4. Pragmatismo, Interaccionismo y Trabajo Social.

Seguramente que estas tres palabras puestas así, una detrás de otra, van a sorprender a más de uno. Quizás alguien piense que se debe a la pretensión de incluir algún "ismo" más de los que con tanta frecuencia se ponen de moda en el Trabajo Social -y en otras disciplinas- y durante años todo el mundo que quiera estar actualizado deberá recibir la formación oportuna, incorporar a su elenco particular un montón de nuevos conceptos y perspectivas y hacer uso de ellas. Algunos de estos nuevos "ismos" se incorporan con éxito al bagaje disciplinar común, otros pasan a mejor vida en un plazo corto de tiempo, pero la adhesión a la ciencia impone esta tensión siempre preferible al rechazo a la teoría y a la instalación en la más cómoda rutina (Howe, 1999). Por supuesto que en cualquier profesión hace falta el sentido común y el conocimiento común o "vulgar" pero en una profesión/disciplina que presume de utilizar técnicas y que se define como científica es exigible una actitud permanente de reflexión y de búsqueda.[153]

Pero no. No es mi propósito inventar y proponer nuevos paradigmas ni tampoco importar al Trabajo Social otros nacidos en disciplinas afines. Lo que pretendo a continuación, tiene que ver más con el pasado, con la investigación sobre el proceso de formación del Trabajo Social y la ocupación de un lugar bajo el sol en la división social del trabajo. Lo que me interesa es averiguar a qué fuentes acudieron a beber cuando intentaban consolidar una profesión y por tanto marcar distancias, lo más rápido posible, respecto del voluntariado de base o de elite, en qué escuelas de pensamiento encontraron respuestas a sus preguntas, de donde sacaron sus ideas fundamentales y cómo las aplicaron a la intervención social... (Epstein, 1999:91). Y como ya dejé dicho, no me mueve simplemente el afán del historiador o un análisis hecho desde la Antropología de las profesiones, sino que pretendo descubrir un pasado ignorado con el fin de que, conociendo mejor los orígenes, estemos en mejores condiciones para resolver las permanentes crisis de identidad y de legitimidad que parecen amenazar crónicamente, a los trabajadores sociales. Solo siendo conscientes del contexto social,

[153] Por azar, y gracias a una de esas obligaciones relacionadas con la gestión universitaria, tuve la suerte de encontrarme en Logroño, hace años, con el Prof. Sánchez de la Yncera, de la Universidad Pública de Navarra, uno de los especialistas reconocidos en estos temas y a quien ya había leído con anterioridad. Aproveché la ocasión para contarle mi proyecto de investigación y él tuvo la amabilidad de escucharme en repetidas ocasiones y proporcionarme bibliografía y otras referencias que como se verá, han sido imprescindibles para la redacción de este capítulo.

del cómo, del *por qué* y del *para qué* que rodearon el nacimiento del Trabajo Social estaremos en condiciones de definir el presente y de proyectar el futuro de una profesión y de una disciplina que, un siglo después de su nacimiento, sigue teniendo plena justificación en medio de un mundo mucho más tecnificado y globalizado, pero igualmente injusto y desigual.

He utilizado la palabra *descubrir* el pasado y puede parecer pretencioso. A estas alturas parecería que ya estaba todo, o casi todo dicho sobre el tema. Pues no. Generaciones y generaciones de trabajadores sociales nos hemos formado en un universo conceptual bastante limitado en lo que se refiere al Trabajo Social. Durante años, la base de nuestra formación era el llamado método básico y poco más. Conservo algunos apuntes de mis tiempos de estudiante -de hace treinta años ya- y recuerdo también perfectamente la reducidísima bibliografía de Trabajo Social de la que disponíamos. Afortunadamente en los últimos años se han ido editando libros en castellano y hemos ido accediendo a la bibliografía producida en otras lenguas, inglés fundamentalmente y menos en francés. Seguramente por aquella escasez que sufrimos durante años, cuando ha sido posible, he ido adquiriendo casi compulsivamente todo lo que era digno de ser conservado, (que no todo lo que se escribe y publica lo es) por lo que mi biblioteca personal es abundante. De la misma manera, sigo desde hace años prácticamente todas las revistas de Trabajo Social que se publican en castellano y las más representativas de entre las que se editan en inglés y francés, actividad que me resulta más accesible trabajando en una institución universitaria después de más de una década de ejercer la profesión en un hospital. Pues bien, por supuesto que durante los estudios de pregrado nadie nos habló de Pragmatismo, ni de Interaccionismo, ni de Jane Addams y los *settlements*, ni de Gordon Hamilton o Florence Hollis, ni de Lindeman, ni de Alice Salomon, ni de Virginia Robinson o Taft, ni de Perlman, ni de modelos de intervención ni de tantas otros conceptos que en décadas posteriores a cualquier alumno le resultan más que familiares. Me consta que en algunas Escuelas por el contrario, al principio de los setenta, ofrecían ya una panorámica más general, una formación mas exhaustiva que no se limitara a una lectura superficial de M. Richmond, el método básico y algunos textos de la reconceptualización o de la editorial Humanitas, que, inmersos en los años finales de la dictadura, entre periodos de excepción y los últimos fusilamientos, a los estudiantes de entonces, nos parecían mucho más atractivos políticamente que las ideas decimonónicas u otras propias del nacional-catolicismo, que

algunas profesoras intentaban transmitir en sus clases. Por eso leíamos por nuestra cuenta a Freire, por ejemplo, o imprimíamos en clichés todas las ponencias de las Jornadas de Valencia, haciendo copias para todos los compañeros, porque representaban otras perspectivas y aire fresco, en relación con lo que se nos hacía aprender en clase.

Tampoco en la bibliografía disponible en castellano, ni consultadas todas las bases de datos a nuestro alcance, he encontrado más que unas pocas referencias a Jane Addams y a la Escuela de Chicago y menos aún artículos que pongan en relación al Trabajo Social y a sus "fundadoras" con el Pragmatismo o el Interaccionismo. Los hay, pero muy escasos.[154] Y sin embargo, a nuestro juicio esta relación entre las principales aportaciones al conocimiento científico producidas en la Escuela de Chicago y el Trabajo Social fueron fundamentales en la configuración de esta disciplina y pasaron a formar parte no solo de su historia, sino de su identidad, y gracias a ellas se consolidaron algunos valores a los que se calificaron como irrenunciables y se adoptaron determinados conceptos y concepciones teóricas y en función de éstas se comprometieron políticamente en una dirección determinada. Esta herencia ha perdurado en el Trabajo Social, de manera que utilizamos ideas, definimos incluso el propio objeto de la disciplina, defendemos principios de intervención clásicos... manejamos teorías... desconociendo su origen y procedencia. Tratar pues de demostrar estas relaciones ocultas, por desconocidas u olvidadas, merecía la pena.

Por lo demás ninguna elección de un objeto de estudio o investigación deja de estar influenciada, o incluso determinada por el contexto social en el que se produce y a menudo, como es éste el caso, por acontecimientos de vida del propio investigador. En mi caso, como estudiante de Antropología, hace unos años, accedí a otras fuentes, a otros mundos conceptuales ajenos, pero como veremos, cercanos. La Escuela de Chicago, a la que hasta entonces sólo habíamos relacionado con los economistas neoliberales, se nos hizo omnipresente: los chicaguenses parecían estar en todas partes. Y experimenté una creciente simpatía y un progresivo interés hacia sus perspectivas,

[154] Por ejemplo, Teresa Zamanillo en el capítulo 2º de *Para comprender el Trabajo Social* hace referencia al Pragmatismo y a las relaciones de M.Richmond con Mead y Dewey citando también a W. James. También Maurandi Guirado: *Jane Addams: una figura clave en el origen del Trabajo Social* en Rev. *Servicios Sociales y Política Social* (nº 52 57-78) 2002. Es obligatorio también citar el prólogo de Natalio Kisnerman a la edición de *What is Social case Work?* en el que da por sentada la relación de Richmond con Mead, por ejemplo.

objetos de estudio, opciones metodológicas, y hacia su producción: sus famosas monografías. De ahí a empezar a relacionar con los comienzos del Trabajo Social no había más que un paso.

4.1. De Richmond a Chicago.

En su obra de madurez *What is Social case Work?* (1922) Richmond escribe:

"El profesor George H. Mead, de la Universidad de Chicago, va más lejos cuando afirma que la sociedad no es solamente el medio por el cual se desarrolla la personalidad, sino también la fuente y el origen de ésta. Desgraciadamente ha publicado poco y su obra no es accesible al gran público. Se ha designado a veces bajo el nombre de "teoría del yo ampliado" esta explicación de la vida y del desarrollo mental del hombre**. Es una de las piedras angulares del trabajo social de casos individuales**" (Richmond, 1982:87). [155]

Este importante reconocimiento lo hace en el capítulo 5º, al que titula "La interdependencia humana". Comienza este capítulo acudiendo a una novela de la que toma la siguiente cita:

"No desprecies a ninguna criatura humana. Todos los hombres están hechos de la misma manera, lo que ha servido para formar a la humanidad en general. El mundo infinito se refleja en el microcosmos. Ya que quieres que todos marchen contigo hacia la gran aurora, ayuda a este hombre" (Richmond, 1982:84).

Recurre a continuación a una carta escrita por una colega que trabajaba en una tarea de las menos reconfortantes y hasta de las más deprimentes que ofrece el Trabajo Social en los establecimientos de beneficencia, a juicio de Richmond, y cita el siguiente texto:

"En su encuadernación de cuero antiguo, una vieja novela olvidada tiene para el aficionado un encanto que le falta al nuevo libro flamante, el éxito de la temporada. Podemos decir otro tanto de nuestros hospitalizados. Estas personas desconocidas, víctimas de tragedias solitarias, adquieren un ascendiente notable sobre cualquier persona que va a conocerlos" (Richmond, 1982:84-85).

Está haciendo un discurso en la misma dirección que Richard Cabot cuando recomendaba tratar a los individuos en cuanto tales, no como miembros de un grupo, de una categoría o una clase social; está haciendo una crítica no al concepto marxista de

[155] Utilizo aquí la edición en castellano de Humanitas. El subrayado es mío.

clase social sino precisamente en sentido contrario, lo que critica es "la antigua costumbre de establecer distinciones perfectamente inútiles entre las diferentes clases sociales". Y continúa:

"El médico consciente no practica una medicina para los pobres y otra para los ricos. Huxley ha pronunciado una palabra que debería hacer cambiar de idea a los que están por la estratificación social, cuando escribió: "Me pregunto a veces si la gente que habla con tanta desenvoltura de eliminar a los ineptos, han considerado alguna vez sin apasionamiento su propio caso. Hay que ser perfecto para no recordar que en una o dos oportunidades a nosotros también nos hubieran podido fácilmente clasificar entre los ineptos" (Richmond, 1982:85).

La cita proviene del libro de Thomas Huxley, *"Evolution and Ethics"* y no sé lo que le parecerá al lector pero lo que a mí me suena es a un canto al valor del ser humano considerado como individuo, absoluta y rotundamente antievolucionista o si se prefiere, antidarwinista. Richmond declara a continuación su intento de establecer una relación entre el Trabajo Social de casos individuales "con otras tentativas conscientes realizadas para adaptar el hombre a la vida social". Reclama para ello la necesidad de reforzar las habilidades profesionales con una filosofía.

"Si queremos comprender qué es el trabajo social de casos individuales, debemos considerar por que razones existe, y continuar esta encuesta a través de los accidentes de la civilización hasta la gran corriente mediante la cual progresa la humanidad. Si el servicio social de casos individuales tiene su lugar en el orden del mundo, si tiene un papel que desempeñar, no solamente un papel actual, por más importante que sea, sino un papel permanente en la lucha para el mejoramiento de las condiciones de existencia del género humano, ¿cuál es este lugar y cuál es este papel?" (Richmond, 1982:86).

Manifiesta su interés por la Filosofía, los recelos hacia la concepción imperante del contrato social y su sorpresa por la teoría de que era la sociedad, el "todo", la que había precedido a la mente humana, la "parte". Reconoce que gracias a las teorías de la psicología moderna descubrió nuevas explicaciones sobre como se desarrolla la personalidad del niño, el papel de la "herencia social", un concepto de Baldwin, y la importancia del contexto social en la educación del individuo, como defendía Royse. Y es a continuación cuando incluye la referencia a las teorías de Mead de las que dice que todavía va más allá en el reconocimiento del medio social, de la sociedad en la configuración de la personalidad. Richmond concluye recomendando la necesidad de olvidar viejas concepciones que hacen residir la inteligencia del hombre en alguna parte de su cabeza o en un lugar cualquiera del espacio:

"La constitución mental del hombre está formada por la suma de sus dones naturales y de las experiencias y las relaciones sociales que ha tenido hasta ese momento." (Richmond, 1982:87).

Esta es toda una declaración influenciada por el interaccionismo, como las que siguen:

"Este modo de abordar a un individuo por medio de sus relaciones sociales (...) se vuelve más indispensable a medida que el carácter de la evolución humana va de lo físico y de lo individual hacia lo social. El "self-made-man" no existe y esta expresión tan corriente antes, está actualmente olvidada (Richmond, 1982:89).

"Tenemos por un lado el cliente, por el otro la persona calificada para tomar decisiones o elaborar un programa. Actuamos como si se tratara de una persona o de una familia confinada en una isla desierta mientras que cada uno de nosotros está rodeado de una cantidad de relaciones de las cuales unas ya no ejercen una influencia activa y otras, que todavía actúan, pueden ser destruidas por una intromisión desacertada, y otras, en fin, seguirán siendo activas con cualquier decisión que se adopte.
Tomando una determinación cualquiera referente al bienestar de los demás, no nos es posible basar nuestras responsabilidades hacia nuestros semejantes sobre esta teoría de la isla desierta, aunque sea en el caso extremo del niño hallado en nuestro umbral: él también, por el hecho de existir, tiene relaciones humanas que los miembros responsables de la sociedad no pueden ignorar." (Richmond, 1982: 91-192).

Todas estas afirmaciones las ilustra con una serie de ejemplos muy interesantes. Vemos pues que existe una influencia evidente del interaccionismo de Mead reconocida por Richmond y desarrollada en su obra. Cuando habla de personalidad y de adaptación del individuo al medio lo está haciendo en términos interaccionistas, no en términos psicoanalíticos ni mucho menos en términos de la Sociología funcionalista.[156] Está

[156] Ritzer afirma que la obra de Durkheim no comenzó a influir en la Sociología estadounidense hasta veinte años después de su muerte que se produjo en 1917, después de que se publicara en 1937 *La estructura de la acción social* (1937) de Talcott Parsons. (Ritzer. G. 1995:213). Si aceptamos esta aseveración de quien consideramos una fuente más que fiable, la influencia del estructural-funcionalismo en M. Richmond estaría por demostrar. Por el contrario creo que sencillamente no existe tal influencia. El mismo Ritzer, en *Teoría sociológica contemporánea* afirma que los años cuarenta y cincuenta constituyeron, paradójicamente, los años de mayor apogeo del funcionalismo estructural y el comienzo de su decadencia (1995:76). El funcionalismo estructural, un producto de Harvard, empezó a desplazar a la Escuela de Chicago en los años treinta, sobre todo en las Universidades de la Costa Este, aunque en el Medio Oeste se mantuvo el predominio, hasta hoy, del interaccionismo simbólico. (Ritzer,1995:64). Menand (2002:441) señala que durante la segunda mitad del siglo XX Holmes, James y Dewey, figuras que habían dominado la vida intelectual americana durante medio siglo, parecieron entrar en un eclipse total. Un movimiento del pensamiento que había surgido de la experiencia de la Guerra Civil pareció llegar a su fin con la Guerra Fría. ¿Por qué sucedió esto? se pregunta este autor. A su juicio resulta difícil una respuesta completa porque la Guerra Fría cambió casi todo en la vida intelectual americana: el debilitamiento del interés en Holmes, James y Dewey fue sólo parte de un cambio mucho mayor en los valores y las prioridades. Por otro lado, el propio Merton asegura que Parsons en 1931 no era conocido como sociólogo a pesar de lo cual él aceptó quedarse a trabajar con él como alumno (Ritzer 1995:397). Marsal (1977:218) afirma que el funcionalismo sociológico, que había nacido en la década de los treinta, en plena depresión económica, a modo de una compensación ideológica de la depresión norteamericana, alcanza su apogeo precisamente en los años de la postguerra (de la II Guerra Mundial). En fin, buscar las influencias en Comte, Spencer o Durkheim para justificar una influencia funcionalista en M.Richmond, nos parece un poco arriesgado porque además, una cosa es el positivismo, que sí llega a Chicago y desde luego al Trabajo Social y otra diferente, el funcionalismo. Cuando se habla de adaptación del individuo al medio, no siempre se están utilizando perspectivas funcionalistas. En el caso de Richmond creemos que

aplicando conceptos que tienen su origen en el Interaccionismo simbólico y en el Pragmatismo, como tendremos más adelante ocasión de mostrar. A lo largo de su última obra demuestra conocer la producción de Chicago: cita a Park y a Burguess y a su manual titulado *Introduction to the Science of Sociology* editado un año antes. Conoce a William James y utiliza una carta de James a su padre como ejemplo con el que ilustra su pensamiento sobre la relación entre generaciones, llamando la atención, de paso, sobre la importancia de las biografías como material útil para los trabajadores sociales. Igualmente demuestra conocer la obra de Dewey recomendando leer sus críticas a la Psicología Social que había publicado en el *American Journal of Sociology*. Kisnerman asegura en su prólogo que estudió la Sociología y Filosofía entonces en boga, especialmente la obra de William James y John Dewey, y que no solo que conoció a George H. Mead sino que inició con él una sólida amistad que incidió en la obra de ambos. Cita profusamente a Adolf Meyer (*Social Diagnosis* pp: 114, 131, 218, 352, 362, 434), y a Thomas Salmon, (435) figuras relevantes con el propio W. James, del Movimiento de la Higiene Mental.

En *Social Diagnosis* Richmond utiliza en el prólogo tres citas. La más larga es de Charles Horton Cooley, (1864-1929) que no perteneció nunca a la Universidad de Chicago sino a la de Michigan y que sintonizó con el interaccionismo simbólico, como dice Ritzer, el producto más importante de la Escuela de Chicago. Cooley elaboró una amplia gama de teorías sobre aspectos socio-psicológicos de la vida social, mostró interés por la conciencia, pero como Mead, siempre vinculó la conciencia al contexto social, la conciencia se modela mediante la continua interacción social. De manera similar a Mead rechazaba la visión conductista de Watson negándose a admitir que la conducta del individuo se explicaba por la respuesta ciega e inconsciente a los estímulos externos. Cooley es autor también del concepto de *grupo primario*, definiendo por tales aquellos grupos en los que se dan relaciones cara a cara y que desempeñan un papel fundamental en la vinculación del sujeto con la sociedad. Por último, de la obra de Charles Cooley resaltaremos su recomendación a los investigadores para ponerse ellos

---

son aplicaciones del interaccionismo. Es cierto que a la Psicología de Dewey se le ha denominado también psicología funcionalista (Legrenzi,986;84), pero tal expresión no tiene nada que ver con el funcionalismo sociológico. Sobre todo cuando tal denominación se utiliza por oposición a la Sociología del conflicto y con un claro propósito descalificatorio desde el punto de vista político, desde el prejuicio tantas veces mantenido de que el Trabajo Social norteamericano no era otra cosa que asistencialismo individualista y hacía juego con el "*laissez-faire*" y el capitalismo. Se trata de un prejuicio fundamentado en la ignorancia, como creo haber demostrado con este trabajo.

mismos en el lugar de los actores que estudiaban, utilizando el método de la introspección simpática. Una recomendación también muy útil para el Trabajo Social. No es nada extraño que la obra de Cooley tuviera para Richmond un gran interés, (Ritzer, 1995:65).

Por si fuera poco todo lo anterior, en la introducción a *Social Diagnosis*, en el capítulo de agradecimientos, (pp: 9-10) reconoce que ha utilizado materiales procedentes de sus contactos con el Departamento de investigación social de la *Chicago School of Civics and Philantropy*, absolutamente vinculada, como ya sabemos, con la Universidad de Chicago, y también con la *Boston School for Social Workers*.

Creo que con este repaso es suficiente para argumentar la relación existente teniendo en cuenta que el Pragmatismo de James y Dewey es la corriente filosófica que inspira y orienta las opciones teóricas y metodológicas, incluso políticas, de los autores de Chicago, y el interaccionismo, con Mead a la cabeza, su principal, y más duradera, producción teórica. En cuanto a Jane Addams, la relación es tan evidente después de la publicación del libro de Mary Jo Deegan *Jane Addams and the Men of Chicago School*,[157] que no es precisa por ahora mayor justificación aunque más adelante le dedicaremos la atención adecuada.

No es mi propósito en este momento rastrear exhaustivamente en la Historia del Trabajo Social a la búsqueda de la herencia pragmatista o interaccionista. Ya he comentado que muchas de las ideas y conceptos que forman parte del acerbo común de conocimientos compartidos por los trabajadores sociales de una u otra parte del mundo provienen de la Escuela de Chicago, aunque no se identifiquen como tales. Sin embargo, sí he de hacer notar que si me he extendido en M.Richmond es evidentemente, por su especial significado e importancia en el nacimiento de la profesión. Lo mismo

[157] No sólo Deegan, se puede consultar también por ejemplo, el artículo de David Greenstone *en Social Service Review* (Decembrer 1979). The University of Chicago. *Dorothea Dix and Jane Addams: From Transcendentalism to Pragmatism in American Social Reform.* En fin, así como en el caso de Richmond había que demostrar su relación con la producción intelectual de la Escuela de Chicago, en este caso lo evidente no necesita mayor demostración, sino la explicación que proporcionaremos más adelante.

haremos en el caso de Jane Addams, pero podía referirme también a Eduard C. Lindeman, figura muy importante de *la New York School of Social Work*, a partir de 1924 y colaborador y discípulo de J. Dewey, convencido de que el pragmatismo era el complemento imprescindible para las ciencias sociales (Konopka,1958: 39 y ss).[158] En un manuscrito no publicado que refiere parcialmente Gisela Konopka, titulado *The Place of Philosophy in the Curriculum of the New York School of Social Work* relata las influencias recibidas del Director de la Escuela, Porter Lee, su trabajo con un grupo influenciado por John Dewey y Mary Follett en el que estaba también Robert MacIver, su preocupación por la renovación de la enseñanza, siguiendo las propuestas de Dewey, (considerado como veremos, entre otras cosas, uno de los padres de la Pedagogía), y también se refiere al proceso por el cual, de la mano de Mary Follett, llegó a definirse él mismo como pragmatista.

Esta definición de Lindeman no es una anécdota, estamos hablando de la Escuela de Nueva York en la década de los 20, la Escuela defensora a ultranza de la ortodoxia psicoanalítica en Trabajo Social como se vio en su radical enfrentamiento con los seguidores de Otto Rank, como Virginia Robinson y Julia J. Taft, de la Escuela de Pennsylvania.[159]

Gordon Hamilton, como ya hemos señalado anteriormente, es otra representante fundamental de la *New York School of Social Work*, y figura de indudable importancia en la historia del Trabajo Social por sus contribuciones a la configuración de la disciplina. Comenzó su trayectoria haciendo atención directa, para dedicarse después a

[158] Entre las numerosas joyas bibliográficas que he conseguido reunir para la realización de este trabajo gracias siempre a la impagable colaboración de los bibliotecarios de la E.U.E.S. de la Universidad de Zaragoza, cuento con un original del libro de Gisela Konopka editado en 1958, por la Universidad de Minnesota: *Eduard C. Lindeman and social work Philosophy*. En castellano, Candida Acero Sáez le dedicó un artículo que fue publicado en *Trabajo Social Hoy*. Nº 20. (1998), titulado *Las aportaciones de Eduard C. Lindeman al Trabajo Social*.

[159] Véase el artículo de Martha M. *Dore Functional Theory: Its History and Influence on Contemporary Social Work Practice*. En *Social Service Review*. Sept. 1990. pp: 359-374. El modelo funcional se desarrolló en la década de los 20 en la *Pennsylvania School of Social Work*. En este artículo se hace una afirmación importante: el primer texto sobre la práctica del Trabajo Social basado en los principios freudianos fue editado en 1929 y sus autores fueron Porter, R. Lee, director de *la New York School of Social Work*, y su colega el Dr. Marion E. Kenworthy. En 1930, Virginia Robinson, de la Escuela de Pennsylvania, una de las heterodoxas enfrentadas a Hamilton, afirmaba que durante el primer cuarto de siglo el pensamiento freudiano había impregnado la enseñanza del Trabajo Social en la mayoría de las Escuelas. Esta autora coincide también en afirmar que las aportaciones de M. Richmond fueron fundamentalmente en el terreno de lo metodológico a partir de la experiencia de la COS, pero sin que se pueda adscribir la obra de Richmond a la corriente psicoanalítica. Justo cuando Richmond publica en 1917 Social Diagnosis, comienza a hacerse evidente la influencia del psicoanálisis en el entrenamiento profesional de los trabajadores sociales.

la enseñanza y a la labor de consultoría. Durante la primera Guerra mundial fue a trabajar a Inglaterra y de vuelta a Estados Unidos siguió trabajando para la Cruz Roja en Denver, Colorado. Por consejo y recomendación de Mary Richmond, fue a trabajar a la COS de Nueva York, donde se dedicó a la atención directa y a la investigación. En 1923 se incorporó a *la New York School of Social Work*, que venía funcionando desde 1904. Su labor docente la simultaneó con una actividad importante como consultora y gestora en diferentes campos relacionados con el Trabajo Social. Por ejemplo, trabajó con *el Social Service Department of Presbyterian Hospital* de Nueva York durante siete años, hasta 1932, y fue directora del Departamento de Trabajo Social en *el Temporary Emergency Relief Administration*. Fue también consultora de investigación del Comité de cuestiones sociales del Grupo para el avance de la Psiquiatría desde 1949 a 1953, además de actuar como consultora en alguna organización internacional. En la *Columbia University*, junto con Eveline Burns y Philip Klein fue pionera al desarrollar un programa de doctorado en Trabajo Social abriendo una camino que siguieron inmediatamente otras universidades. Hasta 1962 fue editora jefe de la revista *Social Work.*

En 1940 publicó *Theory and Practice of Social Case Work*, traducido al castellano con el título de *Teoría y práctica. Trabajo Social de Casos* por una editorial mexicana. En su primera página realiza toda una declaración pragmatista:

"El Trabajo Social se basa en determinadas premisas que no pueden ser probadas, pero que sin ellas carecería de significado. Estos axiomas son, por ejemplo: el mejoramiento del hombre es la meta de toda sociedad; a medida que se logran desarrollar los recursos económicos y culturales de un grupo social, el estandar general de vida mejora progresivamente; la educación que tiende a elevar el nivel físico y mental y el bienestar de las gentes, debe ser ampliamente promovida; el lazo social entre hombre y hombre debe conducir a la realización del viejo ideal de una hermandad universal. La ética que se deriva de estas premisas, y otras similares, conduce a dos ideas fundamentales que colocan al Trabajo Social entre las profesiones humanísticas. La primera es que el acontecimiento humano está constituido por una persona y una situación, o sea, una realidad subjetiva y una realidad objetiva, que tienen entre sí una interacción constante. La segunda, que el método característico del trabajo social, a fin de alcanzar sus metas, incorpora en sus procesos tanto el conocimiento científico como los valores sociales" (Hamilton, 1987:1).

Subyace la preocupación por la ciencia, lo que no *puede ser probado* suscita sospechas de falta de rigor, de vuelta atrás, a los tiempos del voluntarismo y del mero sentido común de la caridad o la filantropía. Pero no comienza su libro hablando de ciencia, está hablando de opciones filosóficas y si se quiere, opciones políticas. Está describiendo un ideario pragmatista y por tanto antievolucionista: el valor del individuo, de cada ser humano, la necesidad de mejorar las condiciones sociales de toda la

sociedad alcanzando una situación de bienestar compartido, la confianza, quizá desmesurada en el papel que habría de juzgar la educación como instrumento de cambio social, y por último, la formulación de un horizonte utópico hacia el que tender: el viejo ideal de una hermandad universal que hay que hacer realizable. Señala dos ideas fundamentales: la primera, parte del concepto de Thomas, retomado por Richmond, de "el hombre- en- situación", la interacción constante del sujeto, una realidad subjetiva, con el contexto, la situación en constante interacción. La segunda idea no es menos importante porque hace mención a la identidad profesional: el Trabajo Social ha de incorporar el conocimiento científico, pero ha de ser una ciencia "con valores" que no se pierda en la pura objetividad ni mantenga respecto al sujeto o la realidad social la neutralidad que algunos reclaman para el científico. El Trabajo Social nace vinculado a una serie de valores: los mismos que hoy siguen proclamando los organismos profesionales internacionales.[160]

Propone el concepto de “psicosocial” redefiniendo qué debe entenderse por “caso Social” proporcionando una síntesis plenamente interaccionista:

"El hombre es un organismo biosocial; "el caso", el problema y el tratamiento siempre deben ser considerados por el trabajador social como un proceso psicosocial. Un caso social no está determinado por el tipo de cliente (sea una familia, un niño, un anciano, un adolescente), ni puede determinarse por el tipo de problema (sea una dificultad económica o un problema de conducta). El caso social es un "acontecimiento vivo" que siempre incluye factores económicos, físicos, mentales, emocionales y sociales, en proporciones diversas. Un caso social se compone de factores internos y externos, o sea, relativos al medio ambiente. No sólo se trata a la gente en el sentido físico, o al ambiente en el sentido físico, sino que se estudia a los individuos en todo lo que se relaciona con sus experiencias sociales, así como con sus sentimientos sobre estas experiencias. experimenta..." (Hamilton, 1940:2).

Theory and Practice of Social Casework fue traducido a varios idiomas y desde su publicación ha sido un texto imprescindible en la formación de los trabajadores sociales en distintos países. Otras de sus publicaciones son *Principles of Social Case Recording* y *Psycho-therapy in Child Guidance.* Gordon Hamilton pasa por ser una,

[160] La Federación Internacional de Trabajadores Sociales en su reunión de Montreal, en Julio de 2000, adoptó una nueva definición de Trabajo Social, aceptada también por la Asociación Internacional de Escuelas de Trabajo Social (IASSW): "La profesión del Trabajo Social promueve el cambio social, la solución de problemas en las relaciones humanas y el fortalecimiento y la liberación de las personas para incrementar el bienestar. Mediante la utilización de teorías sobre el comportamiento humano y los sistemas sociales, el Trabajo Social interviene en los puntos en los que las personas interactúan con su entorno. Los principios de los derechos humanos y la justicia social son fundamentales para el Trabajo Social". Véase < http:// www. Ifsw.org/ Imelda.es.htm > (12 de junio, 2003). Como se ve, la más reciente definición sigue utilizando conceptos interaccionistas y además proclama unos valores como consustanciales al Trabajo Social, lo que no hacen otras disciplinas amparándose en una presunta neutralidad científica.

quizá la más genuina, representante de la Escuela de Nueva York y del modelo psicosocial que se desarrolló en ella haciendo perfectamente compatibles la inspiración pragmatista y la aplicación de las aportaciones del Psicoanálisis al Trabajo Social, desde una perspectiva bastante ortodoxa, por otra parte. Sólo así se explica el desencuentro, el enfrentamiento que fue vivido casi como un cisma, con la Escuela de Pennsylvania influenciada por Otto Rank. De la misma manera que en el interior de la familia psicoanalítica las heterodoxias no se desarrollaron sin un alto costo, lo mismo sucedió, incluso a nivel personal, en el Trabajo Social. De aquellos enfrentamientos surgió el intento de Helen Harris Perlman, desde Chicago, de integrar en un solo modelo de intervención lo que se había presentado como algo irreconciliable, apostando por integrar las aportaciones de los heterodoxos del modelo funcional, puesto que no había incompatibilidades irreductibles. La propia G. Hamilton lo admitió así en el prólogo a la edición de 1951:

"Cuando se editó por primera vez este libro, el llamado "trabajo de casos funcional" no había llegado a ser una escuela de pensamiento definida, ni era tampoco fácil prever las consecuencias que tendría esta divergencia de senderos. Debemos aclarar que, aun cuando apreciamos algunas de las aportaciones de la práctica funcional, especialmente en sus primeras fases, nuestro punto de vista se basa en el enfoque "diagnóstico". Nuestra fuente de referencia acerca de las teorías de la personalidad y de la psicodinamia de la conducta es esencialmente freudiana, sistema que ofrece en sí mismo una doctrina evolutiva de principios y métodos." (Hamilton, 1987: VI).

Pues bien, si consideramos probadas estas relaciones e influencias se impone a continuación describir las fuentes en las que afirmamos que el Trabajo Social acudió a beber. Afrontamos esta tarea con humildad porque, por lo que se refiere al Pragmatismo, no resulta nada fácil sintetizar en unas pocas páginas, lo sustancial de una escuela filosófica y de unos autores que presentan ya en su origen algunas diferencias y en la actualidad, derivaciones en plena evolución, en definitiva, sobre una manera de pensar plenamente actual y de la que no pocos autores afirman que va a merecer mucha más atención en los próximos años.[161] Pretendo elaborar una síntesis que nos facilite

[161] Está disponible en castellano la obra titulada *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar* de W. James. Hay una edición de Edit. Orbis en 1975 y Alianza Editorial la ha reeditado en el 2000. También está disponible en castellano la obra de Dewey *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo* un volumen editado por Angel Manuel Faerna, en Biblioteca nueva y que recoge ensayos de Dewey escritos desde 1896 a 1941. Es obligatorio además citar los libros, más recientes del alemán Hans Joas y de su prologuista en castellano Ignacio Sánchez de la Yncera autor a su vez de un libro fundamental para entender la obra de Mead y el pragmatismo. María Jesús Úriz Pemán trabajó también sobre Herbert Mead y las conexiones entre el interaccionismo simbólico y el pragmatismo. El trabajo de estos autores nos ha resultado, como se verá, fundamental para nuestro propósito. Se puede consultar por ejemplo la obra de Hilary Putmam *El pragmatismo. Un debate abierto.* La revista Isegoría dedicó un monográfico a *El nuevo pragmatismo* (nº 8. Oct. 1993). Richard Rorty es un buen ejemplo de la actualidad de esta corriente filosófica y las obras recientes sobre el pragmatismo y los

entender su influencia en la Escuela de Chicago y a través de ella, en el Trabajo Social excluyendo pues el intento de ser exhaustivos.

4.2. Sobre el Pragmatismo y los pragmatistas.

¿Qué es el Pragmatismo? La pregunta así formulada, exige una respuesta muy amplia que excede nuestro propósito. Lo que nos interesa es especialmente el Pragmatismo como Filosofía Social y en segundo lugar su influencia en la configuración de las perspectivas teóricas de los autores de Chicago y de los desarrollos posteriores. Es necesario resaltar desde el principio que como el propio James admitía en una de sus conferencias recogidas en un libro publicado en 1907 con el título *de Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* con el mismo término se entendieron desde el principio cosas diferentes:

"La palabra pragmatismo se extendió y actualmente llena las páginas de la revistas filosóficas. Se habla en todas partes del "movimiento pragmatista", unas veces con respeto, otras con menosprecio, a veces con clara comprensión de su significado" (James,1975:47).

A este carácter equívoco se refiere también Sánchez de la Yncera, a quien seguimos en este apartado, cuando discute el término (1994:23). Al utilizar la palabra "pragmático" podemos querer decir diferentes cosas, desde subrayar la importancia de la eficacia, olvidando otras consideraciones, (nos aconsejan ser pragmáticos, por ejemplo), hasta en un contexto más especializado, referirnos a una serie de autores adscritos a una manera concreta de pensar en Filosofía. Campbell recuerda cómo en la cultura norteamericana actual, cuando se habla de "pragmatismo" se puede estar hablando de tres nociones muy diferentes entre sí, pero que aparecen mezcladas en el discurso habitual y filosófico. Estas tres acepciones serían las siguientes:

---

pragmatistas cada vez más abundante como se puede comprobar en la bibliografía. Hace muchos más años, el Pragmatismo mereció la atención del propio Durkheim. En 1913-14 dictó un curso con el propósito de hacer conocer a sus alumnos el nuevo pensamiento filosófico. De este curso ha llegado a nosotros una reconstrucción a partir de los apuntes de los estudiantes, publicada en Buenos Aires por la editorial Schapire, en no se sabe qué año. Durkheim marca sus distancias con los pragmatistas.

a) En primer lugar se puede estar hablando del carácter práctico habitual del hombre corriente.

b) En segundo lugar puede referirse al oportunismo carente de escrúpulos.

c) En tercer lugar, a las posiciones filosóficas de James, Peirce, Dewey y Mead.

Obviamente, nos interesa la tercera acepción y ello aun plantea problemas, dadas las diferencias entre los autores citados. Como Sánchez de la Yncera afirma, se trata de cuatro autores bastante heterogéneos entre sí, por lo que resulta ilustrativo acudir a la historia del término para poder explicarnos esta dificultad. El propio W. James asegura que el término fue introducido en la filosofía por Charles Peirce en 1878 en un artículo titulado *How to make our ideas clear* pero fue James quien lo popularizó, no siempre en el sentido que le hubiera gustado a Peirce, que llegó a inventarse otro neologismo, el *pragmaticismo*, para diferenciar su posición.

Cuando James en su libro *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar* se propone explicar qué significa el Pragmatismo, lo hace refiriéndose en primer lugar a lo que entiende por método pragmático:

"El pragmatismo sería, en primer lugar un método, y, en segundo una teoría genética de lo que se entiende por verdad. En primer lugar, es un método para apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables. ¿Es el mundo uno o múltiple? ¿Libre o determinado? ¿Material o espiritual? He aquí unas cuantas nociones, cada una de las cuales puede o no adaptarse al mundo y las discusiones sobre estas nociones son interminables. El método pragmático en tales casos trata de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para cualquiera que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana. Cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte." (James, 1975:46).

Y a continuación W. James señala que el término se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir "acción", de la que vienen nuestras palabras "práctica" y "práctico".

Expuesto de esta manera, el Pragmatismo tiene que ver con la disputa sobre lo verdadero y lo falso, sobre los requerimientos para que algo sea verdadero. ¿Qué es la verdad? Este es un tema central del Pragmatismo y que ha suscitado no pocas

controversias. Como recuerda Rafael Ferber, (1995:87) fue la pregunta que el escéptico Pilatos formula a Jesús en el evangelio (Jn. 1837) cuando éste afirma que había venido al mundo "para dar testimonio de la verdad." Es la misma pregunta que otro escéptico moderno, O. Spengler, se sigue planteando[162] y cuya respuesta no puede ser más inquietante: lo verdadero es lo que configura la prensa, lo que ella y sus controladores producen, transforman y desfiguran. La verdad sería un producto de la prensa y por tanto una elaboración de sus propietarios, del poder del dinero, en definitiva. Lo que es verdadero o falso irá cambiando según convenga a los poderosos. De esta manera, las masas, las multitudes, reconocen como verdadera una u otra cosa según se les venda en los medios de comunicación. Pero una cosa es "tener por verdadero" y otra saber qué es la verdad, la "verdad objetiva". Sirva este párrafo para ayudarnos a entender la cuestión.

De acuerdo con Ferber, habría en la Filosofía cinco criterios de verdad y uno de ellos sería el propuesto por el pragmatismo de W. James: "*Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar, y verificar; ideas falsas, son las que no*." Para James "La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser* cierta, *se hace* cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su veri-*ficación*. Su validez es el proceso de su valid-*ación*. Pero ¿cuál es el significado pragmático de las palabras verificación y validación? Insistimos otra vez en que significan determinadas consecuencias prácticas de la idea "verificada" y "validada." (1907. 1975:131. Lección VI). En definitiva, el criterio de James sobre la verdad parecía depender de su *utilidad* lo que sin duda provocó algunas críticas a las que tanto Sánchez de la Yncera como Ferber se refieren. Hay ideas que no por el hecho de ser útiles al individuo o a la sociedad son verdaderas e incluso pueden ser falsas y al contrario, las hay que son falsas y sin embargo son útiles.

Ciertos juicios peyorativos sobre el Pragmatismo provienen precisamente de esta concepción de "verdad" y de las críticas que sobre ella formuló Bertrand Russell en su *Historia de la Filosofía occidental*, críticas poco matizadas que suscitaron duras respuestas del propio Dewey y más recientemente de Hilary Putnam (1999:22) que sugiere que Russell ridiculizó injustamente las concepciones de James sobre la verdad,

[162] O. Spengler. *La decadencia de Occidente*. Tomo II. Cap. IV. Pp 1139-1140. Citado por Ferber en el capítulo IV, dedicado a "La Verdad" de su obra *Conceptos fundamentales de la Filosofía.*

presentando una caricatura de las ideas de James, criticando algo que James nunca afirmó basándose en unas pocas frases mutiladas y sacadas de contexto, *cuando la filosofía de James no pueden ser expresada en unas pocas frases*. Putnam tiene razón a la vista de los escritos de James. Lo que está claro es que para él el tema de la verdad es central en su obra:

"Empezaré por recordarles el hecho de que la posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción, y que nuestro deber para alcanzar la verdad, lejos de ser un mandamiento vacuo del cielo o una <pirueta> impuesta a sí mismo por nuestro intelecto, puede explicarse por excelentes razones prácticas. La importancia para la vida humana de poseer creencias verdaderas acerca de los hechos, es algo demasiado evidente. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales. (...) La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales."(James, 1975:132).

De los cinco "principios de verdad" enumerados por Ferber, el quinto hace mención a la propuesta de otro pragmatista. Pearce sugiere que un consenso final, en el futuro, construido por todos los investigadores, tras la aplicación incansable del método científico. El problema es que mientras llega ese futuro nunca tenemos certeza de si algo es verdadero o falso en la actualidad, y que aun dándose por definitivo el consenso entre los científicos, ello no significa la garantía de veracidad y por el contrario, la vocación de la ciencia sería precisamente no aceptar nada por definitivo, por una verdad absoluta, sino que los frutos del consenso habrían de ser puestos en cuestión de manera inmediata.

En definitiva, la identificación del pragmatismo con James y su propuesta sobre su concepción de "verdad" suscitaron algunas críticas pero éstas eran más amplias, como demuestra la siguiente defensa que hace el propio George Mead, recogida por Sánchez de la Yncera:

"Se considera al pragmatismo como una formulación poseudofilosófica del más odioso rasgo americano, el culto al éxito; como si supusiere la concesión de un falso pasaporte filosófico para el pretencioso, como si se tratara de la desdeñosa baladronada de un advenedizo inquieto y locuaz en presencia de los poderosos pero reverentes espíritus que adoran en el santuario de las entidades subsistentes y de la verdad intemporal; como si fuera un apaciguador esquirol que ha irrumpido en pausado taller del espíritu para acelerar los procesos de pensamiento <*sub specie eternitatis*>. (Sánchez de la Yncera, 1994:27).

Así pues, siguiendo a Sánchez de la Yncera, más allá de las diferencias entre los propios pragmatistas, el Pragmatismo sería el conjunto de realizaciones intelectuales llevadas a cabo por pensadores americanos que trabajaron fundamentalmente en las

universidades de Harvard y Chicago durante el tercio final del siglo XIX y los primeros decenios del XX. Este autor cita también a Kallen y la tesis doctoral de Campbell. Para Kallen "pragmatismo" sería el término a utilizar en relación a la posición personal de una serie de pensadores americanos que encararon los problemas filosóficos suscitados por la teoría de la evolución. Kampbell distingue dos planteamientos dentro del Pragmatismo: El planteamiento general incluye las posiciones de Peirce, James, Dewey y Mead. Se basa en la aceptación del método científico en un contexto no problemático y ofrece una teoría del significado y una teoría de la verdad. El otro es un planteamiento más específico, desarrollado por Dewey y por Mead, y que ofrece una "filosofía de la vida" una filosofía de la reconstrucción social que acentúa la importancia de la acción humana para hacer del mundo un lugar mejor (Sánchez de la Yncera, 1994:28-29).

Para Morris, el Pragmatismo significaría la reinterpretación de los problemas y conceptos filosóficos de acuerdo con los materiales descubiertos y los puntos de vista logrados por las ciencias biológicas, psicológicas y sociales. De la misma manera que las teorías de Darwin habían dejado obsoletas muchas ideas sobre la naturaleza, el método científico había de aplicarse también al mundo de la filosofía que no podía seguir ignorando los avances de las ciencias. Otros consideran que se trata de un movimiento intelectual general de la América del siglo XIX o bien una filosofía técnica que informó a la primera fase de la teoría interaccionista (J.J. Caballero, 1997:25).

M.J. Úriz (1993:36) cita a Thayer para quien el Pragmatismo puede ser considerado como el mayor logro del pensamiento filosófico norteamericano aunque sus raíces estén en la Filosofía europea, en cuya tradición (Empirismo, Neokantismo, Romanticismo) fueron educados Peirce, James y Dewey. Úriz afirma que lo que hicieron los americanos fue readaptar muchos de los aspectos que importaban de Europa, pero adecuándolos a sus circunstancias. Esta adaptación a las circunstancias americanas también suscitó críticas como las que formulara en 1921 Guido de Rugiero: “El pragmatismo nació en América, el país de los negocios, y es, *par excelence*, la filosofía del hombre de negocios. El pragmatismo es la conclusión lógica, y por tanto la *reductio ab absurdum* del empirismo. (...) La filosofía se ha desvanecido, y nos encontramos al borde de la comedia, si no es del más puro charlatanismo...”, críticas que a Martindale (1971:348) le parecen inmerecidas aunque para él, el Pragmatismo no representa un cuerpo singular y unificado de ideas filosóficas lo que no le impide

reconocer la poderosa influencia que ejerció sobre la ciencia social americana. Según él "el pragmatismo fue uno de los muchos intentos de reconciliar algunas de las premisas del idealismo con el método científico y de unificar las concepciones espiritualista y biológica del desarrollo humano". Lo que no explica Martindale es cómo se produjo tan poderosa influencia con tan poco bagaje, ni en consecuencia reconoce la singularidad e importancia del intento.

En el prólogo al libro de William James que hace su propio traductor al castellano, Luis Rodríguez Aranda, (1984:9) se señalan estas críticas y se proporciona una hipótesis: "Se ha rechazado el pragmatismo como doctrina seriamente filosófica; sin embargo, ha dejado en el pensamiento una huella más profunda de lo que parece. Este tiene su razón de ser. Se basa en que se le ha rechazado por sus aspectos débiles, en su totalidad, implicando en ellos también a los más sólidos. Arguyendo que identifica lo verdadero con lo útil se cree que queda objetado definitivamente. Tan infantil modo de comprender y juzgar esta doctrina apenas merece comentarios. Innecesario es decir que, para refutar algo, es preciso comprenderlo."

Mª Jesús Úriz también rechaza otras críticas, las relativas a la identificación del pragmatismo con el espíritu americano que sería un espíritu de negocios y de gasto excesivo de dinero, afirmando que los pragmatistas criticaron fuertemente esta especie de comercialismo. No hay que olvidar tampoco que uno de los fines fundamentales del pragmatismo era la integración de los valores éticos y el conocimiento empírico. En este sentido, como veremos, una de las características de esta escuela de pensamiento es que el individuo tenía un papel en las reformas sociales, que el individuo debía contribuir en la mejora constante de la sociedad. Hacían profesión de fe en la democracia como manera de conseguir el avance social. Para los pragmatistas la libertad y el control del entorno por parte del hombre eran valores irrenunciables, en contra del determinismo defendido por Spencer lo que implicaba que el sistema económico debía estar al servicio del hombre y no al contrario.

Gilbert Hottois en su *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la posmodernidad* (1999:270), afirma también con toda rotundidad que la pretensión de reducirlo a una simple ideología norteamericana equivale a una injusta condena del mismo. En todo caso, dice, el Pragmatismo no se identifica con el materialismo

mercantilista y especulador. En general, y a grandes rasgos, se le puede caracterizar de la siguiente manera:

- primacía de las libertades individuales, en particular de expresión, crítica, empresa e investigación; aceptación del pluralismo de las concepciones;
- criterio del éxito: si no se falsifica la prueba, lo mejor se impone;
- defensa de la democracia como el régimen más favorable a las libertades y su puesta pública a prueba;
- valorización de las ciencias, las técnicas y las religiones (en tanto comunidades con funciones sociales), en la medida en que continúen dando prueba de su utilidad y de su eficacia;
- mito de la exploración, de la investigación y de la conquista indefinidas, que desafía siempre las "nuevas fronteras".

Para este autor el Pragmatismo es la corriente de pensamiento más específicamente norteamericana, (la principal contribución americana a la Filosofía y a otros ámbitos del saber, diría M.J. Úriz), que pasó a segundo plano a mitad del siglo XX empujado por la moda de la filosofía analítica y lingüística de origen inglés, pero que en las últimas décadas ha vuelto a la superficie. En este juicio coincide Hans Joas que publica una serie de estudios con el título *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* cuyo punto de partida es la sensación de la inaudita modernidad del pragmatismo americano (1998:1). Hilary Putnam (1999:13) señala que las actuales polémicas sobre la tolerancia y el pluralismo le han reconducido al pragmatismo. No son los únicos que advierten del potencial de esta corriente filosófica para los tiempos actuales y futuros.

4.3. El Pragmatismo de Dewey y de Mead.

Dewey no es ninguna figura de segundo nivel en el panorama de las ciencias sociales. El recientemente premiado con el Pulitzer 2002, Louis Menand, decía de él que con Holmes era la persona más estrechamente relacionada con el establecimiento de los principios modernos de la libertad de pensamiento y de expresión en los Estados

Unidos. Filósofo de filósofos para unos y uno de los padres de la Pedagogía, profesor comprometido, científico social inspirador, junto a otros, de toda la corriente de pensamiento que cristalizaría en la Escuela de Chicago, para muchos.[163]

Dewey nació el 20 de octubre de 1859 en Burlington (Vermont, USA) el mismo año en que se publican *El origen de las especies* de Darwin, *la Crítica de la economía política* de Marx y *La libertad* de Stuart Mill. Cuando tenía dos años comenzó la Guerra de Secesión en la que participó su padre tras alistarse voluntariamente. Para cuando el conflicto bélico acabó Dewey tenía seis años y es seguro que dejó en él una huella que influyó más tarde en su manera de pensar. Se graduó en las Universidades de Minnesota, Míchigan y Chicago. Tras obtener el doctorado en filosofía en Baltimore, fue contratado como profesor en la Universidad de Míchigan, llegando a ser director del Departamento de Filosofía. En 1886 se casó con una de sus estudiantes, Alice Chapman, persona con un fuerte interés en la reforma social que al parecer ejerció una cierta influencia para que Dewey diera el salto de la metafísica a la ética y a interesarse por la política y las teorías sobre la democracia y a comprometerse él mismo en temas sociales (Menand, 2001: 295). En 1894, fue contratado como profesor y director de los departamentos de Filosofía, Psicología y Pedagogía de la Universidad de Chicago. Para cambiarse de Universidad sin duda influyó el hecho de que en la ciudad de Chicago existía un prometedor clima de cambio social y político y aceptó el reto de una institución que daba sus primeros pasos.[164] En 1896 abrió sus puertas la Escuela Laboratorio de la Universidad de Chicago, que fue conocida como la Escuela Dewey, haciéndose realidad un viejo proyecto. Su esposa Alice fue la primera directora. En 1902 publicó "Mi credo pedagógico"[165], y el mismo año fue nombrado director da la Escuela de Educación de la Universidad de Chicago.

---

[163] En su recientemente publicada *Historia de la Filosofía*, Pintor Ramos afirma lo siguiente. "...no podía dejar de mencionarse la poderosa personalidad de John Dewey, que en la primera mitad del siglo XX pasó por la figura de referencia del pensamiento en Estados Unidos. Profesor sobre todo en la Universidad de Chicago (1894-1904), en la que dejó una profunda huella intelectual a través de la llamada "escuela de Chicago", y posteriormente (1904-1929) en la Universidad neoyorquina de Columbia, es autor de una vastísima obra que abarca un amplio abanico de temas y que muestran a una personalidad fuertemente comprometida con la democracia y cuya influencia en la pedagogía estadounidense aún no ha cesado".

[164] La Universidad de Chicago se había fundado en 1892 con la ayuda financiera de John D. Rockefeller.

[165] Existe una edición bilingüe de *Mi credo pedagógico* de Dewey editada por la Universidad de León, con un magnífico prólogo de José Beltrán Llavador, titulado *Una introducción al pensamiento filosófico y pedagógico de John Dewey*. En este prólogo su autor afirma que Dewey supo combinar sus tareas académicas con una permanente intervención en la arena pública. Esta participación en la esfera de la *res pública* supuso, en su momento, un posicionamiento "liberal" y un decantamiento izquierdista, cuando decir "liberal" todavía era remitirse a un término de viejo cuño heredado por la mejor tradición americana

En la biografía de Dewey, la Filosofía, la política y su interés por la Pedagogía son preocupaciones que van siempre unidas. Como afirma Francisco Beltrán,[166] "una educación que se nutre de la experiencia y que se proyecta en la comunidad. Dewey concibe la escuela como un espacio de producción y reflexión de experiencias relevantes de vida social que permite el desarrollo de una ciudadanía plena. No entiende la democracia –ahí reside su aportación original- como un régimen de gobierno, sino como una forma de vida y un proceso permanente de liberación de la inteligencia."

Lamentablemente, debido a problemas burocráticos, Alice Chapman fue destituida de la dirección de la Escuela laboratorio y Dewey decidió dimitir de sus cargos en Chicago y aceptar un puesto en la Universidad de Columbia en la que trabajó el resto de su trayectoria profesional. En 1905 fue elegido presidente de la *American Philosophical Society*. Es ilustrativa de su personalidad la anécdota del alboroto provocado por el hecho de que aceptara hospedar en su casa al revolucionario Máximo Gorki, a quien se le negó la entrada en los hoteles. En esta época Dewey asumió diferentes compromisos en su faceta de reformador social. Como ya señalamos en su momento, desempeñó un papel importante en la fundación de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color y colaboró con las sufragistas. En 1915 fundó la Asociación Americana de Profesores Universitarios con el propósito de incrementar la importancia y la presencia social de la educación superior. Fue también nombrado miembro de honor del primer movimiento sindical de los maestros de Nueva York.

En su faceta de pedagogo ejerció una influencia importante incluso internacionalmente. En 1913 ya se había traducido al francés alguna de sus obras. En 1930 fue nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de la Sorbona y en 1946 por la de Oslo. Beltrán afirma que también en la España de la Segunda República hubo experiencias escolares en las que se dejaba sentir el impacto de sus principios. Fueron los exiliados españoles los que introdujeron sus obras y sus ideas en Latinoamérica, dictando conferencias en México, en 1926. En 1928 conoció la Unión Soviética donde las purgas estalinistas le hicieron cambiar sus opiniones políticas, mereciendo que sus obras fueran prohibidas. Igual que había criticado el imperialismo de los Estados

---

y no se confundía con su acepción más restrictiva de "liberalización económica" bajo la trituradora de "el pensamiento único..." (1997:11).

[166] Soy deudor de la excelente síntesis publicada por el profesor Beltrán en *Cuadernos de Pedagogía. Pedagogías del Siglo XX* (nº3).

Unidos en México, condenó el imperialismo y el militarismo del Japón negándose a recibir la orden del Sol Naciente que el emperador le había concedido. Tras su estancia de dos años en China, también allí ejerció una notable influencia. Así mismo, asesoró al Gobierno turco sobre la organización del sistema escolar. Murió en Nueva York el 1 de junio de 1952, cuando tenía noventa y tres años.

Para Dewey, el norteamericanismo significaba democracia (Menand, 2001:406) y democracia significaba libertad, igualdad y fraternidad:

"La idea y el ideal original de la democracia combina la libertad y la igualdad como ideales coordinados, añadiendo un tercer elemento a esta coordinación: la fraternidad, según la consigna de la revolución francesa. Tanto en el pasado como en el presente, la posibilidad de que se realice el ideal democrático está pues condicionada por la posibilidad de combinar igualdad y libertad en las prácticas e instituciones sociales. Como demuestra la situación en que hoy se halla la democracia en los países nominalmente democráticos (países que no se han transformado abiertamente en dictaduras), el problema es de orden práctico. Ningún observador inteligente podrá negar que el presente eclipse de las instituciones democráticas es producto de esa concepción de la libertad que ha pugnado por la máxima libertad económica del individuo, cuya causa pretende abanderar. (...) La estructura institucional de las relaciones humanas brinda oportunidades a ciertas clases en detrimento de otras. El desafío de la democracia liberal y progresista puede formularse según el conocido grito de guerra: las instituciones y las leyes deben garantizar y consolidar la igualdad de todos" (Dewey, 1935).[167]

Estamos pues ante un filósofo-pedagogo comprometido políticamente. No es de extrañar pues que Dewey fuera un conferenciante habitual en *Hull House*, una institución como ya hemos visto, significada por su papel en la reforma social y al mismo tiempo comprometida en tareas educacionales (Menand, 2001:316).

Siguiendo la obra de Beltrán, en Dewey, filosofía y educación no pueden desligarse la una de la otra. La filosofía, dice Beltrán, era concebida como un medio de ajuste social, un método para descubrir y a la vez un instrumento para interpretar los conflictos sociales; la educación es el laboratorio de comprobación de las hipótesis de vida que la filosofía va trazando. La educación es vida, y la indisolubilidad de vida y educación constituye el propósito de la filosofía, cuyo objeto es enjuiciar, a la luz de su significación social, los hechos constatados, proporcionando interpretación y crítica.

"Artículo V. La escuela y el progreso social.
1.- Creo que la educación es el método fundamental para el progreso y la reforma social.
2.- Creo que todas las reformas que se basan simplemente en la acción de la ley, o en la amenaza de ciertas penas, o en los cambios de disposiciones mecánicas o externas son transitorias y fútiles.

[167] La cita procede de un ensayo de J. Dewey titulado *Liberalismo e igualdad*, incluido en el tomo "Liberalismo y Acción Social y otros ensayos".

3.- Creo que la educación es una regulación del proceso para llegar a compartir la conciencia social y que el ajuste de la actividad individual sobre la base de esta conciencia social es el único método seguro de reconstrucción social." (Dewey, 1897).

Dewey es el exponente más claro de la fe que tenían los pragmatistas en la educación como instrumento de cambio social. La educación tiene una función social, siempre ligada a los objetivos de la propia sociedad. “En consecuencia, la educación es en sí misma una forma de acción política cuya mayor o menor legitimación dependerá del partido que tome por un determinado orden social. Aquí es donde entra en juego la democracia, que Dewey siempre considerará una forma de vida, y no un régimen de gobierno. La democracia es el nombre de ese proceso permanente de liberación de la inteligencia. La construcción de la democracia sólo puede lograrse desde la educación y, por tanto, es necesario que los sistemas educativos sean asimismo democráticos. Para que la educación pueda formar demócratas y ser crítica ante la sociedad, la praxis educadora habrá de fundarse en la razón y los métodos científicos. En este punto, política y educación funden su identidad, consistente en dotar de dirección racional a los asuntos sociales.” (Beltrán en *Cuadernos de Pedagogía*).

Concluye Menand (2001:378), que "Dewey y Jane Adams creían en la educación. Eran reformistas, y la reforma se ocupa de mejorar la calidad de vida bajo un régimen dado, no de derrocar el orden establecido. Dewey no era amigo del capitalismo industrial, pero no tenía la fantasía de que pudiera desaparecer. Su estrategia era promover la democracia en cada área de la vida, incluida la vida industrial, que interpretaba como la práctica de la "vida asociada", la cooperación con otros sobre la base de la tolerancia y la igualdad. Tenía la esperanza de que a largo plazo eso condujera a un orden más justo. La esperanza tenía sus justificaciones filosóficas, que Dewey trató de explicar durante toda su carrera. Pero era también la expresión de una personalidad singularmente conciliadora. Se había tomado a pecho la enseñanza de Addams. El antagonismo es innecesario, que se basa en un malentendido de los mejores intereses propios, y que conduce a la violencia".

"La agitación que en estos momentos vive el país representa algo más que la protesta de una nueva clase -llámese proletariado o de cualquier otra forma- contra una autocracia industrial firmemente instalada en el poder. Es una manifestación más del espíritu originario e inmemorial de la nación en contra de toda fuerza usurpadora y destructiva absolutamente ajena a la democracia" (Dewey, 1935).[168]

[168] La cita corresponde al ensayo titulado "La democracia es radical".

"En resumen, el liberalismo debe convertirse en un movimiento de carácter radical. Ser "radical" es ser consciente de la necesidad de cambios globales en las estructuras institucionales, así como de la necesidad de emprender las acciones de carácter igualmente global. Pues la distancia que separa la situación existente y lo que esa misma situación posibilita es de tal magnitud que no puede salvarse tomando medidas fragmentarias y *ad hoc.* En cualquier caso, los cambios habrán de producirse en un proceso gradual. Pero las "reformas" dispersas, las reformas que ahora tratan de combatir tal injusticia y luego tal otra, sin una meta social basada en un plan de amplio alcance, son completamente distintas del empeño por "re-formar" (en sentido literal) el orden institucional de las cosas. Los liberales de hace más de un siglo fueron acusados de radicales. Sólo cuando quedó firmemente establecido el nuevo orden económico pasaron a hacer apología del *estatu quo* o a contentarse con parches sociales. Si se define el radicalismo como la consciencia de la necesidad de cambios radicales, cualquier propuesta liberal que no sea a su vez radical es irrelevante o está condenada al fracaso". (...)
"En nuestros días se oye hablar mucho del conflicto de clases. Se nos quiere demostrar que la historia del hombre constata casi exclusivamente la lucha de clases, una lucha que finalizará con la victoria y la conquista del poder por parte de la clase oprimida. (...) Vista desde esta perspectiva, la emergencia del método científico y de la tecnología en él basada es la verdadera fuerza productora de los numerosos y complejos cambios que el mundo experimenta en nuestros días, no la lucha de clases, cuyo espíritu y cuyo método son opuestos a la ciencia. Si fijamos nuestra atención en la fuerza causal que ejerce esta encarnación de la inteligencia, sabremos donde buscar los medios para el control de posteriores cambios" (Dewey, 1935).[169]

El punto de partida de Dewey es Hegel y con la ayuda de William James transita desde el idealismo alemán al pragmatismo. De sus tiempos neohegelianos Dewey conserva para siempre el sentido del valor central de la inteligencia y el concepto de la actividad mental como proceso (Martindale, 1971). Dewey mantiene siempre las nociones de inteligencia y proceso, pero las “biologiza” y las “instrumentaliza”:

“El organismo está continuamente reconstruyendo el medio ambiente, al mismo tiempo que es determinado por él. El pensamiento es un órgano de respuesta e instrumento de comportamiento, no una entidad en el sentido antiguo. (...) Concibe al individuo cojo en proceso de desarrollo”.

El propio Dewey, en el prólogo de su obra *Naturaleza humana y conducta* publicada en 1922 nos remite a David Hume. Textualmente afirma lo siguiente:

“Si no fuera por una razón, podría decirse que este volumen pretende continuar la tradición de David Hume” (Dewey, 1975:7).

Merece la pena detenerse brevemente y explorar esta referencia de la mano del profesor Brocá.[170] Para este autor, Hume representa la madurez del empirismo, al que lleva hasta sus últimas consecuencias. En 1738 publicó su obra más importante, el Tratado sobre la naturaleza humana, obra con la que no obtuvo mucho éxito, a pesar de que, como afirma Brocá y Dewey sugiere, su ambición de notoriedad no era

[169] "Liberalismo y acción social".
[170] Tuve la suerte de ser alumno del Profesor Brocá y del Profesor Zubimendi, filósofos y maestros de antropólogos, sin cuyas sugerencias probablemente no se nos habrían ocurrido muchas perspectivas que incluimos en este trabajo. Véase Broca, *Historia de la Filosofía.* 1990.

precisamente pequeña. Más éxito obtuvo con sus *Ensayos morales y políticos* e incluso con *la Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre los principios de la moral*. A juicio de Salvador Giner, (1992) la teoría social de Hume añade pocas cosas nuevas al creciente acervo de la ideología liberal, más su mérito estriba en sus ataques. "Estos pueden relacionarse tanto con el desarrollo del espíritu crítico típico de la Ilustración, como por su tenaz prosecución de los procesos analíticos establecidos dentro de la filosofía de la época."

Broca dice que el "fatigante psicologismo de Hume no sólo conduce, filosóficamente, al escepticismo, y por lo tanto a la esterilidad, sino a la autodestrucción. En el ámbito epistemológico, Hume rechazaba la admisión de algo conocido por modo innato por la luz de la razón y se hacía con ello incapaz de reconocer lo específico de la función intelectiva, la mismidad de la conciencia humana, la realidad del propio sujeto cognoscente" (1990:294). Dewey también se refiere a estos extremos: "De acuerdo con la forma en que, por lo general, se interpreta a Hume, se le considera simplemente como un escritor que llevó el escepticismo filosófico hasta el límite"; pero lo disculpa diciendo que fue su deseo oponerse a ciertos puntos de vista influyentes en su época, lo que ocultó su propósito original y señala lo que a su juicio es una idea constructiva de Hume:

"El conocimiento de la naturaleza humana nos proporciona un mapa o carta de todos los asuntos sociales y humanos y que, una vez en posesión de esta carta, podemos encaminar nuestros pasos de manera inteligente por entre todas las complejidades de los fenómenos de la economía, de la política, de las creencias religiosas, etc. A decir verdad, Hume fue aún más allá y sostuvo que la naturaleza humana nos da también la clave de las ciencias del mundo físico, ya que, después de todo, dichas ciencias son asimismo productos de la labor del entendimiento humano" (Dewey, 1975:7).

Del prólogo de Dewey[171] queremos subrayar las siguientes afirmaciones porque en la crítica que va haciendo al pensamiento de Hume va sintetizando su propia línea de pensamiento, especialmente relevante para nuestro propósito de identificar la herencia

[171] Véase el prólogo escrito para la edición de 1930 y la introducción del propio Dewey de *Naturaleza humana y conducta*. 1922. En este libro el autor publicó unas conferencias impartidas en 1918 según especifica en el prefacio que data de febrero de 1921. Para aclarar el título del libro, Dewey concluye proporcionando una definición de lo que él entiende por mente humana: "El libro no pretende ser un tratado de psicología social, pero sí sostiene formalmente la creencia de que la comprensión del hábito y de los diferentes tipos de hábitos son la clave en psicología, en tanto que la actuación del impulso y de la inteligencia nos da la clave de la actividad mental individualizada. Sin embargo, el impulso y la inteligencia son secundarios respecto al hábito; de manera que, en concreto, puede considerarse la mente sólo como un sistema de creencias, deseos y propósitos que se originan en la acción recíproca entre las aptitudes biológicas y el medio social." (p:11).

que los pragmatistas legaron al Trabajo Social. Lo que sigue constituye el fundamento de las polémicas entre las COS y los *Settlements* y sus acusaciones mutuas a finales del XIX y principios del XX (sobre la culpabilización de las víctimas), de otras mucho más actuales presentes en el movimiento de la reconceptualización en la segunda mitad del XX (acusando de funcionalismo a todo lo que venía del norte, descalificando el Trabajo Social individualizado) y del debate permanente entre atención individualizada y reforma social:

"Si Hume se equivocó en la manera de usar su clave fue debido a que omitió observar la reacción que las instituciones y condiciones sociales producen en las diversas formas en que la naturaleza humana se manifiesta. Observó el papel desempeñado por la estructura y funcionamiento de nuestra naturaleza común en la conformación de la vida social. Pero fue incapaz de observar con igual claridad la influencia refleja de esta última sobre la forma que la práctica humana adopta en función del medio social que la rodea.

Hume hizo resaltar la importancia del hábito y la costumbre, pero no tuvo en cuenta que la costumbre es en esencia un producto de la vida en sociedad cuya fuerza es predominante en la formación de los hábitos de las personas.

...Queremos indicar que Hume pensó y escribió antes de la aparición de la antropología y de las ciencias afines, ya que en su época se tenían pocos indicios de la penetrante y poderosa influencia de los que los antropólogos llaman cultura en la conformación de las manifestaciones concretas de toda naturaleza humana sujeta a dicha influencia.

Siempre existirán dos escuelas, una que hace resaltar la importancia de la naturaleza humana original e innata, y otra que sea partidaria de la influencia del medio ambiente social.

Persiste la dificultad de obtener y conservar el equilibrio entre la naturaleza humana intrínseca, por una parte y las costumbres e instituciones por la otra. Habrá sin duda muchas deficiencias en las páginas que siguen, pero deben interpretarse sólo como un esfuerzo por mantener en equilibrio ambas fuerzas. Espero haber destacado en forma debida la influencia que ejercen los hábitos y tendencias culturales sobre la diversificación de las formas adoptadas por la naturaleza humana.

Hago también el intento de aclarar que siempre están en juego fuerzas intrínsecas de una naturaleza común; fuerzas que son a veces sofocadas por el medio social que las rodea, pero que también, a lo largo del tiempo, se esfuerzan constantemente por liberarse y modificar las instituciones sociales de manera que éstas puedan formar un medio más libre, más transparente y más de acuerdo con su funcionamiento. La "moral" en su sentido más amplio, es una función de la acción recíproca de estas dos fuerzas" (Dewey, *1929*. 1975:13 y ss.).

En la introducción escrita para la edición de 1922, Dewey se plantea el problema de la naturaleza humana, señalando que desde el punto de vista de los moralistas ha sido vista con sospecha, con temor, con desagrado y, a veces, con entusiasmo por sus posibilidades, pero sólo cuando las posibilidades "se hacían contrastar con realidades". O sea, que si no lo veo, no lo creo. Era un juicio general que el hombre era por naturaleza algo maligno:

“Se le ha hecho aparecer (a la naturaleza humana) tan malignamente dispuesta que la labor de la moralidad consistía en recortarla y someterla; sería mejor si se la pudiera sustituir por alguna otra cosa. Ha llegado a suponerse que la moralidad sería completamente superflua si no fuera por la innata debilidad, rayana en la depravación, de la naturaleza humana” (1975:13).

Dewey pone en boca de *escritores de ideas más comprensivas* la atribución a los teólogos de esta denigrante opinión sobre la naturaleza del hombre. Los teólogos, creyeron que para honrar lo divino había que menospreciar lo humano. Dewey les responsabiliza claramente de haberse formado una idea del hombre mucho peor que la de los paganos y los laicos, pero los disculpa puesto que si el auditorio no les hubiera hecho caso y aceptado sus ideas apenas habrían tenido influencia.

Para Dewey, una de las funciones principales de la moralidad es controlar la naturaleza humana pero sugiere que la opinión tan negativa de los moralistas sobre el hombre se deba a que observaron su resistencia a someterse al control y su rebelión para no aceptar el yugo, lo que le lleva a preguntarse por qué la moralidad estableció preceptos tan ajenos a la naturaleza humana:

“Si las finalidades sobre las que insistía y las reglas que imponía no eran después de todo, sino productos de tal naturaleza humana ¿por qué, entonces, esta les era tan contraria?. Más aún las reglas sólo pueden obedecerse y los ideales comprenderse cuando conmueven algún factor de la naturaleza humana, provocando en ella una reacción positiva. Los principios morales que, para lograr su propia exaltación, la degradan, están en realidad, anulándose ellos mismos o envolviéndola en un interminable conflicto interno y tratándola como una irremediable mescolanza de fuerzas contradictorias” (Dewey, 1975:13).

Se propone pues hacer un estudio de la índole y origen de ese control de la naturaleza humana en que interviene la moral; “y el hecho con el que ineludiblemente nos enfrentamos al hacerlo es la existencia de clases”:

“El control se ha puesto en manos de una oligarquía, y en el espacio que media entre los gobernantes y los gobernados, se ha desarrollado la indiferencia hacia la reglamentación. Los padres de familia, los sacerdotes, los jefes, los censores sociales, etc., han fijado objetivos y metas que resultaron extrañas a aquellos a quienes se les imponían, es decir, a los jóvenes, los legos, la población ordinaria; unos cuantos han establecido y administrado los preceptos, y las masas han obedecido en forma más o menos pasadera y oponiendo cierta resistencia. Todo el mundo considera que los niños buenos son aquellos que molestan lo menos posible a sus mayores; y, como gran parte de ellos causan muchas molestias, debe suponerse que son malos por naturaleza. Hablando en términos generales, se dice que han sido buenas personas aquellas que hicieron lo que se les ordenó hacer, y se considera que la falta de interés en hacerlo es síntoma de que algo anda mal en su naturaleza. (...) Tenemos que retroceder hasta el hecho escueto de la división de clases en superior e inferior. Decir que las condiciones sociales fueron producidas por accidente es tanto como aceptar que no las produjo la inteligencia.” (Dewey, 1975:14-15).

A su juicio, la falta de comprensión de la naturaleza humana es la causa primordial del menosprecio en que se la tiene, por eso es imprescindible su conocimiento científico. Cuando los hombres no tenían un conocimiento científico de la naturaleza se sometían pasivamente a ella o trataban de controlarla mediante la magia. Lo que no se entiende no puede manejarse inteligentemente y tiene que ser sometido por la fuerza desde el exterior.

"Sostener que la naturaleza humana es impenetrable a la razón equivale a admitir que es intrínsecamente defectuosa. De aquí que, al aumentar el interés científico por ella, ha ido decreciendo la autoridad de la oligarquía social. Esto quiere decir que la configuración y el funcionamiento de las fuerzas humanas proporcionan una base para concebir ideales y principios morales." (Dewey, 1975:15).

Dewey se propone contribuir al conocimiento científico de la naturaleza humana desde una visión positiva de la misma[172] y desde una crítica de la moralidad vigente y de sus guardianes profesionales que "han aceptado que el no pecar abiertamente es suficiente para las masas". Critica la moral de la Iglesia católica y su sistema de concesiones, tolerancias, indulgencias y perdones que ha establecido para las multitudes entendiendo que solo unos cuantos pueden mantenerse en un reino aparte. Igualmente critica la moral protestante que a su juicio ha llegado al mismo resultado por medio de una bien definida separación entre la religión y la moralidad, en la que la justificación superior que da la fe borra de un golpe las diarias culpas que rebajan a la persona hasta el nivel de los principios morales gregarios de la conducta común y corriente. Para los elegidos, su única norma es tener éxito, sacar adelante sus asuntos; ser bueno es para ellos prácticamente sinónimo de ser inefectivo y la realización y el triunfo son su propia justificación. Saben por experiencia, dice Dewey, que mucho se perdona a los que

[172] "Todo lo que James y Dewey escribieron como pragmáticos se reduce a una única afirmación: las personas son los agentes de su propio destino. Ellos dispersaron el fatalismo que afecta a casi todos los sistemas de pensamiento del Siglo XIX: el determinismo mecánico o materialista de autores como Laplace, Malthus, Darwin, Spencer, Huxley y Marx, y el determinismo providencial o absolutista de autores como Hegel, Agassiz, Morris y los Peirce. James y Dewey describieron un universo aun en progreso, un lugar donde no se desperdicia ninguna conclusión y cada problema puede aceptar el ejercicio de lo que Dewey denominaba "acción inteligente". Ellos hablaron de una generación de académicos, periodistas, juristas y diseñadores de políticas ansiosos de encontrar soluciones científicas para los problemas sociales, y felices de recibir buenas razones para ignorar los reclamos de cosmologías finiquitadas". (Menand, 2002:3). Esta afirmación de que las personas son los agentes de su propio destino habría de dar mucho juego durante los años posteriores en el terreno del Trabajo Social. Supuso una llamada contra la fatalidad, contra la aceptación resignada de la situación y un canto a lo que luego se denominó el principio de la "autodeterminación del cliente". Lo único que parece constante y no revisable críticamente es la fe de Dewey en el perfeccionamiento y engrandecimiento de la humanidad desde el punto de vista de responder con éxito a las dificultades del medio, lo cual quizá podría considerarse como una versión peculiar de la tradicional teoría del progreso, algo que haría de Dewey uno de los pocos defensores de tal teoría dentro del siglo XX" (Pintor-Ramos, 2002:325).

triunfan y dejan la bondad para los estúpidos, para aquellos a quienes califican de bobos, son fervientes partidarios de la moralidad de las masas, pues las hace más fáciles de manejar. Critica la hipocresía e igualmente la "romántica glorificación de los impulsos naturales, considerándolos superiores a todos los preceptos morales." Se plantea también el tema de la libertad y el libre albedrío:

"Para encontrar realidad significativa en el concepto de libre albedrío, debemos pasar de las teorías morales a la lucha general del hombre por la libertad política, económica y religiosa, por la libertad de pensamiento, palabra, asociación y credo. Nos encontramos entonces fuera de la atmósfera cerrada y sofocante de una conciencia interior y estamos al aire libre. El coste de confinar la libertad moral a una región interna es la casi absoluta separación entre la ética y la política y la economía, considerando a la primera como una suma de exhortaciones edificantes, y a las últimas conectadas con las artes prácticas y separada de las grandes cuestiones del bien." (Dewey, 1975:20).

Dewey está mostrando su preocupación por la ética y el comportamiento del individuo en la sociedad, lo que sería una preocupación constante entre los autores de la Escuela de Chicago y al mismo tiempo por la reforma social:[173]

"Hay dos escuelas de reforma social; una de ellas se basa en la noción de una moralidad que brota de una libertad interior, algo misteriosamente alojado dentro de la personalidad. Sostiene que la única forma de cambiar las instituciones es que los hombres purifiquen sus propios corazones y que, cuando esta se haya logrado, el cambio deseado vendrá por sí mismo. La otra niega la existencia de tal fuerza interior y, al hacerlo así, piensa que ha negado también toda libertad moral. Sostiene que el hombre es como es, debido a las fuerzas del medio que lo rodea, que la naturaleza humana es meramente maleable y que nada podrá hacerse hasta que se modifiquen las instituciones. Es claro que esta teoría nos deja un resultado tan nulo como el que entrega el llamado a la rectitud a la benevolencia internas, ya que no proporciona una palanca o fuerza que pueda cambiar el medio ambiente; nos hace retroceder hasta el accidente, por lo general disfrazado como una ley necesaria de la historia o de la evolución, y confía en que se presente en un abrupto milenio algún cambio violento, una guerra civil, por ejemplo. Hay una alternativa para no quedar acorralados entre estas dos teorías. Podemos admitir que toda conducta es el resultado de una

[173] Véase Menand (2002:443 y ss.). Concluye que el valor en el fondo del pensamiento de los pragmatistas es la tolerancia y recuerda que Estados Unidos fue creado en parte por europeos que emigraron en nombre de la tolerancia religiosa (más precisamente, en nombre de la oposición a la intolerancia religiosa). Los diversos vástagos del modo pragmático de pensar -la filosofía educacional, la concepción pluralista de la cultura, el argumento para las libertades de expresión- fueron, en cierto sentido, traducciones de esa ética individualista protestantes a términos sociales y seculares. Los pragmáticos deseaban un organismo social que permitiera un mayor margen para la diferencia, pero no sólo por la diferencia misma, y ni siquiera porque pensaran que lo requerían los principios del amor y la justicia. Deseaban crear más espacio social para el error, porque creían que eso daría mayores probabilidades de que surgieran buenos resultados. Holmes, James y Dewey ayudaron a hacer de la tolerancia una virtud oficial en la América moderna. Deseaban llevar ideas y principios y creencias a un nivel humano porque querían evitar la violencia que veían oculta en las abstracciones (religiosas o políticas que tanto sufrimiento habían causado). Esa fue una de las lecciones que les enseñó la Guerra Civil. Su filosofía estaba ideada para apoyar al sistema político de la democracia. Y la democracia, tal como ellos la entendían, no es sólo permitir que la gente correcta opine, es también permitir que opine la gente incorrecta. Es dar espacio a las ideas minoritarias y discrepantes para que, al final del día, puedan prevalecer los intereses de la mayoría. Democracia significa que todos están por igual en el juego, pero también que nadie puede optar por salir. La participación democrática no es el medio para un fin, en este modo de pensamiento es el fin. Por eso en medio de la famosa huelga Pullman por ejemplo, Addams defendía que "el resultado correcto es siempre el que se alcanza democráticamente".

acción recíproca entre elementos de la naturaleza humana y el medio natural y social que la rodea. Veremos entonces que el progreso procede en dos formas y que la libertad se encuentra en aquella clase de acción recíproca que mantenga un medio ambiente en el que el deseo y la elección humanos tengan alguna significación. Hay, en verdad, fuerzas internas en el hombre, como las hay fuera de él. Aunque las primeras son infinitamente débiles en comparación con las fuerzas exteriores, pueden, sin embargo, obtener el auxilio de una inteligencia previsora e ingeniosa. Cuando consideramos el problema como un **ajuste** al que debe llegar inteligentemente, la cuestión se desplaza de dentro de la personalidad hasta llegar a ser un asunto de construcción, de establecimiento de artes de educación y orientación social." (Dewey, 1975:21).

La cita es larga, pero necesaria para poder entender de donde toma M. Richmond el concepto de ajuste social, un concepto central puesto que lo utiliza, como veremos, en su definición del objeto de la disciplina lo que provocó su etiquetamiento como funcionalista y un cierto desprecio y olvido de su obra durante décadas. Se entendía que Richmond defendía la necesidad de que el individuo se ajustara a un medio social, a una sociedad intocable por perfecta. Como siempre una lectura sesgada e incompleta provocó una mala comprensión del autor, porque M. Richmond está moviéndose en el universo conceptual de los pragmatistas y en ningún otro. Lo mismo cuando utiliza el término "personalidad" y otros.

La relación individuo-sociedad es igualmente un tema central en Mead. Morris[174] muestra su convencimiento de que las obras de Mead y Dewey se complementan en muchos aspectos y nunca están en oposición.

"Fueron íntimos amigos desde los años pasados en la Universidad de Míchigan, y juntos discutieron constantemente sus problemas de los años de la Universidad de Chicago. El resultado fue una división natural del trabajo en la obra común. Ninguno de los dos adquiere para el otro la relación exclusiva de profesor a alumno.(...). Si Dewey proporciona alcance y visión, Mead dio profundidad analítica y precisión científica. Si Dewey es a la vez la llanta de la rodadura y los rayos de la rueda pragmática contemporánea. Mead es el cubo de la misma..."

Para Sánchez de la Yncera, Mead fue el responsable de la derivación pragmatista del pensamiento de Dewey y no al revés, como se suele afirmar, aunque advierte que esta cuestión no queda suficientemente aclarada a partir de la lectura de los escritos fundamentales de estos dos autores.

[174] Véase la introducción de Morris a la edición castellana de *Mind, Self and Society*. (p: 24).

En cualquier caso, Mead denomina a Dewey en 1930 "el filósofo de América"[175] y efectivamente la obra de Dewey ha gozado de un mayor reconocimiento que la de Mead, cuya filosofía ha sido habitualmente desconocida. Un dato contundente es el que refiere Sánchez de la Yncera. En la Enciclopedia Americana editada en 1965, no se cita a Mead entre los autores destacados del pragmatismo norteamericano, aunque sí se hace referencia a sus aportaciones a la psicología social. El propio Dewey desmentiría esta escasa relevancia atribuida a la obra de su amigo Mead, reconociendo que se veía incapaz de valorar la importancia de la influencia que sus conversaciones con él habían tenido en el origen y desarrollo de su propia filosofía. Las ideas que aprendió de Mead las denomina *germinales* de su propio pensamiento.

George Herbert Mead[176] nació en febrero de 1863, sólo tres años después de Dewey, en South Hadley (Massachusetts), hijo de un clérigo protestante. Se graduó en el *Oberlin College*, del que su padre era profesor de *Historia y teoría de la predicación* en el seminario de teología. Se trató del primer colegio norteamericano que aceptó alumnos de diferentes procedencias étnicas y aunque era conocido por la ortodoxia religiosa e intolerancia dogmática, también se distinguía por un énfasis extraordinario en las obligaciones sociales que implicaba vivir como cristiano y por el compromiso con la emancipación de los negros y de las mujeres, (Joas, 1985:15). En 1883 Mead acabó sus estudios en el *Oberlin College* no sin algunas dificultades económicas motivadas por la muerte de su padre. Tuvo que trabajar para pagarse los estudios y en los años siguientes aceptar algunos trabajos para poder subsistir, pero que no le producían una gran satisfacción. Esta experiencia de pobreza y de ganarse la vida en lo que podía parece que dejó en él una huella que nunca olvidó. En estos años, trabajó como profesor de una escuela secundaria, dio clases particulares y en el ferrocarril lo que, como aplicación de técnicas de las ciencias naturales, le abrió algunas perspectivas.

---

[175] "En el sentido más profundo John Dewey es el filósofo de América". Esta afirmación la podemos encontrar en el final del artículo de Mead *Las filosofías de Royce, James y Dewey en sus encuadres americanos.*

[176] Ver el reciente libro de Hans Joas *G.H. Mead. A Contemporary re-examination of His Thought*. En castellano es imprescindible el de Ignacio Sánchez de la Yncera *La mirada reflexiva de G.H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación* que venimos utilizando y que incluye un capítulo titulado *Apuntes para una biografía intelectual* y abundantes referencias bibliográficas. La traducción de *Mind, Self and Society* editada por Paidos ha sido muy criticada, empezando por la traducción del título porque *Mind* no es exactamente lo mismo que *Espíritu*, pero es la manera más directa en castellano de acceder al pensamiento de Mead. Como se ha dicho, la obra de Mead fue ignorada durante décadas, pero en los últimos manuales de sociología americanos publicados se les concede una creciente importancia. Se pueden ver los dos tomos de George Ritzer, *Teoría Sociológica clásica y Teoría Sociológica contemporánea*.

Sin embargo en 1887 se matriculó en Filosofía en la *Harvard University*, según refiere Joas, motivado por dos razones: la primera porque estaba al lado de la *Johns Hopkins University*, al parecer la universidad más libre intelectualmente del momento en los Estados Unidos, y la segunda porque allí enseñaba Royce quien se convirtió en uno de sus principales maestros que le ayudó a resolver algunas cuestiones pendientes desde su adolescencia relacionadas con la explicación del papel de las religiones. Fueron también sus maestros George H. Palmer, Francis Bowen y con William James tuvo una especial relación: aunque no llegó a ser su alumno, vivió en su casa por ser el tutor de sus hijos.

Estudió Filosofía y decidió especializarse en Psicología fisiológica llevado por su interés por la investigación empírica y también por considerar que se trataba de un campo en el que podía desarrollar sus ideas y líneas de investigación sin entrar en conflicto con las iglesias cristianas que todavía tenían el control total de las universidades tanto desde el punto de vista financiero como ideológico. Atraído por la fama de la psicología alemana del momento, en 1888 viajó a Leipzig, donde Wilhelm Wundt pondría los cimientos de la psicología experimental. Quizá por las dificultades del idioma, Mead pasó el semestre estudiando filosofía aunque conoció sin duda el trabajo de Wundt, y fue alumno suyo en un curso sobre *Fundamentos de la Metafísica*. La misma predilección por la Filosofía mostró al viajar a la Universidad de Berlín donde estudió con Dilthey. En esta época Mead va forjando su convencimiento sobre la necesidad de identificar científicamente los problemas sociales. Estas influencias se dejarían notar más adelante en su obra.

Durante su estancia en Europa no conoció sólo la Filosofía y la cultura europea, sino también el movimiento obrero y la socialdemocracia. En esta época habla de reforma social y de socialismo, un socialismo muy influenciado por ideas cristianas y por la filosofía de Royce. Conoce la organización local del partido socialdemócrata alemán y analizando esta experiencia, cree que es el nivel local por donde deben empezar las reformas en el escenario americano en el que él se reserva un papel de intelectual reformista que contribuya a hacer más racional la sociedad norteamericana.

Desde 1891 hasta 1894 formó parte del Departamento de Filosofía de la Universidad de Michigan en la que impartió cursos sobre Psicología fisiológica, e Historia de la Filosofía. Cuando en 1894 Dewey fue designado por la incipiente

Universidad de Chicago Director del Departamento de Filosofía, Psicología y Pedagogía, consiguió llevarse a Mead a Chicago, fue una de sus condiciones para aceptar el cargo. En Michigan, Dewey había sido el mejor amigo de Mead (Menand, 2002:310). Coinciden así en la misma Universidad, dos figuras que van a tener un papel decisivo en la orientación de la Universidad de Chicago y de su Departamento de Sociología hacia el análisis científico de los problemas sociales y la reforma social.

La ciudad de Chicago, había sido fundada en 1830 con una extensión de 94 Hectáreas y una docena de familias además de la guarnición militar. Durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX el crecimiento de la ciudad fue sencillamente espectacular. En 1837 recibió la Carta de ciudad contando con una población de 4170 habitantes. En 1840 Chicago tenía poco más de 4.500 habitantes, en 1930 su población había crecido hasta casi los tres millones. En 1848 llegó el ferrocarril y con él un crecimiento extraordinario. El 7 de octubre de 1871 la ciudad sufrió un incendio durante dos días y noches que se extendió por un área de más de ocho kilómetros cuadrados. De una población de 324.000 habitantes, 70.000 quedaron sin hogar, un tercio de la propiedad urbana quedó destruida, lo que motivó la solidaridad del resto del país. Este fue un problema importante sin duda en la historia de una ciudad, que con el tiempo se constituyó en un auténtico laboratorio para los estudiosos. Entre 1887 y 1897 la superficie de la ciudad de Chicago se multiplicó por cinco y la población por cuatro. Sin embargo, entre 1900 y 1930, la superficie de la ciudad creció únicamente un 10 por ciento en extensión mientras que la población se duplicó. Desde otros Estados y desde cualquier lugar del mundo, los trabajadores acudían a la llamada de las nuevas industrias que reclamaban mano de obra: polacos, alemanes, judíos de múltiples procedencias, italianos, checos, croatas, lituanos, irlandeses y de los países escandinavos... En 1920, de los dos millones setecientos mil habitantes, casi un tercio (805.482) eran inmigrantes. Este año la suma de emigrantes rusos, alemanes y polacos pasaba de los 350.000 y la de los suecos, irlandeses, italianos y checos superaba la cifra de 200.000. En 1930, una cuarta parte de sus habitantes habían nacido en el extranjero, y un 40 por ciento más eran hijos de padres no estadounidenses. Sólo en dos ciudades de Polonia había más polacos que en Chicago y lo mismo pasaba en Irlanda: sólo en dos ciudades irlandesas había más habitantes que en Chicago. Había siete grupos de población inmigrante, cada uno con cientos de miles de personas además de 250.000 negros. Los blancos norteamericanos representaban un 23,7 por cien de la población

total. A esta mezcla se le denominó el "*melting-pot*". En muy pocas décadas, pasó a ser una de las metrópolis de la industrialización capitalista. Decenas de miles de emigrantes de primera generación coincidieron allí formando un auténtico mosaico de culturas. Esta situación de industrialización rápida en las condiciones impuestas por el capitalismo en su época más dura, y el aluvión de población de orígenes tan diferentes era un caldo de cultivo de diferentes problemas sociales. De esta manera, Chicago se convirtió en el centro de los esfuerzos para efectuar una reforma social radical. En este contexto, la Universidad estaba obligada a intentar contribuir con sus análisis y soluciones y allí profesores de la orientación ideológica y política como Dewey y Mead, encontraron su lugar soñado para desarrollar sus ideas y propuestas.

No debe extrañar pues el compromiso de Mead con el *Hull House* que ya citamos anteriormente. Mead no solo fue un visitante asiduo de la institución dirigida por Jane Addams, sino que durante años fue su tesorero. *Hull House* se convirtió al poco de nacer en el lugar de reunión y discusión no sólo de los intelectuales reformistas y radicales sino también de sindicalistas, militantes políticos y desde luego de las Trabajadoras Sociales que estaban en primera línea de la intervención social. Entre las ideas que constituían su identidad estaba su concepción sobre la democracia. La democracia para ellos no podía ser entendida como una forma particular de institución política, ni tampoco entendían simplemente que la educación en democracia era un requisito para la americanización de los inmigrantes; por el contrario, la democracia podía pasar de ser una garantía de libertad a un instrumento de opresión legal cuando no se desarrollaba como una forma de vida conectada a las formas existentes de organización social. El profesor Mead se involucró personalmente en la lucha de las sufragistas, en la conquista por los derechos civiles de los negros o en la reforma del Código Penal que afectaba a los jóvenes. Formó parte de varios comités y comisiones en relación con estos problemas. Durante décadas fue miembro del *City Club*, llegando a ser su presidente. Se trataba de una asociación de intelectuales comprometidos con la reforma social y hombres de negocios que consiguieron una gran influencia en la política local, trabajando por la participación política de los inmigrantes, la democratización de la planificación urbana, la reforma de los servicios de salud y de formación profesional municipales... Mead presidió el comité que se ocupaba de los problemas relacionados con la educación impulsando algunas ideas de Dewey y

también mostró interés por una escuela experimental para niños con problemas mentales (Joas, 1997:23).

Antes de fallecer el 26 de abril de 1931, a los 68 años, Mead desarrolló además un extenso trabajo que le hizo merecedor del aprecio de sus colegas y alumnos. Aunque no tuvo el impacto que quizá él deseaba, su influencia en el pensamiento americano fue muy importante y su huella decisiva en el conjunto de los pragmatistas, pero también para la Sociología y la Psicología social, de la que algunos le consideran uno de sus fundadores. Como es sabido, fueron sus alumnos los principales receptores de la obra intelectual de Mead que fue difundida especialmente entre sociólogos y psicólogos sociales lo que a juicio de algunos provocó el olvido de la obra filosófica de su maestro (Sánchez de la Yncera, 1994:21). Según recuerda Charles W. Morris en el prefacio de *Espíritu, persona y sociedad*, Mead expuso sus puntos de vista a través de un curso denominado "Psicología Social" al que acudían alumnos de diferentes disciplinas y que a la postre serían los encargados de elaborar su principal obra, puesto que fueron ellos los que mediante los apuntes de clase posibilitaron la edición de *Mind, Self and Society*. De cualquier manera, y según afirma Joas (1997:28), Mead murió después de enseñar casi cuarenta años en la Universidad de Chicago, en medio de la ola reaccionaria que amenazaba incluso los restos del pensamiento pragmatista, desconocido en general, estimado por algunos compañeros y alumnos como un extraordinario pensador, y profundamente amargado por los cambios polémicos en la política interna de la universidad que amenazaban con alterar la naturaleza de la Filosofía que allí se enseñaba, haciéndola católica de carácter reaccionario. Era tan grande el resentimiento de Mead que poco antes de su muerte decidió dejar la institución y la ciudad que había sido su campo de acción. El no podía prever que en el último cuarto de siglo el pragmatismo y su obra iban a experimentar un genuino renacimiento en la vida intelectual de América y hasta cierto punto, del mundo.

En las páginas siguientes no pretendemos, ni mucho menos, presentar en su totalidad el pensamiento de George H. Mead. Es esta una tarea que nos supera y que otros autores, que venimos citando, han realizado ya, y magistralmente. Nuestra presentación parcial de la obra de Mead está en relación con nuestro propósito inicial: explorar la relación de los autores pragmatistas con el nacimiento del Trabajo Social como disciplina y cómo profesión, tratando de identificar el origen de concepciones e

ideas que pasaron a formar parte de su *cuerpo doctrinal* y de sus tradiciones e incluso de su propia identidad.

Así pues, más allá de sus aportaciones a las ciencias sociales, afirma Sánchez de la Yncera, la obra de Mead constituye, junto a la de Dewey la propuesta central del pragmatismo norteamericano y por tanto Peirce y W. James serían los precursores. Sin embargo, y a pesar de los elogios que le dedicaron Dewey y Whitehead, la mayoría de los filósofos tendieron a arrinconar a Mead, precisamente dice Shibutani, porque sus ideas no eran fácilmente accesibles o quizá también por su especial vinculación a la ciencias sociales. De cualquier manera, lo que está fuera de toda duda es que es una de las figuras más destacadas del Pragmatismo y que su obra ha ejercido un profundo impacto sobre el desarrollo de la ciencia social americana. Diferentes autores[177] se han planteado interpretar las múltiples facetas de la obra de Mead. Según algunos, Mead es simplemente el creador de la Psicología Social. Rodríguez Ibañez (1989:204) se refiere a los dos grandes maestros de la Psicología Social: uno es Freud y el otro Mead. Giddens (1994:104) señala que la formación y la trayectoria intelectual de G.H. Mead fue en muchos sentidos diferente a la de Freud puesto que Mead era fundamentalmente un filósofo, aunque sus ideas han tenido un enorme impacto en la Sociología. Subraya también las aportaciones de Mead en relación con una interpretación de las principales fases del desarrollo infantil, y la propuesta de la noción de *self*.

Para Úriz Peman (1993:19) la importancia de la obra de Mead viene dada por su contribución a acercar conceptos que anteriormente habían llegado a ser considerados opuestos, como, por ejemplo, individuo y sociedad, mente y cuerpo, e incluso ciencia y filosofía lo que supone un enriquecimiento para la Filosofía, la Psicología y la Sociología. Esta autora subraya el punto de vista que adopta Mead concediendo una considerable influencia de la socialización dentro de todos los procesos a partir de los cuales se va formando la persona, y, por ello, llega incluso a presuponer la existencia de la sociedad como un requisito previo y necesario para el surgimiento de elementos como la mente (*mind*) y el sí-mismo (*self*). Además contribuyó a la reflexión sobre temas como la autoconciencia, los procesos de ponerse en el lugar del otro (*role-taking*),

[177] Estamos siguiendo el trabajo de Joas, de Sánchez de la Yncera y de Úriz. Se pueden consultar también la extensa y especializada bibliografía citada por estos autores y las opiniones de Tamotsu Shibutani entre otros.

la concepción epistemologica del relativismo objetivo, la teoría ético-social universal, etc.

Mead es pues, una figura central del Pragmatismo, pero también es un conductista, aunque un conductismo social, distinto al de Watson, como él mismo se empeña en aclarar y desde luego también es un interaccionista, el padre de lo que luego acabó llamándose interaccionismo simbólico. Su pensamiento hizo avanzar una Psicología dominada en aquel momento por el Conductismo. El criticó bastantes planteamientos conductistas añadiéndoles un factor fundamental: el factor social. La conducta individual no se puede analizar sin tener en cuenta el contexto social en el que el individuo desenvuelve su vida.

Otros autores, como Ridruejo Alonso,[178] se refieren a Cooley, James, Mead y Dewey como los que constituyeron el movimiento interaccionista. Martindale (1971:414) atribuye a Mead el mérito de elevar a un mayor nivel de elaboración teorética del interaccionismo simbólico al mismo tiempo que lo incluye entre los pragmatistas en lo que a escuela filosófica se refiere. Para Morris en el terreno filosófico, Mead era un pragmatista; en el científico, un psicólogo social, incluyendo su obra en una tradición en la que estarían desde Aristóteles a Descartes, Leibnitz, Russell, Whitehead y Dewey, aunque sólo sea en el sentido de que estos reconocidas figuras no ven ninguna separación, ningún antogonismo, entre las actividades de la ciencia y de la filosofía, y cuyos miembros son, ellos mismos, hombres de ciencia y filósofos.

En la edición castellana de *Mind, Self and Society*, existe un presentación firmada por G.G., que entendemos no es otro que Gino Germani, que supervisó la traducción de Floreal Mazía, como ya hemos dicho, criticada porque introduce confusión en algunos conceptos-clave que tal como fueron traducidos no tienen nada que ver con el pensamiento original. Germani, para encontrar el significado del pensamiento de Mead, trae a colación la controversia entre las nociones de individuo y sociedad, simbolizados por Tarde y Durkheim. Dice Germani:

"Tanto los nominalistas, que sostenían la inexistencia de la sociedad como entidad real y el predominio y la prioridad lógica y psicológica del individuo sobre el grupo, como sus oponentes, los realistas, que afirmaban la realidad sustancial y trascendente de la sociedad respecto de sus miembros individuales, fundábanse sobre la radical antinomia entre ambos términos –individuo y sociedad-: antinomia

[178] Ver el prólogo del libro de Blumer.

insuperable al tratar esos conceptos de manera abstracta, como entidades absolutamente separadas, cerradas e impenetrables." (Mead, 1993:10).

Antinomia insuperable, exclusión recíproca, polos opuestos, inexpugnable oposición... son expresiones que utiliza Germani en este contexto. Se trataba de una controversia entre las posiciones de la Sociología y la Psicología en el seno de las ciencias del hombre. En el extremo, el psicologismo elevaba a los individuos y sus motivaciones psíquicas a la jerarquía de categoría causal única en el proceso histórico, y el sociologismo rechazaba esta explicación y afirmaba la prioridad o unicidad de "fuerzas" o "factores" impersonales, sean de orden sociológico, económico, geográfico, etc.

Este radical enfrentamiento se superaría llegando a una nueva formulación que a juicio de Germani permite explicar satisfactoriamente los diferentes aspectos de la realidad, que en los contrarios esquemas anteriores sólo lograban un encuadre parcial. Este acuerdo se habría alcanzado en lugares diferentes partiendo de tradiciones teóricas diferentes. En el mismo Durkheim se podrían encontrar ya formulaciones conciliatorias. También en Lévy-Bruhl, Mauss, Gurvitch y otros vinculados de una u otra forma a la herencia durkheimiana. Es decir, afirma Germani,

"La superación de los conceptos de individuo y sociedad como entidades cerradas y mutuamente excluyentes resulta análoga, en última instancia, a las conclusiones alcanzadas, de un lado, por la corriente posisitivista de la escuela francesa, y de otro por la tradición empirista naturalista, pragmatista y conductista que desemboca en G.H. Mead." (Mead, 1993:13).

Anotemos esta sucesión de escuelas de pensamiento que resulta relevante para nuestro propósito: Empirismo-naturalismo > Pragmatismo > Conductismo = Mead. A diferencia de los presupuestos de que partía Dukheim, la tradición norteamericana partía de la opción por el individualismo, y un punto de vista más psicológico para acercarse a las ciencias sociales. A juicio de Germani, estas señas de identidad se deben a la influencia de Tarde en los comienzos de la Sociología norteamericana. Tarde es reivindicado por los franceses como el auténtico fundador de la Psicología Social.

Nos hemos referido anteriormente a la estancia de Mead en Alemania. Tanto Martindale como Morris ponen cierto énfasis en la influencia recibida de Wundt. Según Martindale, Mead quedó impresionado por las teorías de Wundt del lenguaje y el gesto.

Es Morris quien con más extensión se refiere a los conceptos propuestos por el psicólogo alemán, al que le reconoce el mérito de haber ayudado a aislar el concepto de gesto, al contemplar el contexto social en que el gesto funciona; en lugar de ser simplemente "expresión de emociones" en el sentido darwiniano, los gestos estaban muy avanzados en el camino de ser considerados etapas primeras del acto de un organismo, contestado por otro, como indicaciones de etapas posteriores del acto social. Según Morris la influencia de Wundt habría ayudada a Mead a corregir las deficiencias de una Psicología individualista, aunque posteriormente, como en otros casos, Mead habría desarrollado su crítica, una crítica bastante contundente: Para Mead, Wundt no había analizado el gesto, en cuanto tal, como parte de actos. Lo había tratado como un anatomista y no como un psicólogo. Sánchez de la Yncera también coincide en que algunas ideas del pensador alemán, como el concepto de gesto, serían más tarde una pieza de importancia en la visión de Mead de la comunicación, y además sugiere que fue en esta época cuando Mead descubrió las posibilidades de asociar las palabras Filosofía y Psicología.

4.4. Mead y el evolucionismo.

En la Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales, Shibutani (p:44) se plantea la relación con el Evolucionismo o Darwinismo.[179] Pues bien, ¿qué hay de evolucionismo en la obra de Mead?[180] Para este autor, el Pragmatismo no es otra cosa que un intento de

[179] Estamos obligados a hacer una breve referencia al tema porque nos interesa singularmente en relación con el intento de aclarar si en algún sentido el evolucionismo llega al Trabajo Social a través de la influencia de los pragmatistas o de los profesores de la Escuela de Chicago. En otra ocasión ya defendimos que en modo alguno se podía etiquetar de Darwinista a M. Richmond, ni siquiera de evolucionista, porque en ningún caso aceptó, sino lo todo lo contrario, la herencia de Spencer. Para un estudio más profundo del tema, los libros de Sánchez de la Yncera y de M.J. Úriz son imprescindibles, junto con el de Joas.

[180] Hans Joas escribe lo siguiente: “La verdad es que para todos los teóricos sociales del periodo cuyas obras todavía se leen –Peirce, James, Baldwin, Mead, Deewy, Cooley, Veblen, Thomas y Park- Spencer era una figura totalmente accesoria. El primer libro de texto importante de la sociología americana, el *Source Book for Social Origins* (1907), puede en gran medida entenderse como una polémica contra Spencer.” Lo que hay detrás es un evidente rechazo al individualismo utilitario y atomista de Spencer. El mismo Joas se refiere también al hecho de que Thomas, uno de los principales autores de la Escuela, desde sus primeros escritos se fuera distanciando gradualmente de la idea contemporánea de la determinación biológica de las diferencias raciales y sexuales. (En Giddens; Turner et al.. *La teoría social hoy*.). "El pragmatismo, escribe Menand, parece darwiniano, y sin embargo, era abiertamente hostil a los dos darwinistas más significativos de la época, Herbert Spencer y Thomas Huxley (2002:376). Ni James, ni Dewey ni Mead eran partidarios del darwinismo ni en consecuencia, de los principios del *laissez-faire*.

replantear el concepto del hombre y de su lugar en el universo en función de los corolarios revolucionarios del método científico y de la teoría evolucionista. Mead consideraba, afirma Shibutani, la evolución como el procedimiento de afrontar y resolver los problemas científicos, y el método científico, como el proceso evolutivo que deviene autoconsciente. Mead estaba convencido de que la humanidad progresaría a través del conocimiento científico, a la resolución continua de diferentes problemas. Creía en la evolución de las propias instituciones creadas por los hombres, pero confiaba en la capacidad de estos para orientar esta evolución mediante una intervención inteligente. La sociedad ideal sería aquella en la que existiera una participación máxima de todos sus integrantes, aquella en la que cada individuo entiende a todos los demás, conservando su individualidad. La evolución de la sociedad hace que ésta se acerque progresivamente hacia ese ideal. Mead estaba convencido de que la Historia y el progreso caminan juntos, que esta evolución es constante y que al final aparecería una hermandad entre los hombres.

La huella del evolucionismo es evidente, pero quizá también se puedan identificar aquí los orígenes cristianos de Mead y su fe en la eficacia del reformismo social, al que llamó socialismo, desde su etapa en Alemania. En cualquier caso, nada que ver con Spencer. Aquí no se atisba el principio de la selección natural, ni se propugna la ley de los más fuertes, ni una hermandad sólo entre los sobrevivientes, no hay invitaciones a la pasividad de los poderes públicos ante los problemas sociales ni ecos de las proclamas a favor de la desaparición de lo imperfecto. Asumir estos presupuestos evolucionistas, hubiera sido incoherente con sus posiciones políticas y su compromiso militante en el terreno de la reforma social. Como afirma Campbell refiriéndose tanto a Dewey como a Mead, el Pragmatismo ofrecía una filosofía de la vida, una filosofía de la reconstrucción social que acentúa la importancia de la acción humana para hacer del mundo un lugar mejor.

Para Úriz Pemán (1993:97) está fuera de toda duda que hay una influencia del pensamiento evolucionista de Darwin -no de Spencer- en la obra de Mead. Como parte del pensamiento laico del momento, Mead aceptaría, no sin conflictos en sus años de escolar, que el ser humano es un ser vivo que surge formando parte de un proceso evolutivo, que vive en un ambiente determinado y que interactúa con ese ambiente físico, pero también social. El hombre no es un elemento pasivo en el mundo, sino que

interactúa constantemente. De esta manera hay una influencia continua y recíproca entre el individuo y su entorno. En el pensamiento de Mead no es solo la naturaleza, la Biología la que determina la evolución, sino que los factores sociales también son decisivos. Si hubiera que resumir brevemente la influencia del evolucionismo de Mead, dice Úriz Pemán, podría decirse que son los factores biológicos y sociales los responsables de la evolución de la naturaleza.

Mead utiliza el evolucionismo de Darwin, pero añadiendo el factor de la interacción social como otro de los responsables, determinantes, de dicha evolución. Esta influencia merece ser precisada, puesto que puede resultar que alguien acabe incluyendo a Mead entre los darwinistas, e incluso entre los mal llamados, si hacemos caso a Marvin Harris, darwinistas sociales, puesto que dentro de esta etiqueta no se escondía otra cosa que los partidarios de un liberalismo radical, partidario de la ínfima intervención del Estado en la cosa pública.

En la introducción de Morris a la traducción castellana del libro de Mead, se hace también una mención a la teoría evolucionista:

"Ninguna parte del conocimiento parecía más segura que la doctrina de la evolución biológica. Esta doctrina había llamado dramáticamente la atención hacia el factor del cambio evolutivo en el mundo, así como la física y las matemáticas habían exhibido previamente el elemento de constancia estructural..." (Charles W. Morris, 1993:23).

Parece innegable la importancia del evolucionismo en las primeras etapas de las ciencias sociales, no vamos a negar el peso de Darwin o la ingente obra de Spencer, pero hay que precisar para poder entender la coherencia de la obra de cada autor. Siguiendo a J.J. Caballero, (1997:26) a Mead le interesaba sobre todo el punto del continuo evolutivo en el que los humanos se separan del resto del mundo animal. Así, la base de las teorías de Mead relativas a la génesis del "sí mismo" y al papel de la sociedad y de la mente en la conducta humana está en el marco filogenético en el que opera. El darwinismo es, pues, dice Caballero, el marco general del que Mead toma el carácter emergente de la mente mediante procesos de ajuste biológico. Concretamente, encuentra en la obra de Darwin *Expression of Emotions in Man and Animals*, la base para considerar a los gestos animales el punto de partida para el análisis del lenguaje

humano. Morris se refiere también a la cuestión en un párrafo que consideramos bastante explicativo:

> "Por medio de un proceso social, pues, el individuo biológico con adecuada materia orgánica obtiene un espíritu (quizás debería haberse traducido, una mente), y una persona. Por medio de la sociedad el animal impulsivo se convierte en animal racional, un hombre. En virtud de la internalización o importación del proceso social de comunicación, el individuo adquiere el mecanismo del pensamiento reflexivo (la capacidad para dirigir su acción en términos de consecuencias previstas para vías de acción alternativas); adquiere capacidad de hacer de sí mismo un objeto para sí y de vivir en un mundo moral y científico común; se torna en un individuo moral, con fines impulsivos transformados en la procura consciente de fines en vista" (Morris, 1993:38-39).

Desde luego la traducción podía haber sido un poco más precisa, y ésta es otra dificultad para acceder y comprender las propuestas de Mead, que, como alguien ya señaló, no tuvieron el suficiente eco, precisamente por su complejidad. En cualquier caso, lo que, por nuestra parte queremos señalar en relación con lo que a nosotros nos interesa especialmente es que nada hay de "darwinismo social" y de sus consecuencias políticas en la obra de Mead. Como ya dijimos para el caso de Richmond y sus colegas, lo contrario hubiera entrado en el terreno de la psicopatología porque hubiera sido propio de una mente escindida asumir las tesis del evolucionismo de Spencer y ser al mismo tiempo un reformista social y un teórico radical de la democracia, como veremos más adelante.

4.5. Mead y Watson. Conductismo y Conductismo social.

Hemos señalado anteriormente que, junto a Wundt, James y Dewey, Watson constituye otro punto de referencia para acercarnos al significado de la obra de Mead. Más que Watson, del que Ritzer nos informa que fue alumno de Mead en Chicago, nos interesa el Conductismo como corriente psicológica. Hay que tener en cuenta, desde el principio, el prestigio con el que el Conductismo contaba durante estas décadas, tanto que había llegado a ser el paradigma de la psicología científica.

Esta referencia al conductismo resulta obligada teniendo en cuenta que el libro más conocido de Mead lleva el subtítudo siguiente: "Desde el punto de vista del Conductismo social" que es precisamente el título de la parte primera del libro que está

subdividido en seis apartados: Psicología Social y Conductismo, las Actitudes, los Gestos, el Paralelismo en Psicología, el Paralelismo y la ambigüedad de la "conciencia" y el Programa del Conductismo. En la segunda parte del libro también dedica un apartado a comentar las teorías de Watson, y a establecer sus diferencias: "Conductismo, Watsonismo y pensamiento reflexivo"[181].

Desde las primeras líneas, Mead establece algunas diferencias:

"Por lo general, la psicología social ha encarado varias fases de la experiencia social desde el punto de vista psicológico de la experiencia individual. La forma de enfoque que yo sugiero es la de tratar la experiencia desde el punto de vista de la sociedad, por lo menos desde el punto de vista de la comunicación en cuanto esencial para el orden social (...). La psicología social se interesa especialmente en el efecto que el grupo social produce en la determinación de la experiencia y la conducta del miembro individual."

Mead se declara contrario a la idea de que el "yo individual" vendría determinado por un "alma sustantiva" presente desde el nacimiento y nos habla de desarrollo, de proceso y de la relación del organismo individual con el grupo social al que pertenece. El campo de la Psicología Social, que sería una rama de la Psicología general, no sería otro que el estudio de la experiencia y la conducta de un organismo individual o personal, como dependiente del grupo social a que pertenece. La mente y las personas son, esencialmente productos sociales, productos o fenómenos del aspecto social de la experiencia humana. La Psicología Social pone el énfasis en ciertos factores de la situación de la que la psicología individual hace abstracción.

Inmediatamente establece distancias respecto al "punto de vista psicológico corriente representado por el conductismo (y que) puede encontrarse en John B. Watson":

"El conductismo que utilizaremos nosotros es más adecuado que el que emplea Watson. Conductismo, en este sentido más amplio, es sencillamente, una aproximación al estudio de la experiencia del individuo desde el punto de vista de su conducta, y especial, pero no exclusivamente, de su conducta tal como es observable por otros."

Considera que la postura defendida por Watson constituye un ataque a la conciencia, a la experiencia interna del individuo. Mead es casi cruel en su crítica a las teorías de Watson. Para él fue el estudio de la Psicología animal el que introdujo el

[181] Todas las citas textuales proceden de la traducción al castellano titulada *Espíritu, persona y sociedad.*

Conductismo en la Psicología. Con los animales no se puede recurrir a la instrospección, por lo que hay que limitarse a la observación de su conducta exterior. Una prolongación de este punto de vista conductista aplicado a los animales inferiores nos lleva a adoptar la misma perspectiva en el estudio del animal humano. La opción de Watson fue que solamente puede ser objeto de estudio la conducta observable, lo que se puede ver. Lo demás sencillamente no existe. Lo subjetivo, la imaginación, la conciencia, no puede ser sometida a observación ni a un método de análisis experimental y en consecuencia la conclusión es clara: sencillamente se niega su existencia. Watson, como la reina de Alicia en el País de las Maravillas, exclama: "Cortarles la cabeza", tales cosas no existen.

Lo que Watson ha pasado por alto a juicio de Mead, se deduce de lo que éste define como un acto: ciertas características que tienen las cosas y ciertas experiencias que poseen los individuos pueden ser consideradas como acontecimientos dentro de un acto. Pero parte del acto reside dentro del organismo y sólo más tarde cobra expresión. Por tanto, la conducta es algo más amplio y más complejo que la mera conducta observable. Dentro del acto, afirma Mead, existe un campo que no es externo, sino que pertenece al acto, y hay características de esa conducta orgánica interna que se revelan en nuestras actitudes, especialmente las relacionadas con el habla.

Esta perspectiva, Mead la plantea como más perfecta que la que plantean los conductistas como Watson, y también lo introspeccionistas, es decir, los psicoanalistas.

"Nosotros, dice Mead, queremos acercarnos al lenguaje, no desde el punto de vista de las significaciones internas que se expresen (como haría el psicoanálisis) sino desde el contexto más amplio de la cooperación que se lleva a cabo en el grupo mediante los signos y los gestos. La significación aparece dentro de ese proceso. Nuestro conductismo es un conductismo social. (...) Intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social en lugar de explicar la conducta organizada del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él."

Para Mead, la sociedad es anterior al individuo, el todo es anterior a la parte, no al revés. Y además la parte es expresada en término del todo, no el todo en términos de la parte o las partes.

El acto social es algo más complejo que el estímulo y la respuesta, "debe ser tomado, dice Mead, como un todo dinámico -como algo que está sucediendo-, ninguna

parte del cual puede ser considerada o entendida por sí misma, como un complejo proceso orgánico que se halla implícito en cada estímulo particular y en cada reacción individuales involucrados en él." No se puede pasar por alto la experiencia interna del individuo, la fase interior de ese proceso o actividad. Hay una parte interior y otra exterior en el acto social que es el dato fundamental de la Psicología Social y la individual desde el punto de vista conductista. Ahora bien, "nuestro ángulo de enfoque es conductista, pero, a diferencia del conductismo watsoniano, reconoce las partes del acto que no aparecen a la observación externa, y pone el acento sobre el acto del individuo humano en su situación social natural". El conductismo inspirado en Watson elude una referencia a la conciencia, lo que no satisface a Mead: "Desea en pocas palabras negar por completo su existencia como tal. Watson insiste en que el comportamiento objetivamente observable constituye, completa y exclusivamente, el campo de la psicología científica, individual y social. Deja a un lado, como errónea, la idea de "espíritu" o "conciencia", e intenta reducir todos los fenómenos "mentales" a reflejos condicionados y similares mecanismos psicológicos, en resumen a términos puramente conductistas. Tal intento, claro está, es desencaminado e infructuoso, porque es preciso admitir la existencia del espíritu o conciencia como tal, en algún sentido- su negación conduce inevitablemente a evidentes absurdos". Nos encontramos aquí con un problema relacionado con la traducción de *Mind, Self and Society*. En todo caso, el mismo autor utiliza varios sinónimos. Conciencia, mente, fenómenos mentales. Se refiere a algo que está más allá del campo de observación directa. Explicar la conducta consciente implica el estudio no sólo de la perspectiva grupal o social sino también lo que ocurre en el comienzo del acto en relación incluso con el sistema nervioso central.

A diferencia de lo que también defendía Darwin, Mead mantiene que "no existen pruebas de la existencia previa de la conciencia como algo que provoque una conducta, por parte de un organismo, que sea de tal calidad como para hacer surgir una reacción adaptativa por parte de otro organismo, sin depender ella misma de tal conducta.". Mead obtiene otra conclusión: "La conciencia es un emergente de tal conducta; que, lejos de ser una precondición del acto social, el acto social es una precondición de ella. El mecanismo del acto social puede ser rastreado sin necesidad de introducir en él la concepción de la conciencia como un elemento separable dentro de dicho acto; de ahí

que el acto social, en sus etapas o formas más elementales, sea posible fuera o aparte de alguna forma de conciencia".

Como vemos viene utilizando el término "conciencia" a pesar de que él lo considera un término sumamente ambiguo: "Cuando usamos la palabra <conciencia> con referencia a las condiciones variables según la experiencia del individuo, ese empleo es completamente distinto del que le damos en el sentido de tornarnos inaccesibles al mundo". En todo caso "podemos decir que existen cosas físicas por un lado y acontecimientos mentales por el otro. Suponemos que el mundo experimentado de cada persona es considerado como un resultado de una serie que reside en el interior de su cerebro. Seguimos los estímulos hasta el cerebro, y decimos que allí se enciende la conciencia". Pero, ahora bien, "toda clase de dificultades surgen cuando uno intenta convertir esa división paralelista en una división metafísica..."

En el apartado titulado "El programa del conductismo" y tras un recorrido por diferentes terrenos de los que se preocupa la psicología, Mead concluye:

"una psicología objetiva no trata de librarse de la conciencia, sino que trata de explicar la inteligencia del individuo en términos que nos permitan ver cómo se ejerce dicha inteligencia, y cómo puede mejorársela. Es natural, pues, que esta psicología busque una explicación que aproxime entre sí, tanto como sea posible, esas dos fases de la experiencia, o que las traduzca a un lenguaje que sea común para ambos campos. No queremos dos idiomas, uno de ciertos hechos físicos y otro de ciertos hechos conscientes. (...) La psicología no es algo que trate de la conciencia; trata de la conciencia del individuo en su relación con las condiciones en las cuales la experiencia se da. Es psicología social cuando las condiciones son sociales. Es conductista cuando el enfoque de la experiencia se hace a través de la conducta."

El propio Morris, un filósofo del lenguaje que escribe la introducción a la primera edición de *Mind, Self and Society* cuando se publica en 1934, una vez fallecido Mead, se refiere a esta relación entre las posiciones de Mead y la de Watson. Comienza resaltando la importancia que el término "conductismo social" tiene para establecer las diferencias entre los dos autores. Afirma que Mead no utilizó dicho concepto. Caballero acepta esta afirmación sin criticarla.[182] Hemos subrayado más arriba una cita textual que podemos encontrar en la pág. 54 de la edición castellana: "Nuestro conductismo es un conductismo social". Si la afirmación es de Mead, es bastante contundente, y no se entiende que Morris se adjudique la paternidad del concepto, ni que Caballero se la

[182] Véase J.J. Caballero. *G.H. Mead y el interaccionismo simbólico.* En *Sociedad y Utopía*. Revista de Ciencias Sociales (Nº 9. Marzo, 1997: 28).

reconozca sin mayor prueba. Creemos que aun sabiendo que se trata de una obra póstuma reconstruida a partir de las notas de clase de sus alumnos, la afirmación y los razonamientos anteriores y posteriores son bastante contundentes.

Así pues, Mead defiende un “conductismo social” que efectivamente, tal y como señala Morris se diferencia del conductismo de Watson en aspectos importantes. Él señala cuatro. En primer lugar, dice Morris, Mead consideraba los puntos de vista de Watson excesivamente simplificados, ya que habían abstraído el segmento del acto del individuo, separándolo del acto completo, o social. A continuación se refiere al lenguaje que Watson estudia sólo en sus aspectos físicos, -los movimientos de las cuerdas vocales, o en las reacciones que sustituyen a reacciones vocales y por tanto olvida su esencia que no es otra que la comunicación. Por el contrario, para Mead el lenguaje es un fenómeno objetivo de interacción dentro de un grupo social, una complicación de la situación del gesto, y aun subjetivizado para constituir el fuero interno del espíritu del individuo, sigue siendo social”, una “complicación de la situación gestual", en palabras de Caballero.

La segunda diferencia reside en el tratamiento de lo privado. Caballero lo resume así: “Consideraba Watson que lo privado escapa a la ciencia (aun cuando se conozca su existencia), habiendo siempre que escribir con el animal humano delante. Pero sucede que en cuanto animales humanos, observamos aspectos de nosotros mismos, en nuestras actitudes, nuestras imágenes, nuestros pensamientos, nuestras emociones, que no observamos tan completamente en los demás. Y este hecho es comunicable. Mead tiene esto en cuenta, considerando que el conductismo no significa la negación de lo privado ni el olvido de la conciencia, sino el acercamiento a toda experiencia en términos de conducta”.

La tercera diferencia surge del hecho de que Mead subraya la correlatividad de estímulo y reacción. Los aspectos del mundo se convierten en partes del ambiente psicológico, se hacen estímulos, sólo en el grado en que efectúan la posterior liberación de un impulso en marcha. El punto de vista resultante hace más justicia a los aspectos dinámicos y agresivos de la conducta que el watsonismo, que da la impresión de considerar el organismo como una marioneta cuyos hilos son manejados por el medio físico, en palabras de Morris.

Por último “una diferencia básica se refleja en la circunstancia de que el watsonismo ha aparecido a muchos, no sólo que negaba la experiencia privada, sino que vaciaba a la “experiencia” misma de todo significado no poseído en la "reacción”, dice Morris. Y en la “respuesta”, afirma Caballero. Esta posición no puede ser aceptada por un pragmatista como Mead por lo que implica para el empirismo, propio de la perspectiva científica.

Estas diferencias que Morris establece parecen un poco sesgadas por su interés por la filosofía del lenguaje. Otros autores ven las diferencias desde una perspectiva más general. A los conductistas radicales seguidores de Watson, en palabras de Ritzer, les preocupaban las conductas observables de los individuos. Se centran en los estímulos que provocan las respuestas, o conductas, en cuestión. Rehusaron asignar demasiada importancia a los procesos mentales encubiertos que ocurrían en el tiempo que mediaba entre el estímulo y la emisión de la respuesta. Mead reconocía la importancia de la conducta observable, pero también creía que había aspectos encubiertos de la conducta ignorados por los conductistas radicales. Pero como asumía el empirismo básico del conductismo, Mead no se contentó con filosofar en torno a estos fenómenos encubiertos. Intentó, pues extender la ciencia empírica del conductismo a ellos, es decir, a lo que ocurre entre el estímulo y la respuesta (Ritzer, 1995:213).

4.6. Mead y el Trabajo Social.

En relación a nuestro propósito, nos interesa profundizar en algunos conceptos claves en el pensamiento de Mead por su especial relevancia para la historia del Trabajo Social. Y para ello resulta obligatorio comenzar con el concepto de “acto social”. Si hacemos caso a Ritzer, Mead considera el acto social como la “unidad más primitiva” de su teoría, es el concepto–base de donde emergen todos los demás aspectos del análisis de Mead. Según resume Meltzer, “La unidad de estudio era el acto porque comprende tanto aspectos encubiertos como aspectos descubiertos de la acción humana. Dentro del acto, la totalidad de las diferentes categorías de las psicologías ortodoxas tradicionales encuentran su lugar. La atención, la percepción, la imaginación, el razonamiento, la

emoción etcétera, son consideras como parte del acto... el acto, pues, engloba todos los procesos implicados en la actividad humana" (Ritzer, 1995).

"El acto social no es explicado construyéndolo a partir de estímulo más reacción" afirma Mead[183]. "Un acto social puede ser definido como un acto en que la ocasión o estímulo que libera a un impulso se encuentra en el carácter o conducta de un individuo vivo que pertenece al ambiente específico del individuo que experimenta un impulso" El acto social tiene componentes externos e internos. Una parte del acto es observable y en esto coincide con el conductismo de Watson. En el análisis del acto social es cuando Mead se aproxima más al enfoque del conductismo y se centra en el estímulo y la respuesta, afirma Ritzer. Pero en opinión de Mead, no todo es observable: "no se puede pasar por alto la experiencia interna del individuo, la fase interior de ese proceso o actividad. (...) A diferencia del conductismo watsoniano, (nuestro ángulo de enfoque) reconoce las partes del acto que no aparecen a la observación externa, y pone el acento sobre el acto del individuo humano en su situación social natural". "El acto pues, es el dato fundamental en la psicología social y la psicología individual, cuando se las concibe en forma conductista, y tiene a la vez una fase interna y otra externa, un aspecto interior y otra exterior". El acto externo que observamos constituye una parte del proceso que se ha iniciado en el interior.(...) La conducta objetivamente observable encuentra expresión dentro del individuo, no en el sentido de encontrarse en otro mundo, un mundo subjetivo, sino en el sentido de hallarse dentro de un organismo. Parte de esta conducta aparece en lo que podemos denominar "actitudes", los comienzos de los actos. (...) Ciertas características que tienen las cosas y ciertas experiencias que poseen los individuos pueden ser consideras como acontecimientos de un acto.

Siguiendo el reciente análisis de Ritzer (1995:221 y ss.), Mead identificó cuatro fases fundamentales e interrelacionadas del acto social: las cuatro representan un todo orgánico; en otras palabras, están interrelacionadas dialécticamente. La primera fase es la del impulso, la necesidad de hacer algo como respuesta. El hambre nos proporciona un buen ejemplo. El actor responde inmediata e irreflexiblemente al impulso, pero es más probable que el actor humano se detenga a considerar la respuesta adecuada. Ahora bien, en un impulso como el hambre, que afecta a un individuo, también está

[183] Véase Mead. En la traducción castellana pp: 53-56, 64, 211, 212.

involucrado el entorno. El impulso del hambre puede estar motivado por la presencia de comida en el entorno o por lo contrario, es decir, por su escasez o falta de disponibilidad. En suma, subraya Ritzer, como en los demás elementos de la teoría de Mead, están implicados tanto el actor como el entorno.

La segunda fase del acto es la percepción. Las personas perciben a través de los sentidos, pero implica no sólo estímulos como las imágenes mentales que crean. No se trata de una respuesta automática, existe un proceso de selección entre todos los estímulos, de elección entre todos que se perciben. Elige uno y desecha otros. Ritzer señala que una vez más, Mead se niega a separar a las personas de los objetos que perciben. Es el acto de percibir un objeto lo que hace que sea un objeto para la persona; la percepción y el objeto, (dialécticamente relacionados) no pueden separarse uno de otro.

La tercera es la fase de la manipulación. Es la acción que la persona emprende con respecto al objeto que ha sido percibido. Esta fase supone una pausa durante la cual los humanos estudian elegir una respuesta entre varias. En este proceso de elección cuentan las experiencias pasadas, pero también el futuro, es decir, las consecuencias de su acción.

Tras esta pausa que supone un proceso en el que se decide sobre posibles alternativas está la fase de la consumación del acto, que equivale a emprender la acción que satisface el impulso original. El animal inferior puede utilizar el método de prueba y error en sus decisiones mientras que los humanos pueden pensar mientras actúan.

A pesar de esta presentación del concepto de acto social en fases sucesivas, Mead mantenía que existía una relación dialéctica entre ellas. No se trataría de un proceso lineal sino que los aspectos de cada fase están presentes en todo momento desde el principio del acto hasta el final, de manera que cada fase afecta a las demás. El propio Mead lo expresa así:

"El acto social no es explicado construyéndolo a partir de estímulo más reacción, debe ser tomado como un todo dinámico -como algo que está sucediendo- ninguna parte del cual puede ser considerada o entendida por sí misma- como un complejo proceso orgánico que se halla implícito en cada estímulo particular y en cada reacción individuales involucrados en él. (...) Las etapas posteriores del acto están presentes en las primeras etapas, no simplemente en el sentido de que están preparadas para ponerse en

funcionamiento, sino en el de que sirven para controlar el proceso mismo. Ellas determinan cómo nos acercaremos al objeto, y los pasos de nuestra primera manipulación del mismo. Podemos reconocer, pues, que la inervación de ciertos grupos de células del sistema nervioso central puede iniciar, de antemano, las etapas posteriores del acto. El acto, como conjunto, puede estar presente determinando el proceso."

En *The Philosofhy of the Act*, Mead define el acto como "acontecimiento unitario en curso", pero tal como señala Sánchez de la Yncera, Mead enumera una serie de componentes analíticos y podría parecer que esa enumeración niega el carácter simple atribuido al acto. Según este autor, fueron precisamente los editores de este libro de Mead los que al estructurar los manuscritos distinguen cuatro etapas del acto, que coinciden con las señaladas por Ritzer: Impulso, percepción, manipulación y consumación. Ritzer cita también a Thayer, otro de los estudiosos de la obra de Mead, que coincide en señalar dichas fases. Esta distinción en diferentes etapas a juicio de Sánchez de la Yncera no es propia de Mead, por lo que no tendrían sentido algunas de las críticas que ha recibido su obra. Además defiende que es en cierto modo inadecuada. Según él, el punta de vista meadiano no permite una estricta división de etapas del acto cuando el acto es entendido en su aceptación general de <unidad de existencia>. La distinción de etapas sólo es posible cuando se considera la actividad propia del hombre, que es capaz de una análisis de su acción (Sánchez de la Yncera, 1994:139).

Queremos hacer mención también a alguna aportación que al estudiar este concepto, plantea Blumer, un continuador temprano de la obra de Mead, y a la sazón inventor del concepto de "interaccionismo simbólico". Este autor se refiere a una fórmula según la cual:

"En condiciones específicas, los factores dados que influyan sobre una organización dada del ser humano producirán un tipo determinado de comportamiento. Tanto en versión sencilla o ampliada, la fórmula revela el modo en que la teoría y la investigación consideran la acción humana. A la luz de dicha fórmula, el individuo se convierte en un simple medio o ámbito para el funcionamiento de los factores que producen el comportamiento. El esquema de Mead difiere substancialmente de tal planteamiento. En lugar de considerar al individuo un simple medio para la actividad de los factores determinantes que influyen en él, interpreta que es un organismo activo por derecho propio, que afronta, asume y actúa con respecto a los objetos que señala. En su esquema, Mead estima que la acción es una conducta elaborada por el actor, y no una respuesta prefigurada de su organización personal. Puede decirse que la fórmula tradicional de la acción humana no reconoce que el individuo es un "sí mismo". Por el contrario, el esquema de Mead se basa en el reconocimiento de este hecho" (Blumer, 1982:47).

Dicho todo lo anterior tendríamos que distinguir entre acto y acto social. Como señala Ritzer (223) mientras el acto implica una sola persona, el acto social implica dos

o más personas. El gesto es, para Mead, el mecanismo básico del acto social en particular y del proceso social en general". Tal y como él afirma,

"El gesto representa cierta resultante del acto social, una resultante con respecto a la cual existe una reacción definida por parte de los individuos involucrados en ella; de modo que la significación es dada o expresada en términos de reacción" (Mead, 1993:114).

Para continuar con esta línea explicativa necesitamos hacer mención a otros conceptos que Mead utiliza: la inteligencia, la comunicación y la significación.

"Nos referimos especialmente a la inteligencia en el plano humano, es decir, a la adaptación mutua de los actos de los distintos individuos humanos dentro del proceso social humano; adaptación que se lleva a cabo gracias a la comunicación. Por medio de gestos en los planos inferiores de la evolución humana y por símbolos significantes (gestos que poseen significación y, por lo tanto, son algo más que meros estímulos sustitutos) en los niveles superiores de la evolución humana" (Mead, 1993:114).

El factor central es la significación que

"Surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo, en cuanto es indicada a otro organismo humano por ese gesto. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación. En otras palabras, la relación entre un estímulo determinado -como gesto- y las fases posteriores del acto social de las que es una de las primeras fases (si no la inicial) constituye el campo dentro del cual se origina y existe significación." (Mead, 1993:114).

Y un poco más adelante se refiere a la estructura lógica de la significación, que

"Puede ser encontrada en la triple relación del gesto con la reacción de adaptación y la resultando del acto social dado. La reacción por parte del segundo organismo al gesto del primero es la adaptación –y hace surgir la significación- de dicho gesto como indicador de la resultante del acto social que inicia y en el que ambos organismos quedan de tal modo involucrados. Esta relación triple o triádica entre el gesto, la reacción de adaptación y la resultante del acto social que el gesto inicia, es la base de la significación; porque la existencia de la significación depende del hecho de que la adaptación del segundo organismo se dirija hacia la resultante del acto social dado tal como es iniciada e indicada por el gesto del primer organismo. Así la base de la significación está objetivamente presente en la conducta social o en la naturaleza en su relación con tal conducta" (Mead, 1993:118).

Por último, los gestos pueden ser significantes si son conscientes y no significantes si son inconscientes. Para que una conversación de gestos sea significante ha de ser humana, porque por debajo de este nivel no hay conciencia, es decir, no hay conciencia de sí, aunque sea consciente en el sentido de involucrar sentimientos o sensaciones. En este sentido M.J. Úriz defiende que aunque en muchos aspectos Mead recibe la influencia del Darwinismo, en el terreno de los gestos se separa de Darwin: para éste último, los gestos eran la forma de expresar estados fisiológicos o sensaciones

internas, sin embargo, para Mead, aunque es cierto que los gestos pueden expresar emociones internas, su función fundamental es social: los gestos son el principio de los actos sociales, dado que sirven de estímulos para que otros puedan responder. Tampoco está de acuerdo con la concepción de los gestos como formas de liberar la energía sobrante. Aunque puede que esto suceda (al menos con algunos gestos), no es ésta su función principal, sino que –repetimos- su función es fundamentalmente social (Úriz, 1993:101).

En un artículo que Mead escribe en 1925: *The genesis of the Self and Social Control*, se vincula el acto social al principio de organización humana y propone esta definición del acto social:

"Puede definirse como aquel en el que la ocasión o estímulo que libera un impulso se encuentra en el carácter o conducta de una forma viviente que pertenece al propio entorno de la forma viviente cuyo impulso es liberado. Deseo, sin embargo, restringir el acto social a la clase de actos que implican la cooperación de más de un individuo, y cuyo objeto, tal como aparece definido por el acto, en el sentido de Bergson, es un objeto social."

Mead explica, nos aclara Sánchez de la Yncera, que un "objeto social" es aquel que se corresponde con todas las partes del acto social, aun cuando dichas partes se encuentren en las conductas de diferentes individuos. Bajo este supuesto, el objetivo del acto social hay que encontrarlo en el proceso vital del grupo tomado en su conjunto y no en los individuos tomados aparte. En *Espíritu, persona y sociedad*, se dedican varias páginas a explicar su posición. Un objeto social completo sólo es posible en grupo y sólo en grupos humanos.

"En los casos de comportamiento social que se apoyan exclusivamente en el ajuste fisiológico, como las sociedades de invertebrados, o los hechos sociales que hemos indicado con relación a los animales vertebrados, no puede encontrarse un objeto social completo en los ambientes propios de los individuos tomados separadamente. Es necesario tomar conjuntamente los "ambientes particulares" de todos los individuos para obtener el ambiente social y los objetos sociales de este nivel" (Mead, 1993: 249).

Los actos sociales que se basan en la adaptación fisiológica tienen su límite. La organización social de los insectos puede ser muy compleja pero

"El principio de organización entre esos insectos es el de la plasticidad fisiológica, que da nacimiento a un verdadero desarrollo de procesos fisiológicos de un distinto tipo de individuo adaptado a ciertas funciones. (...) En una comunidad de hormigas o abejas hay una diferenciación fisiológica entre las distintas formas, comparable a la diferenciación de distintas células en los tejidos de una forma

multicelular. Ahora bien, esa diferenciación no es el principio de organización humana" (Mead, 1993:252).

La sociedad humana se organiza sobre un principio distinto del de las sociedades de insectos que se basan sobre la diferenciación fisiológica, aunque

"Naturalmente, en cierto sentido, una base fisiológica para la sociedad humana, a saber: en el desarrollo del sistema nervioso central, tal como corresponde a los vertebrados y que alcanza su más alto desarrollo en el hombre." (Mead, 1993:261).

Pero el ser humano es social en forma distintiva. Para Mead, fisiológicamente, es social en relativamente pocas reacciones.

A Mead le gustaba el ejemplo del boxeador o del luchador de esgrima, en el que los contendientes responden "instintivamente" a los estímulos del otro. Estas acciones serían inconscientes y por tanto gestos no significantes. El ser humano se distingue de los animales (de los otros animales) en su capacidad para utilizar gestos significantes, es decir, gestos que requieren la reflexión por parte del individuo antes de que se produzca la reacción. Dice Mead:

"La especialización del animal humano dentro de este campo del gesto ha sido sido responsable, en definitiva, del origen y desarrollo de la actual sociedad humana y de sus conocimientos, con todo el dominio sobre la naturaleza y sobre el medio humano que hace posible la ciencia." (Mead,1993:60).

De entre todos los gestos significantes, los gestos vocales son particularmente importantes. Sólo el gesto vocal está adaptado para esta clase de comunicación, porque es el único al cual uno reacciona o tiende a reaccionar como la hace otra persona, dice Mead (1993:107), pero no todos los gestos vocales humanos son significantes. Un gruñido por ejemplo, no lo es. Lo son los que constituyen el lenguaje. Es el lenguaje el factor más importante que hizo posible el desarrollo de la vida humana en sociedad.

"El lenguaje es parte de la conducta social" (Mead, 1993:60). (...) "He estado considerando el lenguaje como un principio de organización social, que ha hecho posible a la sociedad distintivamente humana (...) Lo que el lenguaje parece expresar es una serie de símbolos que responden a cierto contenido mensurablemente idéntico en la experiencia de los distintos individuos. Si ha de haber comunicación como tal, el símbolo tiene que significar lo mismo para todos los individuos involucrados." (Mead,1993:96).

Con M.J. Úriz (1993:101) podemos decir que el ser humano utiliza el lenguaje, y que puede así compartir significados con los otros miembros de su comunidad, es un sí

mismo que tiene también la capacidad de tomar el rol de los otros individuos e incluso suscitar en sí mismo la misma respuesta que suscita en los otros, lo cual no es así en el caso de los animales. Pero las peculiaridades de la comunicación específicamente humana son las causantes solamente de la organización social del ser humano, sino también de la aparición de lo que Mead denominó el *self* y la *mente*. Mead se muestra convencido de que el mecanismo de la comunicación es el principio y base estructural de la emergencia del self (sí mismo) y de la "mente" y a la vez, que es la base de la socialidad natural tal como ésta aparece en el nivel humano de conducta. (Sánchez de la Yncera, 1994:201).

Las páginas anteriores nos llevan a plantearnos la posición de Mead respecto a las relaciones de estas dos realidades: Individuo y Sociedad. Este es un tema de especial importancia para el Trabajo Social que tiene que ver con la definición de su objeto en la que fundamenta su propia identidad profesional y disciplinar.

Ritzer (1995:235) señala que para Mead el término sociedad es el proceso social que precede tanto a la *mente* como al *self*. Dada su relevancia, dice Ritzer, para la configuración del self y de la mente, la sociedad tiene una importancia central para Mead. Cuando Mead, en el apartado titulado "Comparación entre las teorías individualista y social de la persona" se plantea la cuestión se refiere a dos tipos de psicología social:

"El primer tipo supone un proceso social u orden social como precondición lógica y biológica para la aparición de las personas de los organismos individuales involucrados en ese proceso o perteneciente a ese orden. El otro tipo, por el contrario, supone a las personas individuales como los presupuestos lógicos y biológicos del proceso social u orden dentro del cual interactúan.

La diferencia entre las teorías social e individual del desarrollo del espíritu, de la persona y del proceso social de la experiencia o conducta es análoga a la diferencia existente entre las teorías evolucionistas y contractuales del estado, tales como fueron sostenidas en el pasado por los racionalistas y los empiristas. Esta última teoría toma a los individuos y sus experiencias individuales como lógicamente anteriores al proceso social en que están involucrados, y explica la existencia de ese proceso social en términos de ellos, en tanto que la primera, (la racionalista) toma el proceso social de la experiencia o la conducta como lógicamente previo a los individuos y sus experiencias individuales, y explica la existencia de éstos en términos de ese proceso social. Pero el último tipo de teoría no puede explicar lo que es tomado como lógicamente previo, no puede explicar la existencia de *mentes* y *sí mismos* (debería decir el traductor en lugar de espíritus y personas), en tanto que el primer tipo de teoría (el evolucionismo) puede explicar aquello que toma como lógicamente previo, es decir, la existencia del proceso social de la conducta, en términos de relaciones e interacciones biológicas y fisiológicas tan fundamentales como la reproducción o la cooperación de los individuos para la protección mutua o para la consecución de alimentos" (Mead, 1993:244).

En esta polémica, Mead declara su posición con toda claridad:

"Nosotros afirmamos que la mente[184] jamás puede encontrar expresión, y jamás habría podido tener existencia sino en términos de un medio social; que una serie o pauta organizada de relaciones e interacciones sociales (especialmente las de la comunicación por medio de gestos que funcionan como símbolos significantes y que, de tal modo, crean un universo de raciocinio) es necesariamente presupuesta por él e involucrada en su naturaleza. Y esta teoría o interpretación completamente social de la mente –esta afirmación o interpretación completamente social de que la mente se desarrolla y tiene su ser sólo en el proceso social de la experiencia y la actividad (y en virtud de él), al cual, por lo tanto, presupone, y de que en ninguna otra forma puede desarrollarse y tener su ser- deber ser claramente distinguida del punto de vista parcialmente (pero solo parcialmente) social de la mente" (Mead, 1993:245).

En esta posición que adopta Mead, M.J. Úriz (1993:97), ve evidente una influencia del pensamiento evolucionista de Darwin. Esta influencia se concretaría al considerar al ser humano como un ser vivo que surge dentro de un proceso evolutivo, que se sitúa dentro de un ambiente determinado, y que interactúa con todos los aspectos de dicho mundo (físico, social...). Además se trata de una relación en dos direcciones, porque también el hombre actúa sobre el entorno. En el pensamiento de Mead, defiende esta autora, confluyen factores, no únicamente biológico-evolucionistas, sino también sociales, son factores biológicos y sociales los responsables de la evolución. En el pensamiento de Mead habría así un peso del evolucionismo de Darwin, pero con una diferencia fundamental: Mead le añade el factor de *interacción social* como otro de los responsables de dicha evolución. Para Úriz, la propuesta de Mead supone una cierta síntesis que termine con las típicas dicotomías entre individuo y sociedad, cuerpo y espíritu... Para él, afirma Úriz, la racionalidad del individuo hay que situarla en el contexto de la racionalidad de la sociedad, de forma que resulte una armonía entre ambos. El estudio de las experiencias individuales tendrá sentido dentro de los grupos sociales y no de forma totalmente aislada. De esta forma, será fundamental la génesis de la propia identidad mediante la interacción social y mediante las acciones que realiza el individuo en el grupo del que forma parte. Aquí estaría un precedente de las teorías que luego mantendrían Berger y Luckman en el sentido de que la sociedad sólo existe en cuanto los individuos tienen conciencia de ella y, a su vez, la conciencia individual se determina socialmente. Para que el orden institucional sea real hace falta que se realice en los roles desempeñados por los individuos y, recíprocamente, los roles representan un orden institucional que define su carácter. Podría decirse, afirma Úriz, que la

[184] Debería traducirse la mente y así lo haremos en el futuro porque si no, no hay forma de entender el texto.

sociología del conocimiento a la que se refieren Berger y Luckman presupone el pensamiento de Mead (Úriz, 1993:108).

De esta manera, uno de los principales objetivos del pensamiento de Mead, y posteriormente de los Interaccionistas es la identificación entre individuo y sociedad, la superación de la tradicional dicotomía supondría una posibilidad para la unión de dos puntos de vista: el de la Sociología y el de la Psicología. En Mead, el ser humano adquiere conciencia de sí mismo a través de la comunicación lingüística, del intercambio de gestos significativos, con otros seres humanos. Así, lo social queda indudablemente ligado a lo individual, de tal manera que sin la presencia y la contribución de los otros individuos sería difícil adquirir la autoconciencia.

Esta postura de Mead estaría cerca de la de Aristóteles. El hombre es un ser sociable por naturaleza. Para Mead no se trata simplemente de que sea sociable, sino que los demás son una condición *sine qua non* para conseguir la conciencia de sí mismo.

"El proceso del cual surge Mead la persona es un proceso social que involucra la interaccion de los individuos del grupo e involucra la pre-existencia del grupo. Implica también ciertas actividades cooperativas en las que participan los distintos miembros del grupo. (...) Quiero enfatizar particularmente la preexistencia temporal y lógica del proceso social ante la conciencia del sí individual que surge de dicho proceso" (Úriz, 1993:193 y ss).

Como hemos comentado ya, Mead no se identifica con ninguna de las dos teorías que tratan de explicar las relaciones entre individuo y sociedad: ni con la contractual ni con la orgánica. En la contractual se parte del papel del individuo, que se considera como un *sí mismo* totalmente desarrollado que después decide asociarse con otros individuos. Lo que Mead defiende es la teoría interaccional, la interacción recíproca entre la sociedad y el sí mismo: ni la sociedad humana podría existir sin mentes y sí mismos, ni las *mentes* y *selves* podrían surgir sin la sociedad humana (Úriz, 1993:147).

Para acabar este apartado nos interesa resaltar otro aspecto del pensamiento de Mead. Cuando se plantea el tema de "la realización de la persona en la situación social," escribe lo siguiente:

"He afirmado que la persona aparece en la experiencia esencialmente como un "mi" con la organización de la comunidad a la que pertenece. Esta organización, por supuesto, se expresa en las dotes particulares y en la especial situación social del individuo. Este es un miembro de la comunidad, pero es una parte especial de la comunidad, con una herencia y una posición especiales que le distinguen de todos los demás. Es lo que es en cuanto miembro de dicha comunidad, y las materias primas de que nace ese individuo especial no constituirían una persona, a no ser por la relación del individuo con la comunidad de la cual forma parte. Así, él tiene conciencia de sí mismo como tal, y esto no sólo en la ciudadanía política, o en su condición de miembro de grupos en los que participa, sino también desde el punto de vista del pensamiento reflexivo" (Mead, 1993:225).[185]

4.7. Los procesos mentales y la mente.

Resulta conveniente también abrir un apartado para referirnos a algunos conceptos que venimos utilizando y que son muy propios del pensamiento de Mead. Diversos autores subrayan que cuando Mead se plantea el tema de la mente lo hace en términos de procesos más que de estructuras o contenidos, lo que justificaría que algunos le denominaran "filósofo de los procesos". Para Mead, *mind*, la mente, no es algo biológico, o un órgano determinado del cuerpo, sino un proceso a través del cual mediante significados de percepción y comunicación, los seres humanos seleccionan e interiorizan el significado (Ritzer, 1995:226; Wallace, 1956:399; Úriz, 1993:130).

Siguiendo el estudio de esta última autora (1993:125) el tema de la mente ha sido debatido constantemente por la filosofía y por distintas ciencias, intentado definirla y localizarla en algún lugar del organismo. Refiere que en la época de Galileo predominaba una consideración de la naturaleza como si fuese sencillamente materia en movimiento. Desde esta perspectiva se reconocían determinadas características de la materia, pero surgía la pregunta de dónde residían otras características como el color o el sonido, que podrían no encontrarse en la naturaleza. La respuesta que dieron algunos, dice Úriz, y también filósofos como Berkeley, fue que dichas características residían en la mente de los individuos, con lo cual empezaba a abrirse la brecha entre mente y naturaleza.

[185] He aquí a mi juicio, la fuente a la que el Trabajo Social acudió a beber para entender el concepto de persona y de personalidad y aun más el famoso principio de individualización. Que M. Richmond conoció el pensamiento de Mead es incuestionable, e incluso confesó sus dificultades para entender la relación entre el "todo" y la "parte" y aceptar esta posición de Mead respecto a las relaciones entre individuo y sociedad.

En este contexto de las relaciones entre mente y cuerpo, o mente y naturaleza es en el que hay que situar lo que Mead entiende por "*mind*". Anteriormente habían sido elaboradas diferentes respuestas: los idealistas quisieron trasladar la naturaleza a la mente con el consiguiente riesgo de convertir la naturaleza en un simple producto de nuestra mente. Los realistas y los pragmatistas sostenían la independencia de la realidad respecto a las cogniciones. Así, para los pragmatistas, podíamos concluir que *mente* se identifica sencillamente con *reflexión* o *inteligencia reflexiva*, pero olvidaríamos la importancia de otro término: la conciencia.

Tampoco se puede olvidar que otro aspecto fundamental para los pragmatistas es el social, es decir, la importancia de la influencia de lo social en el desarrollo de la conducta normal del individuo, y como no podía ser de otra manera en esta lógica, al entorno social se le reconoce un papel fundamental en el desarrollo de la mente. Lo primero es el proceso social y lo segundo la aparición de la conciencia, de la mente. No hay nada anterior a la actividad común, pero sí posterior: cuando la conciencia (mente) ya ha aparecido ejercerá su influencia sobre la organización social en la que nació con lo que podremos identificar una interacción mutua entre el proceso social y conciencia individual, al que ya nos hemos referido anteriormente.

Pero entonces, se pregunta Úriz, ¿qué es lo que se entiende por mente?, ¿la reflexión?, ¿la conciencia? La respuesta más apropiada es que el término mente puede corresponder a ambas.

En la perspectiva de Mead, existen diversos niveles de conciencia desde las sensaciones de algunos animales hasta la conciencia simbólica humana. El nivel más bajo de conciencia iría unido a las percepciones. Hay otro tipo de conciencia que es específicamente humana: la que va unida al significado. Esta implica la capacidad del lenguaje y la capacidad de mantener una conversación interna. Describir verbalmente ayudaría a la toma de conciencia respecto al objeto descrito. Pero en Mead podemos encontrar otra acepción de "*mind*". Se trata de la inteligencia reflexiva o conciencia reflexiva. Es la forma más alta de conciencia que aparece a través del uso de símbolos significantes. Este tipo de conciencia es además la que nos permite unir pasado, presente y futuro dado que, aprovechamos las experiencias del pasado, adoptamos una decisión entre varias, tendiendo en cuenta sus implicaciones para el futuro. Además esta

capacidad de prever las consecuencias de nuestras decisiones en el futuro, puede modificar nuestras decisiones en el presente. La inteligencia reflexiva es pues uno de los aspectos fundamentales de la mente que explica la diferencia de la conducta animal y la del hombre: la reflexividad del hombre le permite anticipar el futuro, imaginar una situación de futuro y tomar decisiones tendentes a construir ese futuro. Lo más importante de la inteligencia reflexiva de los humanos, señala Ritzer, es su capacidad de inhibir temporalmente la acción, de demorar sus reacciones ante los estímulos. Los animales inferiores carecen de la capacidad de inhibir temporalmente sus reacciones.

Así pues, para Mead y para los interaccionistas simbólicos, la mente deriva de la interacción en el siguiente sentido: a través del proceso interactivo de socialización, el individuo desarrolla el lenguaje y la habilidad de tomar el rol de los otros, y de tratar al sí-mismo como objeto. El lenguaje y la existencia de un self que participa en el diálogo interno capacita al animal humano a emplazarse a sí mismo en el futuro, y a imaginar las consecuencias de su conducta, convirtiéndose por ello en una criatura que planifica, esto es, en una criatura con mente (Etxeberría, A. y Páez D. 1987:74).[186]

Así pues, la mente debe ser entendida como proceso y no como una estructura. Para Mead es algo funcional, que se encuentra en la relación del individuo y su entorno, es una fase del proceso social y no es algo que se puede situar simplemente en el cerebro. Mead no tiene una concepción espacial de la mente, no se trata de algo físico localizable en el cerebro, sino que Mead tiene una concepción funcional de relación entre el individuo y los objetos. En este sentido escribe Mead:

"La mente es entonces un campo que no se limita al individuo, ni mucho menos está localizado en un cerebro. La significación pertenece a las cosas en sus relaciones con los individuos. No se encuentra en los procesos mentales que están encerrados dentro de los individuos" (Mead, 1922:163). [187]

Queda claro pues el rechazo de Mead a cualquier concepción de la mente como algo espiritual o como algo físicamente localizable. Ritzer (1995:213), concluye que como la conciencia, la mente, que para Mead es un proceso y no una cosa, se define

[186] De estos autores se puede consultar *Teorías sociológicas y Psicología Social: individuo, interacción y sociedad.* San Sebastián. Dpto. de Psicología social de la Universidad del País Vasco.
[187] Esta afirmación está contenida en un artículo de Mead titulado *A behavioristic Account of the Significant Symbol* publicado en 1922 en *Journal of Philosophy*. Nº 19.

como una conversación interna con nosotros mismos, no se encuentra dentro del individuo; no está ubicada en el cerebro, sino que es un fenómeno social. Surge y se desarrolla dentro del proceso social y es una parte fundamental del mismo. Así el proceso social precede a la mente y no es, como muchos creen un producto suyo.

Joas (1997:90) y Martindale (1971:414) explican los orígenes de estas posiciones de Mead a partir de la influencia de tres tradiciones distintas. En primer lugar la de Wundt, al que ya nos hemos referido, en segundo lugar el debate con Watson y su intento de explicar los fenómenos sociopsicológicos en términos puramente behavioristas y desde luego el pragmatismo de James y Dewey y de acuerdo con Martindale, Mead criticó sus posiciones: respecto a Wundt, en el sentido de que presuponía que la mente existe con anticipación para explicar los fenómenos mentales. En cuanto a Watson, que no podía explicar los fenómenos específicamente mentales y por lo que se refiere a sus colegas pragmatistas James y Dewey criticó que no aislaban el mecanismo por el cual aparecen la mente y el yo.

Caballero (1997:29) afirma que Mead construyó una teoría funcionalista de la mente bastante parecida a la de Dewey, y se refiere también a las influencias de Wundt respecto al gesto, pero no estaba de acuerdo, dice J.J. Caballero, con la teoría de Wundt sobre el origen de la sociedad, basada en el supuesto de la existencia de mentes individuales. Mead consideraba incompleta dicha teoría dado que no explicaba el origen de dichas mentes. Y la mente y el "*sí mismo*" son consecuencia de la participación en la vida grupal, emergiendo en el proceso de interacción del niño pequeño con otros seres humanos. Para este autor, en el caso del ser humano, el alto nivel de desarrollo de la mente depende de una condición que representa una síntesis de su naturaleza biológica, psicológica y social.

4.8. El *self*.

Es otro de los conceptos-clave en el pensamiento de Mead. Como se ha señalado anteriormente, uno de los sucesores e intérpretes más conocidos de Mead es Herbert

Blumer (1982). Hay quien ha querido matizar que en las interpretaciones de éste a la obra de Mead, había pensamiento propio que desarrollaba el de Mead pero sensiblemente diferente. Acudimos a él para iniciar una breve presentación de este concepto. Blumer señala que el concepto de Mead sobre el ser humano considerado como agente, difiere radicalmente del que prevalece en la ciencia social y psicológica del momento. Mead a juicio de Blumer, entendió que la persona es un organismo dotado de un "sí mismo", cuya posesión le convierte en un tipo especial de gente, transformando su relación con el mundo y confiriendo a su acción un carácter único. Al afirmar que posee un "sí mismo", Mead quiso decir simplemente que la persona es un objeto para sí misma. Puede percibirse, tener conceptos, actuar y comunicar consigo misma. En suma, la posesión de "sí mismo" dota al ser humano de un mecanismo de interacción consigo mismo que le permite afrontar el mundo, y que utiliza para conformar y orientar su propia conducta.

Blumer continúa subrayando que, para Mead, "sí mismo" es un proceso y no una estructura y critica la decisiva inconsistencia o inadecuación de muchos de los esquemas que erróneamente asocian al "sí mismo" con algún tipo de estructura psicológica o de la personalidad. Escribía Blumer:

"Por ejemplo, el yo como tal, no es un "sí mismo", lo sería únicamente al hacerse reflexivo, es decir al actuar con respecto a, o sobre sí mismo. Y lo mismo sucede con cualquier otra estructura psicológica presupuesta (...) La percepción del propio "yo" nos coloca en posición de hacer algo con respecto al mismo, en lugar de limitarnos a darle expresión. Como se desprende de estas precisiones, el proceso de la interacción consigo mismo no se limita a situar al ser humano en el mundo, sino que lo confronta con él; le exige hacerle frente y manipularlo mediante un proceso definitorio, en lugar de limitarse a responder, y le obliga no sólo a llevar a cabo su acción, sino a elaborarla. Éste es el tipo de organismo activo que es el hombre tal como Mead lo ve, y ello es así debido a que posee un "sí mismo" (Blumer, 1982:46).

Para Caballero (1997:30), lo importante a resaltar de la concepción de Mead es el lenguaje que presupone la existencia de cierto tipo de sociedad, además de algunas capacidades fisiológicas. Para Mead, dice este autor, el rasgo distintivo de la *mismisidad* reside en la capacidad del organismo con una mente para ser objeto para sí mismo. El mecanismo por el que esto es posible en un enfoque conductista se encuentra en la asunción de rol implicada en el símbolo lingüístico. En la medida en la que uno puede asumir el rol del otro, puede mirar hacia sí mismo desde esa perspectiva, convirtiéndose así en un objeto para sí mismo. Así, pues, sólo en un proceso social los "sí mismos", en

cuanto distintos de los organismos biológicos, pueden surgir (los sí mismos como seres conscientes de sí mismos).

Sánchez de la Yncera (1994:2206), mantiene que Mead inició el estudio del *self* y de la *self-consciousness* con una fuerte influencia del hegelianismo matizado por la psicología fisiológica, en 1903 pero fue entre 1909 y 1912 cuando lo desarrolló con un enfoque decididamente vinculado al estudio de las condiciones de significados conscientes en la naturaleza. Para este autor el *self* es la forma reflexiva de la experiencia del sujeto humano que resultará de la adquisición, en el curso de la interacción social, de un significado del yo individual desde el punto de vista de las relaciones (significativas) de conducta en un contexto intersubjetivo.

Para M.J. Úriz, el surgimiento de la autoconciencia es la consolidación de un proceso de tres fases: la interacción rudimentaria, el surgimiento de la mente en el organismo humano y la tercera, en la que el *minded organism* se hace así mismo objeto de su propia reflexión, es decir, llega a ser autoconsciente. Esta tercera etapa es en la que surge el sí-mismo, la propia autoconciencia, lo que en la traducción castellana del libro de Mead, se le denomina *persona*. Úriz señala las diferencias entre los conceptos de *mind* y de *self* en la obra de Mead. Según esta autora, el significado de *mente* y *sí mismo* es diferente, aunque no por ello se trata de ámbitos totalmente separados e independientes, ni tampoco de dos estructuras mentales de las que se pueda decir –físicamente- que hasta ahí llega la mente y aquí empieza la autoconciencia. Mente significa incluso la organización de nuestras experiencias, de nuestras actitudes... pero aún no significa la conciencia de sí, la autoconciencia de sí mismo o el hacerse a sí mismo objeto para sí. La mente es esencial al *sí-mismo*, es una condición para su surgimiento, pero ambos términos no son idénticos. Sí mismo significa la capacidad de verse desde los otros, de integrar las perspectivas de los otros en un objeto para sí mismo (Úriz, 1993:141).

Los interaccionistas simbólicos entienden que el *self* se puede asociar a la autoimagen, a la identidad. Para el Interaccionismo Simbólico el *sí mismo* es un producto social, sería la interiorización de la imagen que los otros tienen de uno mismo, sería una especie de espejo de cómo nos ven los otros. Mead lo expresa así:

“La persona es algo que tiene desarrollo, no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado, de resultas de sus relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso (...) El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o indirectamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados (Mead, 1993:167).

Así pues, para Mead, el sí mismo no es algo que está ya ahí, y que se puede analizar fácilmente. Por el contrario es algo que se construye socialmente: la persona en cuanto que puede ser un objeto para sí, es esencialmente una estructura social y surge en la experiencia social. (...) Es imposible concebir una persona (el *sí-mismo*) fuera de la experiencia social (Mead, 1993:172).

El sí mismo, en la concepción de Mead no se construye simplemente en base a la acción, sino que necesita al grupo, dado que el sujeto es capaz de auto-observarse a sí mismo si es también capaz de asumir el papel del otro. *Sí mismo*, dice Mead, significa ser capaz de ir cambiando en ese continuo proceso social que es el ir tomando el rol de los otros individuos (Mead, p:144). Considera que el sí mismo no puede ser definido como un reflejo de la realidad material sino que emerge sólo entre los miembros de un todo social complejo.

4. 9. “Mí” y “yo”.

Ahora, escribe Mead, podemos plantearnos explícitamente la duda en cuanto a la naturaleza del “yo” consciente, del “mí” social. Intentamos a continuación sintetizar su pensamiento a partir de sus propios textos:

“El “yo” es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el “mí” es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el “mí” organizado, y luego uno reacciona hacia ellas como un “yo”. (...) El “yo” es la acción del individuo frente a la situación social que existe dentro de su propia conducta, y se incorpora a su experiencia sólo después de que ha llevado a cabo el acto. Entonces tiene conciencia de éste. Tuvo que hacer tal y cual cosa, y la hizo. Cumple con su deber y puede contemplar con orgullo lo ya hecho. El “mi” surge para cumplir tal deber: tal es la forma en que nace en su experiencia. Tenía en sí todas las actitudes de los otros, provocando ciertas reacciones; ése era el “mí” de la situación, y su reacción es el “yo”. (...) El yo, pues,

en esta relación entre el "yo" y el "mí", es algo que, por decirlo así, reacciona a una situación social que se encuentra dentro de la experiencia del individuo. Es la respuesta que el individuo hace a la actitud que otros adoptan hacia él., cuando él adopta una actitud hacia ellos. (...) Siempre hay esa distinción entre el "yo" y el "mí", el "yo" provoca al "mí" y al mismo tiempo reacciona a él. El "mí" representa una organización definida dada la comunidad, presente en nuestras propias actitudes y provocando una reacción, pero la reacción es algo que simplemente sucede... (...) Tomados juntos, constituyen una personalidad, tal como ella aparece en la experiencia social. La persona es esencialmente un proceso social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviera dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia." (Mead, 1993:208).

En un artículo titulado *The social self*, publicado en *el Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Mead se pregunta como aparece el *sí mismo* en la conciencia y la respuesta que da es la siguiente:

"Lo que aparece en la conciencia es siempre un objeto, es decir, un "*mí*". El "*mí*", sin embargo, es inconcebible sin un "*yo*", sin un sujeto para el cual aquél pueda ser un objeto. Pero ya que este "*yo*" no puede ser una presentación de la conciencia, tiene que ser una presuposición" (Mead, 1913:374).

Úriz (1993:180) explica así la posición de Mead: "Cuando yo me autoanalizo, escribe esta autora, estoy funcionando a la vez como sujeto (yo) y como objeto (mí) dentro de mi propio *self*. Pero lo que puedo observar claramente son mis propias actuaciones, a través de las cuales infiero la existencia de sujeto que se puede autoanalizar a sí mismo. Dicho sujeto (*yo*) es entonces una presuposición, una inferencia del *me*. El punto de enlace entre el *yo* y el *mí* es la memoria, mediante la cual se produce el recuerdo de nuestras acciones y experiencias. Además, hay que tener en cuenta que el yo que recuerda (ahora) es el *mí* del momento siguiente, por lo que "*I*" se va convirtiendo en un *mí*: El *yo* recuerda, pero el *sí-mismo* que recuerda es siempre un *mí*. En consecuencia el *yo* que se recuerda se agota en el *mí* que otro *yo* recuerda ahora". Según Úriz, conviene aclarar que la distinción entre el yo y el mí no es metafísica, sino únicamente funcional. No es que se trate de entidades totalmente diferentes, sino más bien de dos formas de funcionar del *sí-mismo*. Yo y mí son dos dimensiones del *sí-mismo* que aparecen como indisolublemente unidas: el *sí-mismo* como objeto presupone siempre un sujeto (yo), de tal forma que cuando nos estamos observando a nosotros mismos, cuando nos estamos objetivando, presuponemos al mismo tiempo la existencia de un *I* como sujeto de dicha acción de objetivación.

Para Sánchez de la Yncera, (1994:297) la propuesta de Mead supone el intento de establecer la diferencia entre dos aspectos del "*sí-mismo*" desde el punto de vista de la conducta, eludiendo las consideraciones metafísicas: El *yo* reacciona frente al *mí* que es el "yo objeto" procedente de la interiorización de las actitudes organizadas de los otros que uno asume: Las actitudes de los otros constituyen el "*mí*" organizado, y uno reacciona entonces frente a éste como un "*yo*". El "*mí*" es, entonces, el aspecto del *self* del que el individuo es consciente en una situación dada. Para Úriz, el *I* y el *me* tampoco tienen que ser vistos de forma estática, no se trata de conceptos totalmente definidos. Aconseja verlos como fases de la actividad del sujeto. El *yo* (*I*) sería la parte individual de cada sujeto, ya que constituyen la reacción de cada uno ante cada situación tal y como es percibida por él. Por su parte el mí (me) sería el resultado del proceso de analizarse a sí mismo desde el punto de vista de los demás. Teniendo en cuenta el planteamiento general de Mead de que el individuo es un ser activo frente a su entorno, se puede deducir que el yo representa el elemento más activo de nuestro propio *self*, es decir, la reacción activa del sujeto a las actitudes de los otros recibidas a través de su *mí*. Este último, representaría, las actitudes organizadas de los otros que son adoptadas por el sujeto. El yo es así, en opinión de Úriz, el aspecto creativo del sujeto, mientras que el mí refleja más bien los valores sociales vigentes o la propia estructura social. En este sentido, esta autora admitiría algún tipo de comparación con la definición que propone Freud del *superyo*, dentro de su teoría del ego, puesto que el mí parece representar lo vigente en la estructura social y lo que, en definitiva, censura el comportamiento del individuo, ya que no lo analiza desde el punto de vista de los otros y refleja, por tanto el punto de vista del "otro generalizado".

Respecto a este concepto del "otro generalizado" escribe Mead:

"La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados "el otro generalizado". La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad.(...) Es en la forma del otro generalizado que los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a acabo, es decir, que es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera, el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo. (...) Sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del otro generalizado hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone." (Mead, 1993:184).

El "me" sería así el "deber ser", la manera de concretarse el control social puesto que cada sujeto va interiorizando las actitudes que el "yo generalizado" proyecta hacia

él. El “me”, como el *superego* de Freud, censura, pero *yo* decide y actúa una vez valorada la influencia del *me*. La conducta final del individuo sería el resultado de la interacción del *yo* y del *mí*. Para Sánchez de la Yncera (1994:302) el “otro generalizado” en Mead no es otra cosa que la organización de las expectativas normativas generales que constituyen una comunidad. Por eso, éste es para él, con buen fundamento, el elemento central del control social. Escribe Mead:

“Y es así como el control social, en cuanto funciona en términos de autocrítica, se ejerce tan íntima y extensamente sobre la conducta individual, sirviendo para integrar al individuo con sus acciones, con referencia al proceso social organizado de la experiencia y la conducta el cual él está involucrado. (...) Gracias a la autocrítica, la fiscalización social sobre la conducta individual opera en virtud del origen y base sociales de tal crítica. Es decir: la autocrítica es esencialmente crítica social, y la conducta controlada por la autocrítica es en esencia conducta controlada socialmente. De ahí que el control social, lejos de tender a aplastar al individuo humano o a aniquilar su individualidad consciente de sí, constituya, por el contrario, dicha individualidad y esté inextricablemente asociada a ella; porque el individuo es lo que es, en cuanto personalidad consciente e individual, en la medida en que sea un miembro de la sociedad, involucrado en el proceso social de la experiencia y la actividad, y, por lo tanto, socialmente controlado en su conducta" (Mead, 1993:273).

En la interpretación de Úriz (1993:187) el *yo* es el aspecto activo del *self*, mientras que el *mí* es el aspecto pasivo, conservador, que interioriza las actitudes de los otros. Este aspecto conservador sería el responsable de la estabilización de la sociedad, de su mantenimiento y conservación dentro de un orden establecido. Lo característico de la respuesta del *yo*, dice Sánchez de la Yncera, es su carácter novedoso, incierto, que constituye la especificidad del yo. De esta característica del yo proviene la capacidad de iniciativa, de novedad que se puede observar en la conducta humana. Mead acostumbraba a vincular ese aspecto de la personalidad humana con el avance de la sociedad e incluso con el avance de la ciencia.

4.10. Comunicación, sociedad humana y democracia.

Mead da una gran importancia al lenguaje a lo largo de toda su obra:

“He estado considerando el lenguaje como un principio de la organización social, que ha hecho posible a la sociedad distintivamente humana...”(Mead, 1993:278).

Pero para él el lenguaje es algo mucho más complejo que el gesto vocal. Es cierto que el aparato auditivo y vocalizador del hombre posibilitan el desarrollo del lenguaje. Independientemente del desarrollo encefálico, la posición de la laringe, el tamaño de la lengua, la cavidad bucal redonda... constituye un "equipamiento" presente en el hombre y ausente en los primates y sólo atisbada en el neanderthalense. Pero este aparato fonativo exclusivo del ser humano no deja de ser simplemente la base orgánica y por tanto un elemento más en el acercamiento al estudio de la comunicación humana. Lo verdaderamente distintivo del hombre es la interacción social, la acción intersubjetiva. Mead se separa aquí, una vez más de los planteamientos de los darwinistas radicales y su determinismo biológico y también de otros reduccionismos cientifistas. El terreno propio del ser humano es la interacción social. Es aquí donde el hombre se hace consciente de sus actos, interpretándolos, cargándolos de sentido al ponerlos en relación con la conducta del grupo al que pertenece.

"El principio que he sugerido como básico para la organización social humana es el de la comunicación que implica participación en el otro. Esto requiere la aparición del otro en la persona, la identificación del otro con la persona, la obtención de la conciencia de sí a través del otro. Esta participación es posibilitada gracias al tipo de comunicación que el animal humano está en condiciones de llevar a cabo –un tipo de comunicación distinto del que tiene lugar entre otras formas que no poseen ese principio en sus sociedades" (Mead, 1993:271).

Mead se refiere a continuación al ejemplo del centinela del rebaño que comunica su descubrimiento del peligro. Es evidente que los centinelas comunican. Existe comunicación: el centinela emprende la huida y con su gesto comunica a los demás la percepción del peligro. Existen situaciones, dice Mead, en las que el gesto de una forma sirve para situar a otras en la actitud adecuada frente a las condiciones externas. Otra posibilidad más compleja del proceso de comunicación sería la "Conversación de gestos" que mantienen los perros en el otro ejemplo con el que ilustra Mead su argumentación. En estos casos existe comunicación en sentido real, es decir, una forma comunica a otra una actitud hacia cierto sector del ambiente que tiene importancia para las dos y la otra la adopta. Ahora bien, aunque en los dos ejemplos anteriores existe comunicación, Mead aclara lo siguiente:

"La diferencia entre la comunicación animal y la comunicación autoconsciente (propia del ser humano) es evidente. El animal no conoce que está teniendo lugar esa comunicación con el otro, este nivel de comunicación se da en formas de sociedad de tipo inferior a la de la organización social humana" En el grupo humano se da además otra comunicación: "aquella en la que la persona que hace el gesto y comunica de ese modo, además de causar la actitud en el individuo, adopta él mismo esa actitud del otro. Está el mismo en el papel del otro a quien está excitando e influyendo. Es capaz de volverse hacia sí y

dirigir su propio proceso de comunicación, precisamente en virtud de ese adoptar el papel del otro" (Mead, 1993:271y ss.).

La comunicación humana, escribe Sánchez de la Yncera, (1994:313) se caracteriza entonces, por la existencia de un plano de participación de los sujetos en una perspectiva común, que Mead imputa a la peculiar mediación que permite cierto "mecanismo psicológico" que describe como "*taking the role of the other*". Esa mediación abre a los sujetos, incluso, la perspectiva general de la comunidad en la que viven y actúan. No se trata de un mecanismo secundario. Está relacionado con la adquisición de la inteligencia individual y con el dominio colectivo de la realidad. Dice Mead:

"El proceso de comunicación pone, sencillamente, la inteligencia del individuo a su disposición. Pero el individuo que tiene tal capacidad es un individuo social. No la desarrolla por sí mismo, para ingresar en la sociedad sobre la base de tal capacidad. Se convierte en una persona y logra tal control gracias a que es tal individuo social, y sólo en la sociedad puede alcanzar esa clase de persona que le posibilitará el que vuelva sobre sí y se indique las distintas cosas que puede hacer. Entonces, el perfeccionamiento de la inteligencia de la forma vertebrada en la sociedad humana depende de esa clase de reacción social en la que el individuo puede influir sobre sí como influye sobre los demás (...). En el hombre, la diferenciación funcional proporcionara por el lenguaje presenta un principio de organización que produce, no sólo un tipo enteramente distinto de individuo, sino también una sociedad diferente" (Mead, 1993:263).

La especificidad del proceso de comunicación humana Mead lo pone en relación nada menos que con el ideal de la sociedad humana:

"El ideal de la sociedad humana es un ideal que une tan estrechamente a los individuos en sus interrelaciones, que desarrolla tan completamente el necesario sistema de comunicaciones, que los individuos que ejercen sus propias funciones peculiares pueden adoptar la actitud de aquellos a quienes afectan. El desarrollo de la comunicación no es simplemente una cuestión de ideas abstractas, sino un proceso de poner la propia persona en el lugar de la actitud de la otra persona, de comunicarse por medio de símbolos significantes. Recuérdese que lo esencial para un símbolo significante es que el gesto que afecta a otros afecta al individuo mismo de igual modo. (...) Si el sistema de comunicación pudiese ser hecho teóricamente perfecto, el individuo se afectaría a sí mismo como afecta a los otros en todo sentido. Ese sería el ideal de la comunicación, un ideal alcanzado en el raciocinio lógico, dondequiera éste sea entendido. La significación de lo que se dice es en él igual para uno que para todos los demás. El raciocinio universal es, pues, el ideal formal de la comunicación. Si la comunicación pudiese ser llevada a cabo perfectamente, existiría el tipo de democracia al que me he referido, en que cada individuo llevaría en sí la reacción que sabe que provoca en la comunidad. Eso es lo que hace de la comunicación, en el sentido significante, el proceso organizador en la comunidad" (Mead, 1993:336).

En Mead, la teoría de la comunicación es la base sobre la que se construye la comunidad, la sociedad. Es precisamente la comunicación la que permite alcanzar una organización social desarrollada en la que sea posible la aparición de las mentes individuales, unos individuos que puedan compartir objetivos y metas. Úriz señala que

a partir de mecanismos como la comunicación, se consigue que los individuos lleguen a ser *selves* (*sí mismos*), es decir, que una vez interiorizadas las actitudes del resto de los individuos de la comunidad a la que pertenecen, sean capaces de verse a sí mismos desde el punto de vista de los demás, desde el punto de vista del *otro generalizado.* De esta forma se consigue que todos los individuos que forman una comunidad sean capaces de dirigir sus acciones hacia unas metas comunes, teniendo en cuenta además las posibles consecuencias que pueden ocasionarse a partir de su comportamiento. Mead en una nota a pié de página lo expresa así:

"Si uno puede hacer que su exigencia sea universal, si el derecho de uno lleva en sí una obligación correspondiente, entonces reconoce en todos el mismo derecho y puede formular una ley, por así decirlo, en términos de toda la comunidad. De modo que puede haber una voluntad general en términos del individuo, porque todos los demás expresan la misma cosa. Surge, entonces, una comunidad en la que todos pueden ser a la vez soberanos y súbditos, soberanos en la medida en que defienden sus propios derechos y los reconocen en los otros, y súbditos en la medida en que obedecen a las leyes que ellos mismos hacen" (Mead, 1993:301).

En el apartado que Mead titula *La democracia y la universalidad de la sociedad*, escribe:

"Existen, en rigor, varias formas de gobierno democrático; pero la democracia, en el sentido que aquí resulta pertinente, es una actitud que depende del tipo de persona que acompaña a las relaciones universales de fraternidad, como quiera que ellas se obtengan. Recibió su expresión en la Revolución Francesa en los conceptos de fraternidad y unión. Cada individuo debía estar al mismo nivel que los otros. Este concepto recibió su primera expresión en las religiones universales. Si se transporta al campo de la política, puede obtener expresión sólo en una forma como la de la democracia y la doctrina que existe detrás de ello es, en gran medida, la concepción de Rousseau, tal como se encuentra en el *Contrato Social*. Se supone en ella una sociedad en la que el individuo se mantiene como ciudadano sólo en el grado en que reconoce los derechos de todos los otros que pertenecen a la misma comunidad" (Mead, 1993:296).

Estas concepciones tienen también sus consecuencias en el terreno de la Etica. Cuando el individuo actúa puede generar consecuencias en los demás, su comportamiento es un comportamiento social. El individuo descubre que no está sólo en el mundo y que en gran medida su supervivencia depende de los otros y por tanto debo colaborar con los otros. Es esta base social la que a juicio de Mead fundamenta la moralidad y no en ningún idealismo moral. Existe cierta identificación entre el orden social y el orden moral: "somos seres sociales como seres morales", dice Mead. Se aleja así del imperativo categórico de Kant y de la búsqueda del deber por el deber. El deber no es algo abstracto e inalterable, es simplemente la interiorización de las leyes éticas del grupo social que además van cambiando. Las decisiones individuales afectan al

grupo y por tanto se exige ser cuidadoso en la toma de decisiones y a la hora de optar por uno u otro tipo de comportamiento.

En esa necesidad de colaborar con los otros, hay que enmarcar la solución de los conflictos que puedan aparecer. Para resolverlos están las instituciones. El valor de éstas depende precisamente de su capacidad para resolver los problemas que afectan a los individuos y también para facilitar las adaptaciones a un entorno cambiante. Aunque Mead también advierte que:

"Las instituciones sociales, opresivas, estereotipadas y ultraconservadoras –como la Iglesia[188]-, que, con su antiprogresividad más o menos rígida e inflexible, aplastan o borran la individualidad, o inhiben cualquier expresión de conducta y pensamiento distintivas u originales en las personas o personalidades individuales implicadas en ellas y sometidas a ellas, son productos indeseables pero no necesarios del proceso social general de la experiencia y la conducta. No existe ninguna razón necesaria o inevitable para que las instituciones sociales sean opresivas o rígidamente conservadoras, o para que no sean, más bien, como muchas lo son, flexibles y progresistas, para que no alienten la individualidad en lugar de inhibirla" (Mead 1993:279).

Una actitud de cooperación con la sociedad implica la crítica de los problemas sociales puesto que su solución y la consecuencia de determinadas metas sociales suponen una evolución hacia un mejor funcionamiento social.

Mead ¿es un conservador o un revolucionario? se plantea Úriz. La respuesta podía ser que estamos ante un demócrata radical frente a cualquier forma política concreta, de derechas o de izquierdas, un vocero filosófico del ideal democrático, junto con Dewey, como dice Morris en su prólogo. Pero no simplemente partidario de un sistema político formalmente democrático, sino del ejercicio real y cotidiano de la democracia a todos los niveles de la vida en sociedad y con el ideal de una sociedad donde sea posible la fraternidad entre los hombres. Mead está de acuerdo, dice Úriz, (1993:397) en que hay que conservar lo que se pueda del pasado y hacer los cambios que sean necesarios para una mejor adaptación al entorno social. El que Mead sostenga la necesidad de cambios en algunas estructuras sociales no significa necesariamente que sea un total revolucionario, sino que simplemente postula la conservación de aquello que aún sea de utilidad y el cambio en las estructuras que resulten problemáticas por algún motivo.

[188] Ignoramos si se refiere a la Iglesia Católica, a las protestantes o a la institución religiosa en general.

En la concepción de Mead, los cambios habrán de producirse de la mano del método científico, sabiendo además que la ciencia no puede predecir el curso de los acontecimientos y que siempre pueden aparecer factores nuevos e imprevistos que obliguen a introducir las modificaciones necesarias. En este sentido, la sociedad no es algo estático, sino cambiante a partir precisamente de la interacción de los miembros que la integran. En consecuencia, el Estado y cualquier otra institución debe adaptarse a la realidad cambiante. Una institución es el fruto de una determinada situación social y refleja los procesos sociales que le son propios. Aunque de hecho hay Estados y otras instituciones que han sido históricamente opresivas respecto al individuo, tienen que servir a los individuos sociales "quienes encuentran en ellas la organización de sus propias respuestas sociales". Desechada la concepción medieval del origen divino de las instituciones, Mead está de acuerdo en este punto con la concepción de Hegel: las instituciones surgen dentro de los procesos sociales y se expresan dentro de su propio periodo histórico concreto. La evolución social implica también la evolución de las instituciones.

Las instituciones que mejor pueden contribuir a perfeccionar la organización social y a reducir la hostilidad son la economía y la religión. En el caso de la economía, el *role-taking*, el ponerse en el lugar del otro, puede facilitar la comunicación, y por tanto si mejorar la comunicación van a mejorar las relaciones y en consecuencia se dará una mayor cooperación. Por lo que se refiere a la religión, también puede ser considerada una institución que contribuye al perfeccionamiento social cuando no se comporta como una institución opresiva. Si la religión favorece una tendencia a la cooperación y a la ayuda a los más necesitados, ayuda a construir una relación más fraternal, unas "relaciones de hermandad", entre los individuos. Para algunos autores, Mead intenta secularizar las actitudes que tenían lugar en el cristianismo, aplicándoles además el método científico.

Úriz (1993:299) se refiere a la pretensión de Mead de secularizar fines y actividades desarrolladas por el Cristianismo pero matizados científicamente. En la Filosofía Social de Mead, dice esta autora, el *servicio social* es una parte importante: se trata de analizar la situación actual de las cosas, comprenderlas y tratar de mejorarlas, peso sin plantearse condiciones irrealizables. La caridad religiosa puede evolucionar de maneras distintas. Cuando a la caridad se le aplica el método científico se dan las

condiciones para el nacimiento del *servicio social*. Naturalmente, ésta es la actitud radicalmente contraria a la que conduce hacia la insensibilidad social y el barbarismo.

Con el fondo de la herencia de Spencer y del llamado Darwinismo social, en el contexto de las grandes expectativas depositadas en el capitalismo como el modo de producción que definitivamente acabaría con la pobreza y la marginación, las concepciones de Mead, son especialmente significativas, y creemos que hay que situarlas a contracorriente de los mensajes del poder político y económico de la época. Durante la época progresiva o progresista que acabaría trágicamente con la crisis del 29 y la Gran Depresión subsiguiente, se oyen voces, tal y como describe Robert Castel, que herederas de una ética protestante calvinista por un lado y de liberalismo económico por otro, reclaman que el Estado, e incluso las instituciones privadas que desarrollan actividades en el terreno de la caridad y la filantropía, abandonen los escenarios de la pobreza y dejen actuar a las leyes inexorables de la evolución. De esta manera, la perfección de la sociedad se alcanzará sencillamente mediante la desaparición de lo imperfecto. Hay que dejar a la naturaleza que imponga sus normas. La intervención no hace sino agravar el problema e incluso agrandarlo, puesto que posibilita la reproducción demográfica de la pobreza. Quien no trabaja, como aproximadamente diría el presidente de la Asociación de empresarios en 1930, es porque no quiere, por vicio, o por una desgracia. En consecuencia no es merecedor de ayuda. El sistema ofrece a todo el mundo todo tipo de oportunidades para ascender en la escala social. Es cuestión de esfuerzo personal. Este sistema de bienestar social es exportable al resto del mundo. Hemos dado con una forma de organizar la economía capaz de acabar con un problema tan viejo como la pobreza. Por fin tenemos la solución.

Como se vio de manera muy patente, tales expectativas eran bastante infundadas, pero antes de que la realidad acabara con tales esperanzas, Mead, contracorriente, propone una filosofía de la Filantropía. Un punto esencial de esta propuesta es la obligación de ayudar a los que sufren y la obligación de trabajar en la mejora del orden social. Como Aristóteles, Mead parte de la afirmación de que los seres humanos somos en parte, sociales y por tanto podemos ir cultivando nuestra personalidad si participamos en los asuntos de la comunidad y podemos automejorarnos si conseguimos una mejora social (Úriz, 1993: 399). Coherentemente con su pensamiento afirma que

precisamente por la capacidad de ponerse en el lugar del otro, se pueden ir consiguiendo mayores cotas de justicia social.

"Las actividades sociales humanas dependen en gran medida de la cooperación social entre los individuos humanos que las ponen en práctica, y tal cooperación surge de la adopción, por los individuos, de las actitudes sociales de los unos hacia los otros. La sociedad humana dota al individuo humano de una mente; y la naturaleza social de esa mente le exige que se ubique, en cierto grado, en los lugares experienciales o que adopte las actitudes de los otros individuos pertenecientes a esa sociedad e involucrados con él en todo el proceso social de experiencia y conducta que tal sociedad representa o lleva a cabo" (Mead, 1993:313).[189]

Para Mead habría una continuidad entre la caridad propugnada por el Cristianismo, el servicio social y la Justicia. Se trataría de señalar tres fases de un proceso que en todo caso conduciría a la secularización de la Sociedad. Joas (1990:126) advierte contra la pretensión de adjudicar un supuesto carácter cristiano a la obra de Mead o al conglomerado (*pandemonium*, le llama Sánchez de la Yncera) que constituye lo que se ha dado en llamar la Escuela de Chicago. Tampoco, dice Joas, es razonable hablar de una mera forma de cristianismo secularizado a la vista del extremado antipuritanismo de muchos de los miembros de la escuela. Pero, coherentemente con su fe en el método científico, con su crítica del conservadurismo que observa en el fenómeno religioso y con lo inevitable del proceso de secularización, Mead plantea la necesidad de una evolución desde la caridad hasta la justicia, o si se quiere hacia un ideal de una hermandad universal.

La principal diferencia entre la caridad y la fase siguiente, denominada servicio social, es precisamente la aplicación del método científico, el prever cuales serán las consecuencias de la acción. La caridad se realiza en muchas ocasiones respondiendo más a las necesidades de quien la ejerce que a las del que la recibe mientras que en la fase posterior lo que cuenta es el bien social. La justicia estaría por último, en un plano superior.

La Filosofía de la Filantropía de Mead, puede resumirse en dos puntos: la obligación de ayudar al que sufre, incluso dentro de un sistema social que intenta perpetuar las injusticias ya existentes, por lo que aún se hace más difícil la tarea de ser

[189] Nos permitimos seguir modificando la traducción sustituyendo "espíritu" por "mente" con el fin de hacer el texto más comprensible y coherentemente con las críticas de diversos autores a la traducción castellana de *Mind, Self and Society*.

generoso, y la obligación de trabajar en búsqueda de un orden social en el que la justicia suplante al servicio social, al igual que éste ha suplantado también a la caridad (Smith 1932:38; Úriz, 1993:412). Hay pues en el pensamiento de Mead el diseño de una evolución hacia situaciones mejores para la humanidad pero precisamente en sentido absolutamente contrario a las propuestas de Spencer y al llamado darwinismo social. No se propone aquí que los pobres desaparezcan cuanto antes y a ser posible sin reproducirse, ni tampoco se reclama del Estado, o incluso de las organizaciones filantrópicas su pasividad ante la pobreza y la miseria y a éstas últimas, incluso su desaparición. Por el contrario se plantea la necesidad de situarse en la posición del otro y de entender su posición y su reacción, se plantea la necesidad de un orden social justo y para ello es necesario que exista una mayor organización de los programas de mejora social, una organización política diferente y una situación en la que se puedan conseguir todas las aspiraciones éticas. Se entiende pues el compromiso intelectual y personal de Mead con la reforma social, concretado en su participación militante en diferentes batallas contra distintos problemas sociales.

La sociedad ideal que plantea Mead es aquella en la que se realizarán toda una serie de aspiraciones éticas, en la que los individuos cooperarán entre sí para alcanzar mayores cotas de perfección. Mediante la mejora de los programas de intervención social hay que disminuir la distancia entre la realidad social en la que existen los problemas sociales y aquella situación que se considera deseable, entre lo que es y lo que se querría que fuese. Para ello no siempre será el Estado o las instituciones, las organizaciones más eficaces sino que se trata de estar en primera línea de los problemas, en la realidad social práctica y también es necesario modificar hábitos sociales y costumbres. Lo que sí debe hacer el Estado es intentar desviar las actitudes que en principio parezcan hostiles hacia unos intereses comunes definidos por el conjunto de individuos de la comunidad. Una vez definidos los intereses comunes, el Estado ha de ser el encargado de protegerlos y conservarlos (Úriz, 1993:442).

En coherencia con su concepción de la comunidad humana, Mead confía plenamente en la democracia, es un demócrata radical, dice Joas. Concibe un sistema político en el que sea posible que cada miembro desarrollo al máximo sus capacidades, a la vez que es capaz de asumir las actitudes de los demás del grupo con los que interactúa. No la entiende tanto como un sistema que iguala haciendo desaparecer las

diferencias individuales sino como un marco en el que no haya trabas para el desarrollo individual. Parte del reconocimiento de las particularidades de cada cual, de la identidad individual, pero a la vez la implicación con la comunidad. Es imprescindible que el individuo sepa ubicarse en el lugar del otro, adoptar las actitudes del otro a quien afecta con su conducta. El ideal de sociedad que tiene ante sí la comunidad humana es en el que se dan estas dos condiciones. En primer lugar la posibilidad de una diferenciación funcional, a nivel individual, en segundo una participación social. Ambas cosas son perfectamente compatibles:

"En la medida en que el individuo sea una persona, deberá ser una parte orgánica de la vida de la comunidad, y su contribución tiene que ser algo que sea social" (p:334). (...) "Se podría decir que la consecución de esa diferenciación funcional y participación social en grado pleno es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad humana. La etapa actual de dicho ideal se presenta en el ideal de la democracia. Se supone a menudo que la democracia es un orden de la sociedad en el cual serán eliminadas las personalidades agudamente diferenciadas, que todo quedará reducido a una situación en que todos serán –en la medida de lo posible- iguales a todos. Pero, por supuesto, esto no es lo que significa la democracia: ésta significa, más bien, que el individuo puede desarrollarse tan elevadamente como lo permitan las posibilidades de su propia herencia y, al mismo tiempo penetrar en las actitudes de los otros a quienes afecta (Mead, 1993: 335)."

Sorprende en este párrafo la importancia que Mead concede a la herencia como factor determinante de las capacidades del individuo, más aún tras haber estudiado los conceptos de *mind* y *self*. Parece dar a entender que las diferencias individuales tendrían su origen en la herencia genética que luego la sociedad democrática tendría que dejar desarrollarse sin impedimentos. Se entiende su posición en el contexto del debate que se produce respecto a la inteligencia y en concreto, en relación con el peso de la herencia y el de los factores ambientales: la inteligencia ¿heredada o adquirida? Precisamente por el peso del evolucionismo y su énfasis en la necesidad de adaptarse al medio, por la importancia progresiva de la herencia genética, se podía esperar en Mead, y en coherencia con su descripción del proceso en el que nace la mente y la persona un mayor énfasis en los factores ambientales. Más aún cuando a continuación nos habla de "individuos superiores" que estarían llamados a dirigir la comunidad. Sin embargo, a estos dirigentes los concibe directamente implicados en las actitudes de la comunidad, poniéndose en un proceso permanente, en el lugar de los administrados, en el lugar de aquellos a quienes afectan sus decisiones, y por tanto, modificándolas, siendo conscientes de sus consecuencias en los otros.

Conviene recoger aquí la definición que hace Mead del término personalidad, una definición que nos será muy útil también más adelante. Para él,

"El término "personalidad" implica que el individuo tiene ciertos derechos y valores comunes, obtenidos en él y por él; pero por encima de esa clase de dotes sociales del individuo existe lo que le distingue de cualquier otro, lo que le hace como es. Es la parte más preciosa del individuo." (Mead, 1993:333).

Mead ve las posibilidades del desarrollo individual y el desarrollo global de la comunidad como partes del mismo proceso:

"En pocas palabras, la reconstrucción social y la reconstrucción de la persona o personalidad son los dos aspectos de un solo proceso: el proceso de la evolución social humana. El progreso social humano implica el empleo, por parte de los individuos humanos, de su mecanismo de conciencia de sí, socialmente surgido, tanto para producir esos cambios sociales progresivos como para el desarrollo de sus personas o personalidades individuales en forma de mantenerse adaptativamente al ritmo de dicha reconstrucción social" (...). "El ideal social humano -el ideal o meta última del progreso social humano- es la consecución de una sociedad humana universal en que todos los individuos humanos posean una inteligencia social perfeccionada, tal que las significaciones sociales estén, cada una, similarmente reflejadas en sus respectivas conciencias individuales- de manera que las significaciones de los actos o gestos de un individuo (en cuanto realizados por él y expresados en la estructura de su persona, gracias a su capacidad para adoptar las actitudes sociales de otros individuos hacia él y hacia sus metas o fines sociales comunes) sean las mismas para cualquier otro individuo que reacciones a ellas" (Mead, 1993:321).

En el apartado titulado Conflicto e Integración, se refiere a la continua integración del proceso social, y la psicología de la persona que sirve de base y posibilita ese proceso. Cuando surge el conflicto propone el mecanismo de resolución:

"La mente constructiva, reflexiva o como pensamiento solucionador de problemas, es el medio o mecanismo o aparato socialmente adquirido mediante el cual el individuo humano resuelve los distintos problemas de adaptación ambiental que surgen ante él en el curso de su experiencia y que impiden que su conducta siga armoniosamente su camino hasta que han sido resueltos. Y la mente o pensamiento también –en cuanto poseído por los miembros individuales de la sociedad humana- el medio o mecanismo o aparato gracias al cual se efectúa o cumple la reconstrucción social por dichos individuos. Porque la posesión, por parte de estos, de mente o poder de pensamiento, les permite contemplar críticamente, por así decirlo, la estructura social organizada de la sociedad a la que pertenecen (y de las relaciones de la cual derivan en primera instancia sus mentes) y reorganizar o reconstruir o modificar esa estructura social en mayor o menor grado, como lo requieran de tiempo en tiempo las exigencias de la evolución social." (Mead, 1993:320).

4.11. Algunas críticas al pensamiento de Mead.

Además de las que Úriz sugiere respecto a conceptos como "*el otro generaliza*do" y al "*yo*" y el "*mí*", el artículo de Caballero transmite las críticas elaboradas por Meltzer en

1959 en un artículo titulado *The Social Psychology of George Herbert M*ead, que se refieren en general a la falta de claridad de algunos conceptos centrales en la obra de Mead.

Se critica también a Mead en el sentido de que no concede importancia a los elementos emocionales e inconscientes de la conducta humana. Sólo hay un par de referencias en *Mind, Self and Society*. Con la excepción de Shibutani, los interaccionistas simbólicos conceden poca importancia a las emociones y al inconsciente. Está claro que Mead dialoga, critica, modifica el Conductismo; el suyo dice él, es otro tipo de conductismo, un conductismo social, pero no sucede lo mismo con el Psicoanálisis aunque, como sabemos, Freud viajara a los Estados Unidos en 1909.

Hemos leído alguna alusión a similitudes y diferencias con el marxismo, pero no hemos encontrado referencias de autores que pongan en relación las teorías de Marx y de Mead.

Una tercera crítica sería la referente a cuestiones metodológicas. No quedan claros los procedimientos de investigación y los caminos para verificar todo su armazón conceptual y en consecuencia, se nota la ausencia de una contrastación empírica sistemática que quedó fuera de las preocupaciones de Mead. Se le reprocha además una cierta ambigüedad respecto a si la conducta humana es determinante o está determinada. Para Kuhn, es posible encontrar en diversas partes de la obra de Mead concepciones distintas sobre el "*yo*" y el "*mí*". En unos casos, el "*yo*" es indeterminado y el "*mí*" es determinado. En otros, los dos son indeterminados y por último el "*yo*" y el "*mí*" son resultados determinados de sucesos identificables, la interacción entre los dos es un tanto indeterminada o emergente. Algo parecido pasaría con la definición del "*sí-mismo*". Para unos, estas definiciones cambiantes se deben a las vacilaciones de Mead respecto a que la conducta humana esté o no determinada; para otros sería Blumer, su principal intérprete, el responsable de una cierta confusión.

Por último, algunos subrayan el carácter micro-social de las teorías de Mead, que desatienden una perspectiva macro-social o estructural. Para otros este "enfoque micro" sería precisamente una de las principales aportaciones. La respuesta a esta crítica sería que se trata de una perspectiva psico-sociológica, y no puramente sociológica. Se trataría de una perspectiva psico-social que no se propone ofrecer soluciones para

problemas que tengan que ver con una perspectiva macrosocial. Refiriéndose a los interaccionistas, Caballero (1997:42) afirma que no distinguen entre un nivel micro y un nivel macro en el estudio de lo social, siendo una perspectiva general sobre la conducta humana y la vida social, por tanto, lo que influya sobre tal conducta o estructure la vida social será objeto propio del interaccionismo simbólico.

En cualquier caso, más allá de las críticas, lo que parece evidente es que en las últimas décadas se puede observar un creciente interés por el Pragmatismo y por la obra de Dewey y de Mead y de los frutos que produjeron en las décadas siguientes (Joas, 1997:vii). Mead es reconocido como uno de los padres de la Psicología Social. Schellenberg (1978:62) subraya especialmente la aportación que suponen las ideas de Mead sobre la continuidad entre individuo y sociedad. Las personas requieren de una sociedad para su emergencia y son modeladas a partir de la sustancia de la interacción social. La sociedad también requiere, pese a que originalmente se desarrolló con anterioridad a las mentes autoconscientes en su forma humana, de la participación consciente de los hombre y mujeres individuales. Las relaciones entre el todo y la parte, la propuesta que a Richmond le costaba entender, según confesión propia, pero que luego se convirtió en "la piedra angular" del Trabajo Social individualizado a la luz de la cual esta disciplina sigue formulando sus fundamentos metodológicos aun sin ser plenamente consciente de sus orígenes.

Siguiendo a Schellenberg, fue esta continuidad entre individuo y sociedad, junto a una postura de otorgar prioridad causal a la sociedad, la que hizo al cuño psicosociológico de Mead especialmente popular entre los sociólogos. La influencia de Mead, durante su última década en Chicago, originó el que a veces se denominase al Departamento "una avanzada de G.H. Mead". Hombres tales como W.I. Thomas, Robert Park, Ernes W. Burgess, Ellswort Faris y Louis Wirth (todos ellos dirigentes de la sociología americana que trabajaron en esa época en Chicago) reconocieron en especial su gratitud hacia Mead. Faris, por ejemplo, que fue jefe del Departamento en 1925, aconsejaba a todos los estudiantes que cursaban la especialidad de Sociología, que escogieran la asignatura de Psicología Social de Mead, y la mayoría de ellos lo hicieron. Su influencia rebasó el límite de Chicago y el interaccionismo simbólico se convirtió en el tema teórico dominante entre la mayor parte de los psicólogos sociales procedentes de la Sociología. Como ya hemos reiterado con anterioridad Filosofía,

Sociología, Psicología Social, Trabajo Social y Antropología, todas las identidades estaban formándose en ese momento. Cooley, desde la Universidad de Michigan, llegó a decir, no sabemos si cariñosa o despectivamente, que el Departamento de Sociología de Chicago era una especie de guardería de trabajadores sociales, imagen que no nos gusta demasiado puesto que sitúa a los trabajadores en una situación de inferioridad, pero que es significativa. La imagen de Cooley sería también rechazada por las voces que, queremos recordar, reclaman una importancia muy superior a la reconocida entonces al papel que los trabajadores sociales jugaron en este Departamento, desde Jane Addams a la que se le adjudica el verdadero liderazgo del Departamento, aunque situada en *Hull House*, fuera de las aulas universitarias, que es lo que defiende M. J. Deegan, al papel protagonista de los trabajadores sociales en las líneas de investigación del Departamento y en sus famosas monografías, de las que hablaremos más adelante, un papel que los profesores universitarios no reconocieron, dadas sus actitudes calificadas sencillamente de machistas a las que también se refiere Deegan y Daniel Breslau (1990:94) en su artículo titulado *La Science, Le sexisme et l´ecole de Chicago*. En todo caso la frase de Cooley refleja muy bien la familiaridad, el trato frecuente, que había entre el Departamento y los trabajadores sociales.

Por otro lado, y en relación con la Antropología es significativo que hasta 1929 no se creara en la Universidad de Chicago un Departamento de Antropología. La razón no es otra que la Sociología de Chicago no era otra cosa que una especie de Antropología urbana. "La Antropología, escribía Park, la ciencia del hombre, se ha ocupado sobre todo hasta ahora del estudio de los pueblos primitivos, pero el hombre civilizado constituye un objeto muy interesante de investigación (...). La vida y la cultura urbanas son más variadas, matizadas y complicadas". La Sociología de Chicago, afirma Alvarez Uría, es en buena medida el resultado de combinar, a la hora de estudiar determinadas regiones materiales y morales de la ciudad, los métodos cualitativos de observación de la Antropología, la sensibilidad de los trabajadores sociales para detectar problemas sociales, en fin, la imaginación y el brillo de la escritura comprometida de los escritores radicales y del periodismo de investigación. Como veremos, precisamente fue el periodismo de investigación el terreno donde Park dio sus primeros pasos, antes de convertirse en universitario. En fin, por algo Hannerz, como también hemos señalado con anterioridad, denomina a los chicaguenses "etnógrafos de Chicago".