

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA DE TRABAJO SOCIAL

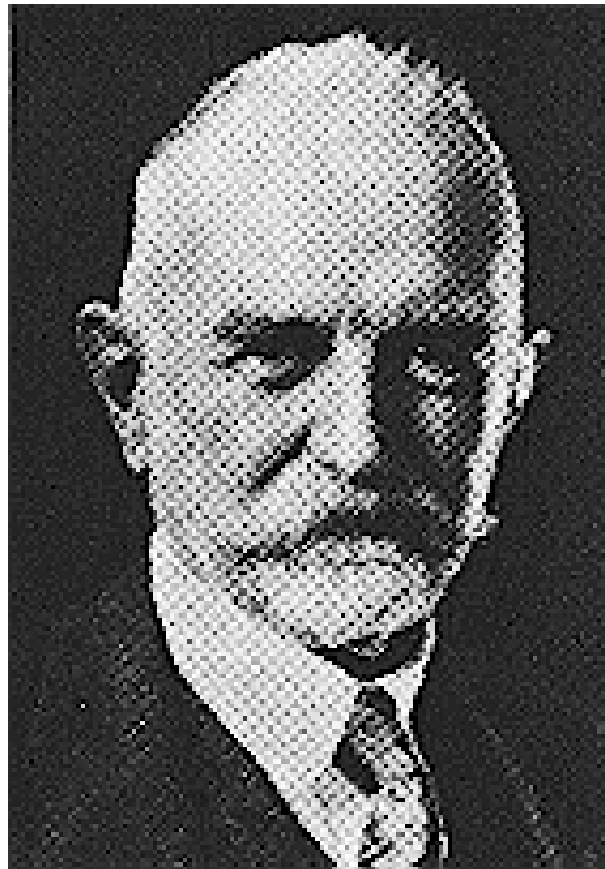
PSICOLOGÍA SOCIAL II
Curso 2004

Documento 5

GEORGE HERBERT MEAD

Una invitación, una lección magistral

Antonio Pérez García



Quienes ejercemos la docencia hemos pasado alguna vez por la experiencia de descubrir, merced a los apuntes de clase de nuestros alumnos, posiciones que se nos atribuyen y que jamás hubiésemos sospechado nuestras. No sabemos que hubiera sentido George Herbert Mead si hubiese podido leer una selección de sus apuntes de clase prolijamente ordenados y convertidos en libro por sus alumnos. A diferencia del prolífico Freud, Mead postergó hasta no escribirlo nunca el libro que podría haber dado cuenta de su pensamiento, y su presunta opus magna póstumamente editada (y no concebida por él como libro) deja abiertos no pocos problemas de interpretación.¹

George Herbert Mead nació en South Hadley, Massachusetts, el 27 de febrero de 1863. Su padre era ministro protestante en esa localidad, y luego de pasar por igual cargo en New Hampshire, se incorporó como profesor de homilética al Oberlin College, en 1867, donde habría de permanecer hasta su muerte, en 1881.

George se crió en el ambiente de ese colegio, al cual ingresó formalmente en 1879. Oberlin era una combinación, nada infrecuente en los Estados Unidos, de rígida ortodoxia doctrinal con una moral estricta, arraigada en la propia doctrina cristiana, y que incluía un componente radical: el compromiso con la liberación de la gente de color y de la mujer.

La generación de Mead estuvo expuesta, a su vez, a la influencia del pensamiento científico, que, como lo señala Hans Joas², llevaba a alejarse de la cosmovisión creacionista propia del fundamentalismo bíblico, pero no a abandonar sus valores. En Mead, el problema habría de ser el de encontrar un fundamento para esos valores que fuera compatible con la concepción científica del mundo y del hombre. Probablemente, éste haya sido el motor más profundo de su larga militancia intelectual.

Mead pasa por ser el iniciador del interaccionismo simbólico, y en la literatura de varias ciencias humanas su nombre comparece insistentemente, en citas y enlaces teóricos, supuestamente por su contribución a temas tales como los mecanismos de la socialización o la importancia del lenguaje en la construcción de la personalidad, y a través de líneas por otro lado tan disímiles como la sociofenomenología, el funcionalismo estructural, la teoría cognitivista de la atribución, o la versión

¹ Es ilustrativa al respecto la sustanciosa *Introduction* que el difunto Anselm Strauss puso a la cabeza de *George Herbert Mead: on Social Psychology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

² *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997: 15.

habermasiana de la teoría crítica. Casi siempre, se habla de él como uno de los grandes psicólogos sociales del siglo XX. Casi siempre, también, se le ha simplificado en exceso, hasta el sistemático malentendido.

Visto lo cual no deja de causar sorpresa el hecho de que, si a alguna disciplina perteneció, fue a la filosofía³, que enseñó a lo largo de tres decenios en Chicago, como una de las luminarias del pragmatismo norteamericano. Y que tal vez los primeros en reconocer su aporte fueron algunos estudiantes de sociología que tomaban su curso, y por vía de algunos de ellos, vinculados a departamentos universitarios de psicología, llegó finalmente a llamar la atención de unos cuantos psicólogos.

Su obra escrita no fue excesivamente prolífica, y menos aún difundida. Consta de alrededor de un centenar de artículos de muy escasa circulación hasta el presente⁴, tres libros editados póstumamente⁵ y un cuarto que consiste en los apuntes de clase tomados y ordenados por la buena voluntad de sus alumnos⁶.

Una de las razones de que Mead haya escrito relativamente tan poco puede residir en su obsesión por revisar y refinar continuamente su pensamiento, hasta hacer imposible su cristalización textual. Por lo cual no deja de robustecerse la sospecha sobre la representatividad de los apuntes de clase publicados por los discípulos, más allá de su indiscutible honestidad intelectual.

La historia es interesante. Mead jamás, que se sepa, pretendió construir una corriente psicosociológica que hubiera de ser llamada “interaccionismo simbólico”. De símbolos y de interacciones sin duda habló, pero no fue por cierto el primero ni el último en hacerlo. El inventor de la expresión “interaccionismo simbólico” fue Herbert Blumer, su discípulo y heredero de cátedra, y tal invento (“de algún modo bárbaro neologismo”,

³ *Professor of Philosophy* lo califica, al pie de su nombre, el encabezamiento de la mayoría de sus artículos sustanciales.

⁴ El Departamento de Sociología de la Universidad de Brock, en St. Catherine, Ontario, Canadá. Ha puesto en marcha el *Mead Project*, encaminado a hacer accesible la obra integral de Mead, a través de Internet. Es posible afiliarse a este recurso en la dirección de correo electrónico rthroop@ibm.net.

⁵ *The Philosophy of the Present*, edited by Arthur E. Murphy, La Salle (Illinois) 1932; *Movements of Thought in the Nineteen Century*, edited by Merrit H. Moore, Chicago 1936 y *The Philosophy of the Act*, edited by Charles W. Morris et al., Chicago 1938.

⁶ *Mind, Self and Society*, edited by Charles W. Morris, Chicago: Chicago University Press, 1934, el único accesible y el único, también, que ha merecido los honores de una dudosa traducción castellana (Buenos Aires: Paidós, s/d)

H.B.) fue perpetrado seis años después de la muerte de Mead⁷. La exitosa maniobra de Blumer contribuyó a introducir la figura de su maestro en la corriente hegemónica de la psicología social, al precio de despojarla de lo que parece haber sido lo más desafiante del aporte meadiano, simplificándolo en la dirección de un elegante individualismo, vía la pérdida de la perspectiva evolucionista, de la corporeidad del self y de la perspectiva macrosociológica (y política) de Mead.⁸

Pero Mead no era más individualista que su contemporáneo Freud⁹, si hemos de atenernos a los textos de que disponemos. No es éste el lugar para intentar una presentación sistemática de su psicología social, pero sí para invitar a su lectura. Como botón de muestra acerca de lo que aceptar la invitación depara, se transcribe lo que puede haber sido una de sus clases, recogida al comienzo de la recopilación de Anselm Strauss¹⁰. Allí Mead, filósofo, desarrolla una visión extrañamente actual (para nosotros) de algunos de los supuestos fundamentales subyacentes a una psicología anclada en una visión evolucionista postkantiana.

⁷ Mead Murió en 1931, Blumer hizo pública la expresión en 1937. Cf. Herbert Blumer: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984, vii, nota al pie.

⁸ Para un comentario preciso de la construcción de lo que podría ser el “interaccionismo simbólico” de Mead y de sus diferencias con el de los “interaccionistas simbólicos” desde Blumer, ver: Hans Joas: *Op. Cit.*, Chapt. 5: “The Origin of the Concept of Symbolic Interaction”, 90-120.

⁹ Las relaciones entre la antropología de Mead y la de Freud constituyen un problema abierto, de enorme interés, como reconoce Joas (Cf. *Op. cit.*, ch. 4, nota 60, y ch. 5, nota 61).

¹⁰ “Evolution becomes a general idea”, en *On Social Psychology*, *Op. Cit.*, págs. 3-18. (Traducción de APG)

LA EVOLUCIÓN DEVIENE IDEA GENERAL

GEORGE HERBERT MEAD

Pasando como lo hemos hecho de Kant al idealismo romántico, procedemos desde una concepción de formas estáticas que están originalmente dadas, y que sirve como la entera base de la filosofía trascendental de Kant, hacia un proceso, un proceso evolutivo. Kant concebía las formas básicas del mundo como si estuvieran dadas en el carácter de la propia mente. Las formas de espacio y tiempo –dadas en la sensibilidad; las formas del entendimiento –dadas en las categorías; y las formas de la razón, están todas allí precediendo a la experiencia. Si el objeto, como tal, emerge en la doctrina de Kant, es a causa del pasaje de ciertos contenidos de la sensibilidad por dentro de esas formas. Eso es lo que hace de él un objeto. No es un objeto para nuestra experiencia cognitiva, a menos que posea estas formas que le dan su realidad. La propia experiencia sensoria, a menos que adquiera alguna forma, no posee sentido, ni realidad; no puede ser conocida excepto en la medida en que las experiencias posean alguna forma. Y en la doctrina kantiana, la forma está dada de antemano. Esto es lo que Kant expresó como “lógica trascendental”, significando el término “trascendental” la preexistencia lógica de la forma del objeto. Este concepto, como pueden ver, pertenece a los días preevolucionistas. La preexistencia lógica de la forma respecto al objeto no puede ser planteada en términos de proceso; por consiguiente, cae fuera de las ideas evolucionistas. Para que pueda existir un objeto aquí, Kant, contra los empiristas, dice que la forma debe estar ahí originariamente, de antemano. Esto obliga a mostrar cómo un objeto puede emerger de la mera asociación de diferentes estados de conciencia. Kant insiste en que, para que pueda existir un objeto aquí, aquí debe estar la forma de antemano.

Pero los idealistas románticos cambian todo esto. Para ellos, la forma aparece en el propio proceso de experiencia, en el proceso de superar antinomias, de superar obstáculos. Nosotros somos responsables de las formas. En otras palabras, tenemos, en la experiencia, no el flujo de los caracteres de nuestra sensibilidad –colores, sonidos, sabores, olores- dentro de ciertas formas fijas, sino un proceso de experiencia en el cual estas propias formas emergen. La lógica, tal como la conciben los románticos, era un asunto dinámico, no estático –no simplemente el mapeo de juicios que podemos hacer gracias a las formas que la mente posee, sino un proceso dentro del cual tales formas aparecen.

El proceso de la experiencia, de acuerdo con estos idealistas, crea sus propias formas. Ahora bien, esto suena muy abstruso, sin duda;

pero si llamo su atención sobre ello es porque no se trata de otra cosa que de un planteamiento abstracto del principio de la evolución. Estos románticos idealistas están emprendiendo, en el terreno de la especulación filosófica, lo mismo que Darwin y Lamarck están emprendiendo en el campo de los fenómenos orgánicos, en el mismo período. Lo que estaban diciendo los románticos idealistas, y Hegel en particular, era que el mundo evoluciona, que la realidad misma está en proceso de evolución.

Esto era un punto de vista diferente del que caracterizó a la ciencia del Renacimiento de la que he hablado antes. Esta ciencia del Renacimiento echó a andar con el elemento más simple que pudo. Echó a andar con masa y movimiento. Y Newton definió “masa”, inicialmente, como una cantidad de materia; pero como esto implicaba una concepción de la densidad, y no había modo de decir cuán densa era su materia, tuvo que buscar otra definición. Y la encontró bajo forma de inercia, esto es, la respuesta que un cuerpo ofrece a un cambio de estado, tanto en reposo como en movimiento. Si ustedes quieren medir la masa de un cuerpo, su medida es inercia. Observan cuánta fuerza es necesaria para moverlo, etcétera. Y de esa manera miden su masa, de modo que esta masa es realmente medida como aceleraciones, es decir, aceleraciones que ustedes añaden a los movimientos de un cuerpo. Volvemos a estas simples concepciones de masa y movimiento; pero realmente definimos la masa como ciertas formas de movimiento, es decir, velocidades y aceleraciones. Con estas sencillas concepciones los físicos emprenden la construcción de una teoría del mundo. Newton da las simples leyes de masa y movimiento, y entonces, a base de matemáticas, produce una entera mecánica, que en corto tiempo llegó a ser la teoría clásica del mundo físico. En la base de esta teoría física, hay exactamente tanto movimiento; hay exactamente tanta masa; hay exactamente tanta energía en el universo. Cuando el sistema estuvo completamente desarrollado, como lo fue en el siglo XIX, los principios de la conservación de la energía fueron añadidos a los de Newton, aunque de todos modos estaban ya implicados en su sistema.

Ahora bien, un mundo como éste está constituido simplemente por partículas físicas en incesante movimiento. Eso es todo cuanto existe. Hablamos de los diferentes objetos alrededor de nosotros – árboles, casas, ríos, montañas- todos variados, todos parte de la infinita variedad de la naturaleza –pero todo cuanto la ciencia hace es fragmentarlos en partículas físicas últimas, moléculas, átomos, electrones y protones. El objeto nada es sino cúmulos de aquéllas; y, como ya ha sido dicho, las relaciones entre las partículas de un objeto y las de otro objeto son exactamente tan importantes como las relaciones encontradas entre partículas dentro de cada objeto singular en sí mismo. Para ustedes, el árbol es algo que existe por

sí mismo. Cuando ha sido talado, es tanta madera. El tocón continúa existiendo como una cosa por sí mismo. Y, sin embargo, desde el punto de vista de la ciencia mecánica, las relaciones entre átomos y electrones en el tocón del árbol con las que están en la estrella Sirio es exactamente tan real como la relación existente entre los electrones en el tronco del árbol. El tronco no es un objeto en virtud de la definición física que ustedes dan de él. Cada campo de fuerza que rodea a cada electrón está relacionado con cualquier otro campo de fuerza en el entero universo. Recortamos nuestros objetos a partir de este mundo. El mundo mecánico se reduce a una masa de partículas simples en incesante movimiento. Todo lo que en semejante mundo puede ser referido como teniendo algún proceso en sí mismo, es lo que queda representado por el término “entropía”.

Cuando aparecieron las máquinas de vapor, hubo quien intentara de producir una teoría para ellas. Y un francés, Sadi Carnot, tuvo la feliz idea de pensar en el calor como responsable por la formación de vapor, al correr cuesta abajo a través de diferentes niveles de temperatura. Cuando el vapor estaba caliente, su poder expansivo era grande; luego, al perder calor, perdía su poder expansivo. Al bajar la pendiente de la temperatura, perdía su poder. Por supuesto, la energía no se ha perdido en el universo. Simplemente ha sido despachada a otros objetos del entorno. Entonces, Carnot estuvo en condiciones de elaborar una teoría de las máquinas de vapor articulada en este conocimiento de la energía bajando la cuesta de la temperatura. Se coloca el vástago del pistón en esta corriente, y hará trabajar la máquina; pero cuando llega al fondo, no puede trabajar más. El agua que ya ha pasado no hace girar el molino. Bien, entonces muestra una imagen del universo entero como un cúmulo de átomos sometidos al tipo de movimiento llamado calor. Cuando algo se pone en marcha, sabemos que se consume energía por fricción, de un modo u otro, y que esto produce calor. El universo entero parece estar deslizándose cuesta abajo hacia un estado en el cual este impulso estará parejamente distribuido por todo el universo. Toda manifestación de energía de que se das en altos niveles, por así decirlo; pero, dado un tiempo suficiente, en el curso de millones de años, todo será allanado y las partículas estarán en un estado de tersa quietud, con una ligera, quiescente moción de tipo browniano distribuida a través del entero universo. Tal es la concepción de la entropía. He aquí la meta del universo, si es que tiene alguna, cuando haya alguna especie de energía parejamente distribuida por todas partes. Podemos dar gracias porque no existiremos en ese momento. Por supuesto, no es posible que existamos allí en ningún sentido imaginable. Esta concepción mecánica que ofrece la ciencia no tiene futuro —o tiene uno realmente oscuro, en el mejor de los casos. No oscuro en el sentido de catastrófico, lo

que sería siempre excitante; sino oscuro en la real monotonía de la imagen. La concepción de la entropía es cualquier cosa menos excitante. Un universo semejante puede responder únicamente a un infinito sentido de aburrimiento.

La concepción científica, la concepción mecánica del mundo no parece ser de las que dan alguna explicación de la forma de las cosas. Como ya he dicho, la ciencia no justifica que tomemos un árbol, una planta, un animal o una casa como objetos separados por sí mismos. Como sabemos, desde el punto de vista científico, no hay diferencia entre vida y muerte –simplemente un desplazamiento de energía. Desde el punto de vista científico, las formas de las cosas carecen de significado real. Por supuesto, si uno parte de algo, dada una cierta forma, se puede usar técnicas científicas para analizarlo; pero la abstracta ciencia mecánica, a la cual Newton dio forma, no dará cuenta de ningún objeto, no dará razones para aceptar un objeto más que otro.

Fue Kant quien dio el primer paso hacia una teoría de los cuerpos celestes. Estaba muy dedicado a la ciencia mecánica de su época; pero su imaginación lo llevó un paso más adelante, y trató de concebir cómo la forma presente de los cielos podía haber surgido de las formas precedentes. Su aserto encontró realmente formulación científica en la concepción de Laplace del sistema solar como una gran nebulosa, intensamente caliente en el comienzo y que gradualmente tendería a enfriarse. Kant hubo de suponer una nebulosa en rotación que gradualmente se enfrió y resultó en una serie de anillos moviéndose alrededor del centro a medida que se condensaban, desarrollándose gradualmente en un sistema de cuerpos de forma inespecífica. La velocidad en el exterior del sistema debería mantenerlos en movimiento alrededor del centro, y a partir de estos anillos podrían haber aparecido los planetas. Esta es la sugerencia que Laplace tomó de Kant y convirtió en una explicación de cómo el sistema solar surgió. Este fue el primer paso hacia una teoría de la evolución de los cielos.

Pero lo que ahora deseo presentar es algo diferente de esta imagen que la ciencia mecánica da del universo. Es una tentativa de enunciar un objeto con cierta forma y mostrar cómo esta forma puede emerger. Pensándolo bien, este es el título del libro de Darwin, El origen de las especies, no siendo “especies” otra cosa que la palabra latina equivalente a forma. ¿Cuál es el origen de las formas de estas cosas? La ciencia mecánica no ofrece explicación alguna de ello. En todo caso, desde el punto de vista de la ciencia mecánica, la forma carece de significado. Todo lo que esta ciencia dice acerca de una forma determinada es que al referirse a cierto objeto ustedes están aislando un cierto grupo de partículas físicas, separándolas en sí mismas. En realidad, ellas están en relación con todas las

partículas físicas. Pero el universo que conocemos es más que partículas. Es un universo de formas. Entonces, la pregunta es: ¿de dónde provienen estas formas? Algunas de las formas principales, dice Kant, provienen de la mera estructura de nuestras mentes. La teología de la época dice que las formas de animales y plantas se remontan a un fiat creativo de Dios. Él dio a la tierra su forma y a todos los cuerpos astrales sus formas y sus movimientos, así como a las plantas y a los animales. Y éste, por cierto, fue el punto desde donde las ciencias descriptivas de la época –biología, botánica y zoología– partieron. Ellas dieron por supuestas especies de plantas y animales que habían sido creadas por Dios cuando él hizo la Tierra.

Lo que Darwin se empeñó en mostrar fue que algunas de estas formas deben, razonablemente, haber aparecido a través de procesos naturales. La ciencia mecánica no las puede explicar, porque, desde el punto de vista de la ciencia mecánica, la forma no existe. Existen únicamente dos objetos –uno el mundo como totalidad y el otro las partículas físicas últimas a partir de las cuales está hecho. Todos los demás pretendidos objetos son objetos que nuestra percepción recorta. Quiere decir que distinguimos la silla de la mesa e ignoramos las relaciones entre ellas porque queremos actuar acerca de ellas, queremos sentarnos en una y escribir sobre la otra. Para nuestros propósitos, entonces, nosotros las distinguimos como objetos separados. Realmente, ellas se atraen una a la otra como partículas físicas, partes de un único, omniabarcativo campo electromagnético. Las formas no son explicadas por la ciencia mecánica de la época. Las ciencias, biológicas y otras –tales como cosmología, astronomía– explican todas ciertas formas con las que se encuentran, hasta donde dan cuenta de ellas, diciendo que están ahí como punto de partida. Y hasta Kant supone que las formas de la mente están ahí como dato de partida.

Ahora, el movimiento al cuál me refiero con los términos “teoría de la evolución”, es uno que pretende explicar cómo las formas de las cosas pueden emerger. La ciencia mecánica no puede explicar esto. Ella puede recortar formas, analizarlas en partículas físicas, pero no puede hacer más que eso. La ciencia biológica y la ciencia astronómica comienzan a partir de ciertas formas dadas. Por ejemplo, la concepción de Laplace es la de cuerpos nebulosos calientes en rápida rotación, dados de antemano como punto de partida. La ciencia biológica comienza con ciertas formas vivientes; la geología con tipos definidos y formas de rocas. Estas ciencias clasifican las cosas de acuerdo con las formas que están dadas. Pero generalmente no procura mostrar cómo las formas emergen. Existe, por supuesto, la ciencia de la forma en desarrollo, la embriología. Pero es una ciencia reciente. Da cuenta del proceso mediante el cual el adulto emerge a partir del embrión. La teoría biológica anterior suponía

que la forma estaba ya allí; llanamente concebía un hombre completo presente en las mismas células a partir de las cuales el embrión se desarrollaba. El supuesto era que la forma estaba ahí como precondition de lo que uno encontraba. Esto es ciencia aristotélica. Es también esencialmente kantiana: hemos visto cómo concebía las formas de la mente como precondition de nuestra experiencia.

Ahora, la evolución lamarckiana y darwiniana emprendieron la tarea de mostrar como, por un cierto proceso, las formas mismas llegan a ser, pueden emerger. Partiendo de lo relativamente informe, ¿cómo puede uno dar cuenta de la aparición de formas?. Lamarck comenzó con la idea de que la hipótesis de que toda actividad de la forma altera la forma misma, y la forma entonces se entrega cambiada a la nueva generación. Como ejemplo pintoresco, acepta que los progenitores de la jirafa quisieron, o tuvieron que alimentarse de las hojas de los árboles, y de ese modo estiraron sus cuellos. Ellos entregaron este cuello estirado a su descendencia. La herencia de los llamados “caracteres adquiridos” fue la sugerencia de Lamarck para dar cuenta de la aparición de las formas. Supuso, como lo hizo Darwin, que empezamos con protoplasma relativamente informe, y procedió en la dirección de mostrar el proceso mediante el cual las formas pueden emerger de algo que era relativamente informe.

Estábamos discutiendo el idealismo romántico, y señalábamos que era un desarrollo o una expresión del espíritu de la evolución, del definitivo ingreso de la evolución en el pensamiento occidental. Indudablemente, hablamos de la filosofía de Hegel como una “filosofía de la evolución”. Este movimiento, altamente abstruso y especulativo, es simplemente una parte del movimiento general hacia el descubrimiento de la manera en que las formas o cosas comienzan, de los orígenes. Como emprendimiento científico, no fue ayudado por la ciencia física de su tiempo. Tuvo que hacer su propio camino, y lo hizo con asombroso alcance. En las generaciones siguientes llegó a ser una idea orientadora en prácticamente todas las investigaciones.

Mencioné anteriormente la distinción entre la concepción de la evolución propia del anterior, antiguo pensamiento que encontró su clásica expresión en la doctrina aristotélica, y la teoría evolutiva de este periodo. La evolución aristotélica era el desarrollo de la así llamada forma, la naturaleza de la cosa ya presente. Esto presupone la existencia de la forma como algo que ya estaba ahí. En esta concepción, se piensa en una entidad metafísica que existe en y dirige el desarrollo de la forma. La especie —palabra latina para el término griego “forma”— era realmente concebida como una cierta naturaleza que supervisaba el desarrollo de la simiente del embrión hasta la forma adulta normal. Bajo la concepción de la teolo-

gía cristiana, esta forma era pensada como existente primero en la mente de Dios, emergente luego en las plantas y los animales creados por él, y finalmente emergente en nuestras mentes como conceptos. La forma, sin embargo, no era pensada exactamente en el sentido aristotélico, como preexistente, como una entelequia, como naturaleza del objeto existente antes que el animal o la planta reales.

La diferencia entre esta concepción de la evolución y la moderna está dada, como he señalado ya, en el mero título del libro de Darwin, *El origen de las especies*, esto es, el origen de las formas. Es la evolución de la forma, de la naturaleza, y no la evolución de un animal o una planta particulares. En lo que está interesada esta teoría es en la evolución de la naturaleza del objeto, de la forma, en un sentido metafísico. Es esto lo que distingue a la nueva teoría de la evolución de la anterior, a saber: que el carácter real del objeto, la forma o la naturaleza mismas, deberán emerger en lugar de estar dadas de antemano.

Como ustedes pueden recordar, Darwin encontró la sugestión para esta hipótesis en la doctrina de la población de Malthus. Dicha doctrina era un intento de mostrar la relación existente entre población y la provisión de alimentos, y qué efectos pueda tener esta relación con el futuro de la raza. Por cierto, la aseveración de Malthus fue grandemente perturbada por la introducción de la producción mecánica; esto desarmó muchos de sus cálculos, aunque no la teoría como un todo. Todavía es interesante como un intento de establecer de manera definida cómo la experiencia de la raza puede depender de un solo factor de su entorno, es decir, la provisión de alimento.

Darwin permaneció muy interesado en este problema, que lo condujo a emprender la explicación de ciertas variaciones que tienen lugar en forma que puede ser debida a la presión de la población. En la naturaleza hay siempre más formas llegadas al mundo, más plantas y animales, de los que pueden posiblemente sobrevivir. Existe una constante presión que puede conducir a la selección de las variantes mejor adaptadas a las condiciones bajo las cuales deben vivir. Este proceso de entresacar las formas mejor adaptadas, puede, con el tiempo, conducir a la aparición de nuevas formas. Lo que subyace a esta concepción es la idea de un proceso, de un proceso vital, que puede tomar ora una forma, ora otra. Lo importante es que aquí hay una distinción entre este proceso vital y la forma que adopta. Esto no era así en la concepción anterior. En él, el proceso vital era pensado como expresándose en la forma; la forma tenía que estar presente de antemano para que pudiera haber vida.

Me he referido a la idea que acabo de exponer como darwiniana. La misma idea subyace bajo la concepción de Lamarck. Éste supone un

proceso vital que puede aparecer de una forma u otra, pero que es el mismo cualquiera sea la forma que toma. La forma particular que ha de asumir depende de las condiciones bajo las cuales este proceso vital transcurre. Por lo tanto, encontramos el mismo proceso vital fundamental en plantas y animales —en la ameba, en el hombre, y en cualquier forma entre ambos. Es un proceso que comienza con la separación entre carbono y oxígeno. Ambos, en forma de dióxido de carbono, exhalados por los animales como subproducto de la asimilación de alimento, son encontrados en solución acuosa en plantas como ácido carbónico. Por mediación de la acción de clorofila y luz éste eventualmente deviene alimento, en forma de azúcares y almidones varios. Estos almidones son llevados entonces a tejidos consumidores de energía, que los queman y obtienen energía libre en la vida de plantas y animales, se desembarazan de productos usados, inician los medios de reproducción, y así pasan desde una planta o animal a otro. Lo esencial de este proceso vital es idéntico en todas las formas vivientes. Los encontramos en formas unicelulares, en formas multicelulares. La única diferencia es que en el caso de éstas últimas encontramos una diferenciación de tejidos para asumir varias funciones; encontramos distintos grupos de células que toman a su cargo una de las fases del proceso vital y se especializan en ello —los pulmones toman oxígeno del aire; otro grupo de células llega a ser medio para la circulación de la sangre; otros asumen las funciones de ingestión, locomoción, secreción de fluidos que hacen posible la digestión y la reproducción. En otras palabras, grupos separados de células se encargan de diferentes partes del proceso vital. El conjunto del proceso, sin embargo, es el mismo que se da en las formas unicelulares. Esto, como ven, está implicado en esta concepción de la evolución —un proceso vital que fluye a través de diferentes formas, tomando ora esta forma, ora aquélla. La célula, como entidad singular en el conjunto, permanece fundamentalmente lo que era en la forma unicelular. Todas las células vivientes se bañan en algún medio fluido; fuera de él, están muertas. Las células vivientes son las que están bañadas por los fluidos corporales como la sangre y la linfa. Son las únicas que viven, y llevan consigo al interior del cuerpo algo del mar originario desde el cual la existencia unicelular original migró. Estas células fueron desde la superficie a lo profundo, y allí las formas multicelulares emergieron. Desde el fondo del mar hasta el hombre, es necesario proveer este precioso fluido sin el cual las células no pueden vivir. Esto se encontró primero en plantas. Y los animales llegaron luego y vivieron a expensas de las plantas; pero el proceso vital ha fluido a través de todo y sigue siendo el mismo proceso.

Dada una concepción como esta, es posible concebir la forma de la planta o del animal como emergente en la existencia del proceso

vital mismo. Es muy importante que podamos captar la idea de evolución aquí implicada, y distinguirla de la precedente concepción, especialmente si estamos tratando de entender la aparición de esta concepción en su forma filosófica. Estamos comprometidos con una teoría que incluye un proceso como su hecho fundamental, y por lo tanto con este proceso que aparece bajo diferentes formas.

Ahora bien, el idealismo romántico, el que primero desarrolló una teoría de la evolución, vuelve, por supuesto, a nuestra experiencia de nosotros mismos –esta experiencia reflexiva en la cual el individuo se advierte a sí mismo en tanto que, en cierto sentido, se ve a sí mismo y se escucha a sí mismo. Se mira al espejo y se ve a sí mismo; habla y se escucha a sí mismo. Es la especie de situación en la cual el individuo es a la vez sujeto y objeto. Pero para ser a la vez sujeto y objeto, debe pasar de una fase a la otra. El sí mismo implica un proceso en marcha, que adopta ora una forma, ora la otra –una relación sujeto-objeto que es dinámica, no estática, una relación sujeto-objeto que tiene un proceso detrás de sí, que puede aparecer ora en esta fase, ora en esta otra.

Para tomar el gusto por este idealismo romántico, uno debe ser capaz de ponerse a sí mismo en el lugar del proceso que determina la forma. Y es por esta razón que he dicho lo que he dicho acerca de la evolución. Esto puede no calar tan profundamente en nuestra experiencia como la relación sujeto-objeto lo hace. Lógicamente, es del mismo carácter, a saber, un proceso en este caso, un proceso vital, en marcha, que toma ahora una forma y luego otra. El proceso puede ser distinguido de la forma; aún así, tiene lugar dentro de las diferentes formas. El mismo aparato para la digestión debe estar aquí; el mismo aparato para la respiración, para la circulación, y para el consumo de energía debe estar presente para que el proceso vital funcione; y con todo este proceso vital puede aparecer ahora con este particular aparato y no con aquél. Mentalmente ustedes pueden distinguir el proceso de la forma. Y, sin embargo, ustedes pueden ver que debe haber formas para que el proceso ocurra. Hemos hablado del animal unicelular como carente de forma en este sentido. Esta proposición no es del todo correcta. Sabemos que dentro de la célula misma se da un alto grado de organización de la estructura molecular. Podemos seguirlo de una vaga manera. No podemos tener un proceso sin cierta suerte de estructura; y, sin embargo, la estructura es simplemente algo que expresa este proceso a medida que ocurre, ora en un animal, ora en otro, o en plantas tanto como en animales. Este proceso vital que se inicia con dióxido carbónico, con agua y gas carbónico, avanza a través de la vida de plantas y animales y termina como dióxido de carbono, en el ácido carbónico gaseoso y el agua que exhalamos. El proceso es algo que podemos aislar a partir de los diferentes órganos en los cuales ocurre, y, sin embargo, no puede ocurrir en ausencia de algún

tipo de órgano. Podemos separar el proceso de los órganos particulares reconociéndolo en un animal u otro, en una planta u otra. Pero no tenemos proceso si no está dada alguna estructura, alguna forma particular en la cual expresarse.

Si, entonces, uno puede hacer filosofía a partir de este movimiento evolutivo, uno puede reconocer una suerte de proceso dentro del cual la forma particular emerge. En el mundo biológico este proceso es un proceso vital, y puede ser definitivamente aislado como el mismo proceso en todas las formas vivientes porque en el desarrollo científico de la física y la química, así como de la fisiología, fuimos capaces de encontrar lo que este proceso vital es, de pensar el proceso vital aparte de la forma particular en que ocurre —separando, en otras palabras, una función tal como el proceso digestivo del tracto digestivo en sí; por ser capaces de advertir que los fermentos esenciales para la digestión, la fractura de los almidones y las proteínas y la organización, la síntesis, de éstos en productos orgánicos que el animal puede asimilar, ocurren en la ameba, que no tiene tracto digestivo en absoluto. La importancia del tracto digestivo deriva del grupo particular de células que construyen un animal. El problema para la forma animal es la conversión de protoplasma comestible, que se encuentra en las plantas, en una forma asimilable. La planta debe proteger su fluido con celulosa. Para acceder a este fluido, el animal debe ser capaz de digerir la celulosa. Un animal como el buey debe tener un aparato verdaderamente complicado dentro de sí mismo; dispone de una serie completa de laboratorios bacteriológicos y aporta a ellos microorganismos para fermentar la celulosa que rodea al protoplasma comestible. El tracto digestivo del animal es, entonces, una adaptación a la clase de comida con la cual estas células vivientes se alimentan. El animal debe tener una estructura que lo habilite para llegar hasta el protoplasma comestible mismo. Por otro lado, el tigre, que vive del buey, tiene un problema asimilativo más sencillo entre manos. El buey ha hecho el trabajo, y el tigre puede alimentarse con su carne. Por supuesto, estamos en la posición del tigre, ¡salvo porque tomamos el buey de los corrales! Lo cierto es que nuestro sistema digestivo, como el del tigre, puede ser mucho más simple que el del buey. Nuestro entero proceso de vida no está dedicado a digerir la celulosa que envuelve el alimento.

Esto indica el camino por el cual la forma emerge, es decir, dentro del proceso mismo de la vida. La forma depende de las condiciones bajo las cuales el proceso de la vida avanza. Es el mismo proceso, pero se encuentra con todo tipo de dificultades. Necesita de un aparato específico para vencer cada una de estas dificultades. Un proceso vital así, que es el mismo bajo todas esas formas, era enteramente desconocido para los antiguos fisiólogos. Podían mirar al animal sólo por el lado exterior. Podían ver cuál era la función de

la boca y de los pies, de los diversos miembros y órganos externos pero no podían ir dentro del animal y descubrir este proceso que transcurría, que estaba aconteciendo en las diferentes formas externas a medida que plantas y animales necesitaban cierto aparato para habilitarles a vivir bajo determinadas condiciones. Es esencial para la ciencia y para la filosofía de la evolución que se pueda reconocer como básico para todo cierto proceso que ocurre, y entonces que pueda consagrarse a mostrar la manera como las formas de las cosas emergen en la operación de este proceso.

La cuestión acerca de si aceptar una hipótesis darwiniana o una lamarckiana no es realmente de gran importancia. Lo importante acerca de la doctrina de la evolución es el reconocimiento de que el proceso toma ora una forma, ora otra, de acuerdo con las condiciones bajo las cuales progresa. Esto es lo esencial. Uno debe ser capaz de distinguir el proceso de la estructura de la forma particular, de mirar a ésta como simplemente el órgano con el cual una cierta función tiene lugar. Si las condiciones reclaman cierto tipo de órgano, ese órgano debe emerger si la forma ha de sobrevivir. Si las condiciones reclaman un órgano de otro tipo, ese otro tipo de órgano debe emerger. Esto es lo que implica la teoría de la evolución. La aceptación de la hipótesis darwiniana es simplemente la aceptación del punto de vista de Darwin acerca de que la selección mediante la lucha por la supervivencia puede escoger el órgano necesario para sobrevivir. El corazón del problema de la evolución es el reconocimiento de que el proceso determinará la forma de acuerdo con las condiciones. Si miramos el proceso vital como algo esencial a todas las formas, podemos observar que la estructura externa adoptada depende de las condiciones bajo las cuales este proceso vital transcurre.

Ahora bien, si ustedes generalizan esto, si hacen una doctrina filosófica a partir de esto, vuelven a cierto proceso central que tiene lugar bajo diferentes condiciones; y los idealistas románticos se empeñaron en identificar este proceso, ante todo, con el proceso yo-no yo en la experiencia, y entonces identificar este proceso yo-no yo con el proceso sujeto-objeto. Tratan de hacer de ellos uno y el mismo proceso. La relación sujeto-objeto es, desde el punto de vista filosófico, y especialmente desde el punto de vista epistemológico, la más importante de todas. Pero el yo luce de manera tan importante aquí, como ustedes pueden ver, porque es un sí mismo que es un sujeto. Como he apuntado precedentemente, el objeto estaba en algún sentido explicado por el empirismo. Si ustedes están incluyendo el objeto dentro del proceso sujeto-objeto, deben encontrar un sujeto que esté implicado en la presencia del objeto. La vie-

¹¹ "Self", que por razones de fluidez propongo traducir aquí por "yo", con todas las precauciones del caso (APG).

ja doctrina suponía que el mundo estaba allí y que los seres humanos llegaban más tarde a él. En otras palabras, de acuerdo con esta visión, el objeto estaba allí antes que el sujeto. La aparición del sujeto parece haber sido puramente accidental, incidental. El objeto podría exactamente estar buenamente allí sin que el sujeto estuviera presente. Pero, en lo que los idealistas románticos insisten es en que ustedes no pueden tener un objeto sin un sujeto. Ustedes pueden ver sin dificultad que no puede haber sujeto sin objeto, que no pueden ser conscientes de cosas sin que haya cosas de las cuales ser conscientes. No pueden tener conciencia despierta que no sea conciencia de algo. Nuestra experiencia del sí mismo es una experiencia de un mundo, de un objeto. El sujeto debe implicar al objeto en orden a que podamos tener conciencia. Pero no debemos tan inevitablemente reconocer que el sujeto es esencial para que haya un objeto presente. De acuerdo con nuestra concepción científica, el mundo apareció a lo largo de millones de años, y recién en los últimos momentos de él han existido formas vivientes. El mundo hacía rato que estaba allí antes de que los sujetos aparecieran. Lo que el idealista romántico hace es suponer que para que estos objetos estuvieran presentes debía haber allí un sujeto. En cierto sentido esto puede haber sido dicho reflejando el dogma filosófico de que el mundo no estaría ahí si no hubiera sido creado por un ser consciente. Pero este problema es algo más profundo que un dogma filosófico. Es la aceptación de que la real existencia de un objeto, como tal, implica la existencia de un sujeto para quien es un objeto.

Bien, si debemos encontrar una instancia en la cual el objeto implica un sujeto, tanto como el sujeto implica un objeto, podemos volver al yo¹². El yo puede existir como sí mismo solamente hasta el punto en que es un sujeto. Y los objetos significativos pueden existir solamente como objetos para un sujeto. Podemos ver que el autoproceso de los idealistas románticos —es fusión de las dos partes de la experiencia, la experiencia de sí por un lado y la experiencia sujeto-objeto por otro— les habilitó a insistir, no sólo que el sujeto implica un objeto, sino también que el objeto implica un sujeto. Este, entonces, era el proceso central para ellos: el yo, el no-yo, son expresiones de un mismo proceso, y en esto también se encuentra el relacionamiento sujeto-objeto en el cual ambos temas están mutuamente implicados. Así como aquí no puede haber yo sin no-yo, tampoco puede haber sujeto sin objeto y viceversa.

Una palabra más acerca de la evolución. Concebimos el animal social como alguien que ha alcanzado una situación en la que ejerce control sobre su ambiente. Ahora bien, no es el animal humano en tanto que individuo quien alcanza un clímax semejante; es la so-

¹² Aquí, y en lo que sigue, vierto “self” por “yo”, pero también por “sí mismo” o “sí”, cuando el castellano lo impone (APG).

ciudad. Hegel, el último de los idealistas románticos, insistió convincentemente sobre este punto. El animal humano en tanto que individuo nunca ha alcanzado control sobre su ambiente. Es un control que ha aparecido a través de la organización social. El propio lenguaje que usa, el propio mecanismo de pensamiento que le ha sido dado, son productos sociales. Su propio sí mismo es alcanzado solamente por la apropiación de la actitud del grupo social al cual pertenece. Entonces, cuando ustedes hablan de su evolución, de ese haber alcanzado cierta culminación en su forma humana, deben darse cuenta de que alcanza este punto sólo en la medida en que la forma humana es reconocida como una parte orgánica del todo social. Ahora bien, nada hay tan social como la ciencia, nada tan universal. Nada supera tan rigurosamente los puntos que separan al hombre del hombre y a los grupos de los grupos como la ciencia lo hace. No debe existir ningún provincialismo o patriotismo estrecho en la ciencia. El método científico lo hace imposible. La ciencia es inevitablemente una disciplina universal que acepta todo lo que piensa. Habla con la voz de todos los seres racionales. Debe ser verdadera en todo lugar; de otro modo no es científica. Pero la ciencia es evolutiva. Entonces, también es un proceso continuo que adopta sucesivamente diferentes formas. Es este aspecto evolutivo de la ciencia lo que importa en la filosofía del filósofo contemporáneo Henri Bergson, cuya obra consideraremos más adelante.

Todo lo que el filósofo Mead aportó al desarrollo de la teoría psicosociológica se inscribe en esta perspectiva de lo real como proceso, de la unidad sujeto-objeto, de la socialidad intrínseca de la mente (no sólo en tanto que producto social, sino sobre todo en tanto que proceso psicosocial). Que por momentos este texto parezca posterior a los '50, y emparentado con las teorías de sistemas, fue algo ya advertido por uno de sus discípulos de primera línea, Timotsu Shibutani, en un artículo publicado muchos años después: "A Cybernetic Approach to Motivation", en: Walter Buckley: *Modern System Research for the Behavioral Scientist*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968, Cap. 40. De paso, este artículo es un testimonio de primera mano acerca del interés de Mead por algo más que los fenómenos cognitivos.

Esta perspectiva teórica dista tanto como es posible del individualismo allportiano, así como su estilo reflexivo, apoyado en un registro amplio de todas las formas de observación, dista del experimentalismo esquemático usual en la corriente hegemónica. Es posible sospechar que esta diferencia haya sido uno de los factores de atracción para sociólogos y, luego, psicólogos que se dedicarían a la psicología social.

Pero el relacionamiento con la ortodoxia habría de tener su precio, como ya fue señalado. Sin embargo, el mayor servicio prestado por sus discípulos no fue, por cierto, la reducción "interaccionista-simbólica" de su pensamiento, sino la conservación, tan fiel como les fue posible, de lo que enseñaba en sus clases, acto de gratitud que nos ha dejado abierta una ventana sobre su pensamiento.

Un valor no menor del aporte de Mead ha sido su múltiple influencia sobre la teoría psicosociológica posterior a él, y la capacidad de lo que conocemos de su pensamiento para suscitar múltiples hibridaciones con las más diversas vertientes de la mencionada teoría. En tal sentido, Mead ha sido utilizado (muchas veces más allá de lo que él mismo hubiera podido sostener) para prestar consistencia teórica a investigaciones más o menos carentes de ella, y a teorías de alcance medio (Merton) cuyo alcance efectivo hubiera podido ser menor, de quedar libradas a sus propias fuerzas (el caso de la teoría de la atribución puede ser un buen ejemplo). Mucho más rico, en cambio, es el uso que de él hace Habermas en su teoría de la acción comunicativa, y es de señalar su convergencia (sospechable a partir del texto incluido aquí) para enriquecer con una perspectiva psicosociológica la reflexión fenomenológica.