
LA GÉNESIS DEL SELF Y EL CONTROL SOCIAL¹

George H. Mead

Deseo presentar una explicación de la aparición del *self*² en la conducta social y, a partir de ahí, advertir sobre algunas consecuencias de dicha explicación en relación con el control social.

El término conducta («*behavior*») señala el punto de vista de esta exposición: el de la psicología conductista («*behavioristic psychology*»). Cierta aspecto de esa psicología requiere un énfasis que entiendo que no ha sido suficientemente impuesto. No es únicamente su objetividad lo que ha hecho plausible esta psicología. Toda psicología reciente, en tanto en cuanto proclama un enfoque científico, ha trasladado necesariamente su interés hacia la conducta externa, en lugar de orientarlo hacia los estados psíquicos. Incluso cuando esa conducta se persigue hasta dentro del sistema nervioso central, no se hace esto para encontrar el correlato de una

¹ Este trabajo fue publicado por primera vez en *International Journal of Ethics*, 35 (1925), pp. 251-277, y reeditado, sólo fragmentariamente, en 1932, incluido en el libro postumo de Mead, *The Philosophy of Present*. El original está escrito sin notas, de modo que las que acompañan a esta versión son del traductor.

² La singularidad que el significado del término *self* tiene en el pensamiento de Mead permite justificar el uso habitual de la expresión inglesa (*self*, *selves* en plural) en lugar de traducirla por un equivalente castellano que, como puede ser el caso de «sí mismo», pudiera ofrecer una senda demasiado ambigua y convencional para despertar el necesario proceso de acercamiento hermenéutico que ese concepto requiere.

neurosis en una psicosis, sino para completar el acto, por muy distanciado que pueda éste estar en el espacio o en el tiempo. Concuerdan esta doctrina simpáticamente con el realismo y el pragmatismo recientes, que sitúan los llamados «sensa» y los significados de las cosas en el objeto. Mientras la psicología ha ido volviéndose hacia el acto entendido como proceso, el pensamiento filosófico ha estado transfiriendo contenidos que fueron objeto de la psicología anterior, desde el campo de los estados de conciencia al mundo objetivo. La psicología preconductista apoyaba sus pies en dos mundos. Encontraba su material en la conciencia, y en el mundo de la fisiología y de la física. Existía una duplicación inevitable, por cuanto la psicología se ocupaba de estados de conciencia que constituían objetos. Todo el aparato físico y fisiológico pudo enunciarse en términos de estados conscientes, y el solipsismo rondaba la lontananza. Puede pensarse que una psicología llamada a analizar el objeto de los estados de conciencia que estudia podría ser concebida como una ciencia empírica, pero siempre que su mundo no fuera el mismo que aquel en el que trabajan las otras ciencias. Por otro lado, una psicología conductista que no da cuenta del contenido del objeto, se convierte en una ciencia afín con la fisiología y la dinámica, y evita la senda de la serpiente epistemológica.

No me ocupo de la justificación filosófica de esta actitud de la psicología de la conducta; sólo deseo hacer énfasis en su inevitable tendencia a tratar con procesos, es decir, con actos, y a encontrar sus objetos dados en el mundo con el que trata la ciencia. El de la psicología ha sido, desde Descartes en adelante, un país fronterizo entre la filosofía y la ciencia natural y ha sufrido los inconvenientes propios de los «estados tapón». La propia división cartesiana, inambigua y descomprometida, entre un mundo físico extenso y un mundo inextenso de pensamiento, se encontró en territorio ambiguo al topar con la glándula pineal, y sólo evitó el compromiso cediendo las relaciones entre mente y cuerpo al infinito poder de su *deus ex machina*. Las dificultades concernientes a la regulación de esas relaciones por parte de la psicología han sido metafísicas sólo en parte. De modo más fundamental, han sido lógicas. Las ciencias naturales parten pragmáticamente de un mundo que está ahí («*a world that is there*»), en el cual ha surgido un problema, y únicamente introducen reconstrucciones hipotéticas en la medida en que la solución del mismo las demanda. Mantienen siempre sus pies en el terreno firme de los objetos incuestionados de la observación y el experimento, allí donde Samuel Johnson situara los suyos en su sumaria refutación del idealismo de Berkeley. La filosofía especulativa, acosada por el problema de la epistemología, encontró su problema en la naturaleza y existencia real del mundo dentro del cual aparecen los problemas de las ciencias naturales, y que proporciona el test para sus hipótesis. En consecuencia, como disciplina filosófica, la psicología importó el problema epistemológico a la experiencia del individuo; como ciencia, en cambio, situó el problema en un mundo dado que su

problema epistemológico no podía aceptar como dado. Entre ambas orientaciones, sus simpatías han estado siempre con los presupuestos y el método de las ciencias naturales. Por una parte, como ciencia empírica ha procurado considerar la llamada conciencia del individuo como meramente dada, en el sentido en que lo están los objetos de las ciencias naturales; pero, como los estados de conciencia seguían siendo considerados cognoscitivos, heredaron inevitablemente la diátesis³ epistemológica («*epistemological diathesis*»). Por otra parte, como ciencia experimental, estaba forzada a situar los estados de conciencia dentro o fuera de los procesos que estaba estudiando. Situarlos en interaccionismo dentro de los procesos naturales iba contra los presupuestos de su procedimiento científico, de modo que la actitud prevaleciente ha venido siendo la del epifenomenalismo, que es una adaptación de la armonía preestablecida de Leibnitz y de los atributos paralelos de Espinoza. Estos (*los estados de conciencia*) corrían como inofensivas sombras conscientes al lado de los procesos físicos y psicológicos, procesos con los cuales la ciencia pudo hacer inmediatamente la paz. Esta paz, empero, demostró ser un compromiso inestable. El golpeo consciente que acompaña a las neurosis⁴ sólo podía responder al sentir y al pensar tomados como procesos; los estados de conciencia, entendidos como cualidades y significación de las cosas, se convertían en reduplicaciones difícilmente tolerables de estas últimas, salvo en el caso de las cualidades secundarias. La estructura molecular de las cosas, pareció apartarlos de los objetos hipotéticos de la ciencia, y la conciencia demostró ser un oportuno basurero para ellos. Esta bifurcación de la naturaleza demostraba ser igualmente insatisfactoria. Los cuernos y las pezuñas van con la piel («*the horns and the hoofs go with the hide*»)⁵. Los estados de experiencia de contacto no tienen mejor derecho a la existencia objetiva que los correspondientes a la experiencia a distancia. La psicología, sin embargo, no ha estado interesada en estos enigmas epistemológicos y metafísicos, sino simplemente irritada por ellos. Ha desplazado su interés hacia los procesos, allí donde el fenomenalismo es más inofensivo, apareciendo como psicología fisiológica, como psicología funcional, como psicología dinámica, y ha ignorado problemas que le tienen sin cuidado. Eso ha producido el efecto de que se haya otorgado preeminencia lógica al sistema nervioso central en el procedimiento y en los manuales de la psicología, una preeminencia que en el análisis de la experiencia del individuo está completamente injustificada. (*De este modo*) el sistema nervioso central ha sido asimilado inconscientemente a la posición lógica de la conciencia.

³ El término diátesis, correspondiente al latino *diathesis* que Mead emplea en este pasaje, procede del verbo griego *diatithenai* (distribuir) y se usa en Patología para designar la propensión a adquirir una enfermedad.

⁴ En este caso, como lo había hecho en un pasaje anterior del texto, Mead utiliza el término neurosis con un sentido equivalente al de sensibilización neuronal.

⁵ Nos limitamos a proponer aquí una versión literal del aforismo anglosajón que Mead emplea y que reproducimos entre paréntesis.

Ocupa éste tan sólo una etapa importante en el acto y, sin embargo, descubrimos que estamos situando en sus circunvoluciones la totalidad del entorno del individuo. Por eso, es poco sorprendente que el conductismo haya sido bienvenido con alivio inequívoco, puesto que ha estudiado la conducta de los animales ignorando necesariamente la conciencia, y se ha ocupado del acto como un todo, y no como arco nervioso.

. Pero el alivio con el que uno se dirige hacia la conducta y se aleja de los estados de conciencia no ha disipado, ni siquiera para el psicólogo, los problemas implicados en el ambiguo término «conciencia» (*«consciousness»*). La teoría de la percepción de Bergson era por lo menos un paso hacia la clarificación de esa ambigüedad. Reconoce ésta, que en la medida en que el contenido de lo percibido puede denominarse conciencia, la conciencia significa más bien una disminución de la realidad del objeto que una adición; dicha disminución responde a los intereses activos del organismo, que están representados en el sistema nervioso central por vías de posible respuesta. En su coordinación, dichas vías recortan (*«cut out»*) en cierto sentido el objeto de la percepción. Lo percibido es relativo al individuo que percibe; relativo, empero, a su interés activo, no relativo en el sentido de que su contenido sea un estado de su conciencia. Alojarse los llamados caracteres sensoriales de las cosas en el cortex, como mínimo carece de sentido. No obstante, cuando Bergson sugiere que algunas de esas cualidades pueden consistir en la condensación de vibraciones, parece que estamos otra vez en presencia de cualidades que son estados de conciencia. Presumiblemente, las condensaciones, *e. g.*, la cualidad real del color, no existen en el objeto, sino en la mente que condensa. Sin embargo, al menos el enunciado de Bergson situaba, por una parte, el sistema nervioso central en el mundo de las cosas, de los objetos percibidos, y situaba, por otra, los caracteres que las cosas tienen en la percepción pura en las propias cosas; pero el divorcio de la duración, que es entendida como psíquica, con respecto a un intelectualizado mundo estático y espacial, legó una dicotomía que sólo era funcional en la metafísica bergsoniana. El neo-realismo intentó devolver a las cosas todas la cualidades de las cosas, frente a una mente que simplemente estaba enterada (*«was aware»*) de los «sensa». Este procedimiento simple y radical dejó en herencia los problemas de una percepción que era todavía de naturaleza cognoscitiva, y que un Realismo Crítico intentó resolver volviendo a la percepción representativa. Aún quedaba para el pragmatismo la adopción de la posición, todavía más radical, de que en la experiencia inmediata lo percibido está frente al individuo, no en una relación de darse cuenta (*«relation of awareness»*), sino simplemente en una relación de conducta. El conocimiento es un proceso de resolver algo que es problemático, no de entrar en relación con un mundo que está ahí.

Existe una ambigüedad en la palabra conciencia. La usamos en el sentido de darse cuenta, de conciencia de (*«consciousness of»*), y podemos suponer que en este sentido es coextensiva con experiencia, (*término*) que

abarca la relación del organismo sentiente con su entorno, en la medida en que el entorno existe para el organismo. De este modo, predicamos la actitud de conocimiento por parte del organismo de la existencia del entorno para el organismo. El otro uso de conciencia al que me refiero tiene el sentido de ciertos contenidos, a saber: las cualidades sensoriales de las cosas, de modo especial las llamadas cualidades secundarias, las afecciones del cuerpo de los organismos sentientes, especialmente las placenteras y dolorosas, los contenidos de las imágenes de la memoria y de la imaginación, y de las actividades del organismo, en la medida en que éstos aparecen en su experiencia. Hay todavía otro campo, el de la autoconciencia (*«self-consciousness»*), al que no me estoy refiriendo por ahora. Existe un carácter común que, aunque en diverso grado, pertenece a estos contenidos, a saber, que dichos contenidos no pueden aparecer en absoluto, o no exactamente, como aparecen en la experiencia del primero, en la experiencia de otro organismo. Son, en este sentido, privados, aunque esa privacidad no implica necesariamente otra cosa que diferencia de acceso o de perspectiva por parte de los diferentes organismos. Si adoptamos la actitud pragmática a la que se hizo referencia más arriba, la conciencia tomada en el primer sentido, en el de darse cuenta, desaparecería de la experiencia inmediata, mientras el mundo que está ahí para el organismo continuaría estando ahí. Desde este punto de vista, un organismo particular llegaría a ser consciente, es decir, habría un mundo que existiría para el organismo, en tanto en cuanto el organismo *marcare*, o *trazare*, o —por usar el término de Bergson— *canalizare* su entorno con arreglo a su futura conducta. Para Bergson, una cosa percibida es un objeto de posible acción para un organismo y es, precisamente, la relación activa del organismo con el objeto distante, lo que constituye a éste en objeto. Bergson afronta la dificultad planteada por el hecho de que el organismo no pueda ejercer influencia física sobre el hecho distante, mediante su suposición de que la conciencia, considerada en el sentido aludido, no es en realidad una adición al objeto, sino una abstracción de todo aquello que, en la relación del organismo con el objeto, no tiene que ver con esa acción concreta. Surge, entonces, una serie seleccionada de objetos determinada por los intereses activos del organismo.

Entonces, un entorno (*«environment»*) surge para un organismo mediante el poder selectivo de una atención determinada por sus propios impulsos que buscan expresión. Este entorno peculiar no existe en la conciencia de la forma como un *milieu* separado, sino que la conciencia del organismo consiste en el hecho de que su futura conducta delinea y define sus objetos. En tanto en cuanto la organización de un individuo difiere de las de otros, tendrá este individuo un entorno privado, aunque esas diferencias puedan denominarse diferencias de punto de vista. Son diferencias objetivas. Existen en la naturaleza. La fase más fundamental de esas dife-

rencias estriba en lo que el relativista denomina «*consentient set*»⁶, i. e., la selección de todos aquellos objetos que pueden ser considerados «aquí» con referencia al individuo. Ese conjunto («*set*»), que es cogrediente⁷ («*is co-gredient*») con el individuo, constituye un entorno, donde puede tener lugar el movimiento. Dichas perspectivas de la naturaleza existen en la naturaleza, y no como material en la conciencia del organismo. En esta relación de un entorno peculiar con un organismo, no aparece implicado un darse cuenta. Todo lo implicado es que la actividad en curso de la forma individual señala y define un mundo para dicha forma, un mundo que, de este modo, existe para ella como no lo hace para ninguna otra. Si eso se denomina conciencia, entonces, una psicología conductista puede enunciarla en términos de conducta.

En la segunda acepción, la que se refiere a un contenido, o contenidos peculiares, conciencia implica relatividad en otro sentido, en el sentido de emergencia, tal como ha sido definido por Alexander en *Space, Time and Deity*, y aceptado por Lloyd Morgan. En la evolución no sólo han aparecido formas nuevas, sino también contenidos o cualidades nuevos en la experiencia. Las susceptibilidades de las formas constituyen las ocasiones para que en los mundos de esas formas aparezcan nuevos caracteres de las cosas, respondiendo a todos los sentidos y nuevos significados que se corresponden con sus nuevas capacidades de conducta. Y esos caracteres y significados nuevos existen en la naturaleza del mismo modo que las formas de los objetos físicos, aunque sean relativos a las susceptibilidades y capacidades de las formas individuales. Si arrojamos el darse cuenta fuera de la experiencia inmediata, la distinción de Alexander entre percepción y

⁶ Esta expresión técnica procede de la filosofía de la naturaleza de Whitehead y requiere un cuidadoso esfuerzo hermenéutico; aunque puede decirse, sumariamente, que designa a un conjunto de acontecimientos que tienen en común el hecho de que constituyen el campo de sensibilización de un «acontecimiento que percibe» («*percipient event*»). Este último concepto, que encontraremos inmediatamente en el texto, ocupa un lugar de privilegio en la afirmación de Whitehead, frente a buena parte de los físicos relativistas, de la necesidad del reconocimiento de la «posición absoluta» en el espacio, para que tenga sentido real el movimiento. Whitehead lo define como «la vida corporal de la mente encarnada» y lo distingue de la mente propiamente dicha. El sentido concreto con el que Mead hace suyos estos conceptos aparece especificado en un pasaje posterior de este escrito. Cfr. A. N. WHITEHEAD, *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid, 1968, pp. 114-135. Para la cita, p. 123. Véase también P. A. SCHILP y A. N. WHITEHEAD, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, N. York, Tudor Pub. Co., 1951.

⁷ Mead utiliza en este trabajo los términos *cogredient* y *cogredience*, procedentes de la obra de Whitehead. Estos términos han sido anteriormente vertidos al castellano en las traducciones de las obras de Whitehead (véase, v. gr., *El concepto de naturaleza*, cit., pp. 114 y ss.) mediante el recurso a los calcos «cogrediente» y «cogresión». Como son términos especialísimos y, por otra parte, alejados de los parajes transitados de la geografía de la lengua, conviene aclarar, aunque no podamos entrar en la explicación detallada de esos tópicos, que designan, respectivamente, la calidad común a un conjunto de acontecimientos naturales que cumplen la condición de estar en relación espaciotemporal permanente con un «acontecimiento que percibe», y la propia relación permanente aludida.

placer puede también ser arrojada fuera de ese ámbito. Esta distinción se sitúa entre el darse cuenta de la percepción de objetos externos y el de la experiencia del individuo en la percepción y en sus demás procesos. Los paladares agradados y los miembros irritados o que sufren están ahí, en el mismo sentido que están otras cosas u objetos percibidos. Y esto es verdad también para los músculos en tensión, los objetos temibles, el estómago revuelto, una cosa atractiva, etc.; tampoco podemos negar este tipo de objetividad a la imagería («*imagery*») por el hecho de que el acceso a ella esté confinado al individuo en cuyo mundo ésta aparece. Parte de esa imagería encaja en el mundo que está ahí, y sólo con gran dificultad puede ser separada analíticamente de él. Aquellos aspectos que no encajan resultarán ubicados, con grados variables de definición, en nuestros pasados o futuros.

Si mi amigo entra en la habitación y yo vislumbro su cara, la imagería de su cara completa su semblante, y lo veo con la totalidad de los rasgos que lo completan. La misma imagería puede haber configurado mi recuerdo del último encuentro con él. O puede haber configurado el plan que yo abrigaba de llamarle la tarde siguiente. La imagería pertenece, o bien al presente que pasa, o bien al pasado irrevocable, o al futuro contingente. Y esa imagería es para quien percibe tan objetiva como el llamado objeto sensible. Puede penetrar en ese objeto y ser indistinguible de él. No obstante, cuando es posible distinguirla se reconoce que posee ese carácter privado; esto es, cuando suponemos que el color del objeto, aun cuando varíe de un ojo a otro, es en algunos aspectos idéntico para todos los demás ojos por cuanto los órganos son semejantes, entonces, no se supone que la imagen que tiene uno esté ahí para otros ojos o imaginaciones. Si, por sí misma, esa exclusiva accesibilidad de la imagería para el individuo, no hace a ésta menos objetiva, además, la pone a disposición del individuo, en cuanto logra éste una mente que la imagería puede equipar. Esto mismo es válido también para la otra clase de objetos que sólo son accesibles para él. Me refiero a los objetos que el individuo posee, por decirlo así, desde el interior, como las partes de su organismo, especialmente en su aspecto penoso o placentero. En los animales inferiores no existe evidencia de que ese ámbito privado se organice y sea usado como la posesión de un *self*. (*En ellos*) el presente que pasa no se extiende ni en una serie rememorativa, ni en un futuro anticipado.

La imagería no es más que una parte de la presencia del pasado en el presente que pasa. En la forma viviente, aparece como una facilidad en la respuesta, y, en cuanto al estímulo, (*aparece*) en su selección, en su discriminación selectiva. La imagería emerge, en el sentido de Alexander, como el contenido del pasado en el estímulo, y como significado en la respuesta. Antes de que se conviertan en material para la mente, antes de que en la conducta aparezca la mente, la imagería y el significado están ahí, en los objetos, como contenidos.

Me he referido a la doctrina de la relatividad. Específicamente, me refería a la formulación de esa doctrina que ha sido propuesta en los tres libros del profesor Whitehead, *The Principles of Natural Knowledge*, *The Concept of Nature* y *The Principle of Relativity*. Lo que he tenido en mente de modo particular, es el reconocimiento por parte de Whitehead, en contraste con la teoría einsteniana al uso, de que si hay que aceptar el movimiento como un hecho, debemos aceptar también la existencia en la naturaleza de *consentient sets*⁸ en reposo, determinados por su relación con los denominados «acontecimientos que perciben»⁹ («*percipients events*»). En la medida en que estén ordenados en distintos sistemas temporales, los mismos acontecimientos aparecen en diferentes *consentient sets* en la naturaleza, y este ordenamiento en distintos sistemas temporales depende de su relación con diferentes acontecimientos que perciben. Movimiento en la naturaleza implica reposo en la naturaleza. El reposo en la naturaleza implica cogresión¹⁰, i. e., una relación persistente de aquí y ahí con referencia a algún individuo, y es esta relación la que determina el sistema temporal de acuerdo con el cual se ordenan los acontecimientos. Si el reposo es un hecho en la naturaleza, tendremos que concebirla como estratificada —por usar una expresión de Whitehead—, por las diferentes perspectivas temporales de individuos diferentes, aun cuando un grupo de individuos pueda tener la misma perspectiva; debemos recordar, sin embargo, que no se trata de una estratificación de la naturaleza en un espacio estático, sino de una naturaleza cuya extensión es afectada por una dimensión temporal.

Deseo generalizar esta concepción de la existencia en la naturaleza de *consentient sets* determinados por sus relaciones con acontecimientos que perciben, de modo que pueda albergar al entorno en relación con la forma viviente, y al mundo experimentado en relación al individuo que lo experimenta. Es evidente que eso sólo es posible si concebimos la vida como un proceso y no como una serie de situaciones físico-químicas estáticas, y si consideramos la experiencia como conducta o comportamiento, y no como una serie de estados conscientes. Entiendo que ésa es la esencia de la filosofía del cambio de Bergson, de acuerdo con la cual, nuestro mundo perceptivo está determinado por las acciones que están teniendo lugar. La conducta recorta y configura los objetos hacia los cuales se dirige la acción. Únicamente con referencia a la vida como proceso en curso determina el animal su hábitat. La ilustración más convincente puede encontrarse en la diferencia que existe entre presentar la vida de una comunidad en los términos de una estática social —los datos estadísticos sobre la población, las ocupaciones y otros semejantes—, o en los términos de la vidas reales de los diferentes individuos que constituyen la comunidad. En el segundo caso, nos damos cuenta de que cada individuo tiene un mundo que difiere

⁸ Véase nota 6.

⁹ Véase también nota 6.

¹⁰ Véase nota 7.

en cierto grado del de cualquier otro miembro de la misma comunidad; de que cada uno segmenta los acontecimientos de la vida de la comunidad que son comunes a todos, desde un ángulo diferente al de cualquier otro individuo. Para decirlo con una frase de Whitehead, cada individuo estratifica la vida común de un modo diferente, y la vida de la comunidad es la suma de esas estratificaciones, y todas esas estratificaciones existen en la naturaleza. Este reconocimiento saca a la psicología de su aislamiento como ciencia que trata con lo encontrado en la mente del individuo, y la convierte en el punto de vista desde el cual se aborda la realidad como discurre.

Es evidente que el enunciado de la vida de cada individuo de acuerdo con los resultados del análisis de lo que es inmediatamente experimentado ofrecería un plano común de acontecimientos, en el cual, la experiencia de cada uno sólo diferiría de la de los demás en el alcance y la integridad, o falta de integridad, de sus conexiones. Esas diferencias desaparecen en las formulaciones generalizadas de las ciencias sociales. Las experiencias de los propios individuos implicarían una sucesión de acontecimientos distinta en cada uno de ellos, por cuanto cada uno encara un mundo en el que los objetos son planes de acción. Veamos el ejemplo más simple, el de dos personas que se acercan a un automóvil que pasa. Para uno, éste es un objeto móvil al que sobrepasará antes de que alcance el trozo de calle que es lugar de encuentro de los recorridos de ambos. El otro ve un objeto móvil que sobrepasará el lugar de encuentro antes que él. Cada uno recorta el mundo desde el punto de vista de un sistema temporal diferente. Objetos que son en mil facetas idénticos para los dos individuos, son, sin embargo, fundamentalmente diferentes por su ubicación en un plano espacio-temporal que implica determinada sucesión de acontecimientos, o en otro. Elimínese la dimensión temporal y devuélvanse todos los acontecimientos a un instante sin tiempo, y la individualidad que pertenecía a esos objetos en la conducta se pierde, salvo en la medida en que puedan representar resultados de la experiencia pasada. Pero al tomar en serio el tiempo, nos percatamos de que el aparente carácter atemporal de nuestro mundo espacial y sus objetos permanentes, se debe al *consentient set* que cada uno de nosotros selecciona. Abstraemos de ese espacio el tiempo para los propósitos de nuestra conducta. Ciertos objetos cesan de ser acontecimientos, cesan de pasar como en realidad están pasando, y se convierten, en su permanencia, en condiciones de nuestra acción, y los acontecimientos tienen lugar con referencia a ellos. El hecho de que toda una comunidad seleccione el mismo *consentient set* no hace que la selección sea en menor grado la actitud de cada uno de sus miembros. El proceso vital tiene lugar en organismos individuales, de modo que la psicología, que estudia esos procesos en su función creativa determinante, se convierte en una ciencia del mundo objetivo.

Considerándolo desde el punto de vista de una historia evolutiva, no sólo han surgido nuevas formas, con sus diferentes entornos espacio-tem-

porales y objetos, sino que han surgido nuevos caracteres correspondientes a las susceptibilidades y capacidades de respuesta. Con la terminología de Alexander: han venido a ser calificados de un modo diferente. Tan imposible es transferir esos caracteres de los hábitats a la conciencia de las formas, como transferir la estructura espacio-temporal de las cosas a esa llamada conciencia. Si introducimos una instantaneidad ficticia en un universo que transcurre, las cosas se caen en pedazos. Las cosas que distan espacio-temporalmente de nosotros, únicamente pueden ser introducidas en ese instante en términos de nuestra experiencia inmediata de contacto. Son lo que serían si estuviésemos allí con las manos sobre ellas. Adoptan el carácter de la materia tangible. Ése es el precio de su ubicación en el momento de la existencia de nuestros cuerpos. Pero esa visión instantánea tiene la gran ventaja de proporcionarnos una imagen de lo que será la experiencia de contacto cuando alcancemos el objeto distante, y de las condiciones determinantes bajo las cuales aparecen los caracteres de distancia. Si el mundo existiese en un instante en la experiencia, estaríamos forzados a encontrar algún reino como el de la conciencia, al cual transportar las cualidades de distancia, también llamadas secundarias, de las cosas. Si la conciencia tiene, pues, alguna significación inambigua en la historia evolutiva, hace ésta referencia a aquel estadio en el desarrollo de la vida, en el cual la conducta del individuo señala y define el futuro campo de objetos que configura su entorno, y en el cual emergen, tanto en los objetos como en las susceptibilidades de los individuos, caracteres que se corresponden recíprocamente. Hay una relatividad entre el individuo viviente y su entorno, tanto en la forma como en el contenido.

Quiero trazar la forma en la que, dentro de esa conducta, han surgido el *self* y la mente.

Lo implicado en esta empresa es que únicamente los *selves* tienen mentes; es decir, que el conocimiento, incluso tomándolo en la más simple acepción de darse cuenta, pertenece tan sólo a los *selves*. Esto no implica, por supuesto, que por debajo del estadio de autoconciencia no existan los caracteres sensoriales y la susceptibilidad. La autoconciencia se obtiene en nuestra propia experiencia inmediata en la medida en que no somos autoconscientes. También está implicado que ese desarrollo ha tenido lugar exclusivamente en un grupo social, puesto que los *selves* sólo existen en relación con otros *selves*, del mismo modo que el organismo, en cuanto que es objeto físico, sólo existe en relación con otros objetos físicos. Hay dos campos en los que han surgido grupos sociales que han determinado su entorno juntamente con el de sus miembros y la individualidad de sus miembros. Dichos campos se encuentran en el reino de los invertebrados y en el de los vertebrados. Existen entre los himenópteros y las termitas sociedades cuyos intereses determinan los estímulos y los hábitats, y que diferencian de tal forma a los propios individuos —principalmente por medio de los procesos sexual y alimenticio—, que el individuo es lo que es por su carácter de miembro de esas sociedades. En la compleja vida del

grupo, los actos de los individuos sólo se completan por medio de los actos de otros individuos, pero la mediación de esa conducta compleja se halla en la diferenciación fisiológica de los diferentes miembros de la sociedad. Como ha subrayado Bergson refiriéndose a los instintos, los medios por los cuales se lleva a cabo un acto complejo son hallados en la estructura diferenciada de la forma. No existe evidencia convincente de que una hormiga o una abeja esté obligada, para poder integrar su actividad en el acto común, a prever («*to anticipate*») el acto de otra hormiga o abeja, por medio de su propia tendencia a responder como la otra. Y, siguiendo la misma pista, no existe evidencia de la existencia de lenguaje en ninguna de esas sociedades. No es necesario ir a los invertebrados para descubrir este tipo de conducta social. Si alguien recoge a un niño que se ha caído, adapta su brazos y su actitud a la actitud del niño, y el propio niño se adapta a la actitud del otro; o al boxear, o al luchar, uno responde al estímulo del otro, por ajuste fisiológico adquirido.

Entre los vertebrados, al margen de la diferenciación de sexos y de la nutrición y cuidado de las formas infantiles, existe escasa o ninguna diferenciación fisiológica heredada para mediar en las complejidades de la conducta social. Si hemos de co-operar provechosamente con otros, debemos introducir de alguna manera dentro de nosotros los actos en curso de ellos, para hacer que el acto común tenga efecto. Como acabo de indicar, sólo hay una pequeña esfera de la vida social donde esto no es necesario. La succión de una forma infantil, o una lucha de perros, si es que eso se puede llamar actividad social, no exigen más que ajuste fisiológico heredado. Tal vez habría que añadir en esa esfera el llamado instinto gregario, pero éste apenas va más allá de la tendencia del rebaño a juntarse en sus diversas actividades. El cortejo y el apareamiento de las formas, el cuidado de las formas infantiles, el agrupamiento de los animales en las migraciones y la lucha agotan prácticamente la conducta social vertebrada hasta que llegamos al hombre. Agotan las posibilidades que existen en la estructura de los vertebrados para la mediación de la conducta social, puesto que el organismo vertebrado no ha mostrado la plasticidad asombrosa en orden a la diferenciación fisiológica que podemos atribuir a los insectos, desde las formas aisladas hasta los miembros de las sociedades de las termitas, las hormigas y las abejas.

Puede definirse el acto social como aquel en el que la ocasión o estímulo que libera un impulso se encuentra en el carácter o conducta de una forma viviente que pertenece al propio entorno de la forma viviente cuyo impulso es liberado. Deseo, sin embargo, restringir el acto social a la clase de actos que implican la cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal como aparece definido por el acto, en el sentido de Bergson, es un objeto social. Entiendo por objeto social un objeto que responde a todas las partes del acto complejo, aunque esas partes se encuentren en la conducta de diferentes individuos. El objetivo del acto se encuentra, pues, en el proceso vital del grupo y no sólo en los de los individuos separados.

En el caso de las sociedades de los himenópteros y las termitas, el objeto social completo no existe en los entornos de los individuos separados, como tampoco en el caso de las restringidas sociedades de vertebrados que se basan sólo en el ajuste fisiológico. Una vaca que lame la piel de un ternero rellena de heno hasta que la piel se desgasta, y que entonces come el heno, o una mujer que gasta su impulso maternal con un perro de lanas, no puede decirse que tengan en sus entornos el objeto social completo que el acto implica. Sería necesario conjuntar los entornos de los diferentes individuos, o superponerlos entre sí, para alcanzar el entorno y los objetos de las sociedades en cuestión.

Los actos sociales basados en el ajuste fisiológico, y las sociedades correspondientes, han alcanzado asombrosa complejidad allí donde las formas, como las de los himenópteros y las termitas, demuestran una gran plasticidad en su desarrollo. Pero una vez alcanzado el límite de esa plasticidad, se alcanza también el límite del acto social y de la sociedad. Allí donde ese ajuste fisiológico que media el acto social es limitado y fijo, como ocurre entre los vertebrados, las sociedades de este tipo son, correspondientemente, insignificantes. Pero con la descripción del acto social basado sobre el ajuste fisiológico ha sido, cuanto menos, sugerido otro tipo de acto social, y su sociedad y objeto correspondientes. Se trataría de un acto tal, que las diferentes partes del acto que pertenecen a diferentes individuos aparecerían en el acto de cada individuo. Esto no puede significar, sin embargo, que el individuo singular pueda realizar todo el acto, puesto que, si acaso eso fuera posible, dejaría éste de ser un acto social; ni tampoco, que el estímulo que suscita su propia parte del acto complejo pueda ser el que suscite las otras partes del acto en tanto en cuanto aparecen éstas en su conducta. Si el objeto social ha de aparecer en su experiencia, debe cumplirse que estarán presentes en su experiencia los estímulos que liberan las respuestas de los demás que están incluidos en el acto, (*pero*) no como estímulos para su propia respuesta, sino como estímulos para las respuestas de los otros; y esto entraña, que la situación social, que surge tras el cumplimiento de una fase del acto que sirve de estímulo para el siguiente participe en el complejo procedimiento, deberá estar presente en algún sentido en la experiencia del primer actor, tendiendo a suscitar en él no su propia respuesta, sino la del actor sucesivo. Permítaseme hacer la suposición imposible de que la avispa, cuando pica a una araña y la almacena junto a su propio huevo, encuentra en la araña un objeto social en el sentido que he especificado. La araña tendría que existir en la experiencia de la avispa como alimento, un alimento vivo pero inactivo, para la larva cuando ésta emerja del huevo. La avispa necesitaría estar sujeta al mismo estímulo que libera al respuesta de la larva, en orden a que la araña paralizada aparezca de ese modo (*como alimento para la larva emergida*) ante la avispa; en otras palabras, la avispa necesitaría ser capaz de responder en cierto grado como la larva. Y, por supuesto, la avispa tendría

que ver a la araña bajo la dimensión temporal, injertando un futuro hipotético en el presente que pasa; pero la ocasión para esto tendría que consistir en la tendencia de la avispa a responder, en el rol de larva, al alimento apropiado que ella misma está almacenando. Presenta esto, entonces, otro posible principio de organización social, distinguido de la diferenciación fisiológica. Si los objetos que corresponden al acto social complejo pueden existir espacio-temporalmente en la experiencia de los diferentes miembros de la sociedad, como estímulos que no sólo liberarán sus propias respuestas, sino también como estímulos para las respuestas de aquellos que participan en el acto compuesto, entonces, puede encontrarse un principio de coordinación que no depende de la diferenciación fisiológica. Una condición psicológica necesaria para esto sería que el individuo tuviera de alguna manera presentes en su organismo las tendencias a responder como responderán los otros partícipes en el acto. Estaría implicado mucho más que esto, pero ésta sería por lo menos una precondition necesaria. Puede considerarse que existe un objeto social correspondiente a las respuestas de los diferentes individuos de una sociedad, cuando las diferentes respuestas que esos individuos realizan en los actos complejos pueden encontrarse en un grado suficiente en las naturalezas de los individuos separados, como para hacerlos susceptibles a los diferentes valores del objeto que corresponden a las partes del acto.

El cortex del sistema nervioso central de los vertebrados aporta, al menos, una parte del mecanismo que pudo hacerlo posible. Allí, las corrientes nerviosas que van desde la columna y la base del cerebro hasta el cortex pueden poner en relación recíproca los actos que parten desde esos centros inferiores, de modo que puedan surgir procesos más complejos. Esos centros y vías del cortex representan un número indefinido de acciones posibles, que, estando en competencia entre sí, se inhiben recíprocamente y presentan el problema de organización y ajuste de tal forma que la conducta manifiesta tiene que proseguir. En las corrientes y cruces de corrientes que suceden en la materia gris y sus fibras de asociación, existen las tendencias para un número indefinido de respuestas. En correspondencia con esos ajustes, los objetos están organizados en un campo de acción, no sólo espacialmente, sino también temporalmente; pues, una vez excitada, la tendencia a agarrar el objeto distante está de tal modo vinculada con los procesos de aproximación, que no obtiene su expresión manifiesta hasta que la distancia interpuesta es superada. Por lo tanto, en este aparato vertebrado de conducta, las predisposiciones ya excitadas para millares de actos que trascienden ampliamente las realizaciones externas, nutren las actitudes interiores, al implicar objetos que no son objetivos inmediatos de los actos del individuo.

Pero el cortex no es simplemente un mecanismo. Es un órgano que existe al cumplir su función. Si ocurre que esas tendencias de acción que no logran expresión inmediata aparecen y persisten, es porque pertenecen

al acto que está en curso. Si, por ejemplo, la propiedad es en la experiencia de los hombres un objeto social que se distingue de la nuez que almacena la ardilla, lo es, porque hay rasgos del alimento que uno compra que inervan al complejo total de respuestas mediante las cuales, no sólo es adquirida la propiedad, sino también respetada y protegida, y ese complejo así inervado, es una parte esencial del acto por el cual el hombre compra y almacena su alimento. No se trata de que comprar alimentos sea un asunto más complicado que recogerlo del suelo, sino de que el intercambio es un acto en el que un hombre al hacer una oferta se excita a sí mismo a dar a cambio. Una oferta es lo que es, porque el ofrecimiento («*presentation*») es un estímulo para dar a cambio. Uno no puede intercambiar de otro modo que poniéndose en la actitud de la otra parte a la hora de negociar. La propiedad se convierte en un objeto tangible, porque todas las fases esenciales de la propiedad aparecen en las acciones de todos los que están implicados en el intercambio, y aparecen como rasgos esenciales de la acción del individuo.

El individuo (*que interviene*) en un acto de este tipo es un *self*. Si el cortex ha venido a ser un órgano de la conducta social, y ha hecho posible la aparición de objetos sociales, lo ha hecho, porque el individuo ha venido a ser un *self*, es decir, un individuo que organiza su propia respuesta con las tendencias de responder a su acto por parte de los otros. Puede hacerlo, porque el mecanismo del cerebro de los vertebrados capacita al individuo para adoptar esas actitudes en la formación del acto. Pero los *selves* han aparecido tarde en la evolución de los vertebrados. La estructura del sistema nervioso central es demasiado menuda para permitirnos mostrar los correspondientes cambios estructurales en las vías del cerebro. Únicamente podemos seguir la pista de esta evolución en la conducta del animal humano. Lo acostumbrado ha sido señalar ese tránsito dotando al hombre de una mente. En la medida en que se mira a la conciencia como una suerte de material espiritual, a partir del cual son formadas las sensaciones y afecciones, y las imágenes, y las ideas o significaciones, la suposición de una mente como *locus* de esas entidades es casi necesaria; pero cuando esos contenidos han sido devueltos a las cosas, desaparece también la necesidad de conseguir moradas para ese mueblaje.

Excede los límites de este artículo deducir las consecuencias de este cambio para la lógica y la epistemología, pero hay una fase de todos los procesos llamados mentales que es central para esta discusión, y ésta es la autoconciencia. Si se prueban sostenibles las sugerencias que he hecho más arriba, el *self*, que es central para toda la llamada experiencia mental, solamente ha aparecido en la conducta social de los vertebrados humanos. El individuo se convierte en un objeto para sí mismo, precisamente, porque se descubre adoptando las actitudes de los otros que están implicados en su conducta. Únicamente adoptando los roles de otros hemos sido capaces de volver sobre nosotros mismos. Hemos visto más arriba, que el objeto social sólo puede existir para el individuo, si las varias partes del acto

social completo que los otros miembros de la sociedad llevan a cabo, están de algún modo presentes en la conducta del individuo. Es verdad, además, que el *self* sólo puede existir para el individuo si éste asume los roles de los otros. La presencia en la conducta del individuo de las tendencias a actuar como los otros actúan puede, por consiguiente, ser responsable de la aparición en la experiencia del individuo de un objeto social, i. e., de un objeto que responde a complejas reacciones de cierto número de individuos, y, asimismo, serlo de la aparición del *self*. Realmente, las dos apariciones son correlativas. La propiedad únicamente puede aparecer como un objeto, en la medida en que el individuo se autoestimula a comprar mediante una oferta de venta en expectativa («*by a prospective offer to sell*»). Comprar y vender están mutuamente implicados. Algo que puede ser intercambiado sólo puede existir en la experiencia del individuo, en la medida en que, cuando el individuo tiene en su propia disposición la tendencia de vender, tenga a la vez en ella la tendencia de comprar. Y el individuo llega a ser un *self* en su propia experiencia, sólo en la medida en que una actitud suya suscita la actitud que en la empresa social se corresponde con ella.

Eso es justamente lo que implicamos con «autoconciencia». Aparecemos como *selves* en nuestra conducta en la medida en que nosotros mismos adoptamos la actitud que los otros adoptan hacia nosotros en esas actividades correlativas. Quizá una ilustración de esto, buena entre las que puedan encontrarse, sea un «derecho». Suponemos el asentimiento de todos los miembros de la comunidad frente a la protección de nuestras vidas, o de la propiedad. Adoptamos el rol de lo que puede llamarse el «otro generalizado» («*generalized other*»). Y al hacerlo, aparecemos como objetos sociales, como *selves*. Es interesante notar, que en el desarrollo individual del niño hay dos etapas que presentan los dos pasos que son esenciales en el proceso de alcanzar la autoconciencia. La primera etapa es la del juego («*play*»), y la segunda la del juego organizado («*game*»), si se distinguen éstos entre sí¹¹. En el juego, tomado en este sentido, el niño actúa continuamente como padre, maestro, predicador, charcutero, policía, pirata o indio. Es el período de la existencia infantil que Wordsworth ha descrito como el de la «*endless imitation*» (imitación sin fin). Es el período de los juegos del Kindergarten de Froebel. En este período, como reconoció Froebel, el niño está adquiriendo los papeles de quienes pertenecen a su sociedad. Ocurre esto, porque el niño está continuamente excitando en sí mismo las respuestas a su propios actos sociales. Es peculiarmente sensi-

¹¹ En la traducción española de *Mind, Self and Society* se habla, respectivamente, de «juego» y «deporte». Probablemente, el traductor utilizó ese expediente amparándose en el recurso habitual de Mead a ejemplos deportivos para ilustrar esa etapa de desarrollo psicosocial que éste caracteriza aludiendo a la aparición de la capacidad de participar en los *games*: juegos reglamentados u organizados. Véase *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1953 (reimpreso en 1982), que es una versión no excesivamente fidedigna de *Mind, Self and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1934.

ble a esta relación, dada su situación de dependencia infantil de las respuestas de los otros a sus propios estímulos sociales. Teniendo en su propia naturaleza el comienzo de la respuesta paterna, la suscita por medio de sus llamadas. El tipo universal de esto es la muñeca; pero antes de que juegue con una muñeca, el niño responde ya con el tono de voz y la actitud con que sus padres responden a sus propios gritos y gorjeos. Se ha llamado a eso imitación, pero el psicólogo reconoce ahora, que uno solamente imita en la medida en que el llamado acto imitado puede ser suscitado en el individuo por medio de su apropiada estimulación. Es decir, uno suscita o tiende a suscitar en sí mismo la misma respuesta que suscita en el otro.

El juego antecede al juego organizado («game»). Pues en un juego organizado hay un procedimiento regulado y reglas. El niño debe no sólo adoptar el rol del otro, como lo hace en el juego, sino que debe asumir los varios roles de todos los partícipes en el juego organizado y gobernar su acción en consecuencia. Si juega en la primera base, es alguien a quien se arrojará la bola, bien desde el campo, o bien desde el *catcher*. El mismo, al jugar en las diferentes posiciones, ha integrado en un todo las reacciones organizadas de ellos hacia él, y esta reacción organizada se convierte en lo que he llamado el «otro generalizado» que acompaña y controla su conducta. La presencia de este otro generalizado en su experiencia es lo que le proporciona un *self*. Únicamente puedo hacer una referencia a la relación de ese juego infantil con la llamada magia simpatizante. Los hombres primitivos suscitan en su propia actividad cierto simulacro de la respuesta que están buscando del mundo circundante. Son niños gritando en la noche.

El mecanismo para esto exige que el individuo que está estimulando a otros para una respuesta, esté al mismo tiempo originando en sí mismo las tendencias para las mismas reacciones. Ahora bien, aquello que en el acto complejo sirve a otro individuo como estímulo para su respuesta, no es por regla general apropiado para suscitar la misma respuesta en el propio individuo (*que produce el estímulo*). Presumiblemente, el ademán hostil de un animal no asusta al propio animal. De modo especial, en las complejas reacciones sociales de las hormigas, o de las termitas, o de las abejas, difícilmente puede concebirse que la parte del acto de una forma que suscita la reacción apropiada de otra, esté originando una reacción similar en la forma en cuestión, puesto que aquí el complejo acto social es dependiente de la diferenciación fisiológica, (y) existe tal desemejanza de estructura, que el mismo estímulo no puede suscitar respuestas semejantes. Para un mecanismo como el que ha sido sugerido, es necesario, primero de todo, encontrar en la conducta social de los miembros de un auténtico grupo, algún estímulo que suscite, en el individuo responsable del mismo, la misma respuesta que suscita en el otro; y, en segundo lugar, los individuos del grupo deben tener una estructura semejante tal, que el estímulo

tendrá para una forma el mismo valor que tiene para la otra. Ese tipo de estímulo social puede encontrarse dentro de una sociedad humana en el gesto vocal («*vocal gesture*»). Estoy usando el término gesto vocal para referirme a aquella actitud, o parte del acto, de un individuo ligado a un acto social, que sirve como estímulo para que otro individuo realice su parte en el acto completo. Ejemplos de gestos definidos de esta manera pueden encontrarse en las actitudes y movimientos de otros, a los que respondemos cuando les sobrepasamos en medio de una multitud, en el giro de la cabeza hacia la mirada del ojo de otro, en la actitud hostil adoptada frente a un gesto amenazador, en las mil y una diferentes actitudes que asumimos hacia diferentes modulaciones de la voz humana, o en las actitudes y amagos de los movimientos entre boxeadores y luchadores, respecto a los cuales están siempre tan finamente ajustadas las respuestas. Debe repararse en que las actitudes a las que me he referido no son sino etapas del acto tal como aparecen ante otros, e incluyen expresiones del semblante, posiciones del cuerpo, cambio en el ritmo de la respiración, evidencias externas de los cambios circulatorios, y sonidos vocales. En general, esos llamados gestos pertenecen al comienzo del acto manifiesto, pues los ajustes de los otros al proceso social se hacen mejor al principio del acto. Los gestos son, pues, las etapas primitivas del acto manifiesto a las que responden otras formas comprendidas en el mismo acto. Nuestro interés está en encontrar gestos que puedan afectar al individuo responsable de ellos de la misma manera que afectan a otros individuos. El gesto vocal al menos es un gesto que asalta los oídos de quienes lo realizamos de la misma manera fisiológica que afecta a otros. Oímos nuestros propios gestos vocales como los oyen los otros. Podemos ver o tentar los movimientos de nuestras manos como otros los ven o los palpan, y esas visiones y palpamientos han servido, en lugar de los gestos vocales, para el caso de quienes son congénitamente sordos, o sordos y ciegos. Pero ha sido el gesto vocal el que preeminentemente ha proporcionado el medio de organización social en la sociedad humana. Pertenece históricamente al comienzo del acto, puesto que surge a partir del cambio en el ritmo de la respiración que acompaña a la preparación de una acción súbita, esa clase de acciones a las que las otras formas deben estar ajustadas con finura.

Entonces, si un gesto hace surgir en el individuo que lo hace una tendencia a la misma respuesta que hace surgir en otro, y este hecho de originar un acto del otro dentro de sí se introduce en su experiencia, el individuo se encontrará tendiendo a actuar hacia sí mismo como el otro actúa hacia él. En nuestra experiencia autoconsciente entendemos lo que él hace o dice. La posibilidad de esa introducción en su experiencia la hemos encontrado en el cortex del cerebro humano. Pueden allí ser excitadas las coordinaciones que responden a un indefinido número de actos y, mientras se neutralizan recíprocamente, entran a formar parte del proceso de ajuste neuronal que conduce a la respuesta manifiesta. Si uno pronuncia y se oye

a sí mismo pronunciar la palabra «mesa», ha originado en sí mismo las actitudes organizadas de su respuesta al objeto, de la misma manera en la que las ha originado en el otro. Comúnmente, llamamos idea a esa actitud organizada que se origina, y las ideas de lo que estamos diciendo nos acompañan durante todo nuestro habla significativa. Si podemos creer lo que se afirma en una de las epístolas de S. Pablo, algunos, entre los santos, hablaron lenguas que no tenían significado para ellos. Elaboraron sonidos que no suscitaron respuesta en quienes los elaboraron. Eran sonidos sin significado. Cuando un gesto vocal proferido por un individuo conduce a una respuesta de otro, lo podemos llamar símbolo («*symbol*»); cuando origina en el hombre que lo hace la tendencia a la misma respuesta, podemos llamarlo símbolo significativa («*significant symbol*»). Esas actitudes organizadas, que originamos en nosotros mismos cuando hablamos a otros, son, entonces, las ideas que decimos que tenemos en nuestras mentes, y en la medida en que originan las mismas actitudes en los otros, están en sus mentes, siempre que sean autoconscientes en el sentido en el que he usado ese término. Pero no es necesario que debamos hablar a otros para tener esas ideas. Podemos hablar para nosotros mismos, y lo hacemos en el foro interior de lo que llamamos pensamiento. Estamos en posesión de *selves*, precisamente en la medida en que podemos adoptar y adoptamos las actitudes de los otros hacia nosotros mismos y respondemos a esas actitudes. Nos damos el beneplácito y nos condenamos a nosotros mismos. Nos damos nosotros mismos palmadas en la espalda y, ciegos de furia, nos atacamos a nosotros mismos. En el censor plantado en la puerta de nuestra imaginación y en nuestras conversaciones interiores, y en la afirmación de las leyes y los axiomas del universo de discurso, asumimos la actitud generalizada del grupo. *Quod semper, quod ubique*. Nuestro pensar es una conversación interior en la que podemos estar adoptando, frente a nosotros mismos, los roles de conocidos específicos; pero usualmente conversamos con lo que yo he denominado el «otro generalizado» y, de ese modo, alcanzamos los niveles del pensar abstracto, y aquella impersonalidad, aquella llamada objetividad, que apreciamos. Concibo que de esta forma se han originado *selves* en la conducta humana, y con los *selves*, mentes. Es interesante el estudio de cómo surgen en cada niño el *self* y su mente, y el de los indicios sobre el modo correspondiente en que surgieron en el hombre primitivo. No puedo entrar en una discusión sobre esto. Sin embargo, deseo referirme a algunas de las implicaciones de esta concepción del *self* para la teoría del control social.

Deseo recurrir a la posición, adoptada anteriormente en este artículo, de que si reconocemos que la experiencia es un proceso que continuamente está pasando al futuro, los objetos existen en la naturaleza como pautas de nuestras acciones. Si reducimos el mundo a un ficticio presente instantáneo, todos los objetos se caen en pedazos. No hay razón alguna que pueda encontrarse, excepto en una mente igualmente ficticia, para explicar

por qué habrían de trazarse ciertas líneas alrededor de cierto número de partículas físicas constituyéndolas en objetos. De cualquier modo, ese presente de filo de navaja no existe. Incluso en el llamado presente especioso se da un transcurso en el que hay sucesión, y tanto pasado como futuro están ahí, y el presente únicamente es aquella sección en la que ambos están implicados desde el punto de vista de la acción. Cuando tomamos en serio ese transcurso de la naturaleza, vemos que el objeto de la percepción es el futuro existente del acto. El alimento es lo que el animal comerá, y su refugio es la madriguera donde escapará de su perseguidor. Por supuesto que el futuro es, como futuro, contingente. Puede que (*el animal*) no escape, pero en la naturaleza éste (*el refugio*) existe como contrapartida de su acto. En la medida en que hay ahí relaciones fijadas, éstas son del pasado, y el objeto implica a ambos (*futuro y pasado*), pero la forma que tiene surge del acto en curso. La biología evolutiva, en la medida en que no es mera física y química, procede, tal vez inconscientemente, sobre esta suposición, y así lo hace la ciencia social en la medida en que no es estática. Sus objetos son, en términos de hábitat, el entorno. Están formados por reacciones. Estoy afirmando meramente la existencia de esos objetos, afirmándolos como existentes respondiendo a actos en un universo que pasa.

En la medida en que existen actos sociales, existen objetos sociales, y sostengo que el control social está poniendo el acto del individuo en relación con su objeto social. Estamos abundantemente familiarizados con el control del objeto sobre el acto. Precisamente porque el objeto es la forma del acto, en tal carácter controla la expresión del acto. La visión del objeto distante no sólo es el estímulo para el movimiento hacia éste. También es, con sus cambiantes valores de distancia, un continuo control del acto de aproximación. Los contornos del objeto determinan la organización del acto de su asimiento, pero en este caso, el acto completo está en el individuo y el objeto en su campo de experiencia. A menos que se produzca un fallo en la estructura o en la función, la existencia misma del objeto asegura su control del acto. En el acto social, sin embargo, el acto está distribuido entre un número de individuos. En el caso de las sociedades que dependen de la diferenciación fisiológica el objeto completo no existe en la experiencia de ningún individuo, aun cuando haya, o pueda haber, existiendo en la experiencia de cada individuo, un objeto que responde a cada parte del acto. El control puede ser ejercido a través de la supervivencia de aquellas diferenciaciones fisiológicas que aún llevan a cabo el proceso vital implicado en el acto complejo. Ninguna complicación del acto que no mediaba en éste, podía sobrevivir. O bien, podemos refugiarnos, como hace Bergson, en un factor de control dentro del acto, pero no es ésa la situación que nos interesa. Las sociedades humanas en las que estamos interesados son sociedades de *selves*. El individuo humano es un *self*, sólo en la medida en que toma la actitud de otro hacia sí mismo. En la medida en que esa actitud es la de cierto número de otros, y en la medida en que él

puede adoptar las actitudes organizadas de cierto número de otros que están cooperando en una actividad común, toma las actitudes del grupo hacia sí mismo, y, al tomar esa o esas actitudes, está definiendo el objeto del grupo, aquello que define y controla la respuesta. El control social dependerá del grado en el que el individuo asuma las actitudes de aquellos que están implicados con él en sus actividades sociales. En la ilustración ya usada, el hombre que compra controla su adquisición desde el punto de vista de un valor del objeto que sólo existe para él en la medida en que toma tanto la actitud de vendedor como la de comprador. El valor (*económico*) sólo existe como objeto para individuos en cuyos actos de intercambio están presentes aquellas actitudes que pertenecen a los actos de los otros que son esenciales para el intercambio.

El acto de intercambio se torna muy complicado; varía enormemente el grado en que los actos esenciales implicados en el acto de intercambio entran en los actos de todos los que están comprometidos en él, y varía proporcionalmente el control que el objeto, i. e., el valor, ejerce sobre los actos. La teoría marxista de la propiedad estatal del capital, i. e., de la exclusiva producción del estado, es una ilustración llamativa del derrumbamiento de tal control. El objeto social, la producción económica próspera, tal como es presentado en esta teoría, fracasa a la hora de asumir las actitudes de la iniciativa individual que exige la producción económica próspera. El gobierno democrático basado en la teoría de la acción por medio del interés universal en los asuntos de una campaña, deja de funcionar como un control, y abandona ampliamente el gobierno a la máquina política, cuyo objeto responde con más cercanía a las actitudes de los votantes y de los no votantes.

El control social depende, entonces, del grado en el que los individuos en sociedad son capaces de asumir las actitudes de los otros que con ellos están implicados en el empeño común. Pues el objeto social responderá siempre al acto que se está desarrollando con autoconciencia. Junto a la propiedad, todos los de las instituciones son objetos de ese tipo, y sirven para controlar a los individuos, quienes encuentran en ellas la organización de sus propias respuestas sociales.

El individuo, por supuesto, no asume las actitudes de los innumerables otros que están de una manera u otra implicados en su conducta social, salvo en la medida en que las actitudes de los otros son uniformes en similares circunstancias. Uno asume, como he dicho, las actitudes de otros generalizados. Pero, incluso con esta ventaja del universal frente a la multiplicidad de sus numerosos casos, el número de respuestas diferentes que entran en nuestra conducta social parece desafiar toda la capacidad de cualquier individuo para asumir los roles que serían necesarios para definir nuestros objetos sociales. Y, no obstante, aunque la vida moderna ha llegado a ser indefinidamente más compleja que lo que fue en períodos anteriores de la historia humana, para el hombre moderno es más fácil que

para sus predecesores ponerse en el lugar de aquellos que cooperan al remedio de sus propias necesidades, que participan con él en las funciones de gobierno, o se juntan con él a determinar precios. Lo que tiene primordial importancia no es el número de participantes, ni siquiera el número de funciones diferentes. La cuestión importante es, si esas variadas formas de las actividades pertenecen de modo tan natural al miembro de una sociedad humana que, al tomar el rol de otro, se encuentra que las actividades de este otro pertenecen a la propia naturaleza del primero. En la medida en que las complejidades de la sociedad humana no exceden a las del sistema nervioso central, el problema de un objeto social adecuado, que es idéntico al de una autoconciencia adecuada, no es el de llegar a estar enterado (*«becoming acquainted»*) del indefinido número de actos que están implicados en la conducta social, sino el de superar de tal modo las distancias de espacio y tiempo, las barreras de lenguaje y convención y estatus, que podamos conversar con nosotros mismos en los roles de aquellos que, con nosotros, están implicados en el empeño común de la vida. Un periodismo que es insaciablemente curioso acerca de las actitudes humanas de todos nosotros, es el signo de los tiempos. Las otras curiosidades, como aquellas por las condiciones bajo las cuales la gente vive, trabaja y se combate recíprocamente, se siguen de la curiosidad fundamental, que es la pasión de la autoconciencia. Tenemos que ser otros si hemos de ser nosotros mismos. La novela realista moderna ha hecho más que la educación técnica a la hora de formar el objeto social que decimos control social. Si podemos juntar a la gente de tal forma que puedan entrar en las vidas de cada uno de los otros, tendrán inevitablemente un objeto común que controlará su conducta común.

La tarea es, sin embargo, hartamente enorme, pues no implica simplemente echar abajo barreras pasivas tales como las de las distancias en espacio y tiempo, y la vernacular, sino también aquellas actitudes fijas de costumbre y estatus en las que estamos enclavados. Todo *self* es un *self* social, pero está restringido al grupo cuyos roles asume, y nunca abandonará este *self* hasta que se encuentre a sí mismo entrando en la sociedad más amplia y manteniéndose en ella. Toda la historia de la guerra entre sociedades y dentro de las sociedades demuestra con cuánta mayor realidad y con cuánto mayor estremecimiento emocional nos comprendemos a nosotros mismos en la oposición contra enemigos comunes que al colaborar con ellos. Por toda Europa, y más específicamente en Ginebra, vemos patriotas que, con gran desconfianza y rechazos constantes, tratan de ponerse en los lugares de los otros y conservar, no obstante, los *selves* que existían sobre la base de la enemistad; vemos que pueden alcanzar el terreno común donde podrían evitar el horror de la guerra, y mejorar intolerables condiciones económicas. Un plan Dawes es un objeto social de ese tipo que está viniendo penosamente a la existencia; un objeto social que puede controlar los conflictos de intereses entre comunidades hostiles, pero únicamente lo

es si, al llevarlo a la práctica, cada uno puede en alguna medida ponerse en el lugar del otro. Otros objetos sociales de ese tipo, que diseñan planes de acción comunes, son el Tribunal Internacional («*World Court*») y la Liga de Naciones, si es que existen *selves* patrióticos que sean capaces de reconocerse a sí mismos en las actitudes de colaboración de los otros.

University of Chicago.

(Traducción: Ignacio SÁNCHEZ DE LA YNCERA.)

CRITICA DE LIBROS