar *ex post una demostración causal suficiente del «ascenso del hombre» son estériles y resultan demolidos por el análisis que Mead realiza de la novedad del emergente. Según él, éstos quieren explicar la evolución de la forma a partir del influjo causal de su entorno y, al hacerlo, asignan a éste una prioridad ontológica completamente injustificada, que negaría la realidad del carácter mutuamente determinante que caracteriza a la relación entre un acontecimiento y su entorno. Se trata, si podemos glosar a Mead recurriendo a un término que no es suyo y que tomamos en préstamo de Karl Mannheim, de una «materialización» de la seguridad psicológica que procuran los resultados de la aplicación de la investigación científica a la transformación material del entorno humano; una «materialización» que acaba por sustituir la entereza de los fenómenos naturales reales por la espectral imagen abstracta de los mismos que surge de la medición físico-matemática. (La obra de Mannheim resulta ser, como intentaré demostrar en próximos trabajos sobre ella que tengo en curso, extraordinariamente próxima a la de Mead en cuestiones cardinales de la concepción de la*

introduzcamos en el núcleo de la propuesta de Mead concerniente a la sociedad humana.

Mead observa que la ciencia empieza a ocuparse de los problemas presentes en el proceso social, pero que está aún muy lejos de ser capaz de reorganizar el orden institucional al paso de los problemas que lo sacuden, con la eficacia con que reforma el medio natural. El problema científico relativo a la sociedad humana es el de cómo lograr una conducción del cambio social que esté a la altura de la inteligencia que el hombre ha aprendido a emplear en la transformación de su medio natural<sup>41</sup>.

Ese problema tiene dos facetas. Una que concierne a la interpretación del sentido íntegro de la actividad humana y atañe a la ciencia y la filosofía, y otra, completamente conectada con aquélla, de carácter ético. Se puede decir que la teoría de la comunicación de Mead es una respuesta conjunta frente a ambos aspectos del problema.

Mead entiende, por una parte, que se ha producido en la sociedad moderna una fractura entre «la técnica general de la vida y los fines y propósitos que hemos sido capaces de formular» en esa vida y que le confieren sentido<sup>42</sup>. Lo mismo afirma, en segundo término, del pensamiento, debido al extrañamiento de lo humano en el dibujo del mundo ofrecido por el lenguaje científico de nuestra época, que, cargado de razón instrumental, parece incapaz de dar entrada en sus trazos a las esferas del valor.

«Tal vez —dice Mead— la más chocante caracterización que uno pueda hacer del pensamiento del mundo occidental desde el Renacimiento sea la de que ha separado los dos aspectos esenciales del mundo (*el mundo instrumental de las abstracciones de la ciencia y el mundo de los fines*), que los ha hecho inconmensurables. La ciencia nos informa con exactitud de los elementos fundamentales de la materia y de la energía de los que está hecho el universo, y de cómo cambian. El mundo que nos recompensa o que nos derrota, que nos seduce o que nos repele, nuestras remuneraciones y frustraciones, nuestros deleites y nuestras angustias, lo que en nuestro esfuerzo es finalmente significativo y valioso, la belleza, la gloria, el sueño, no

---

sociedad y el cambio social, hasta el punto de que probablemente se pueda admitir la afirmación del carácter complementario de ambas empresas intelectuales.)

<sup>41</sup> Este argumento puede encontrarse en el cap. XVI de *Movements of Thought in Nineteenth Century*, Chicago, Chicago University Press, 1936 (en adelante, MT), pp. 360-385.

<sup>42</sup> Cfr. «The Nature of Aesthetic Experience», *International Journal of Ethics*, 36 (1926), pp. 382-392; la cita, de la p. 383. En el mismo lugar señala: «todos nosotros estamos comprometidos en complicadas actividades sociales cuyos cumplimientos yacen mucho más allá de nuestra apreciación... La tragedia de la sociedad es ésta: que la división del trabajo puede interrelacionar y explotar la naturaleza social de la producción técnica de los hombres, de una forma tan anticipada a su disfrute en común que toda la significación que es propia del trabajo de nuestras manos sea extraña a su elaborada técnica». *Ibidem*, p. 384.

puede formularse con el lenguaje de la ciencia exacta, ni podemos encontrar ninguna lengua vernácula común para hablar del mundo de las cosas físicas y de los valores que, después de todo, subyacen en ellas»<sup>43</sup>.

Esa fractura entre la definición de las cosas tomadas como medios y los fines y valores que éstas incorporan en la experiencia no está confinada al campo de las descripciones que el pensamiento moderno hace de los instrumentos físicos y sus usos, porque también está presente en el campo de las ciencias sociales, en el que se reproduce la escisión:

«Esto ha hecho —escribe Mead— de la economía una ciencia funesta. Ha mecanizado y anatomizado la psicología. Ha hecho a la ética utilitarista y ha convertido a la estética en un asunto de esotéricas fórmulas.

No es ésta una fractura que pueda curarse con una fórmula filosófica nueva, aunque una visión que sea suficientemente profunda puede exorcizar oposiciones metafísicas que se han endurecido en realidades aceptadas y mostrar que aquélla es una fractura entre la técnica generalizada de la vida y los fines y propósitos que hemos sido capaces de formular.

Estamos todos comprometidos en complicadas actividades sociales cuyos cumplimientos se sitúan desesperadamente fuera del alcance de nuestra apreciación»<sup>44</sup>.

Pero, para Mead, esa «visión profunda» puede encontrarse en el pragmatismo, cuya interpretación de la experiencia puede permitir la reunión armónica de los elementos cuantificables de la naturaleza con los significados que tienen para la vida humana los procesos cualitativamente complejos que hay en ella<sup>45</sup>. Este brinda una interpretación que está a la altura de los conocimientos científicos de su tiempo y es capaz de cobrar cuenta del carácter interaccional de la experiencia, y de derivar de esa conciencia, en el plano de la conducta social humana, la consecuencia ética correspondiente. De modo que el pragmatismo contribuye a traer a la conciencia la índole misma del método de conducta propio de la experiencia humana<sup>46</sup>, pudiendo así aportar la clave para las dos facetas del problema.

---

<sup>43</sup> MEAD, *ibidem*, pp. 382-383. La expresión entre paréntesis la tomo del contexto.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>45</sup> Esta tesis puede encontrarse, v. gr., en el capítulo «Experimentalism as a Philosophy of History», en *PA*, pp. 494-519.

<sup>46</sup> La inteligencia reflexiva humana en un tipo de actividad reconstructiva del entorno natural que se separa de los modos de adaptación propios de la esfera biológica, al estar orientada por una «inteligencia que transforma las causas y los efectos en medios y consecuencias, las reacciones en respuestas, y los *termini* de los procesos naturales en fines a la vista». Cfr. *PA*, p. 516.

Resulta entonces que hay que situar la propuesta pragmatista en el terreno ético. Se endereza ésta a la superación de la esquizofrenia de una razón práctica que, consagrada ciegamente a la acción instrumental, parece ciega e impotente para la tarea mayor de la orientación de la vida humana como un todo. La misma inteligencia que se aplica en la acción instrumental debe ser aplicada en el plano de ejercicio más concreto y más inclusivo que cabe de la conciencia: el de la moral<sup>47</sup>. Pero, como dice Mead:

«moverse es, cuanto menos, un proceso penoso, y nos hemos acostumbrado a llevar una doble vida. La sociedad no ha alcanzado la visión y la disposición adecuadas para responder al reto de James de aceptar la introducción de la moralidad en el mundo»<sup>48</sup>.

Ahora bien, si ese clamor del pragmatismo que anticipa el discurso de importantes corrientes de la sociología actual mantiene su vigencia, es, en todo caso, porque la psicología social de Mead profundiza en el carácter intersubjetivo de la acción social, dotando de inspiración y fundamento científico a una propuesta ética que quiere reparar las quiebras de la sociedad industrial.

Encontramos, entonces, la razón por la cual la *comunicación* —que comparece como respuesta a la pregunta de Mead por el principio de organización diferenciado que caracteriza la conducta social del hombre— juega un papel capital en la lógica profunda de su empeño científico.

#### 4.1. *La comunicación como principio básico de la sociedad*

En efecto, su análisis del principio básico de organización de la comunidad humana se orienta a discriminar la esencia de los procesos en curso, de los rasgos cualitativos propios de la sociedad humana. Y ese análisis le conduce a señalar que ese principio es la comunicación<sup>49</sup>. La comunicación

---

<sup>47</sup> La interpretación pragmatista de la experiencia supone la aclaración y aprovechamiento del pleno importe ético de la ciencia, entendida como un «método que surge de la crítica y la dirección de la inteligencia que hasta los más científicos entre nosotros usamos continuamente» (PA, p. 517). Para Mead, el método científico no es otra cosa que un refinamiento altamente consciente del método de conducta que el hombre aprende a emplear en el curso de la vida social, de la peculiar inteligencia que le procura la participación en la experiencia de otros individuos. Esto es así hasta el punto de que Mead se refiere a él como «el auténtico método que la inteligencia humana ha aprendido a emplear». Cfr., v. gr., MT, pp. 327-385, y «Scientific Method and the Moral Sciences», *International Journal of Ethics*, 33 (1923), pp. 229-247, 236 y 237; para la cita, p. 236.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 518.

<sup>49</sup> «Lo que ha hecho posible la sociedad humana —dice Mead— ha sido una cooperación por medio de comunicación y participación.» MEAD, PA, p. 137. En otro lugar, Mead señala que la diferencia entre la sociedad humana y las sociedades de los invertebrados está en el

entendida como una forma de interacción singular que permite a los distintos sujetos participar en actividades comunes teniendo presentes las actitudes correlativas de los otros copartícipes. Lo cual equivale a indicar que la sociedad humana consiste esencialmente en un proceso de comunicación que, al implicar «participación en la experiencia de otra gente»<sup>50</sup>, abre paso a la posibilidad de una actividad común conscientemente orientada como tal actividad común. Para él, entonces, no son otras las «notas esenciales cuyo reconocimiento es necesario para abrir paso a la posibilidad de orientar racionalmente», científicamente, el futuro de la sociedad humana<sup>51</sup>.

Por lo tanto, el intento de describir el mecanismo funcional de la sociedad humana y el planteamiento genético concomitante, que permite proponer una explicación conjetural sobre el origen de ese mecanismo y, con él, de la actividad propia de los sujetos que la componen, sirven a la fundamentación científica de un programa ético destinado a iluminar racionalmente los procesos de reconstrucción permanente propios de la sociedad humana, que es «el reino de la continua emergencia». De esta forma, la eficacia de la aplicación del método científico a la producción, y en general a la modificación del hábitat, podría extenderse al ámbito de las relaciones humanas (que resulta ser en sentido propio el ámbito de la acción humana).

En la vida social humana, la interacción individuo-entorno adquiere la forma conspicua de una interacción entre el *self* y la sociedad, donde la sociedad aparece constituida esencialmente por las actividades recíprocamente orientadas de sus miembros. Estos cooperan, más o menos conscientemente y voluntariamente, en el empeño de colmar la existencia de todos y cada uno, al afrontar los problemas prácticos de reconstrucción del ambiente común que se plantean a cada paso. Sin embargo, la comprensión de la actividad social como un complejo de interacciones del *self* con los otros *selves* no supone en absoluto una reducción de lo social, de la sociedad, al

---

principio de organización: «(En la primera) el principio de organización no es el de la plasticidad biológica...; sino que es, en cambio, el principio de organización... en la forma de la intercomunicación y la comunicación humanas. Esto es lo que introduce el individuo humano en forma de símbolos significantes por medio del uso de gestos. Es, entonces, capaz de situarse en la actitud de otros, en particular y precisamente en actitudes tales como las que encontramos en lo que he llamado instituciones humanas. Si las instituciones son hábitos sociales, representan ciertas actitudes definidas que la gente asume al darse ciertas condiciones sociales. De tal manera que el individuo, en la medida en que toma la actitud de otro, puede tomar ante situaciones como éstas la actitud de la comunidad.» MEAD, MT, p. 376.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>51</sup> Y también la base para extender la explicación hipotética hacia atrás, al ir en busca de una conjetura razonable acerca de la emergencia del hombre, puesto que la hominización, como la humanización, sería historias reconstruibles desde la perspectiva presente, desde la comprensión del proceso de conducta humano que la ciencia permite en cada caso. No es otro, según creo, el valor que otorga Mead a su explicación genética del desarrollo de la mente humana.

mero encuentro entre proyectos individuales que se ven forzados a ajustar su despliegue al entrecruzarse recíprocamente. Las versiones contractualistas del estatuto de las sociedades humanas son insostenibles desde la visión de Mead<sup>52</sup>.

Plenamente ubicado en el contexto social de su actividad, el sujeto humano no aparece más en la concepción meadiana como individuo, sino como *self*<sup>53</sup>. Como un sujeto que encuentra la posibilidad de reconocerse, de referir el sentido de sus actos hacia sí mismo, en un continuado proceso de encontrarse con otros sujetos que forman parte de manera íntima de su propia realidad existencial, y que debe aprender paulatinamente a ampliar el marco de referencia de sus actos. Que debe aprender a orientarlos en conexión consciente con el proyecto social común del que forma parte en todo caso (aunque todavía no sea consciente de ello, o no obre en congruencia con ello). Al mismo tiempo, el contexto mismo, la sociedad —entendida como unidad orgánica de sentido de la actividad de sus miembros— cobra existencia tanto más realmente cuanto más efectiva sea la participación consciente en el proyecto común (en el «objeto social») por parte de los sujetos que forman parte de ella en virtud de la participación en ese proyecto, los cuales, a su vez, van a hacerse tanto más ellos mismos,

<sup>52</sup> Para Mead, los planteamientos contractualistas adolecen de una psicología adecuada para el estudio de la sociedad humana, siendo la propia propuesta del «contrato social» un mal expediente *ad hoc* para reparar las carencias normativas de una doctrina falta de una hipótesis genética adecuada para el estudio de la conducta humana. Su individualismo básico es recalitrante y, desde un planteamiento individualista, no cabe una adecuada comprensión de los procesos característicos de una conducta «recíprocamente orientada». En ese planteamiento no hay espacio para explicar adecuadamente cómo puede haber un fin social, cómo un proyecto de carácter intersubjetivo puede venir a formar parte, de manera natural, de la conducta de los individuos; cómo puede llegar a convertirse en móvil, en motivo de dicha conducta. Un planteamiento individualista es inepto para integrar fines sociales en las propensiones individuales, en el despliegue natural de la personalidad en su experiencia inmediata, y, por eso, en sus propuestas «el bien público» vendría «desde fuera al interior del hombre y le impondría la necesidad moral», puesto que lo que le impulsa a la conducta es una propensión egoísta. Cfr. MEAD, «The Philosophical Basis and Ethics», *International Journal of Ethics*, 18 (1908), pp. 311-323. He usado la reedición de A. J. RECK, *George Herbert Mead: Selected Writings*, op. cit., pp. 82-93; la cita es de la p. 87.

<sup>53</sup> «El individuo no se experimenta a sí mismo como tal individuo directamente, sino indirectamente, desde los puntos de vista particulares de otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, tomado como un todo, al que pertenece; pues registra su propia experiencia como un *self* o individuo... únicamente en la medida en que primeramente se convierte en un objeto para sí...; y tan sólo se convierte en un objeto para sí mismo tomando las actitudes de otros individuos hacia él dentro de un entorno o contexto de experiencia y conducta social en el que él y ellos están implicados. La importancia de lo que llamamos «comunicación» yace en el hecho de que proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí mismo. Este es el tipo de comunicación que hemos estado discutiendo; no la comunicación en el sentido del cloqueo de la gallina a los polluelos, o del ladrado de un lobo al rebaño, o del mugido de una vaca, sino la comunicación en el sentido de símbolos significantes, una comunicación que no se dirige sólo a otros, sino también al propio individuo. En la medida en que este tipo de comunicación constituye una parte de la conducta, al menos introduce un *self*.» MEAD, *MS*, pp. 138-139.

tanto más realizados como *selves*, cuanto más consciente y profundamente participen en la actividad común<sup>54</sup>.

Al situar Mead la comunicación en el centro de su consideración de la sociedad humana, invita a pensar que la sociedad como estructura es, en esencia, el contexto que condiciona (que permite y a la vez obstaculiza) el pleno desarrollo de una acción, de una conducta, de los sujetos orientada por el reconocimiento de la interdependencia recíproca<sup>55</sup>. La sociedad no aparece así como esencialmente constrictiva o compulsiva, puesto que es la matriz donde se incuba el proyecto de desarrollo subjetivo, de tal modo que la plenitud posible para la sociedad integraría la plenitud del desarrollo de los sujetos que la componen y, a la vez, se basaría en ésta.

Cuando, en «The Genesis of the Self», Mead explica que el desarrollo del *self* depende de su conexión con el «otro generalizado» («que es la actitud de la comunidad»), está tratando el asunto del control social de tal manera que ese control resulta ser funcionalmente idéntico al autocontrol del sujeto<sup>56</sup>. La idea es que la existencia de un proyecto u objeto social de una comunidad, lo cual equivale a hablar de la existencia real de esa sociedad, depende de que ese proyecto u objeto social lo sea efectiva, eficazmente, para cada uno de los sujetos que forman parte de ésta. Pero para eso es necesario, según el discurso de Mead, que existan sujetos sociales que se hayan desarrollado plenamente como tales —como *selves*—, sujetos que encuentren en ellos mismos ese proyecto que articula su actividad corporativa y se midan con él<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Por eso dice Mead: «las relaciones entre reconstrucción social y reconstrucción del *self* o de la personalidad son recíprocas e internas u orgánicas... son los dos lados de un proceso singular, el proceso de la evolución humana». *MS*, p. 309. La actividad instrumental de la ciencia debiera, entonces, y a partir de ese reconocimiento, entenderse subsumida en ese ámbito principal de la evolución moral de la especie humana.

<sup>55</sup> «El avance en la práctica y en la teoría de la democracia —escribe— depende del eficaz traslado de las cuestiones de la política pública a los problemas inmediatos de los ciudadanos... La tarea de la inteligencia es usar esta creciente conciencia de interdependencia para formular los problemas de todos en los términos del problema de cada uno. En la medida en que esto se pueda cumplir, los valores de culto pasarán a ser valores funcionales.» MEAD, «Scientific Method and Moral Sciences», *The International Journal of Ethics*, p. 244; véase p. 268.

<sup>56</sup> Cfr. «The Genesis of the Self and Social Control», *op. cit.*, p. 275.

<sup>57</sup> Mead lo señala así en un pasaje de *Mind, Self and Society* del que he entresacado este párrafo, que, por cierto, aparece lamentablemente cercenado en la versión española: «sólo en la medida en la que el individuo toma las actitudes del grupo social organizado al que pertenece, hacia la actividad social cooperativa organizada, o al conjunto de actividades de ese tipo en las que dicho grupo interviene, sólo en esa medida, desarrolla ese individuo un *self* completo, o posee el tipo de *self* completo que ha desarrollado. Y, por la otra parte, los complejos procesos cooperativos, actividades y funcionamientos institucionales de la sociedad humana organizada, únicamente son posibles en la medida en que cada individuo que interviene en ellos, o que pertenece a esa sociedad, puede tomar las actitudes de todos los demás con referencia a esos procesos, actividades y funcionamientos institucionales y respecto al todo social organizado de relaciones experienciales e interacciones que aquéllos constituyen, y puede, a su vez, dirigir su propia conducta de acuerdo con ellos». *MS*, p. 155.

En este sentido, la teoría de la comunicación social de Mead permite una fecunda recuperación de la noción clásica del *bonum communis*, reinterpretada desde una concepción que afirma con rotundidad el carácter social de la subjetividad humana. Cuando afirma que la interacción natural asume la forma *self-society* (es decir, la forma de comunicación entre *selves*), no puede perderse de vista esa consideración sobre la coincidencia de fondo que para él existe entre el proyecto para la perfección del sujeto y el propio proyecto social.

Tenemos ya, por tanto, una perspectiva más perfilada para analizar las quiebras de la sociedad contemporánea: su aspecto carencial resulta ser una falta de comunicación, que viene a ser significativa de la falta de realidad efectiva de una sociedad que es sólo superficialmente interdependiente. No es otro el planteamiento que encierra este texto:

«... Con palabras del profesor Dewey, “la experiencia participada es el mayor de los bienes humanos”, y si de los penosos afanes que los hombres llevan a cabo en común surge un fin social en el que estén interesados, obtendrán su deleite al lograr ese fin, y, en la medida en que ese fin pueda incluir las propias tareas, la dignidad y el deleite de la realización social irrigará dichas tareas... Mientras nos maravillamos de las nuevas invenciones que nos permiten entrar en las experiencias de los otros, tal vez fallamos a la hora de percatarnos de la presión desconocida, inconsciente, del individuo aislado en la sociedad moderna. El hombre aislado es el que pertenece a un todo que no alcanza a reconocer. Hemos llegado a estar vinculados en una vasta sociedad, en la que todo es esencial para la existencia de cada uno, pero carecemos de la experiencia participada que ese hecho debiera acarrear»<sup>58</sup>.

#### 4.2. *La comunicación como ideal de referencia para el desarrollo de la organización social*

Vemos, pues, que aunque se pueda afirmar que la comunicación es el mecanismo de la sociedad humana, puesto que la ha hecho posible al permitir que «los variados medios que pertenecen a las complicadas sociedades humanas puedan entrar en diverso grado en las experiencias de muchos miembros y la relación entre medios y fin pueda entrar en la experiencia del individuo»<sup>59</sup>, esa comunicación, en el sentido de plena experiencia participada, aparece como el ideal que debe perseguir la sociedad humana para cumplirse, pero no como algo realizado:

<sup>58</sup> MEAD, «The Nature of Aesthetic Experience», *International Journal of Ethics*, 36 (1926), pp. 382-392; para la cita, pp. 388-389.

<sup>59</sup> PA, p. 137.

«no obstante este mecanismo psicológico de la sociedad (la cooperación mediada por la comunicación), la distancia entre medios y fines en la sociedad humana es enorme y nunca resulta completamente superada, y la operación de la sociedad depende ampliamente de una diferenciación social (...) de forma que el fin individual generalmente no acierta a expandirse por medio de la comunicación y participación hasta el fin social que constituye la *raison d'être* del proceso cooperativo»<sup>60</sup>.

Sin embargo, esa «distancia» entre los medios y los fines, y entre el horizonte de significado práctico de la conducta individual (el «fin individual») y el «fin social», es básica para la definición del legado ético del pragmatismo meadiano. Y también para comprender los problemas que plantea la teoría de la comunicación en la sociología de Mead, cuando se intenta entenderla según el patrón que el término «comunicación» lleva implícito al emplearlo para designar el «proceso de significación»<sup>61</sup>. Porque, una vez que se tiene en cuenta esa «distancia» de la que estamos hablando, la comunicación aparece como el ideal ético de desarrollo de la sociedad humana:

«Precisamente esa distancia —escribe Mead— y el esfuerzo por superarla estimulan los procesos lógico y ético implicados en la comunicación y la participación»<sup>62</sup>.

En 1908, Mead explicó sus concepciones éticas en un ensayo escrito de acuerdo con la retórica del evolucionismo<sup>63</sup>. Es interesante entroncar aquí con esas reflexiones, porque permiten reconducir la línea de exposición a la explicación de la índole específica que la evolución cobra, según él, en la esfera de la experiencia humana y aclarar en ese plano el aspecto normativo de la teoría social meadiana. Tras explicar la experiencia como interacción

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 137. La expresión entre paréntesis procede de un párrafo anterior del mismo texto, y la que va en cursiva aparece también en francés en el original. Véase también «The Genesis of the Self and Social Control», *op. cit.*, pp. 275-276.

<sup>61</sup> Sin que quepa aquí una distinción detallada de este tema, conviene registrar estos textos, que apuntan en el sentido que sugiero: «Cuando atendemos al mero trato basado en símbolos significantes —dice Mead—, quizá el proces, no tiende por sí mismo a esa integración, pero ese proceso de comunicación porta, o tiende a portar, consigo los procesos (de cooperación social) en los cuales ha servido como medio.» Y en el mismo contexto afirma: «Una persona aprende un nuevo lenguaje y, como se dice, obtiene un alma nueva. Se pone en la actitud de quienes utilizan ese lenguaje (...) No puede conversar con quienes pertenecen a esa comunidad, sin adoptar sus peculiares actitudes. No se puede transmitir un lenguaje como una pura abstracción; se transmite en cierto grado la vida que está detrás de éste.» MEAD, *MS*, p. 283.

<sup>62</sup> *PA*, p. 137.

<sup>63</sup> MEAD, «The Philosophical Basis and Ethics», *op. cit.*

entre forma y entorno, Mead declara que «el reconocimiento cabal de que forma y entorno tienen que ser fases que se corresponden recíprocamente, carácter por carácter, aparece en la teoría ética»<sup>64</sup>. La admisión de ese aserto implica que el requerimiento moral propio de la vida social humana —aquel que, según hemos visto, deriva de la distancia entre los fines individuales y el fin social— «hay que encontrarlo en las propias situaciones evolutivas»<sup>65</sup>.

El sentido de ese aserto es el siguiente. La acción inteligente del hombre (la acción moral) sólo es propiamente posible cuando, al encarar los problemas prácticos, se discriminan las condiciones específicas en las que la acción va a producirse. Pero esto implica que la determinación de esas condiciones se convierte en fin de la acción humana.

Esa afirmación, que puede resultar extraña, se comprende mejor si se tiene en cuenta que determinar esas condiciones equivale, para Mead, contrapesar las tendencias y los valores subjetivos con el plexo de tendencias y valores de los otros sujetos implicados en cada situación problemática, pues estas situaciones son esencialmente intersubjetivas. Es decir, que la orientación del curso de la acción ha de producirse en todo caso teniendo en cuenta el contenido social de la situación, o sea, teniendo en cuenta las personalidades y las actividades intersubjetivas, con cuyo concurso se configura tanto la personalidad del sujeto que actúa como el entorno mismo de su acción. La norma ética del pragmatismo meadiano es, pues, un requerimiento relativo a la necesidad de que los impulsos de actuar se conviertan en motivos esclarecidos en función del conocimiento de las condiciones concretas (intersubjetivas) en las que las actividades se han de expresar y de las consecuencias probables que acarreará la actuación en esas condiciones<sup>66</sup>.

De este modo, encontramos nuevamente subrayado el carácter intersubjetivo de la acción humana, pero, a la vez, la propia médula de la vocación ética del pragmatismo, que trata de concentrarse en el estudio de la acción humana, en el «proceso de conducta humano», para intentar contribuir a la orientación racional del cambio social.

Pero conviene insistir en la peculiaridad del modo de entender la moral que caracteriza a esta variante del pragmatismo. Pues ésta se afana en devolver al ser humano toda la fuerza y la riqueza de su autonomía moral,

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 86-87. En la comprobación habrá de tenerse en cuenta que el énfasis en lo intersubjetivo que impongo en mi interpretación del texto de referencia, aparece mucho menos esclarecido en éste que en otros textos posteriores que tengo presentes al proponer esta interpretación. Me remito al respecto a las precisiones que incluyo en los próximos párrafos del texto principal de este escrito. Me permito esta libertad amparado en la convicción de que Mead consideraba, ya en 1908, con plena claridad la esencial intersubjetividad de la razón práctica, aunque el propósito concreto al que responde el artículo no le exigiese una insistencia explícita en esa cuestión.

a partir de una interpretación de la praxis que procura evitar el menoscabo que ésta sufre en los mecanicismos y las filosofías de la historia que apelan a *vires a tergo* que le proyectan ineluctablemente, o a fines prefijados ajenos al hombre que le arrastrarían de modo inexorable hacia una meta fija ubicada en el futuro. Ambas concepciones niegan el carácter creativo y libre de la praxis que el pragmatismo de Mead defiende rotundamente<sup>67</sup>. Las dos resultan ser «abstractas» (reductivas) e impiden el reconocimiento de la integridad de la fuerza moral propia del hombre.

Esos enfoques introducen una visión errada de la motivación, pues el motivo de la conducta humana no es en realidad ni un fin externo puramente racional ni una inclinación privada, sino el impulso interpretado en términos de sus consecuencias y de las consecuencias de otros impulsos. Frente a ellos es preciso reconocer que «la necesidad moral no yace en el fin que actúa desde fuera, ni en el empuje de la inclinación desde el interior, sino en la relación de las condiciones de la acción con los impulsos para la acción». Por eso, «el dictado moral consiste —dice Mead— en que uno reconozca plenamente el conflicto que las consecuencias del impulso comportan con las consecuencias de todos los demás procesos sociales que le configuran. La proposición inmediata del fin aparece a partir de las reconstrucciones que implica este reconocimiento»<sup>68</sup>.

Pero, en seguida, perfila más el sentido normativo de su concepción ética cuando, al afirmar la plena interrelación entre el *self* y la situación social en la que se desarrolla su conducta, declara que *el dictado moral*, el imperativo ético,

«consiste simplemente en *vivir tan plena y consciente y determinadamente como sea posible*»<sup>69</sup>.

Es posible penetrar en el alcance de esa máxima, merced a su complemento con otra que anotábamos anteriormente en la que Mead enunciaba que «la tarea de la inteligencia consiste en usar la creciente conciencia de interdependencia para formular los problemas de todos en los términos de los problemas de cada uno»<sup>70</sup>. Es decir, la vida plena, consciente y determinada, habrá que entenderla en el contexto intersubjetivo de la vida social: como comunicación, como una experiencia participada con un grado de exigencia, con un grado de implicación en los intereses de todos como el

<sup>67</sup> Entiendo, con Joas, que ha anticipado acertadamente este planteamiento, que el valor principal de la contribución de Mead a la ética reside precisamente en la afirmación de esos caracteres de la acción social. Véase Hans JOAS, «The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory», en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 16, 2 (1990), pp. 165-192.

<sup>68</sup> Cfr. MEAD, «The Philosophical Basis and Ethics», *op. cit.*, p. 87.

<sup>69</sup> *Ibidem*. El énfasis, añadido.

<sup>70</sup> Véase *supra*, nota 55.

que reclama la inteligencia *cum-scientia*, el método científico, a la hora de resolver cualquier problema humano.

Pero ese análisis requiere cierta explicación, que iniciaremos recogiendo un comentario de Mead según el cual la propensión humana a mirar hacia atrás —a los ancestros— o adelante —a la posteridad— para encontrar alicientes para la conducta correcta es un signo de debilidad moral. La necesidad de rectitud no procede de la visión de ideales trascendentes relativos a la persona o a la felicidad humana que puedan estar fijados de antemano, puesto que todo el poder y la exigencia morales derivan de las propias situaciones de conducta; yacen en el proceso en curso y «en la necesidad de saber hacer lo que está en proyecto». De ahí que lo que hay que hacer para corregir un abuso sea «enfaticar los intereses que éste está comprometiendo. No existe ningún depósito de poder moral, salvo el que yace en los impulsos que están detrás de esos intereses»<sup>71</sup>.

De este modo, la conciencia resulta ser máximamente concreta e inclusiva en su aspecto moral. Aquí no tenemos que hacer abstracción de nada, ni apelar a un poder «que genere sin nosotros la rectitud»<sup>72</sup>.

El planteamiento que examinamos viene a confirmar y reforzar la fuerza de la autonomía moral humana, y el discurso de Mead se hace en este punto grandilocuente, como puede notarse en este texto: «En la plenitud de la experiencia inmediata, con la conciencia de que de la lucha por la acción debe surgir todo el poder para la lucha mediata, está la salvación»<sup>73</sup>. O en éste: «Volvemos a la historia y hablamos acerca de la evolución del hombre, como si el entorno no fuera la proyección del propio hombre sobre sus condiciones de conducta, como si el cumplimiento de la Ley y los Profetas no fuese la realización de todo lo que está en nosotros. Las fuentes de poder yacen en lo que ha sido pasado por alto»<sup>74</sup>.

La vertiente ética de la sociología de Mead se comprende mejor al completar la explicación en un doble sentido. En primer lugar, si se concreta más el significado de su invitación a encontrar el pleno contenido moral de la acción en las situaciones evolutivas; lo haremos al observar cómo vincula la exigencia básica de «vivir plena, consciente y deter-

<sup>71</sup> Cfr. MEAD, «The Philosophical Basis and Ethics», *op. cit.*, p. 88. Entiendo que, más que de una negación de la teleología, este planteamiento de Mead ofrece una conspicua forma de entender la calidad de la referencia final en la conducta humana, que intenta con plena conciencia evitar el determinismo o el fijismo teleológico, y que se aproxima mucho a la más correcta interpretación clásica del obrar prudencial. Creo que éste es el alcance que puede concederse al juicio de Joas, cuando propone en su más reciente interpretación de la teoría meadiana de la acción que, para Mead, «la acción, por su propia naturaleza, es sólo difusamente teleológica». Pero esta cuestión merece un tratamiento monográfico, que espero abordar en el futuro. Véase Hans JOAS, «The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory», *op. cit.*; la cita, de la p. 178.

<sup>72</sup> Cfr. MEAD, «The Philosophical Basis and Ethics», *op. cit.*, p. 88.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 89.

minadamente» con el requerimiento metódico de la ciencia. Y, finalmente, si se explicita el procedimiento que, según él, puede permitir que la sociedad se acerque al ideal de participación que la comunicación implica (al ideal de organización social que puede volver efectiva la democracia): el de aplicar la misma exigencia de racionalidad concreta que implica el método científico a los problemas de la vida social.

El recurso a la ciencia en el terreno de la conducta práctica no se orienta a la fijación de las metas, de los fines de ésta, porque, como dice Mead, el procedimiento científico «no trata de decir lo que es el bien», «ni nos volvemos hacia el método científico para determinar qué es un bien común»<sup>75</sup>. Es claro que la vida humana no requiere saber científico para perseguir metas o tener fines comunitarios a la vista. No obstante, si se entiende bien que el procedimiento propio de la ciencia consiste precisamente en un método altamente consciente para el planteamiento y la solución de problemas, si se comprende que no es otra cosa que «una forma altamente desarrollada de inteligencia imparcial»<sup>76</sup>, resulta difícil negar la validez de su norma metódica para la acción que tiene que ver con valores y fines.

Precisamente al ser parte integrante de la inteligencia humana —un logro histórico de ésta—, «una vez que se ha puesto en marcha sólo puede ser desechado desechando la propia inteligencia»<sup>77</sup>, escribe Mead. Proponer que este método es el idóneo para la ética (para el orden social humano, pues la moralidad es cualidad de la correlación entre seres inteligentes)<sup>78</sup> implica llenar de contenido social (al explicitarla más luminosamente) esa «exigencia de vivir tan plena y consciente y determinadamente como sea posible», que Mead señalara como la regla ética por excelencia. Siendo así que lo que el método de la inteligencia consciente (*cum-scientia*), que el hombre se ha labrado en el curso de la evolución histórica, requiere, si se usa consistentemente, es que en la solución de los problemas sociales concretos

«todos los fines, las instituciones y sus valores que hasta el momento aparecían como inviolables sean reunidos y, de tal manera restablecidos y reconstruidos, que se haga posible la conducta inteligente con referencia a todos ellos»<sup>79</sup>.

Lo que la ciencia puede aportar en este punto, por lo tanto, no son metas o ideales prefijados, sino un ideal de método, que en cada caso concreto ni siquiera permite anticipar cuál ha de ser el resultado de la

<sup>75</sup> Cfr. MEAD, «Scientific Method and Moral Sciences», *op. cit.*, p. 236.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>77</sup> Cfr. *ibidem*, p. 236.

<sup>78</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 229-230.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 236.

reconstrucción que resultará del conflicto de valores. Su aportación es sólo una exigencia rotunda, derivada del más depurado desarrollo del saber consciente, que consiste únicamente en que «todos los fines, todos los objetos valiosos, instituciones y prácticas sociales implicados en un problema, deben tenerse en cuenta»<sup>80</sup>.

Con otras palabras, lo que la consolidación del ejercicio consciente de la inteligencia humana exige en el plano ético, en el plano social, es lo mismo que exige en los casos de conflicto entre los hechos y las teorías en el terreno de la investigación (la cual queda, debe quedar, como actividad instrumental que es, subsumida y reglada en el anterior): ni siquiera establece qué hipótesis habrá de adoptarse, sino que se limita a insistir en que «cualquier hipótesis aceptable debe tomar en cuenta todos los hechos implicados»<sup>81</sup>.

De modo que la ética requerida por la altura de nuestra madurez histórica consiste en una fuerte advertencia frente al inmovilismo dogmático y en una apuesta firme por la creatividad, por la capacidad del colectivo de combinar las innovaciones individuales y resolver dialógicamente los problemas. Precisamente en esa capacidad se asienta, según se infiere de la reflexión mediana, el orden cambiante de la sociedad humana. En este sentido, adoptar el procedimiento científico para afrontar los problemas de la vida social es una exigencia moral indiscutible. Sin embargo, «esto no asegura la solución satisfactoria de los problemas de conducta», como, por otra parte, tampoco puede asegurar la construcción de una hipótesis adecuada para un problema de investigación»<sup>82</sup>. La adopción de esa forma altamente inteligente de conducirse sólo asegura la formulación rigurosa de las condiciones necesarias para resolver los problemas y también la consolidación de las disposiciones abiertas a la autocrítica y a la rectificación, que tan necesarias son en la vida social.

Con todo, la profunda diferencia que existe entre la situación ideal de investigación y la situación ordinaria de conducta social consiste en que, en ésta, nos vemos obligados a actuar, por malo que sea el plan de acción; los problemas prácticos de la vida social no son preteribles ni desechables. Mead señala que, como consecuencia de esto, una característica importante de la vida social es que sabemos que somos incapaces de hacer justicia a muchos de los valores que tocan nuestros problemas de conducta, aun cuando consideremos que son enormemente importantes. Y esto es así hasta el punto de que una parte notable del entramado institucional consiste en instituciones cuya principal misión es servir de homenaje simbólico y mantener la visibilidad de valores ideales irrenunciables —«nuestros ideales», dice Mead—, que no somos capaces de realizar en nuestra vida

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>81</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>82</sup> Cfr. *ibidem*, p. 238.

práctica. «Esos ideales —indica— persisten en nuestra sociedad como profecías del día en que seremos capaces de hacer justicia a su exigencia»<sup>83</sup>.

Aunque la diferencia que establece Mead entre instituciones que salvaguardan ideales de referencia e instituciones funcionales merece ser atendida, dejaremos ese asunto para ceñirnos aquí a uno de los ejemplos de esos que podemos llamar «ideales simbólicos», que él mismo propone y que nos va a permitir retomar el sentido en el que la comunicación aparece en su obra como ideal ético de la sociedad humana.

«Un ideal de ese tipo —escribe Mead— es la democracia inscrita en nuestras instituciones de gobierno»<sup>84</sup>.

Como ideal, la democracia implica una situación social tan plenamente organizada que el alcance de los problemas prácticos resulte tan evidente a todos los individuos de la comunidad como para permitir el desarrollo de un sentimiento público inteligente que se abra paso de forma imparable en orden a la solución de esos asuntos. Ese ideal, que es el de autogobierno, sólo se cumple cuando las instituciones reconocen la autoridad de una voluntad inteligente, desarrollada a partir de las actitudes inteligentes de los individuos y grupos en cuya experiencia existe la comunidad.

De hecho, el reconocimiento de la autoridad de un fenómeno de ese tipo es muy infrecuente. Y mientras la democracia sólo aparece como un ideal que es objeto de culto en las instituciones, de hecho, «somos gobernados por minorías, y las minorías relativamente inteligentes están influidas por el valor que los asuntos tienen para ellas»<sup>85</sup>. De modo que, en el caso de la democracia, encontramos un cisma inmenso entre su teoría y la práctica. La teoría se refiere a su significado profundo, al ideal incumplido que viene exigiendo ser realizado. La práctica, por su parte, depende del «espíritu de los partidos políticos»<sup>86</sup>. En el texto que sigo, Mead incluye un comentario crítico sobre la inhibición ciudadana y la cristalización partidista del ideal de autogobierno que impiden que el sistema democrático se convierta en proyecto, en objeto social, que es similar al que incluyó en el ensayo de 1925, y que reza así:

«El interés por los asuntos es tan débil que cualquier máquina de una gran ciudad que pueda asegurar, por medio de la organización del partido y el padrinazgo, un grupo relativamente pequeño de

<sup>83</sup> Cfr. *ibidem*, también para la cita.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>86</sup> Cfr. *ibidem*, p. 245.

partidarios que voten siempre a la máquina, puede continuar su dominio en el gobierno de la ciudad por un período considerable, sin que importe lo corrupta que pueda ser su gestión»<sup>87</sup>.

La materialización de esas prácticas institucionales, que no sólo impiden la aproximación al ideal de autogobierno, sino que pueden colapsar la propia virtualidad que el ritual tiene para mantener ese ideal como norte ante los ojos, explica, según Mead, que nos queramos defender de ese menoscabo de la apuesta por la democracia por medio de la sacralización del valor simbólico-litúrgico del voto en la urna, viniendo así, inconscientemente, a aceptar la consigna típica del político profesional, que enmascara su aspiración al poder exenta de sentido social con la máxima de que la esencia de la democracia es votar en uno u otro sentido<sup>88</sup>.

En realidad, de acuerdo con el planteamiento de Mead, la esperanza real de la democracia depende, más bien, de ir logrando formular los problemas comunitarios de una forma inteligente, que sea tan inmediata y tan práctica que éstos aparezcan ante el ciudadano como lo que son en un sentido profundo, aunque no acierte a verlo: como problemas propios, como asuntos personales. De este modo se vuelve a apuntar el ideal de la participación, de la comunicación participada. Esta, y con ella la propia sociedad humana, sólo puede acercarse a ser real merced a un desarrollo de la intercomunicación de los ciudadanos que haga posible el reconocimiento progresivo del valor que, para el despliegue de la propia existencia, tiene la actividad corporativa de toda la comunidad; que haga posible la organización de una sociedad configurada por sujetos que participan, que se orientan en ella en virtud de una creciente «conciencia de interdependencia».

A esa falta de esa conciencia de participación que cercena la democracia aludía Mead en el pasaje recogido anteriormente, donde hablaba de la presión desconocida que sufre el individuo en la sociedad moderna por causa de su aislamiento: está vinculado a una vasta sociedad de la que depende necesariamente, pero carece de la experiencia de participación que necesita para vivir en ella; está incomunicado.

Frente a esa incomunicación causada por la falta de conciencia de participación se yergue su propuesta de la comunicación como principio de organización de la sociedad. La comunicación, entendida como participación consciente en el proyecto común, se torna en el ideal de referencia que llena de sentido al imperativo ético. La paulatina penetración de la conciencia en el carácter interdependiente de la comunidad humana universal requerirá la reconstrucción continua de los hábitos y de la organización social.

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>88</sup> Cfr. *ibidem*.

El universalismo de esa concepción de la ética es indudable, pues apela al propio proceso de humanización. Pero no se trata de un idealismo vacío, porque su apuesta por la universalidad se enclava con pleno realismo en una vigorosa comprensión de la praxis social desde la posición del sujeto agente que afronta problemas valorativos en situaciones particulares<sup>89</sup>, y viene a asemejarse a las concepciones clásicas más realistas de la ética. De hecho, creo que se puede decir que la insistencia de Mead sobre la necesidad de aplicar el método científico a la conducta viene, principalmente, a acotar el marco de la responsabilidad del agente, al restringirlo al ámbito de la resolución de los problemas concretos que afronta en la vida diaria. La responsabilidad se restringe a los problemas inmediatos o más urgentes. En este sentido, toda la fuerza encerrada en la apelación universalista del requerimiento ético se concentra, para impulsar a la conciencia a aplicarse con todo su vigor al empeño —más prosaico, pero que por ello resulta ser asequible y eficiente— de atender todos los intereses y valores implicados en los problemas concretos de la vida social. Sólo aprendiendo a aplicar su energía de ese modo puede el *self* irse haciendo un *self* cabal, un sujeto que se reconoce al reconocer los intereses de todos y que, al abordar así las situaciones problemáticas, contribuye a formar una sociedad humana plenamente desarrollada<sup>90</sup>.

Mead acentúa de este modo la importancia que tiene para el funcionamiento de la sociedad humana que las personas hagamos hábito, al paso de los encuentros con los problemas prácticos, no sólo de la voluntad de combatir lo que en la propia disposición o en las instituciones se manifiesta obsoleto, sino también de la voluntad de escudriñar, tanto en los resquicios de uno mismo como en los de la sociedad vigente, las sinrazones no plenamente visibles aún, pero que están ya haciendo inservibles nuestras personas y nuestras organizaciones para lo mucho que está por hacer y que tenemos que hacer trazando un nuevo camino; esa exigencia de rectificación y de reconstrucción que se descubre cada vez que examinamos a conciencia (*cum-scientia*) un problema que no es susceptible de solución siguiendo caminos trillados.

En suma, su propuesta ética se orienta a destacar la conciencia de participación requerida por el carácter interdependiente de la vida social, pero, a la vez, quiere subrayar el carácter eminentemente práctico y concreto de ese requerimiento. El desarrollo y consolidación de esa participación consciente está en juego cada vez que abordamos un problema en la vida social. Nos jugamos, de alguna manera, la realidad de la sociedad

---

<sup>89</sup> H. Joas ha anticipado luminosamente esta cuestión. Véase Hans JOAS, «The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory», *op. cit.*, pp. 182-183. También D. Miller hizo interesantes reflexiones al respecto. Véase D. MILLER, «The Meaning of Freedom from the Perspective of G. H. Mead's Theory of the Self», *Southern Journal of Philosophy*, 20 (1982), pp. 453-463.

<sup>90</sup> Cfr. MS, pp. 154-155.

posible —y la de nuestro *self* con ella— en el modo de abordarlo. Y, por eso, estamos obligados a aplicarnos a fondo en su resolución; pero, sobre todo, obligados a corregir, a corregirnos. Entiendo que en el seno de esa propuesta se encierra lo más sustantivo de la reflexión meadiana sobre la dimensión comunicativa de la vida social, aunque no perdominen los intérpretes de su obra que apunten en ese sentido. He ahí, entonces, la clave para la interpretación de sus escritos sobre la génesis del *self* y el control social.

Ignacio SÁNCHEZ DE LA YNCERA