

# George H. Mead

## ESCRITOS POLÍTICOS Y FILOSÓFICOS

### Estudio preliminar (fragmento)

Gregorio Kaminsky

Durante parte del siglo pasado, en los ámbitos filosóficos no anglosajones, el pragmatismo americano fue considerado poco más que una curiosidad académica. Sin embargo, y luego de una dilatada intermitencia, desde la década de 1980 el pragmatismo vive un renacimiento conceptual. Un destacado filósofo como Richard Rorty<sup>1</sup> reconoce en la reformulación actual del pensamiento pragmatista una estatura teórica que puede parangonarse a filosofías como las de Wittgenstein o Heidegger.

Son muy pocos los nombres de los precursores que se invocan en esta refundación, pero es unánime la asociación con los de John Dewey y Charles S. Peirce. Por lo general, las adscripciones y procedencias filosóficas remiten a los renombrados indispensables, pero existen otros, incluso aludidos y ponderados, que han sido inexplicablemente relegados. George Herbert Mead (1863-1931) es uno de ellos.

Mead vivió gran parte de su vida bajo la tensión entre el renombre en las ciencias sociales y el desconocimiento intelectual, debido a prejuicios políticos y miopías intelectuales. Ahora bien, conforme sus ideas van ocupando escenarios filosóficos y el mundo intelectual en general, sorprende su erudición y se destacan sus avanzadas posiciones políticas democráticas.

El lugar que hoy ocupa, como el que le atribuye Rorty, se comprueba en el papel sustantivo que le han asignado autores de la talla del último Dewey, Putnam, Tugendhat, Joas<sup>2</sup> y muchos otros. Se comprueba un lento pero sostenido convencimiento de la actualidad y vigencia político

---

<sup>1</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

<sup>2</sup> John Dewey, *The Later Works of John Dewey (1925-1953)*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981-1991. Hilary Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999. Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Hans Joas, *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, Fráncfort, Suhrkamp-Verlag, 1997.

filosófica del pensamiento meadiano; un ejemplo proverbial es la valoración que de él hace Jürgen Habermas.<sup>3</sup>

Hans Joas, posiblemente el más importante estudioso de la obra y el pensamiento meadianos, ha establecido vínculos con la obra de filósofos “continentales” como Merleau-Ponty y Hanna Arendt, mientras que Mitchell Aboulafia realizó un estudio comparativo con la obra de Emmanuel Levinas.<sup>4</sup>

Se le ha reprochado a George Mead haber publicado poco durante su carrera académica; además, sólo desde tiempos recientes se conocen sus trabajos monográficos y artículos periodísticos publicados antes de 1920. Ésta no es una fecha azarosa si la vinculamos a los tiempos políticos y sociales que se vivían en Europa, que el autor conoció en sus estancias en Alemania.

Mead tampoco publicó un libro que hiciera accesibles o resumiera sus ideas, y existen unos pocos volúmenes de su autoría que se canalizaron en los materiales póstumos publicados por colegas, discípulos y estudiantes asistentes a sus cursos y conferencias en la Universidad de Chicago.

Uno de esos textos póstumos con formato de libro, preparado por su discípulo Charles Morris, se constituyó en el más conocido: *Mind, Self and Society*. Años después se publicaron *Movements of Thought in the Nineteenth Century* y *The Philosophy of the Act*.<sup>5</sup>

En la actualidad las cosas han cambiado: a la abundancia de material bibliográfico (libros, artículos en revistas especializadas, etc.) se agrega la gravitación de la reciente y progresiva edición de sus obras completas en formato electrónico.<sup>6</sup>

Los intereses editoriales en lenguas no inglesas orientaron sus preferencias a una visión canónica de los escritos del autor; en este contexto, no es sorprendente que “conocer” a Mead no significase más que tenerlo por un psicólogo social, el autor de *Espíritu, persona y sociedad*.<sup>7</sup> No obstante, es inconveniente clasificar su obra en

---

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, “The paradigm shift in Mead”, en Mitchell Aboulafia (ed.), *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.

<sup>4</sup> Mitchell Aboulafia, *The Cosmopolitan self: George Herbert Mead and Continental Philosophy*, Chicago, University of Illinois Press, 2001.

<sup>5</sup> *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, University of Chicago Press, 1934 [trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 1965]; *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press y *The Philosophy of the Act*, Chicago, University of Chicago Press, 1938.

<sup>6</sup> *Mead Project*, Repositorio documental de la Joseph Regenstein Library, Special Collections Department, Universidad de Chicago.

<sup>7</sup> George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad...*, *op. cit.* Se ha traducido y publicado en 1965 a instancias del profesor Gino Germani, pionero de la sociología en la Argentina.

disciplinas específicas, y en esta dificultad es que reside también, ciertamente, su grandeza.

En América Latina, aun con el exiguo conocimiento que se tuvo (y tiene) de su vasta obra, Mead es uno de esos autores que ha obtenido cierto respeto en las ciencias sociales, a pesar de la difusión parcial en dicha región de las filosofías anglosajonas.

Sus exposiciones mantienen un tono didáctico, pero no son discursos contemplativos, y algunas de sus actividades académicas tienen aristas polémicas, lo que las vuelve atractivas e incluso audaces. La suya no es una mirada simplemente apologética de posiciones filosóficas generales ni de sus convicciones pragmatistas; su pensamiento adquiere tanto más valor cuanto facilita al futuro la experiencia de creación de nuevas ideas para pensar la realidad. Está fuera de dudas que esto es lo que acontece con su pensamiento.

Su obra y su trabajo académico deben articularse con la compleja trama cultural de su período; gran parte de la obra, sin duda la política pero incluso la estrictamente filosófica, sólo puede ser bien entendida en aquel contexto, situado en los primeros años del siglo XX, tiempo que constituye el carácter desgraciado del mundo. La ontología meadiana debe ser rastreada al calor de las vicisitudes que manifiestan, a principios del siglo XX, los peores aprestos bélicos posteriores a la Revolución Francesa. Tal como un redescubrimiento dentro de escenarios triunfantes y sentimientos de derrota del Viejo Mundo, los europeos, dice Mead, tuvieron que volverse sobre sí mismos.

El sí mismo (*self*) bélico e irracional devino el centro de la realidad establecida por la vía desgarrada del no-sí mismo posbélico devastado. Los hombres diferimos unos de otros, nunca somos plenamente conscientes de la naturaleza de nuestras acciones y enfrentamientos. Se plantea el problema de la guerra como centralidad del sí mismo político y filosófico. La sociedad, en efecto, es la posibilidad de la unidad en la diversidad, y la guerra es su amenaza.

Es necesario hacer unas pocas observaciones acerca del sí mismo, lo que explicará nuestra traducción, interpretación y el uso filosófico del concepto meadiano de *self*.

El uso psicosocial mantenido sin traducir del anglicismo *self* contribuyó con un uso polémico, una acepción verbal equívoca, y facilitó una interpretación conceptual ambigua e inadecuada.

El sí mismo pertenece a la forma reflexiva gramatical que usamos cuando el individuo se define dentro de la unidad del sujeto-objeto. Esta relación es central: sí mismo en tanto que sujeto que no puede pensarse sin ser simultáneamente objeto, no-sí mismo.

El sí mismo, apunta Mead, es un compuesto o interacción de los impulsos sociales fundamentales y la evocación de la conciencia que

alcanzamos cuando nos dirigimos a nosotros mismos, del mismo modo como nos ven los otros por vía del lenguaje simbólico y el habla común.

La sociedad se construye a partir de interacciones subjetivas, relaciones e intereses sociales constitutivos, y la existencia del sí mismo es posible como resultado de la relación con otros sí mismos (*selves*) articulados en dos dimensiones distintivas: el “Yo” y el “Mi”, del que el primero es sujeto y el “Mi” es objeto.

El “Yo” es condición del sí mismo, pero no la presentación inmediata de su experiencia; su existencia solamente puede ser inferida por la interacción de sí mismos en relación material con *otros generalizados*, las convenciones, la regulación y el control social de lo que en el sí mismo es el “Mi”.

Mead, entre otros filósofos tratados, incorporó de Kant la idea del sí mismo *trascendental*, unidad funcional presupuesta en nuestro propio proceso de experiencia, mientras que con Hegel desarrolla el proceso de construcción de la negatividad dialéctica del sí mismo en relación al no-sí mismo.<sup>8</sup>

George H. Mead es de quienes más han hecho por el diálogo entre las filosofías continental y estadounidense. Un resultado notable y tangible de ello es la divulgación de la filosofía moderna inglesa, la enseñanza de Kant y el idealismo alemán, el hegelianismo y el marxismo, etc. No están ausentes filósofos contemporáneos tales como el francés Bergson, y los americanos James, Whitehead y el propio Dewey, todos mediante el uso propio y original de ciertos lentes kantianos y hegelianos, y es evidente su aprecio por el idealismo romántico de Fichte. Nos encontramos ante un filósofo cuya actualidad se manifiesta en un rechazo a todo tipo de esencialismo, defensor de un perspectivismo fundado en una ontología de la pluralidad: sí mismo puesto en diálogo, enlace y tensión autoconsciente por la vía de *otro generalizado*.

Como es de imaginar, el pensamiento moderno inglés no escasea en su obra. “Berkeley aceptó a Locke y lo mejoró; Hume aceptó a Berkeley y lo mejoró; Kant aceptó a Hume y lo mejoró, pero en otro sentido.”<sup>9</sup>

Las observaciones de George Mead ofrecen una mirada restrictiva de Hobbes y poco contemplativa hacia John Locke y al obispo Berkeley. Respecto de Locke afirma que “como filósofo, es una extraña combinación de agudeza metafísica y tosca impenetrabilidad. Aunque tuvo un grado de confianza que los modernos filósofos intuitivos poco

---

<sup>8</sup> En cada uno de los ensayos que conforman este libro, la primera aparición de los términos *self* o *selves* estará indicada con dichas palabras entre paréntesis. De ahí en adelante aparecerá sólo su traducción al español de acuerdo con lo explicado.

<sup>9</sup> George H. Mead, “Kant. El filósofo de la Revolución” (1936), p. 191 de este volumen.

se atreven a mantener, fue el padre del descreimiento y el ateísmo franceses, y del agnosticismo inglés”.<sup>10</sup>

En cuanto al obispo, su observación es un tanto irónica:

Ahora viene Berkeley el ladrón, cava por debajo de nuestro presupuesto y se lleva el universo material y, ¡miren!, todo sigue igual que antes. La misma inteligencia divina que supuestamente había creado este universo físico es directamente responsable de los significados que nuestras experiencias tienen para nosotros y nunca descubrimos que el respaldo físico de nuestras ideas ya no está. Y, a diferencia de los directores del banco, nos damos cuenta de que no hay manera de descubrir si sigue estando o no, porque de todos modos nunca pudimos experimentarlo; sólo lograríamos algunas sensaciones más.<sup>11</sup>

En el curso que dictara sobre Hume en la Universidad de Chicago, nuestro autor ofrece sus planteos sobre el pensamiento político filosófico francés, especialmente el de Rousseau, quien abre el camino de un acuerdo contractual entre los seres humanos. Sería ésta una primera y elemental definición de democracia entendida como disolución de la dominación; también el reconocimiento de los derechos individuales y de los derechos implícitos en el concepto de propiedad. “Con Rousseau, la afirmación del carácter social de la naturaleza se torna aún más enfática. No sólo hay un bien común que existe y que todos pueden reconocer; hay también una voluntad popular que puede afirmarse e imponerse.”<sup>12</sup>

Sin embargo, transportado al plano de la autodeterminación colectiva, Mead parece advertir en la rousseauiana una noción rudimentaria de lo intersubjetivo que interrumpiría la potencia radical de sus novedosas ideas. Este principio psicosocial es, dice, defectuoso, y propone su sustitución por la mirada empírica de la “*opinión pública*”, que expresa verdaderamente la actitud de todos los miembros de la comunidad, aunque no sea posible alcanzar una opinión universal semejante.

Desde una perspectiva filosófica, George Herbert Mead deconstruye los modos de existencia política del pensamiento rousseauiano, ya no solamente desde el punto de vista de la opinión pública, sino mediante la apelación a la formulación kantiana de las condiciones de posibilidad del conocimiento en general y de la racionalidad de una legislación universal de las conductas.

“Lo que hizo Kant fue ir un paso más allá y dijo que todas nuestras voliciones debían ser de este mismo carácter universal. Generalizó la

---

<sup>10</sup> George H. Mead, “John Locke” (1882-1883), p. 169 de este volumen.

<sup>11</sup> George H. Mead, “El obispo Berkeley y su mensaje” (1929), pp. 175 y 176 de este volumen.

<sup>12</sup> George H. Mead, “Los derechos naturales y la teoría de las instituciones políticas” (1915), p. 41 de este volumen.

posición de Rousseau; la convirtió en la base de su filosofía moral.”<sup>13</sup> Kant universalizó la voluntad general -el contrato social- vía la afirmación moral del individuo, quien debe transformar las máximas que gobiernan sus conductas en reglas morales universales: el imperativo categórico.

George Mead destaca la importancia de las dos perspectivas del trascendentalismo kantiano en virtud de las que ajusta su experiencia del sí mismo: la estructura del mundo en la razón pura y la acción moral en la razón práctica. La mirada meadiana se interesa y expone la cualidad kantiana del intelecto humano en tanto que legislador que, disponiendo de un carácter universal, puede crear la sociedad. Es su base racional y universal en la organización de la comunidad, lo que hace que la voluntad individual se convierta en *volonté générale*.



## II. Escritos filosóficos

### 9. Los misterios griegos \*

El principio del desarrollo constitucional griego es la reacción de la ciudad respecto de los clanes que la formaron. Estos clanes se diferenciaban entre sí por sus prácticas religiosas, sus cultos y sus mitos. En la fusión de estos mitos podemos seguir el desarrollo de la mitología griega y sus consecuencias en el crecimiento del Estado griego. Encontramos la primera de estas fusiones en la *Ilíada* y la *Odisea*. Aquí los mitos se refinaron y se armonizaron para las cortes de los reyes ancestrales de homérico renombre, pero no incluyeron los ritos y cultos de la gente común. Este proceso comenzó y encontró su expresión más general en las cosmogonías, como la de Hesíodo. El verdadero movimiento popular surgió de los misterios que reemplazaron los cultos en conflicto de los diversos clanes, a partir de los cuales se formaron las diversas comunidades griegas, por un culto común que incluía a todos quienes eran griegos y serían iniciados. Pero para elevarse por sobre su carácter local anterior, debió adoptar un

---

<sup>13</sup> George H. Mead, “Kant. El filósofo de la Revolución”, p. 181 de este volumen.

\* “The Greek Mysteries”, resumen de un trabajo presentado a la Philosophy Society of the University of Michigan en enero de 1894, en *The University Record*, núm. 3, University of Michigan, 1894, p. 102.

significado simbólico y esto representó, por lo tanto, una profundización de la conciencia religiosa. Dicha profundización tomó la forma de una identificación simbólica con el drama de la experiencia de Dios que se estaba celebrando. Los misterios tuvieron resultados de importancia: los cultos populares se elevaron por sobre las divisiones locales e hicieron posibles las constituciones democráticas de las ciudades, las formas religiosas se profundizaron mediante el simbolismo y se produjo una purificación aristotélica de las emociones mediante sus presentaciones dramáticas en honor de la divinidad.

## 10. La relación entre el arte y la moralidad\*

Muchos grandes pensadores han tratado de definir la belleza sólo para oscurecer el tema con palabras. Aunque no sabemos qué es la belleza, hay ciertas realidades que, de hecho, conocemos y que podrán servirnos de guía en la discusión de sus efectos.

Una de éstas es que la belleza nunca es una cualidad simple, sino una relación de cualidades. La belleza de un rostro no es una cualidad separada; es una relación o proporción de cualidades entre sí. En otras palabras, la belleza nunca es algo esencial. Un desplazamiento de una de esas proporciones puede dañar, incluso destruir toda la belleza y aun así no cambiar el carácter del objeto. Si eliminamos el bosque, podemos destruir toda la belleza del paisaje, pero el resultado podría ser sumamente beneficioso para la fertilidad del campo. El arte, por lo tanto, nada tiene que ver con lo útil. ¿No tiene acaso una mayor conexión con la verdad?

La poesía es la expresión del pensamiento por medio de imágenes y escenas. Adoptamos un sistema de signos en el cual los paisajes y las formas representan pensamientos. De esta manera muchas de las mayores verdades se conectan con lo bello. ¿Hay allí una conexión esencial? Sabemos que la belleza y el arte a menudo presuponen algunas de las mayores verdades. Los poetas, artistas y críticos de arte no son una clase de ateos. El arte es natural por esencia y, por lo tanto, presupone las verdades que son fundamento de la cultura. Sin embargo, es perfectamente posible presuponer dichas verdades, pero no ponerlas en práctica. De esto podemos estar seguros: lo que deleita al inmoral o, más aún, lo lleva al éxtasis, no puede ser moral en un sentido activo. El ser moral y el inmoral son tan opuestos por la naturaleza misma de las cosas que si la belleza fuera una fuerza moral, el inmoral se avergonzaría al verla, se condenaría a sí mismo, pero esto

---

\* "The Relation of Art to Morality", en *Oberlin Review*, núm. 9, 1881, pp. 63 y 64.

no sucede. Algunos de los más grandes poetas, artistas y críticos de arte han sido totalmente corruptos.

Más aún, encontramos que el arte nunca es una fuerza positiva, sino que recibe su luz y su carácter de quien lo estudia. El mismo poema complace con sus metáforas tanto al puro como al impuro. El mismo modelo llena de placer al moral y al corrupto, recibe del observador un matiz distintivo o una marca que lo diferencia.

Sólo recibimos lo que damos,  
Y sólo en nuestra vida vive la naturaleza,  
Nuestro es su traje de novia,  
Nuestra es su mortaja.

Es esta característica del arte lo que revela que su verdadera naturaleza está tan plenamente fuera de los límites de la moral. El alma sombría encontrará en él lo sombrío; la luminosa, lo luminoso. El alma pura encontrará lo puro y la corrupta lo corrupto. En verdad, no encontrarán estas cualidades; depositarán en el arte sus propias cualidades, porque el arte no puede contradecirse. El arte no tiene conexión alguna con lo útil o lo verdadero. Puede estar revestido de ambos, pero está totalmente separado de ellos en su naturaleza.

El argumento histórico que fundamenta esto tiene toda la fuerza que pueda esperarse. No puedo expresarlo mejor que en palabras de Ruskin:

Nos encontramos aquí con los hechos -tan sombríos como indiscutibles- de que mientras hay poblaciones de campesinos entre los cuales nunca se ha intentado ni la más modesta práctica de las artes, a menudo se ha asociado la peor crueldad y maldad de las tribus salvajes con el ingenio en el diseño decorativo, como así que ningún pueblo ha alcanzado nunca el grado más elevado de destreza excepto en un período de su civilización envilecida por frecuentes crímenes violentos e incluso monstruosos y, finalmente, que el logro de la perfección en el poder artístico ha sido hasta ahora y en todas las naciones la señal segura del comienzo de la ruina.\*\*

La desgracia se cierne sobre cualquier nación cuyos maestros en la moral sean críticos de arte, cuyo empeño dependa del éxtasis

---

\* La cita es de Samuel T. Coleridge, *Dejection: an Ode*: "We receive but what we give,/ And in our life alone does Nature live:/ Our's is her wedding-garment, our's her shroud!". [N. de la T.]

\*\* "Here we are met by the facts, which are as gloomy, as they are indisputable, that while many peasant populations, among whom scarcely the modest practice of the Arts has ever been attempted; the worst cruelty and foulness of savage tribes, has frequently been associated with ingenuity in decorative design; also, that no people have ever attained the higher stage of skill, except at a period of their civilization, which has been sullied by frequent violent, and even monstrous crimes, and finally, that the attaining of perfection in art power, has, hitherto, in every nation, been the accurate signal of the beginning of ruin."



efervescente que produce la belleza. La nación seguirá el camino que hasta ahora ha seguido todo el arte y terminará en la corrupción merecedora de otro flagelo divino que la borre de la faz de la tierra. Las leyes de la naturaleza humana son inflexibles y si satisfacemos a un alma que intenta apreciar la noble verdad mediante el mero sentimiento, debemos ver el resultado: un alma a la deriva, corrupta e inútil excepto como una estatua de sal\* para prevenir a las generaciones futuras de un cierto resultado.

Recordemos, no obstante, que el arte tiene un uso correcto, elevado. La belleza está alrededor nuestro, en todas partes, como si fuera nuestro destino estar en un éxtasis perpetuo. Desde la flor hasta los cielos, desde el ave más pequeña al rol de los antiguos océanos y la música de las esferas, cuando “aclamaban juntas las estrellas del alba, y gritaban de júbilo todos los hijos de Dios”.\*\* Encontramos belleza por doquier. Y para el alma noble que recorre toda la naturaleza en busca de la verdad, es la belleza su éxtasis permanente, alegrándola noche y día con una sinfonía que encuentra su tonalidad, su melodía y armonía en su determinación de ser fiel a sí misma. Porque:

Si no viéramos nada más valioso  
Que lo permitido por ese mundo inanimado, frío,  
A la muchedumbre pobre, sin amor, siempre temerosa.  
¡Ay! Desde el alma misma debe emerger  
Una luz, una gloria, una nube bella y luminosa  
Que envuelve la tierra;  
Y desde el alma misma debe brotar  
Una voz dulce y poderosa, de su propio origen,  
De todos los sonidos, vida y elemento.\*\*\*

---

\* Hace referencia a la destrucción de Sodoma y Gomorra en Génesis 19:26. “Entonces la mujer de Lot miró atrás, a espaldas de él, y se volvió estatua de sal.” [N. de la T.]

\*\* La cita es de Job, 38: 7. [N. de la T.]

\*\*\* Samuel T. Coleridge, *Dejection: an Ode*: “Would we aught behold of higher worth,/ Than that inanimate, cold world allowed/ To the poor loveless ever-anxious crowd,/ Ah! from the soul itself must issue forth/ A light, a glory, a fair luminous cloud/ Enveloping the Earth;/ And from the soul itself must there be sent/ A sweet and potent voice, of its own birth,/ Of all sweet sounds the life and element!”. [N. de la T.]