

INSTITUCIÓN, MÉTODO CIENTÍFICO Y PROCESO SOCIAL. LA ÉTICA DE G.H. MEAD

Manuel Toribio. Sevilla

El pensamiento de G.H. Mead es poco conocido en España. Sin embargo, es reconocido junto con Pierce, James y Dewey como uno de los principales representantes del pragmatismo. Esta corriente de pensamiento es muy apreciada en el ámbito filosófico anglosajón. La tradicional escisión entre éste y la filosofía europea continental es uno de los motivos del escaso conocimiento de Mead en nuestro ámbito. Por otra parte, Mead es considerado como uno de los creadores de la Psicología Social, por su obra *Espíritu, Persona y Sociedad*(1). Es indudable que la importancia de su labor en el campo de la Filosofía y de la Psicología no se corresponde con la difusión de su pensamiento en nuestro entorno.

George H. Mead nace en South Haley (Massachusetts) en 1.863 y muere en 1.931. Hay que señalar que en 1.894 ingresa como profesor ayudante en el departamento de filosofía de la Universidad de Chicago, dirigido por John Dewey en ese momento. A dicha Universidad se vinculará su trabajo hasta su fallecimiento.

En vida publicó más de 60 artículos de revista (2). Sin embargo, para conocer su pensamiento hay que acudir también a su obra póstuma: *The Philosophy of the Present; Mind, Self and Society; Movements of Thought in the Nineteenth Century*; y, *The Philosophy of the Act* (3). Estas obras recogen diversos cursos y ciclos de conferencias impartidos por Mead, junto con los papeles dejados por él en el momento de su muerte.

Natanson distingue tres etapas en su pensamiento. El contenido de cada una de ellas vendría recogido en las tres principales obras póstumas de Mead:

1ª etapa: *Mind, Self and Society*, que representaría un “intento de explicar y describir la experiencia desde la sociedad, concibiendo el lenguaje, la comunicación y los significados como emergentes en el proceso social” (4).

2ª etapa: *The Philosophy of de Act*, que trataría de ser una re-aproximación a los mismos fenómenos en términos de subjetividad, tratando lo dado en la experiencia como naciendo (*arising*) epistemológicamente y experiencialmente dentro de lo que Mead denomina “acto” (5).

3ª etapa: *The Philosophy of the Present*, que sería un intento de describir lo que es dado en la experiencia por medio de una teoría radical de la temporalidad, que toma el presente como el lugar de la realidad” (6).

Esta primera clasificación puede servir de guía para un inicial contacto con la obra de Mead, si bien es problemática. Si esta sistematización, según señala su autor, no pretende ser cronológica, sino recoger los principales temas del pensamiento meadiano, es incompleta. No hace referencia a tres ideas capitales: su teorización del método científico, su ética y su teoría de los saberes. Más allá del estudio de la emergencia social del conocimiento y del espíritu (*self*) -tema de *Mind, Self and Society*-, del surgimiento del objeto de conocimiento en la experiencia individual y social -tratados en *The Philosophy of the Act*- y de la teorización meadiana de la conciencia en su relación con la temporalidad -estudiada en *The Philosophy of the Present*-, en la obra de Mead aparece una conceptualización de los diversos estadios del conocimiento, desde las formas vivas más elementales hasta aquel en el que la experiencia puede volver sobre sí misma. Hay un tratamiento del surgir social del pensamiento (la Psicología Social de Mead recogida en *Mind, Self and Society*), de su posterior concreción evolutiva en el conocimiento científico, en la ética y en la capacidad de la conciencia de tenerse como objeto, que tiene como producto una teoría general de los saberes. Para Mead hay un proceso evolutivo por el que emerge el espíritu (*Self*) que es social. En un determinado momento ese proceso se acelera. Esto ocurre cuando aparece el conocimiento científico. Este se aplica primero a la naturaleza, luego a la sociedad y, posteriormente, a sí mismo. Surgen así evolutivamente la ciencia experimental, la ética y lo que podríamos llamar una teoría general de los saberes. La ética de

Mead es el tema del presente trabajo. Esperamos que la reflexiones que venimos haciendo sirvan para dar una primera idea de cómo se enmarca ésta en el conjunto de la obra de Mead.

El conocimiento científico, en un segundo momento, después de haber tenido como objeto la naturaleza, se dirige al obrar humano y a la sociedad. Es el punto donde emergen los valores y la ética. La ética de Mead se articula en torno a dos conceptos: el de institución y el de fase de consumación. Los estudiaremos a continuación, pero sólo después de señalar cuáles son las fuentes concretas para nuestro estudio y de decir qué entiende Mead por “yo” (*I*) y por “mi” (*me*), dos términos con significado peculiar en su obra.

Las obras póstumas de Mead no serán la fuente principal de este estudio. *Mind, Self and Society* si es el lugar donde aparecen diseñados los conceptos de “yo” y de “mi”, sólo dedica un breve ensayo suplementario a su ética (“*Fragments on Ethics*”). Si en *The Philosophy of the Act* es donde aparece la fase de consumación como fundamento de la ética meadiana y dedica una de sus partes a ella (Part. III: “*Value and Act*”), tampoco la estudia aquí sistemáticamente. *Movements of Thought in the Nineteenth Century* sólo estudia la ética al hilo de la exposición de la obra de otros pensadores. En cambio, sí es interesante para la comprensión de la sociología de Mead el ensayo suplementario de *The Philosophy of the Present*: “La génesis del espíritu y el control social” (*The Genesis of the Self and Social Control*); pero éste es un artículo que tiene que ver sólo indirectamente con la filosofía del presente de Mead. Si aparece recogido en la obra citada es por un intento del editor de dar una visión lo más general posible del pensamiento meadiano. Por otra parte, este ensayo es una edición abreviada de un artículo del autor que estamos estudiando aparecido previamente en la revista *International Journal of Ethics* (7). Por todo ello, la fuente principal del estudio de la sociología y ética de Mead sólo pueden ser los artículos suyos publicados durante su vida. Fundamentalmente:

1. “Las hipótesis de trabajo en la reforma social” (8)
2. “Sugerencia para una teoría de las disciplinas filosóficas” (9)
3. “El fundamentación filosófico de la ética” (10)
4. “El contrato social: su fundamento y función” (11)
5. “Derechos naturales y la teoría de las instituciones políticas” (12)
6. “El método científico y las ciencias morales” (13)
7. “La génesis del espíritu y el control social” (14)
8. “La filantropía desde el punto de vista de la ética” (15)

Que las obras póstumas de Mead no sean la fuente a la que hay que acudir para el estudio de su ética es una de las causas de su desconocimiento. Es ignorada por G.C. Lee (16), quien realizara el primer estudio sintético del pensamiento de Mead. Lo mismo ocurre en la obra de P. Pfeutze: *Espíritu, sociedad y existencia* (17). En ella su autor realiza un estudio comparativo entre Mead y Martín Buber, que resulta incompleto por omitir la consideración de la ética del primero. Algo análogo ocurre en la monografía de M. Natanson (18) sobre el autor que estamos estudiando. Esto por hacer referencia sólo a los trabajos más importantes. Que sepamos sólo tratan la ética de Mead los artículos de C.J. Karier (19), de A. Reck (20), J.S. Moran (21) y J.A. Broyer (22); que lo hacen con escasa base, salvo quizás el último, en las obras no póstumas de Mead. Por todo ello la interpretación de la ética de este autor que a continuación ofrecemos no puede ser sino innovadora.

1. El "yo" y el "mi".

Los conceptos de "yo" (*I*) y de "mi" (*me*) son uno de los fundamentos sobre los que se basa la ética de Mead. Ambos nos hablan del sujeto o del espíritu como algo esencialmente social. Por "mi" (*me*) ha de entenderse el componente social del espíritu, por "yo" (*I*) el componente exclusivamente individual, que puede actuar sobre el "mi" para cambiarlo. Nos dice C.W. Morris:

"Todas las actividades de otros, organizadas e incorporadas al espíritu de uno por específicas o generalizadas que puedan ser, constituyen el "mi". Si esto fuera todo lo que hay en el espíritu, la explicación sería extrema y unilateral, no dejaría lugar para la actividad creativa y reconstructiva; el espíritu no reflejaría la estructura social, sino que no sería otra cosa que reflejo. El espíritu completo, empero, es concebido por Mead como, al mismo tiempo, un "yo" y un "mi". El "yo" es el principio de la acción y el impulso y, con su acción cambia la estructura social" (23).

Mead no entiende el espíritu como una sustancia sino como una entidad relacional, un proceso. Un proceso circular autoalimentado que nace por la internalización del mecanismo de diversas actividades sociales. Este es el aspecto del espíritu que constituye el "mi". El espíritu no es una sustancia existente previamente y que luego entra en relación con otros, adquiriendo así contenido, una personalidad; sino que es "un remolino de la corriente social" (24), una sección del proceso social mismo. Y su personalidad queda configurada por ese proceso.

Sus rasgos, sus modos habituales de conducta, son sobre todo internalizaciones de pautas sociales establecidas.

El "mi" es la organización convencional y habitual de la persona. Se compone de las actitudes de los otros en cuanto internalizadas y tomadas como pauta inconsciente del propio comportamiento. Si incorporamos las actitudes de los otros para lograr la autoconciencia, el elemento social de la personalidad -el "mi"- es la organización coherente de tales actitudes sociales (25). Un individuo en su actividad social, en su relación con otras personas y con las instituciones, representa determinados papeles. Para poder hacerlo, tiene que haber interiorizado las normas con las que dichas relaciones e instituciones funcionan. La organización de todas esas reglas, respecto a los papeles que en tales relaciones desempeña el individuo, conforman su "mi".

Pero el espíritu no consiste sólo en la organización de las actitudes sociales. también es un "yo", algo que de alguna manera escapa a la determinación de la sociedad. Mead no hace un estudio de las condiciones metafísicas de posibilidad del "yo", ni de su estatuto antropológico, aunque no niega su legitimidad. Su psicología quiere ser *conductista*. Plantea que *en la experiencia del individuo* surgen situaciones en las que su acción no aparece condicionada necesariamente por las pautas de conducta social.

Tal es por ejemplo la experiencia de esfuerzo o trabajo para cambiar el propio espíritu:

"El "yo" reacciona frente al espíritu (*self*) que surge gracias a la adopción de las actitudes de los otros. Mediante la adopción de dichas actitudes hemos creado el "mi" y reaccionamos ante él como un "yo" (26).

Este tipo de experiencia se da en la memoria. Uno habla consigo mismo y recuerda lo que dijo, entonces el "yo" es objeto de la propia experiencia. Pero no como contenido, sino como término al que se refiere la memoria. Si recuerdo *lo que* hice entonces mi memoria tiene por objeto al "mi", si recuerdo que fui yo *quien* lo hizo, entonces el término intencional de la memoria es el "yo" (27). En cuanto contenido objetivo siempre soy un "mi", en cuanto sujeto término de la relación cognoscitiva implicada en la memoria soy un "yo". El "mi" es la organización de las actitudes que el individuo ha internalizado de su entorno social. El "yo" es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta". (28)

Mead en su artículo "*The Social Self*" (29) estudia fenomenológicamente la experiencia del "yo". Allí nos dirá que el "yo" es una presuposición (*presupposition*), nunca una representación (*presentation of conscious experience*). Mead mismo compara su concepto del "yo" con el "*ego transcendental*" kantiano (30). "El "yo" es el sujeto de la acción, el "mi" la representación objetiva que el individuo tiene de sí mismo actuando. Para Mead, con James (31), el conocimiento que se tiene del "yo" es más sapiencia (*sciousness*) que conciencia (*consciousness*). El contenido objetivo de la representación de uno mismo actuando sería el "mi", el sujeto que el conocimiento exige tras esa representación es el "yo". La autoconciencia en términos objetivos del espíritu reflexionante capta el "mi" no el "yo", el "yo" nunca puede existir como objeto de la conciencia.

Hay una mutua dependencia entre el "yo" y el "mi". El "mi" da forma al "yo" en cuanto que le confiere una personalidad. La personalidad o carácter es para Mead la organización de las actitudes sociales que un individuo ha interiorizado. Sin embargo, en los actos pulsionales el "mi" no determina al "yo". Mead pone en relación su concepto de "mi" con el "super-yo" freudiano (32), mecanismo inconsciente de censura a través de la represión de determinados impulsos. El "mi" meadiano tiene también una función similar. Internalizado las actitudes sociales el espíritu se autocensura. El "mi" sería el censor de las pulsiones del "yo". Sin embargo, cuando un individuo actúa gobernado sólo por los impulsos, puede decirse que es sólo el "yo" quien actúa ignorando el "mi".

En Mead no hay determinismo social, el "yo" puede ir más allá de la influencia del "mi", tanto cognoscitivamente como desde un punto de vista volitivo. Cognoscitivamente porque el pensamiento no es meramente ideológico (en el sentido que da Marx a esta palabra). El conocimiento no está determinado por la organización social. Tampoco desde un punto de vista volitivo, porque el "yo" como sujeto de la acción puede escapar a la influencia del "mi", a la determinación social. El "yo" no es reflejo del "mi", es acción sobre el componente del espíritu.

El "yo" para Mead es capaz de reorganizar la sociedad. Si lo es, es porque el espíritu es algo más que la interiorización de las actitudes sociales. Como veremos (33), Mead propone como imperativo ético la solución racional de los conflictos entre valores sociales. El "yo" situándose en el ámbito de esa racionalidad puede poner en cuestión la organización social para modificarla. Esa capacidad implica que el individuo -su "yo"- puede colocarse fuera de lo determinado socialmente y someterlo a crítica:

“La solución racional de los conflictos, sin embargo, exige la reorganización tanto de los hábitos como de los valores y esto implica trascender el orden de la comunidad” (34).

La acción del “yo” es más notable en la actividad del genio artístico, científico o moral. Si genio es quien no conoce mediante leyes generales sino que las crea, también puede ser caracterizado por su no sometimiento a la determinación social. El genio no actúa conforme a formas sociales establecidas, ya sean normas éticas o leyes científicas, es quien ante un conflicto, entre valores o hipótesis, crea *nuevas* normas o *nuevas* leyes. Un científico genial parte de datos en conflicto, modalizados por hipótesis previas. Su solución es una reacción, que es para Mead impredecible (35), ante esos datos en forma de problema. El genio introduce un elemento de absoluta novedad. El “yo” es el término intencional de la experiencia de la propia libertad (36).

El “mi” es la organización de los procesos institucionales internalizados. El espíritu aparece en la experiencia objetiva dotado de una serie de rasgos característicos que conforman su personalidad. Esta personalidad, en cuanto objetiva, es reflejo de los papeles que el individuo tiene que representar en los diversos procesos institucionales en los que participa. Indirectamente también refleja los papeles que otros individuos actúan en esos mismos procesos, y el “rol” de la institución misma, en cuanto que su propia acción se adecúa a esos papeles. Esto no es incompatible con que cada individuo tenga una personalidad propia específica. Cada persona individual si bien refleja la organización social, lo hace desde un punto de vista particular. Refleja un aspecto de la conducta social distinto del de todo otro individuo. Su participación en los procesos institucionales nunca es idéntica a la de otro (37). Además tiene un organismo biológico (38) y un “yo” que modalizan esa participación en la organización social.

El “mi” de un individuo es determinado por los distintos papeles que representa. Su personalidad es la organización de esos papeles. Más aún, Mead dirá que la unidad del individuo sólo es posible por la unidad de la organización social:

“La unidad y estructura de la persona completa refleja la unidad y estructura del proceso social como un todo; y cada una de las personas que en él participan refleja la unidad y estructura de uno de los varios aspectos de ese proceso en el que el individuo está involucrado” (39).

La distinción entre “yo” y “mi” es uno de los pilares en que se asienta la ética de Mead. Su ética nos explicará que debe hacer el “yo” para modificar el “mi” cuando diversos valores entran en conflicto.

2. La emergencia de las instituciones.

Mead ofrece una doble explicación de la emergencia social de las instituciones. Por una parte, una explicación histórica del nacimiento de las instituciones, que vendría recogida sobre todo en *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. En ella se trataría de ver cómo emergen históricamente las instituciones, al hilo de las explicaciones que sobre su fundamento van dando los teóricos de la ética. Este proceso vendría conformado por una línea ascendente hacia las instituciones de la sociedad democrática. Por otra parte, cabe considerar la función y estructura de las instituciones, y como regulan el comportamiento de los individuos. Ver como surgen y que papel tienen en la dinámica de la vida y del espíritu. Para el estudio de este aspecto nos tendremos que basar en los artículos no póstumos de Mead, en especial el ya citado: *“The Genesis of the Self and Social Control”* (La génesis del espíritu y el control social) (40).

2.1. La emergencia histórica de las instituciones.

Del mismo modo que para Mead la concepción de la ciencia vigente en la Edad Moderna tiene su fundamento en la visión cristiana del mundo, el proceso que tiene como resultado el nacimiento de las instituciones democráticas tiene como punto de partida las instituciones cristianas. Estas no se basarían en la racionalidad democrática, sino en la autoridad arbitraria del dogma. Para el cristianismo el estado y la familia tendrían un origen divino y la autoridad se apoyaría en algo externo a la sociedad. El poder de la Iglesia y de toda otra institución es fundamentado en el querer de un Dios infinito con una inteligencia infinita cuya voluntad por tanto, no puede el hombre comprender. Por ello puede decirse que es una autoridad arbitraria, no basada en la razón. La institución típica medieval es el Sacro Imperio Romano (que para Mead ni es sagrado, ni romano, ni imperio) (41).

Esta concepción está también a la base de las instituciones renacentistas. Pero con la revolución científica del Renacimiento se descubre que puede haber un saber no sostenido por la autoridad arbitraria de la Iglesia, sino por la razón. El papel de la filosofía de la Ilustración y de las revoluciones americana y francesa será trasladar esta concepción de la ciencia a la política. Este cambio tiene su más claro reflejo en el pensamiento de Rousseau. Para éste, según Mead, la

racionalidad del hombre es el fundamento de las instituciones y de la autoridad soberana del estado. La ley debe expresar la voluntad de la comunidad social. El individuo debe obedecer a la ley, pero es a la vez fundamento de la ley a través del contrato social. Las normas expresan la voluntad popular porque reflejan los derechos de cada individuo y porque, lo que es más importante, “los derechos existen sólo en tanto que *son reconocidos*, y sólo en la medida en que los que los reclaman *se los reconocen* a las otras personas” (42). Nadie puede exigir un derecho que a la vez no reconozca a los demás. En este sentido el fundamento de la ley es la sociedad misma y la razón. La persona *conoce* sus derechos y se los *reconoce* a los demás. Es ésta una actitud que Mead ve ya de algún modo presente en la filosofía de Hobbes y Locke.

Hobbes no sería un defensor de la revolución, pero su crítica a ésta se fundamenta en una posición racional. La defensa de Locke del derecho a la propiedad es significativa. Par él, la propiedad es algo que nace naturalmente por el incremento de valor que el individuo añade a las cosas por su trabajo. A la vez tendría su fundamento en la sociedad, el derecho a la propiedad solo es posible si igual que se reclama se ve en los demás. El fundamento de la actividad económica sería el reconocimiento. Es además necesario para Locke que haya una autoridad imparcial para juzgar los conflictos sobre la propiedad y los demás derechos. Pero para que esa autoridad sea realmente imparcial sus juicios deben fundamentarse en la razón, en principios que han de buscarse en la misma naturaleza humana (43).

Rousseau propondrá una aproximación diferente al problema, en la que el fundamento de la ley está sólo en la sociedad. No es que la razón haya de buscar la leyes en la naturaleza humana, su origen está en un hipotético contrato social arbitrario. Ahora bien, para Rousseau la potestad legislativa radica en última instancia en el pueblo, y esto es un hecho que la razón ha de descubrir y establecer; y, por otra parte, el contrato social es algo que se ha acordado en términos, de una u otra forma, racionales, es decir, apoyándose en algo que es común a todos los hombres. Es significativo, también en este caso, como Rousseau regula el derecho a la propiedad. Si Alguien *quiere* poseer un control absoluto sobre lo que estima suyo, sólo puede tenerlo en la medida en que *quiere* el mismo tipo de derecho a la propiedad en los otros. Esta es la diferencia entre una sociedad fundamentada en la razón y otra basada únicamente en el ejercicio del poder. Cuando ocurre esto último se defiende la propiedad afirmandola en uno y negándola a los demás. Por otra parte, para Rousseau ese tipo de sociedad en la que los derechos se basan en el mutuo reconocimiento sólo es posible en una comunidad democrática, en la que todos tengan los mismos derechos (44).

La moral kantiana, según Mead, está muy influida por el planteamiento de Rousseau. Para éste último, los derechos son universales, *todos* los poseen con el mismo título. Los derechos son universales sólo si el individuo los exige de un modo racional, solo así reconocerá en los demás los derechos que pide. Kant da un paso más en la misma línea, toda volición para ser normal ha de tener el mismo carácter universal. La moralidad misma viene definida por la racionalidad y universalidad de los juicios éticos. Todo juicio que no tenga esas características será amoral. En esto precisamente consiste el Imperativo Categórico kantiano.

Mead verá la filosofía moral kantiana como una extensión de la *Crítica de la razón pura*. En Kant la razón impone sus formas *a priori* a los fenómenos, de manera que se puede decir que la razón da leyes a la realidad. Algo semejante ocurre en la ética, es el entendimiento práctico el que provoca la aparición de las leyes morales. Mead explica la posición kantiana también con el ejemplo de la propiedad. El Imperativo Categórico -actúa de tal forma que la norma que regule tu acción pueda ser una ley universal-, puede ser aplicado al derecho a la propiedad. En tal caso, si alguien emite el juicio moral acerca de la bondad de la propia posesión, ese juicio sólo es éticamente correcto si a la vez *reconoce* el título de los demás a la propiedad. De otra forma, tal juicio no sería ley universalmente aplicable. De esta manera todo individuo es un legislador (*lawgiver*), da leyes a la sociedad por ser racional. Kant estaría buscando la última fundamentación de los principios que habían regido el pensamiento de Rousseau y de la Revolución Francesa, por eso Mead le llama el *Filósofo de la Revolución*:

“Todos serían legisladores, pero sólo en la medida en que dieran razón de la obligación que nace de sus voliciones, de forma que estuvieran sujetos también a las leyes que ellos mismos crean. El intelecto humano, en cuanto que es racional, es un intelecto legislador. En éste sentido, porque generaliza el principio de Rousseau, puede ser considerado como el Filósofo de la Revolución” (45).

Mead concibe la emergencia de las instituciones como un proceso racional que terminaría con la aparición de las democracias, estas conformarían el estadio más perfecto en la evolución de la vida y del espíritu, dice siguiendo pautas hegelianas. Las instituciones democráticas aparecen ya tras las revoluciones americanas y francesa, o al menos en el pensamiento de sus teorizadores, pero en un estado imperfecto. La revolución fracasa, con Napoleón muere su espíritu. El Emperador aparece como el campeón de la revolución, victoria tras

victoria vence a los enemigos de ésta, donde entran sus soldados cae el Antiguo Régimen (46). Pero crea un nuevo orden militarista e imperialista. Fue el final de la Revolución Francesa, sin embargo no se vuelve al Antiguo Régimen. La autoridad de Napoleón no se fundamentaba ya en derechos de origen divino, sino en el pueblo. Pero no es un estado basado en los principios roussaunianos. El poder napoleónico pretende estar fundamentado en una cesión que hacen los ciudadanos de sus derechos a cambio de la defensa militar del país, protección a cambio de libertad (47).

Con el fracaso de la revolución nace el romanticismo. Este supone un intento de volver al espíritu de la Edad Media. Pero después de la revolución esto es imposible. Con ella el individuo cobra conciencia de sus derechos. Esto le da una autoconciencia que nunca antes había tenido. Los románticos quieren volver a lo medieval, pero sólo lo pueden hacer desde una nueva conciencia. El malogro de la revolución produce la búsqueda de seguridad en los antiguos ideales. Se quiere volver al orden medieval, pero el hombre medieval ya no existe. El regreso es realizado por otros individuos, unos que son conscientes de sus derechos. Los héroes de los escritores románticos, de Byron, de Scott o de Carlyle, son hombres del siglo XIX con ropaje medieval. Es la situación que Mark Twain ha sabido ironizar en su obra *Un yanki en la corte del Rey Arturo* (48).

Desde este punto de vista interpreta Mead la filosofía romántica en su propio hacerse. El Romanticismo construye una filosofía que refleja el mismo camino que el hombre de la primera mitad del siglo XIX ha recorrido. El romántico vuelve al pasado y en ese recorrido se hace autoconsciente. La filosofía del mismo periodo trata de describir el proceso por el que emerge la autoconciencia, el espíritu. El camino que recorre el romántico es el mismo que en la psicología social de Mead da origen a la inteligencia reflexiva:

“Europa descubrió así el periodo medieval en la época romántica; pero también se descubrió a sí misma. De hecho, así se descubrió primero. Más aún, descubrió el mecanismo por medio del cual este hallarse (*self-discovery*) es posible. El espíritu es un modo reflexivo. El espíritu se precibe sólo en la medida en que representa el papel (*role*) de otro para llegar a ser sujeto y objeto a la vez (...). Fue porque los europeos, en esta época, retrocedieron y encarnaron una actitud anterior por lo que pudieron volver sobre sí mismos” (49).

Cuando el régimen creado por la revolución francesa fracasó, se intentó buscar uno nuevo en el pasado. Pero el espíritu de la época era ya otro. En el esfuerzo por volver al pasado en busca de un orden más conveniente -a su espíritu-, se hicieron autoconscientes -conscientes de ese espíritu que buscaban pero ya tenían-.

Esta situación es reflejada en la filosofía clásica alemana. En el romanticismo, el espíritu se vuelve sobre el pasado para determinarlo, para *crearlo com el suyo propio*. Análogamente, en la filosofía de la época, el espíritu se proyecta sobre el mundo, de forma que de alguna manera ambos se identifican. El mundo sólo tiene valor para el espíritu en la medida en que hace referencia a él, en la medida que *sea el suyo propio y lo determine como tal (50)*.

Las revoluciones americana y francesa son revoluciones burguesas, es decir, fracasan también en otro sentido, crean unas instituciones y una sociedad injustas. El orden social surgido tras la revolución americana perdura. Si la instituciones creadas por la francesa desaparecen a la caída de Napoleón, su sistema acaba imponiéndose en el entorno europeo. A la vez es la era de la revolución industrial, un tiempo de pauperismo para las masas trabajadoras. Unas instituciones teóricamente democráticas conviven con una pobreza radical de la mayoría. Es el malogro del espíritu que impulsa las revoluciones del siglo XVIII y, por lo mismo, del pensamiento social que las inspira o que de ellas se nutre. Habrán de emerger nuevas teorías que corrijan esa situación, y fundamenten un orden social tan racional y democrático como igualitario.

Hacía falta una teoría económica que diera al hombre dominio sobre las relaciones económicas. Las doctrinas fisiocráticas y las mercantilistas no eran lo suficientemente acertadas como para lograrlo. El dominio sobre el dinamismo social se empieza a conseguir con la obra de Adam Smith. Para éste son los mercados los que determinan los procesos económicos, no la tierra ni la posesión de metales preciosos. Su teoría económica reproduce en parte las tesis de los filósofos de la revolución. Un contrato para ser beneficioso debe producir ganancias a ambas partes. El influjo de la Escuela Escocesa de ética le lleva a concebir el propio beneficio como causa del beneficio común. En una sociedad con mercados sanos, sin trabas proteccionistas, el mismo proceso que genera las ganancias de los inversores genera otros procesos que enriquecen a la comunidad. La sociedad, por la división del trabajo, tiende a producir más de lo que necesita. El mercado es quién pone límites a esa producción, a la vez que estimula la de los productos de los que la sociedad es deficitaria (51).

Ahora bien, esta dinámica es al final negativa, dirá Mead siguiendo el análisis marxista. La ley de la oferta y la demanda determina los procesos económicos. Si un fabricante puede disminuir los costes de producción estimulará la compra de manufacturas. Uno de los conceptos más importantes en el coste de los artículos es el trabajo, que se intentará reducir al mínimo introduciendo máquinas y bajando los salarios. A la vez, como hay también un mercado de trabajo regulado por aquella ley, con el aumento de la demanda laboral se reducirán aún más los salarios, llegando paulatinamente los trabajadores a una situación de miseria (52).

El optimismo económico smithiano se malogra. Pero al mismo tiempo Smith aporta los instrumentos teóricos para lograr el dominio sobre la dinámica de la sociedad y la posibilidad de intentar una reforma social. Este será el deseo del Utilitarismo y de la obra de Marx.

Lo que pretende el Utilitarismo anglosajón es dar fundamento teórico a una ética racional, que conjuga los ideales democráticos con la justicia. Es un intento de síntesis entre las teorizaciones ilustradas del fundamento de las instituciones en el mútuo reconocimiento de los derechos y de los ideales de igualdad, recurriendo a la ayuda de la ciencia económica como instrumento. Benthan busca definir los motivos que mueven al hombre, de manera que sea posible su control racional. El hombre tiene un motivo único: conseguir placer y evitar el dolor. De forma que para resolver los posibles conflictos entre valores el individuo ha de limitarse a compararlos, a averiguar la *cantidad* de placer o de dolor que la realización de cada una de las alternativas genera o produce, teniendo en cuenta que ha de buscarse el mayor placer para el mayor número de personas. Con ello consigue un punto de referencia desde el cual plantear el control de la dinámica social para su reforma. Mead considera que es el primer intento de conseguir una ética racional, esto es, que determine un fin perfectamente controlable racionalmente, al igual que los medios para alcanzarlo. John Stuart Mill se limitará a completar este planteamiento, añadiendo a la ética de Bentham la tesis de que los placeres intelectuales -o en general espirituales- son preferibles a los de base material, simplemente porque la calidad del placer los hace más deseables (53).

Paralelo a este proceso en el que se suceden conceptualizaciones de la realidad social corre el devenir mismo de esa sociedad. La ética utilitarista está adelantando el orden social del siglo XX. Un orden en el que la élite intelectual y política procurará el gobierno de la dinámica social. Una vez planteado el fin social de una forma, por decirlo de alguna manera, material -perfectamente controlable racio-

malmente-, los estadistas pueden proponerse dirigir la sociedad realmente. El Utilitarismo ha planteado la ética democrática -el derecho tiene su fundamento en el reconocimiento al igual que en los filósofos de las revoluciones del XVIII- y justa -el máximo placer de mayor calidad para el mayor número-. Pero con la ventaja que ahora la dinámica social no se le escapa, pueden controlarla con el instrumento teórico de las nuevas doctrinas económicas. Mead planteará su propia ética sobre estas bases.

Contemporáneo a la formulación del Utilitarismo es el pensamiento de Marx. Mead concibe su doctrina como una síntesis de la economía clásica que tiene su origen en Adam Smith, del malthusianismo y de la dialéctica hegeliana. De Adam Smith toma el análisis económico, que le permite predecir la progresiva desposesión de la clase trabajadora, según el proceso que hemos descrito más arriba: la economía liberal, por la ley de la oferta y de la demanda aplicada al mercado laboral y por el maquinismo, conduce a unos salarios cada vez más pequeños. Esta predicción negativa es acentuada por los elementos que toma de la ciencia demográfica malthusiana. Malthus partiendo del darwinismo concibe la sociedad como una lucha por la supervivencia en la que sobrevivirán sólo los más aptos. Además los alimentos crecen en proporción aritmética, mientras que la población lo hace en proporción geométrica. De forma que esa lucha por la supervivencia se realizará en unas condiciones de miseria para las clases más bajas. De Hegel toma Marx su método dialéctico y la concepción de la historia como un proceso necesario. Por ello Marx se permite formular una sociología científica, en la que, como en toda ciencia, caben predicciones necesarias.

El marxismo también fracasa, para Mead esto se debe:

1. Al nacionalismo de la clase trabajadora frente al internacionalismo que propone Marx. Este fenómeno evita, por ejemplo, el triunfo de la revolución en torno a la I Guerra Mundial salvo en Rusia.
2. A que la sociedad no acepta el mandato marxista de empobrecer a los trabajadores (*let the poor get poorer*)(54). Por el contrario los gobiernos emprenden reformas sociales y los obreros se agrupan en sindicatos para conseguir mejoras en su condición.
3. A que la sociología marxista es ideológica -en el sentido marxista de esta palabra, pero desde un análisis distinto-. Marx formula un ideal a alcanzar. Mead, para quien sólo existe el mundo en cuanto determinado por la vida, negará la realidad de cualquier ideal.

Este análisis de la historia, que acabamos de completar, le servirá a Mead para dar fundamento a su ética. Es un análisis de cómo van surgiendo las instituciones modernas, al hilo del estudio de sus teorizadores. El concepto de institución es central en su sociología. El "mi" es una inteorización de los procesos institucionales. La ética social de Mead es un diseño de cómo han de funcionar éstas en una sociedad justa. Las institución es una fijación de procesos que se mantienen a sí mismos, al igual que la vida. Y como ésta tiene una evolución emergente. Primero se da continuidad diciéndose de origen divino. Tras la revolución americana y francesa las instituciones se mantienen por el mutuo reconocimiento de los derechos entre los ciudadanos. Con el advenimiento de una sociología y una teoría económica científicas, la continuidad de las instituciones es mediada por el espíritu. El espíritu, en cuanto que es autoconsciente, conoce las leyes que rigen la dinámica de la sociedad en que se integra. Por eso puede actuar sobre ella y modificarla. El espíritu se hace así autoconsciente también en su dimensión social. El ciclo del espíritu alcanza también a la sociedad.

2.2 Institución y proceso social.

Antes de hablar del concepto de institución en Mead, hay que hacer referencia a dos distinciones que él establece. La primera es la oposición entre juego (*play*) y juego de reglas (*game*). Por el juego el niño aprende a representar papeles distintos del suyo, y por el juego de reglas a entender el actuar propio y la acción colectiva como una actividad sometida a reglas comunes. Estos son mecanismos por medios de los cuales el individuo adquiere la autoconciencia, se hace espíritu. Pues bien, por el juego de reglas la persona comienza a integrarse en las estructura social. Las instituciones presentan una dinámica semejante a la del juego de reglas. Este es aquel, por ejemplo la mayoría de los deportes, que viene definido por unas normas que determinan el papel que cada individuo ha de actuar en el juego. La dinámica social institucional es un sistema de relaciones con una estructura semejante. Cuando un individuo se integra en una comunidad lo hace también en una serie de sistemas sociales organizados. En cada uno de ellos ha de representar un determinado papel. Para ello necesita una cierta comprensión -normalmente inconsciente- de su propio papel, de los papeles de los otros y del funcionamiento general de la institución. De manera que su personalidad social es el conjunto de los papeles que representa en las distintas dinámicas institucionales.

Esa personalidad es su "mi", con ello entramos en la segunda distinción, la que Mead establece entre el "yo" (*I*) el "mi" (*me*). El "mi" es el proceso social interiorizado, el "yo" aquella parte del espíritu que queda al margen de la determinación social. Ese "yo" puede adquirir conciencia de su "mi" y de la forma de su determinación, de manera que pueda pretender un cierto control social (del "mi" en cuanto social y de la sociedad en cuanto comunidad de ellos), del que hablaremos más adelante en este trabajo.

Una institución es para Mead un grupo de reacciones organizadas. Toda comunidad ofrece a los individuos que a ella pertenecen ciertas formas de actuar en determinadas situaciones. Una institución es un grupo de estas reacciones organizadas centrado en torno a una actividad en orden a conservar el ser de los propios individuos y, sobre todo, de sí misma y de la sociedad. Mead ejemplifica este tipo de reacciones comunes:

"La institución representa una reacción común por parte de todos los miembros de una comunidad hacia una situación especial. Esa reacción común, naturalmente, varía según el papel (*character*) del individuo. En el caso de un robo, la reacción del alguacil es distinta a la del fiscal general, de la del juez y los jurados, etc.; y, sin embargo, son todas reacciones que defienden la propiedad, que implican el reconocimiento en otros del derecho de propiedad. Hay una reacción común en formas variadas" (55).

La *educación* es para Mead un proceso encaminado a incorporar las actitudes institucionales. La diferencia social entre el niño y el adulto es que el segundo sabe reaccionar -estimularse a reaccionar- como la sociedad lo requiere, como se supone que todos actuarían en una situación semejante. El individuo debe incorporar lo que Mead denomina "la inteligencia de la comunidad" (*the mind of the community*) (56). El aprendizaje no es sólo de unas pautas de conducta fijas, sino también de la comprensión del mundo y de sí misma que tiene la sociedad y del significado social de determinados conceptos como gobierno, propiedad o derecho. Para Mead es el lenguaje el vehículo de este aprendizaje, tanto como instrumento como en cuanto matriz de las relaciones sociales mismas (57).

En los capítulos XXX ("*The Basis of Human Society: Man and Insects*") y XXXI ("*The Basis of Human Society: Man and Vertebrates*") de *Mind, Self and Society*, nos dirá Mead que el fundamento de las sociedades de los invertebrados esta en la

diferenciación fisiológica de sus individuos; y que el fundamento de las sociedades humanas está, por el contrario, en la *indiferenciación* de su sistema nervioso central. Las comunidades de insectos sobreviven gracias a la diferenciación, las humanas por la cultura. La plasticidad del S.N.C. permite al hombre adquirir *hábitos* y a la sociedad *instituciones*. “Las instituciones son hábitos sociales” (58). La vida consiste en la fijación de determinados procesos circulares que se mantienen así mismos. Por la razón (*mind*) el hombre -mediante el lenguaje- fija procesos que se autoalimentan por los que determina su propia reacción. Tales procesos son permitidos por la indiferenciación del S.N.C.. Al igual que las instituciones, que son modos *habituales* de acción seleccionadas en la evolución de la cultura en virtud de la circularidad por la que se autopertpetúan:

“Las instituciones sociales, como los espíritus individuales, son desarrollos dentro del proceso vital social en su plano evolutivo humano, o manifestaciones particulares o formalizadas de dicho proceso” (59).

Desde este punto de vista analiza Mead los cultos, los mitos y las creencias. Una institución funciona bien cuando da cabida a su reforma. Una institución cultural es la que carece de función, pero que se mantiene a sí misma perpetuando el proceso circular de una manera artificial e irreformable (60). Una creencia es una vivencia cognoscitiva que tiene como término intencional un ideal y, por ello, no puede ser verificada. Su vigencia viene dada por su eficacia en orden a hacer posible la acción de los individuos que la aceptan. Facilita su acción dándoles un término de comparación que les sirve para valorar su conducta. De forma que piensan que hay acciones radicalmente buenas o malas, una de las peores es no aceptar la misma creencia. Así se cierra el círculo que las mantiene (61). El mito es la explicación por causas no naturales de un hábito social, el cual en cuanto que hábito no tiene explicación. Es buscar un fundamento a la conducta fuera de la conducta misma. Su sistema de supervivencia es el mismo que el de las creencias (62).

El ser vivo determina su mundo convirtiéndolo en medio (*environment*). El objeto sólo existe en cuanto que, en el acto, es abstraído del flujo real por el espíritu. Para la acción con vistas a un fin el individuo necesita organizar su medio, lo hace constituyendo objetos. *El acto determina al objeto*. Pero también puede afirmarse la expresión contraria, sólo en la medida en que el organismo hace objetos puede controlar su acción, el objeto determina al acto (63). Esto también puede decirse del acto social. La sociedad humana es una comunidad de espíritus. Sólo en la medida en que un individuo aprende la actitud de

otros hacia él mismo tiene autoconciencia. Y sólo en esa medida puede intervenir en la acción social: puede aprender las actitudes de los otros hacia las instituciones, y, por tanto, saber que papel debe representar él en los procesos institucionales. El hombre social en cuanto que es espíritu. Por ser espíritu puede provocar reacciones en sí mismo respecto a las instituciones, es decir, puede controlar su acción social. Este control se realiza en referencia a unos valores, que son los objetos que en la acción social determinan al acto. Las instituciones son un tipo de valores. Las instituciones determinan el acto en cuanto que sólo con referencia a ellas, por ser hábitos, el individuo puede controlar su acción social. La ética de Mead consistirá, por ello, en intentar decir qué instituciones deben existir y qué control puede ejercer el individuo sobre ellas.

Tiene que haber un orden social. Este orden debe basarse en una constitución y en unas instituciones no dogmáticas, que lleven en sí la posibilidad y los medios de ser sustituidas o modificadas. La acción ética será aquella en la que el espíritu -su "yo"- procure lograr un cambio en el orden institucional conforme a un método científico. Esta propuesta de Mead es lo que estudiaremos a continuación.

3. El impulso a existir y el juicio ético.

Para Mead hay un proceso por el cual emerge el objeto de conocimiento, este aparece descrito en *The Philosophy of the Act*. Hay un ciclo por el cual el sujeto logra aislar lo que en su medio (*environment*) está indiferenciado. En el pensamiento de Mead debe entenderse por objeto un conjunto de relaciones aisladas por el sujeto para organizar su acción. La inteligencia para organizar su conducta ordena su medio creando un mundo físico de objetos.

La emergencia del objeto, para Mead, viene determinada por lo que denomina en *The Philosophy of the Act* fases del acto. Por acto debe entenderse "un evento sucesivo (*ongoing*) que consta de estímulo, respuesta y los resultados de esa respuesta" (64). Es decir, la acción de un organismo vivo que en respuesta a un estímulo organiza su medio determinándolo como real.

Según Mead, el acto tiene cuatro fases: impulso, percepción, manipulación y consumación. En el acto al impulso o estímulo sucede una respuesta en el organismo. La percepción, sin embargo, no es el correlato del estímulo en el sujeto, pues el organismo en la acción de percibir añade algo al impulso. A la percepción sigue bien la consumación -la satisfacción de la necesidad correspondiente al estímulo-, o la manipula-

ción. Está última se da cuando la consumación no es inmediata sino que requiere un proceso previo. El estudio de las fases del acto no es el objeto del presente trabajo, pero hemos de mencionarlas para situar la ética de Mead en su contexto, pues, para este autor, lo moral hace referencia a la consumación, a la satisfacción de las necesidades. Es bueno lo que satisface un impulso, lo que logra la consumación.

Para Mead la vida es la fijación de un proceso circular. Tal fijación genera un impulso a la existencia, vida es darse continuidad. Mead parece estar de acuerdo con Bergson en que hay un cierto "*élan vital*", que determina el proceso ascendente de la vida y del espíritu. Para mantenerse en el ser la vida determina su medio por la percepción. En este contexto, el estudio de las fases del acto resultará esclarecedor. El individuo percibe los factores del medio, que forman el proceso que constituye su vida -junto con su organismo-. Esta percepción (interacción estímulo-perceptor) incoa un proceso que conduce a la consumación de modo inmediato, o bien a través de la manipulación. Un tipo de manipulación es el conocimiento científico y una clase de éste la ética. Si todo pensamiento es instrumento (manipulación) para llegar a la consumación, el conocimiento ético también lo es. El "consumo" tiene razón de bien para Mead (65).

Es bueno lo que satisface un impulso, lo que logra la consumación. Ahora bien, esta razón de bien es derivada. Bueno es primariamente lo que da continuidad al proceso vital, individual o general. El único imperativo es éste: mantener la existencia de la vida. De él se deduce que alcanzar la consumación sea un mandato ético. La consumación supone el cierre de uno de los subprocesos por los que la vida perdura.

La obligación moral es obligación de obrar, a vivir:

"La primera consecuencia de esta posición es que la obligación (*fundamental necessity*) de la acción moral es simplemente la absoluta necesidad de la acción; o dicho en otras palabras, que el motivo no nace de relaciones entre fines de las actividades dados con anterioridad, sino más bien el motivo es el reconocimiento del fin tal como surge en la conciencia" (66).

El único fin moral es sobrevivir. El juicio ético no es la comparación de nuestra acción futura con unos fines ideales, sino que consiste en juzgar si nuestra acción alcanza su fin y, por lo mismo, favorece la continuidad de nuestra existencia (67). Esa es la prueba (*test*) de verdad del juicio ético.

Entre la percepción y la consumación puede mediar la manipulación. La ética como saber se inscribe en ese momento. Es un medio del que se sirve el organismo para procurarse el término del acto. La obligación moral es una facilitación del proceso que lleva a la consumación. En este sentido, G.C. Lee dice que el acto es para Mead teleológico, y que hay una primacia del obrar (*do*) sobre el hacer (*make*). Lo que importa es la consumación, no los medios para conseguir:

“La filosofía de Mead, como la de Aristóteles, es una filosofía en la que el obrar (*doing*) es más importante que el hacer (*making*). Obrar es el fin para el cual hacer es el medio” (68).

Si el deber es sinónimo del vivir, el pragmatismo es un vitalismo. Para C.W. Morris, el pensamiento de Mead es una síntesis del evolucionismo darwiniano y de la metodología científica: “el pragmatismo puede ser entendido como un empirismo biológico (o biosocial)” (69). El imperativo ético meadiano mandará pensar y obrar de una forma científica, de manera que se consiga que la vida perdure.

Supóngase que en una determinada situación a un individuo se le plantea un conflicto entre dos valores. Lo que tiene que hacer es una consideración racional del problema, en su situación aquí y ahora. Valorar las razones a favor y en contra de cada uno de los posibles fines de su actuación. Véamoslo con un ejemplo del propio Mead (70). Un joven tiene que elegir entre asistir a la escuela o trabajar, pues hay otras personas que dependen económicamente de él. Lo que ha de hacer no es plantearse si cada una de las opciones es buena o mala de acuerdo con un sistema de valores absolutos, sino considerar las ventajas e inconvenientes de cada una de ellas en su concreta situación. Mead compara el conflicto entre valores con el de hipótesis en la ciencia. Si el científico se decide por una hipótesis atendiendo a los hechos que la favorecen, el individuo debe comportarse de forma semejante en la deliberación previa al juicio ético. En ella se deben traer a consideración *todos* los valores que intervienen en la situación y decidir conforme a ellos.

En el juicio ético la persona ha de tener en cuenta que un valor es la imagen anticipada de un placer o dolor (71). En este punto el anglosajón Mead es deudor del Utilitarismo de Bentham y los Mill. Lo que busca su ética, como la de estos, es un procedimiento efectivo de decisión en el juicio moral. Tal procedimiento solo es posible si se consigue una forma indirecta de cuantificar los valores. Mead lo hace refiriéndolos al placer basándose en la ética utilitarista.

Nuestro autor también se inspira en este punto en las éticas de Dewey y Cooley. En referencia a esto es interesante la recensión que Mead publicó del libro de B.H. Anderson Jr.: "*Social value. A Study in economic Theory*". en el *Psychological Bulletin* (72). En su obra, Anderson presenta una teoría económica fundamentada en las éticas de los autores mencionados, teoría que Mead acepta plenamente. Anderson niega la tesis de las escuelas Australiana e Inglesa, que conciben el valor económico de un objeto como su apreciación en el cambio, es decir, como algo que hace referencia al deseo subjetivo del objeto. Este deseo subjetivo no sería medible. Sostiene Anderson por el contrario, que el valor dice relación a una unidad cuantificable, y la teoría económica no es sino una teoría del precio. El precio sería una medida del valor, aunque en sí mismo éste no sea cuantificable. Esta cuantificación depende de factores sociales -en esto Anderson sigue a Cooley-, de la capacidad del objeto de reforzar la actividad del consumidor -aquí se fundamenta la posición de Dewey-, y del mismo deseo subjetivo, como afirman las escuelas Australiana e Inglesa (pero no sólo de éste). Lo que llama la atención a Mead de las tesis de Anderson es su definición del valor como algo en último término cuantificable. Y es que para Mead el juicio ético ha de ser racional, el individuo ha de tener un control objetivo -podría decirse que material- sobre los valores, y esto únicamente es posible si son de alguna manera mensurables.

El juicio ético debe ser científico. Esta es una cuestión de método y no de fines, ya que el único fin consiste en dar continuidad a la vida. Sólo el método puede asegurar la corrección del juicio ético. El método no dice que es bueno y que no lo es, pero si utiliza se sabe que el juicio es correcto y que no depende de dogmas preestablecidos. No puede haber un sistema de valores fijo. Si el medio (*environment*) depende del espíritu y los valores pertenecen al medio, entonces los valores cambian con el espíritu. Por otra parte, todo sistema de valores fijo supone una previsión segura del futuro: presentan un modelo ideal que hay que alcanzar o que se alcanza necesariamente. Para Mead, en cambio, el futuro no se puede preveer, sólo se pueden hacer hipótesis sobre él. Todo sistema de juicios morales supone una anticipación imaginativa del futuro, que se alcanzará si se realizan las acciones ordenadas por tales juicios. Pero tal anticipación, si quiere ser epistemológicamente correcta, sólo puede ser hipotética: ha de ser construida de la misma forma que el científico construye sus hipótesis (73).

Las éticas que se conforman de acuerdo con un ideal preestablecido -el cristianismo, el marxismo, etc.-, son inoperantes (74).

Suponen un mundo futuro que se ha de alcanzar, pero no proponen medios adecuados para alcanzarlo: al no estar contruidos científicamente sus hipótesis acerca del futuro son inexactas. Para Mead, lo que se trata de conseguir son mejoras concretas para la sociedad, al margen de cualquier mundo ideal. Los medios para mejorarla deben ser establecidos científicamente, al igual que las previsiones que suponen. No se asegura el resultado positivo de la acción conforme a esas medidas, sólo se hipotetizá que lo será.

La autoconciencia permite un control de la actividad social, ese control debe hacerse conforme al método científico, no según dogmas preestablecidos. Toda ciencia es ética, en el sentido de que estudia los medios para llegar a unos determinados fines. Pero ninguna es ciencia rectora, ninguna puede decidir que cambios deben suceder necesariamente en la sociedad. Se sabe que la sociedad es un proceso en continuo cambio, pero no se sabe el final, ni los términos intermedios del cambio futuro. El hombre puede controlar hasta cierto punto su evolución, pero sólo si actúa conforme al método científico. Los fines concretos no están dados, por lo que sólo pueden hacerse hipótesis sobre ellos. Hay que hacer de la ética social un saber científico predictivo, en el sentido de que sea capaz de construir hipótesis operativas acerca del cambio social (75). Morris dirá que si la filosofía agustiniana de la historia da un ideal a la sociedad, Mead propondría, por el contrario, que:

“La filosofía de la historia de esa sociedad sería tan experimental como el método experimental mismo. Se preocuparía de la técnica de rehacer valores por medio de la reinterpretación de la situación en términos de los mejores conocimientos disponibles, y esta técnica en apariencia, no podría ser sino la moralidad misma” (76).

T.C. Ayers (77) afirmará que Mead ofrece un nuevo imperativo categórico de carácter formal, sin contenido material: obrar siempre de acuerdo con el método científico. El método científico es a la vez el método de la ética y el método ético. Mead propone la forma que debe cumplir el juicio ético, pero no cual ha de ser su contenido.

Con esta metodología Mead cree encontrar el fundamento para una sociedad libre y democrática. Libre porque es el individuo -su “yo”- el que ha de plantearse la reforma de la sociedad. Democrática porque el ideal ético es ideal formal de racionalidad, de aquello que es común a todos, pues para Mead la razón (*mind*) y el espíritu (*self*) emergen socialmente. Además acepta el principio rousseauiano del fundamento del derecho en el reconocimiento y su modificación

utilitarista que lo hace compatible con la justicia. El juicio debe ético debe considerar todos los intereses y todos los valores que intervienen en una situación, para conseguir el mayor bien para el mayor número.

NOTAS

(1) George Herbert MEAD: *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Editado por Charles W. Morris. Chicago, The University of Chicago Press, 1934. (Edición castellana: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona, Paidós, 1982. Salvo de este volumen todas las traducciones son nuestras.

(2) Véase la enumeración que de ellos hace Charles W. Morris en la edición de *Mind, Self and Society*.

(3) Ph. P.: *The Philosophy of the Present*. Editado por Arthur E. Murphy. Chicago, Open Court Publishing Co., 1932. *Works I: Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Editado por Charles W. Morris. Chicago, The University of Chicago Press, 1934. *Works II: Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Editado por Merrit H. Moore. Chicago, The University of Chicago Press, 1936. *Works III: The Philosophy of the Act*. Editado por Charles W. Morris. Chicago, The University of Chicago Press, 1938.

(4) Maurice NATANSON: *The Social Dynamics of George Herbert Mead*. Washington D.C., Public Affairs Press, 1956, p. 4.

(5) Ibidem.

(6) Ibidem.

(7) Cfr. "The Genesis of the Self and Social Control". *International Journal of Ethics*, XXXV (1924-25), pp. 251-77.

(8) "The Working Hypothesis in Social Reform". *American Journal of Sociology*, V, pp. 367-71.

(9) "Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines", *Philosophical Review*, IX (1900), pp. 1-17.

(10) "The Philosophical Basis of Ethics". *International Journal of Ethics*, XVIII (1908), pp. 311-23.

(11) "The Social Settlement: Its Basis and Function". *University of Chicago Record*, XII (1908), pp. 108-10.

(12) "Natural Rights and the Theory of the Political Institution". *Journal of Philosophy*, XII (1915), pp. 141-55.

(13) "Scientific Method and the Moral Sciences". *International Journal of Ethics*, XXXIII (1923), pp. 229-47.

(14) "The Genesis of the Self and Social Control", *ibid.*, XXXV (1924-25), pp. 251-77.

(15) "Philanthropy from the Point of View of Ethics". *Intelligent Philanthropy*, publicado por Faris Lane, y Dodd (Chicago, University of Chicago Press, 1930), pp. 133-48.

(16) Grace Chin LEE: *George Herbert Mead. Philosopher of the Social Individual*. New York, Columbia University Press, 1945.

(17) Paul PFUETZE: *Self, Society, Existence. Human nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. New York, Harper and Brothers, 1961.

(18) M. Natanson: *Op. cit.*

(19) C.J. KARIER: "In Search of the Self in a Moral Universe: Notes on George Herbert Mead's Functionalist Theory of Morality", *Journal of the History of Ideas*, XLV (1984), pp. 153-61.

(20) Andrew J. RECK: "Society and the Self in the Philosophy of George Herbert Mead", *Rice University Studies*, XLVI (1980), pp 55-74.

(21) John S. MORAN: "Mead on the Self and Moral Situations", *Tulane Studies in Philosophy*, XXII (1973), pp 63-78.

(22) J. A. BROYER: "Mead's Ethical Theory". En W.R. CORTI (editor): *The Philosophy of George Herbert Mead*. Wintethur (Switzerland), Amriswiller Bücheri, 1973.

(23) C. W. MORRIS: "Introduction. George H. Mead as Social Psychologist an Social Philosopher". En *Works I*, pp XXIV-XXV.

(24) *Works I*, p.182: "an eddy in social current".

(25) Cfr. J. A. SCHELLENBERG: *Los fundadores de la Psicología Social. Freud, Mead, Lewin, Skinner*. Madrid, Alianza, 1981. pp. 57-8.

(26) *Works I*, p. 174.

(27) Cfr Ibidem. y "The Social Self". *Journal of Philosophy*, X (1913), pp.374-80.

(28) *Works I*, p. 175: "The "I" is his action over against that social situation within his own conduct".

(29) Cfr. "The Social Self". *Journal of Philosophy*, X (1913), pp 248-49.

(30) Cfr. "The Mechanism of -social Consciousness", *Journal of Philosophy*, IX (1912), p. 406; Véase también: P. PFEUTZE: *Op. cit.*, p. 92.

(31) Cfr. "The Social Self". *Journal of Philosophy*, X (1913), p. 376. Mead, estando sustancialmente de acuerdo con la tesis de James, matiza su conformidad. Efectivamente no cabe representación objetiva del "yo", pero James no haría justicia a la conciencia. La conciencia va más allá de la representación objetiva, por lo que es posible una cierta conciencia del "yo", además de sapiencia, que lo exige como condición de posibilidad de la autoconsciencia.

(32) Cfr. *Works I*, pp. 210-11. Mead nombra al "super-yo" freudiano "mi" (*me*). Aunque, por otra parte, considera el pensamiento de Freud como una "more or less fantastic psychology" (*Works I*, p. 211).

(33) Véase nuestro apartado 3.

(34) "Philantropy from the Point of View of Ethics" (En G: H: MEAD: *Essays on his Social Philosophy*, editado por John W. Petras. New York, Teachers College Press, 1968. p.106) Citado por T. C. AYERS: *Ideological Dimensions of George H. Mead's Social Relativity. A Critique*. Columbia University, 1982. Tesis doctoral inédita. pp 23-4.

(35) Cfr. *Works I*, p. 177.

(36) Cfr. Ibidem.

(37) cfr. *Works I*, pp. 201-3.

(38) Cfr. *Works I*, pp. 238-44.

(39) Cfr. *Works I*, p. 144.

(40) Cfr. "The Genesis of the Self and Social Control", *International Journal of Ethics*, XXXV (1924-25), pp. 251-77.

- (41) Mead utiliza su obra repetidas veces tal expresión; véase por ejemplo: *Works II*, p. 12.
- (42) *Works II*, p.13.
- (43) Cfr. *Works II*, pp. 15-16.
- (44) Sobre la exposición que hace Mead del pensamiento de Rousseau, véase *Works II*, pp. 12-28.
- (45) *Works II*, p.27.
- (46) El Imperio Napoleónico, según Mead, produce por reacción al auge de los nacionalismos. Estos tienen una característica singular, por un lado son reaccionarios, pues se oponen a un régimen que saben nacido de la Revolución y, por otro, se enfrentan a los imperios europeos, fundados en el Antiguo Régimen. Cfr. *Works II*. pp. 54-57.
- (47) Cfr. *Works II*, pp 51-57.
- (48) Cfr. *Works II*, pp. 62-63.
- (49) Cfr. *Works II*, p. 63.
- (50) Cfr. *Works II*, p. 71.
- (51) Sobre Adam Smith, véase *Works II*, pp.189-98
- (52) Cfr. *Works II*, pp. 193-94.
- (53) Sobre el utilitarismo, véase: *Works II*, pp. 201-14.
- (54) Cfr. *Works II*, p. 224.
- (55) Cfr. *Works II*, p. 261.
- (56) Cfr. *Works II*, p. 268.
- (57) Cfr. *Works II*, pp. 268-9.
- (58) *Works II*, p. 376: "Institutions are social habits". Sobre la concepción meadiana de la cultura véase también: "Social Consciousness and the Consciousness of Meaning". *Psychological Bulletin*, VII (1910), pp. 400-2.

(59) *Works II*, p. 262.

(60) Sobre los cultos véase: "Scientific Method and the Moral Sciences". *International Journal of Ethics*, XXXIII (1923), pp. 240-1; "A Pragmatic Theory of Truth". *Studies in the Nature of Truth, University of California Publications in Philosophy*, XI (1929), pp. 320-1; y, "National-Mindedness and International Mindedness". *International Journal of Ethics*, XXXIX (1929), pp. 385-407.

(61) Sobre las creencias véase: "Review of Le Bon, Psychology of Socialism", en *American Journal of Sociology*, V (1889), pp. 404-12. Con ellas hace referencias al marxismo y al cristianismo.

(62) Sobre el mito véase: "A Pragmatic Theory of Truth". *Studies in the Nature of Truth, University of California Publications in Philosophy*, XI (1929), pp. 65-88; y, *Works I*, pp. 152-3 y 192-3.

(63) Cfr. "The Genesis of the Self and Social Control", *International Journal of Ethics*, XXXV (1924-25), pp. 273-4.

(64) *Works III*, pp. 364.

(65) *Works III*, pp. 450-3.

(66) "The Philosophical Basis of Ethics". *International Journal of Ethics*, XVIII (1908), pp.85-6.

(67) En este sentido dirá Mead que el juicio moral es el más concreto: "moral consciousness is the most concrete consciousness" (Ibidem. p. 84).

(68) G. C. LEE: *Op. cit.*, p. 4.

(69) C. W. MORRIS: "Introduction" a *Works III*, p. XI.

(70) *Works III*, pp. 461-2.

(71) *Works III*, pp. 463.

(72) Cfr. Review of B: M: Adreson, Jr., *Social Value, a Study in Economic Theory*, en *Psychological Bulletin*, VII (1911), pp. 432-36.

(73) Cfr. "Suggestions toward a Theory of the Philosophical Disciplines", *Philosophical Review*, IX (1900), pp. 408-12.

(74) Cfr. "Scientifics Method and the Moral Sciences". *International Journal of Ethics*, XXXVI (1926), pp 382-92.

(75) *Works III*, pp. 619-22.

(76) C. W. MORRIS: "Introduction. George H. Mead as Social Psychologist and Social Philosopher". En *Work I*, p. XXXIII.

(77) T. C. AYERS: *Op. cit.*, pp. 28-35. Tesis similares a la de Ayers pueden encontrarse en A. J. RECK: "Society and the Self in the Philosophy of George Herbert Mead", *Rice University Studies*, LXVI (1980), p. 70; en, C. I. KARIER: *Op. cit.*, p.153.