
LA TEORIA SOCIAL DEL INTERACCIONISMO SIMBOLICO: ANALISIS Y VALORACION CRITICA

Julio Carabaña
Emilio Lamo de Espinosa

I. UN ESQUEMA DEL PENSAMIENTO DE G. H. MEAD (1)

1. *Pragmatismo y conductismo social*

1.1. La idea política que se halla en el trasfondo del pragmatismo en general es la del liberalismo, y su intención política es la de fundamentar la

(1) Pueden contarse con los dedos de la mano los escritos en castellano sobre el interaccionismo simbólico (en adelante, I. S.); ésta es la razón de que nos haya parecido conveniente hacer una presentación y evaluación crítica de sus líneas fundamentales, con la esperanza de despertar el ulterior interés de los lectores por una orientación teórica que, con todas sus insuficiencias, puede resultar sumamente fecunda, en especial para el entendimiento de los aspectos psicosociales de los niveles estructurales en cuyo análisis se centran, de referencia, otros planteamientos. Creemos, en efecto, que la misma evolución política actual está haciendo patente entre nosotros la necesidad de fundar el análisis estructural sobre la comprensión de la dinámica de la vida cotidiana, tras una etapa en que se ha mostrado hasta la saciedad que las estructuras debían ser cambiadas, pero rara vez como funcionaban en concreto. El lector tiene, en castellano, aparte del libro básico de G. H. MEAD: *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 3.^a ed., 1972, traducido con no mucha fortuna por Florial Mazia, el artículo de Arnold M. ROSE "El interaccionismo simbólico", en J. R. Torregrosa (edit.): *Teoría e investigación en la psicología social actual*, Instituto de la Opinión Pública, Madrid, 1974, págs. 63-75; también el estudio de M. DEUTSCH y R. KRAUSS, incluido en *Teoría en psicología social*, Paidós, Buenos Aires, 1969; finalmente, puede verse el

armonía del individuo con la sociedad. Ello implica: *a)* individualismo, en el sentido de que la libertad es ante todo libertad individual, y *b)* antideterminismo, necesario para que esta libertad tenga sentido y posibilidad. El pragmatismo es, por tanto, antideterminista, y se opone tanto al naturalismo instintivista como al organicismo, sea éste hegeliano (Royce) o evolucionista (Summer, Spencer).

1.2. El individuo es concebido como activo frente al ambiente y éste como moldeable por el individuo; y viceversa, el individuo también es flexible para poder adaptarse al ambiente mismo. La relación entre ambos es de interacción y mutuo influjo.

Se quiere superar así todo dualismo y todo monismo. El *monismo*, en cuanto se distingue espíritu de materia, individuo de mundo, y se señala su independencia; y el *dualismo*, en cuanto ambos se median, subrayándose su interdependencia. La última razón que rige esta dialéctica de mediación entre individuo y ambiente es la mutua adaptación.

1.3. La categoría fundamental de esta mediación es la categoría de *acción*: ella supera el dualismo y la sustanciación unilateral de uno de los principios opuestos en el monismo.

La teoría del significado pragmatista, el núcleo más fuerte de esta filosofía, es que el *significado de una idea, objeto o concepto es la conducta que provoca*: el espíritu se relaciona en términos de *acción* con el mundo.

La teoría de la verdad es una especificación suya: un significado es, verdaderamente, el de una idea o concepto, si la acción que *es* ese significado contribuye a la adaptación. Lo que en principio quiere decirse con esa idea de la verdad es la relatividad del conocimiento y de la percepción a determinados *propósitos vitales*.

Mundo y hombre son concebidos entonces como *procesos*, no como realidades sustanciales. El mundo es constituido por la percepción y por la acción del individuo. El espíritu es la sucesión de las acciones y estados de conciencia del individuo. Ninguno es sustancia, sino que ambos son proceso.

En el hombre, el hábito media entre la razón y el instinto. La dotación genético-instintiva actúa una sola vez, la primera, en palabras de James. Lo característico de la conciencia es la capacidad de interrumpir el proceso del arco reflejo e inhibir la respuesta. De ahí que los hábitos puedan adaptarse

ensayo de J. Díez Nicolás: "Juego no organizado y juego organizado como etapas en el proceso de socialización del niño", en *Estudios de ciencia política y sociología: homenaje a Carlos Ollero*, Madrid, 1972, págs. 83-92. El estudio de A. M. Rose en particular es una buena exposición sistemática del pensamiento de Mead y su escuela, conjuntamente. La presentación que nosotros hacemos, por el contrario, sigue de cerca el orden de exposición de "Espíritu, persona y sociedad", para pasar luego al I. S. como escuela. Hemos procurado asimismo separar la exposición de la interpretación y valoración, no tanto por razones teóricas o metodológicas como a efectos pedagógicos.

a la realidad cambiante, pues mediante la conciencia se supera la mera causalidad biológica del instinto y del arco reflejo (S-R).

El modelo inicial de estas concepciones es la investigación científica, en cuyo contexto las formuló primero Pierce. El hábito se concibe sobre la imagen de la hipótesis, que es cambiada si la realidad la contradice; los conceptos y los objetos agotan su sentido en su operacionalización, y la verdad es sinónimo de adaptación y éxito, es decir, de la no contradicción por el suceso real de las expectativas o predicciones, según las cuales hemos organizado la conducta en la vida o en el laboratorio.

1.4. El liberalismo democrático encuentra su expresión en el intento de Mead de anclar la racionalidad del individuo en la racionalidad de la sociedad, haciendo así posible la armonía entre ambos; frente al pesimismo sobre la naturaleza humana de las concepciones instintivistas e irracionistas, la Psicología Social de Mead se propone dotar de una base científica a su convicción liberal y optimista. (La relación entre ambas es, sin embargo, compleja.)

La psicología social se define como «el estudio de la experiencia y conducta del organismo individual o persona como dependiente del grupo social al que pertenece» (49) (2). Se trata de explicar la interacción de la persona y el grupo social: *a*) explicando la génesis de la persona en la interacción; *b*) explicando la acción de la persona sobre el grupo.

1.5. El método de esta psicología ha de ser tan objetivo como el de Watson, sin por ello renunciar al espíritu. Contra *Watson* cree posible «explicar el espíritu en términos conductistas sin suprimirlo con la explicación» (57). Contra *Wundt* cree que sólo es posible estudiar el espíritu en términos conductistas, no de introspección, lo que implica concebir la conducta como proceso, como acción, no como sustancia. En realidad, «todo lo que sucede en el cuerpo es acción. Puede ser acción demorada, pero no hay nada... que pueda ser comparado a un estado estático» (66). El espíritu es un *momento* del proceso de interacción con el mundo.

La tarea de mediar entre los momentos internos y externos del comportamiento —entre los aspectos psíquicos y los físicos— incluyéndolos en una unidad, la realizan los conceptos de *acto* y de *actitud*.

2. *Acto y actitud*

«Un acto es un impulso que mantiene el proceso vital mediante la selección de ciertas clases de estímulos que necesita. De tal modo el organismo se crea su ambiente. El estímulo es la ocasión para la expresión del impulso.

(2) Mientras aparezcan sólo cifras entre paréntesis, remiten a páginas de la obra de Mead en Paidós, *op. cit.*

Los estímulos son medios, la tendencia es la cosa real. La inteligencia es la selección de los estímulos que liberarán y mantendrán la vida y ayudarán a reconstruirla» (53, nota). A diferencia de la *respuesta* que sigue a, y depende, del estímulo, el acto selecciona los estímulos y controla —inhibe, demora, transforma— la «respuesta», que así es *acción*.

2.1. El acto se define, por tanto, como la totalidad de los aspectos internos y externos de una acción. No es una simple respuesta, sino una adaptación activa del organismo respecto al medio.

2.2. Al comienzo del acto hay ya una organización determinada de actitudes, equivalente a una cierta disposición del sistema nervioso central. En esa organización de actitudes está ya previsto el curso posterior de la acción. El estímulo la pone simplemente en marcha: el caballo que aparece me hace acercarme a él *para* montarlo, acariciarlo o golpearlo. En el comienzo de la acción está ya lo que voy a hacer después. Y ese conjunto de disposiciones, que se traducen en acción, la *organización de actitudes respecto al caballo*, es precisamente el sentido del caballo para mí. La actitud de un pianista hacia su instrumento, la «idea» que tiene de tal objeto, está literalmente *incorporada* en su organismo como *hábito* (habilidad y disposición) de tocarlo. La *acción inteligente* de un organismo proviene de la estructura de sus hábitos.

Todo esto se da ya a nivel prelingüístico: lo importante es la acción y las disposiciones a la acción como conjunto inseparable.

2.3. Las actitudes se muestran corporalmente en gestos, los cuales, en principio, *no expresan* la actitud, son sólo sus concomitantes físicos. (Teoría de las emociones de James-Lange: estar triste y llorar son una misma cosa, no se llora porque se está triste, sino que el llorar provoca la tristeza también.) Estos concomitantes físicos sólo expresan la actitud cuando *un otro* así lo interpreta.

2.4. Un acto *social* es una unidad de interpretación entre dos organismos. Lo mismo que se subrayaba la unidad de acción hay que concebir el acto social como una unidad en que los diversos actos individuales se complementan y adquieren sentido unos por referencias a otros.

2.5. Un gesto es «el comienzo de un acto social que es estímulo para la reacción de otro individuo» (86). El gesto se asocia al acto subsiguiente, los dientes del perro con su agresión. Los otros organismos reaccionan al gesto. Esta reacción es, en principio, el sentido del gesto; no significa la conducta que traduce, sino la que produce, por lo pronto, en el otro (teoría pragmatista del significado, antes aludida.)

2.6. El *gesto* se convierte en *símbolo significante* cuando provoca en el que lo produce la misma reacción que en el álder, al menos implícitamente;

es decir, cuando el que produce el gesto «sabe» —anticipa implícitamente— la reacción del otro, y modifica su conducta según esta reacción. Es el segundo componente del significado del gesto: el gesto provoca en el que lo produce la misma reacción que en el ácter más la subsiguiente modificación de la conducta del ácter.

El gesto *vocal* es particularmente adecuado para producir esta misma reacción en el que lo produce, pues lo oye también. Pues tiene la particularidad de ser percibido *externamente* por el mismo que lo produce; según esto, el rugido podría asustar *también* al que ruge.

2.6.1. El gesto simbólico es *reflexivo*: implica la capacidad de suspender la reacción, de tener una reacción implícita. Hasta este punto se explica la idea en términos de acción: la idea, el saber del organismo, es acción demorada o suspendida. El que ruge no huye, por ello, de su propio rugido.

2.6.2. Al producir en el productor la misma reacción que en el ácter, aquél adopta la actitud de éste. Es el mecanismo de la *asunción de roles*, que aparece así por primera vez en su forma más simple.

2.7. Con el *lenguaje* (símbolo significante) aparece la inteligencia reflexiva, el pensamiento, el espíritu. Las significaciones son algo externo y social que el individuo aprende. Pensar es mantener una conversación consigo mismo, hacerse presente mediante símbolos aquellas reacciones que se quieren provocar. El pensamiento es una internalización de la interacción, de las reacciones ante los gestos o los símbolos que son su significado; es una interacción interna y simbólica. El significado no es la intención subjetiva, sino la reacción objetiva que se aprende, y así el símbolo tiene la misma significación para todos y se hace general.

Inteligencia reflexiva es la influencia sobre la propia acción que el conocimiento de la reacción del otro posibilita.

Lo que el lenguaje permite, por tanto, es un *continuo autocondicionamiento*: el individuo se hace presente mediante el símbolo la reacción que significa, y modifica su conducta según eso. El condicionamiento se produce ahora en el interior del organismo y por el sujeto mismo. No sólo podemos explicar el comportamiento de la rata, sino también el comportamiento de Watson, autocondicionándose para condicionar a la rata.

2.8. Un símbolo es *universal* cuando produce la misma reacción en todos. La universalidad de los símbolos define al «otro generalizado». El universo del discurso lógico (implícito en el lenguaje) es coextensivo con el dominio de la interacción social. La universalidad de la razón es la universalidad de reacciones a ciertos símbolos, de modo que todo concepto es así una «institución» social.

3. «Self» (persona; en la traducción de Florial Maziá, sí-mismo)

3.1. La organización de actitudes implica atención, memoria, imaginación. La persona es la *organización* de las experiencias, las actitudes y los recuerdos, pero es también diferente de ellos.

La conciencia de la propia experiencia no es aún conciencia de sí; lo característico de la persona es su reflexividad, el ser un *objeto para sí*. Reflexividad que proviene del hecho de que se tiene conciencia de sí tomando las actitudes de los otros; es un verse a sí mismo desde el reflejo que uno produce en los otros, un saberse a sí mismo a través de los otros.

Pero si llegamos a la conciencia de nosotros a través de las actitudes de los demás, la persona es un reflejo de la estructura de las actitudes de los demás. Nuestra experiencia organizada es la experiencia de las actitudes de los otros: la persona es una estructura social que surge de la experiencia social y que es objeto para sí misma porque es reflejo de esta experiencia. «La unidad y estructura de la persona completa refleja la unidad y estructura del proceso social como un todo; cada una de las personas elementales de que está compuesta aquella persona completa refleja la unidad y estructura de uno de los varios aspectos de ese proceso en que el individuo está involucrado... La estructura de la persona completa es así, el reflejo del proceso social completo» (175).

3.2. La persona —el sí-mismo— es así diferente:

a) *Del organismo*. El organismo puede actuar *inteligentemente sin la reflexión*, como ocurre en la conducta mecánica habitual, se decir, en la conducta regida por *hábitos*.

b) *Del espíritu (mind)*. El espíritu es esencial a la persona, condición de su constitución. Pero la persona es más que él, pues se constituye por la capacidad de verse desde los otros, de integrar las perspectivas de los otros en un objeto para sí misma. El espíritu no es objeto para sí, si bien los otros son objeto para él. La persona es la organización en una unidad, la referencia a un *self* (sí-mismo, yo) de las actitudes y las conductas inteligentes del espíritu y del cuerpo en general. El espíritu nace con la comunidad de significados de los gestos, comunidad con la que éstos se transforman en símbolos, y es conciencia de sí en cuanto conciencia de los otros, conciencia de la unidad del espíritu consigo mismo y de su comunidad con los otros espíritus. El espíritu comunica, y es esa comunicación «la forma de conducta en la que el organismo o individuo puede convertirse en un objeto para sí» (170).

3.3. Por ello, *la génesis de la persona* tiene lugar a través del lenguaje en cuanto mecanismo de la reflexividad. Momentos básicos son el juego y el deporte (*play and game*).

3.3.1. *Juego*. Reflexividad era adoptar la actitud de otro, asumir el rol de otro. Así, el niño juega a... madres, médicos o indios: mediante las palabras despierta en él las reacciones organizadas como si lo fuera, y puede cambiar de papel continuamente. «Tal es la manera más sencilla de ser otro para la propia persona» (181).

3.3.2. *Deporte*. Adopta las actitudes de varios otros en su organización, como conjunto expresado en normas que se producen cada vez o para siempre. Lo que lo distingue del juego es: a) la complejidad; b) la fijeza de los papeles; c) la existencia de normas; d) la integración para una meta definida.

3.3.3. *Otro generalizado*. Es la organización de las actitudes de todos los otros, las normas o modelos de organización más generales y abstractos. Así la persona se convierte en reflejo de la sociedad global.

Por ejemplo, la noción de propiedad: al decir «ésta es mi propiedad», lo que hago es provocar en los demás una serie de actitudes respecto a la propiedad y adoptar yo mismo una actitud complementaria (190). Al asumir todas esas actitudes —roles de los otros— se deviene personalidad organizada (persona), reflejo inseparable del grupo social.

3.3.4. *La conciencia de sí* —diferente de la conciencia a secas, de la conciencia de los contenidos— es la persona, objeto para sí en virtud de las relaciones con los demás. Es un fenómeno cognitivo, no emocional: es la adopción de los papeles de los otros. «Gracias a la conciencia de sí... el propio cuerpo se convierte en parte de la serie de estímulos ambientales a los cuales reacciona» (200).

3.4. *Yo y Mí (I and Me)*. La persona, tal como se ha descrito hasta ahora, era algo esencialmente cognitivo: la adopción de las actitudes o de los papeles de los otros, organizada según ciertas pautas de abstracción y tipificación: la organización de las actitudes de la persona es reflejo de la organización de las actitudes de los otros, el otro generalizado es el núcleo más abstracto de la cultura que se corresponde con el núcleo más abstracto del pensamiento. Esta organización es el «me».

«I» se emplea en inglés sólo como sujeto de la acción. «El "I" es la reacción del organismo a las actitudes de los otros, y el "me" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el "me" organizado, y luego uno reacciona hacia ellos como un "I"» (202). *La reacción del «I» es imprevisible*, y se incorpora inmediatamente a la experiencia, al «mè». El «I» es el elemento activo, que modifica al individuo y a la comunidad.

Dentro del «me» están también los objetos naturales, cuyas reacciones también internalizamos: la naturaleza queda socialmente constituida. «Un ingeniero que construye un puente habla con la naturaleza en el mismo sentido en que nosotros hablemos con un ingeniero» (212).

3.4.1. La persona es entonces el *acto social* —todo inseparable— internalizado, al que el organismo reacciona: el «I» se introduce así en el «me». Ser persona implica reconocer a los demás y ser reconocido.

3.4.2. *Principio de individuación.* Aunque la persona es la internalización del acto social, se distinguen unas de otras porque lo reflejan desde diferentes perspectivas. «La persona aparece como un nuevo tipo de individuo en el todo social. *Existe un nuevo todo social* debido a la persona con la afirmación de sí misma» (218). La persona, un «me» con la organización de la comunidad a la que pertenece, es también «una parte especial de la comunidad, con una herencia y una posición especiales, que la distinguen de todos los demás» (225).

3.4.3. El «me» es la forma del yo dentro de la cual ha de reaccionar la persona, es el cauce de manifestación del «I». El control social se ejerce principalmente por la expresión del «me» frente al «I», actuando el «me» como «censor» del «I».

3.4.4. El «I» es el elemento innovador y reorganizador. Sus posibilidades de realización coinciden con las posibilidades de realización de la persona.

La reacción del «I» es adaptación, pero no pasiva, sino transformadora: el artista, el creador, el hombre de ciencia producen valores para el mí. Pero han de ser también capaces de cierta actividad rutinaria, propia del mí.

3.4.5. Resumiendo: el individuo es miembro de un grupo social y es también individuo creador, es el principio creador. Las relaciones entre «I» y «me» han de ser de armonía —el «I» expresándose en el sentido del «me»—, pero también superándolo. «El valor de una sociedad ordenada es esencial para nuestra existencia, pero también tiene que haber campo para la expresión del individuo mismo si se quiere que exista una sociedad satisfactoriamente desarrollada» (243). El «me» sin el «I» es puro ritual inerte; el «I» sin el «me» sería movimiento ciego.

3.4.6. Si la persona surge de la sociedad, las teorías contractuales que la suponen anterior a ésta yerran. La persona *no* es anterior a la sociedad, y el contenido mismo del espíritu es primariamente externo y social; puede, por ello, estudiarse objetivamente, y no reducir (como hace Cooley) la sociedad a la imaginación de cada uno.

4. *Sociedad. ¿Cuál es esta sociedad en que surge la persona?*

4.1. *Sociedad humana.* Mead hace derivar a la sociedad humana de alguna forma anterior en que no existía aún la interacción simbólica, análogamente a como deriva del gesto el símbolo signifiante. La sociedad humana se entiende desde dos polos:

a) Polo fisiológico: el hombre, como los animales, tiene impulsos que

sólo puede satisfacer con sus semejantes: sexo, paternidad y vecindad. Se satisfacen, sobre todo, en la familia, comunidad originaria de vida social.

b) Polo institucional: las instituciones, o conjuntos de reacciones idénticas de los otros, con las que surge el lenguaje simbólico, y que controlan la realización de los instintos. Los vertebrados tienen familias y se unen en rebaños, pero sin personas no hay sociedades humanas, y las personas surgen de la comunicación social.

4.2. El animal controla el medio mediante la sensibilidad selectiva y el carácter propositivo (aunque no finalista) de su conducta: construyendo nidos, etc. El hombre lo determina mediante la *mano: habla y mano van unidas, y la especie humana construye así su mundo*. Aunque la evolución es ciega y no finalística, cabe decir para los humanos que su meta es el control de la propia evolución (control del medio, control de su reproducción).

4.3. *Instituciones*. La comunicación constituye a la sociedad al constituir a la persona, es decir, hace posible la adopción de los papeles de los otros.

Una institución es un conjunto de actitudes y reacciones comunes, y no necesariamente, por tanto, algo externo que se imponga al actor.

Un *dirigente* es el que adopta los papeles de toda una comunidad, haciendo que su experiencia sea la experiencia total de la comunidad. Según esta definición, el líder es un producto del grupo que se encuentra en armonía con el grupo. Es la expresión, la conciencia del grupo.

La comunicación es tan universal como la sociedad, y viceversa, la sociedad es tan extensa como la comunicación. *El campo de las relaciones sociales y el campo del lenguaje intersubjetivo son coextensivos*.

Pero la religión y el comercio son dos formas de comunicación que, aunque necesitan la lengua, son más intensas que ésta en cierto sentido, pues proporcionan la materia, el algo de la comunicación. El pensamiento no funciona por sí mismo, es el vehículo de ciertos valores objetivos: religiosos y económicos.

La educación es el proceso de hacerse persona, de incorporarse una serie de reacciones generales, es decir, de incorporarse las instituciones.

Así, el yo es el organismo que reacciona a y en una situación aprendida y captada como social («me»). Cuando ambos se funden (en el patriotismo, en el trabajo en equipo, etc.) se producen situaciones de entusiasmo, de afirmación de la persona y de la comunidad a un tiempo.

Estos contenidos de la comunicación, que hacen de ella un campo de relaciones progresivamente más general, es decir, que tienden por sí mismos a la universalidad, son la religión, la economía y la democracia.

Religión, fusión del «me» con el yo en la *buena vecindad* universal, que impulsa a extender la situación social —la comunicación— haciéndola uni-

versal. «La persona, en tales circunstancias, es la acción del "yo" en armonía con la adopción del papel de otros por el "mí"» (293).

En la *economía*, como en la religión, la comunicación tiende a la universalidad: cualquiera que quiera intercambiar es reconocido como igual: gracias al dinero, la producción de cada cual se adapta a la de todos, cada uno toma las actitudes de los demás.

Religión y economía, como expresión de la universalidad, culminan en la *democracia*, cuya ética es la del imperativo categórico de Kant: reconoce a los demás y serás reconocido.

Religión y economía tienen carácter tendencialmente universal, lo mismo que el lenguaje o la razón (universo del discurso lógico), que es su vehículo de expresión. «La propia universalidad de los procesos que corresponden a la sociedad humana, ya sea que se los contemple desde el punto de vista de la religión o del comercio o del pensamiento lógico, abre por lo menos la puerta para una sociedad universal; y, en rigor, esas tendencias se expresan todas cuando el desarrollo social ha ido lo bastante lejos para hacerlo posible» (299).

La expresión política de esa universalidad acaba siendo la *democracia*, que une el *sentimiento de la igualdad* entre todos (que viene de la religión) con una *organización funcional* como la que encontramos en el desarrollo económico.

No hay contradicción entre igualdad y diferenciación funcional: quizá la haya al principio, pero con el tiempo la explotación debería desaparecer y cada uno poder realizar su «I» dentro y a través del mí.

Religión y economía no son inmediata, sino potencialmente, universales: no radica su universalidad en una idea abstracta, sino en la misma dinámica de su proceso; en cuanto ayudo al más cercano de mis prójimos o intercambio con el más cercano de los vendedores, tengo ahí implícita la posibilidad de que cualquiera se incorpore a esta interacción. El aumento de actividad lleva consigo un aumento de los medios y las estructuras que favorecen su extensión: la economía, como forma de comunicación, se convierte en un principio de organización tan universal como el lenguaje; el dinero es su medio de expresión que todos entienden (pues para todos significa lo mismo).

Religión y economía no están en contradicción (sino aparentemente) como lo material y lo espiritual. Las actitudes son distintas entre sí, pero lo económico acaba implicando a lo religioso. La simpatía es la capacidad de adoptar los papeles de los otros: la simpatía económica se refiere a la comprensión de que, lo que para uno no vale ya porque le sobra, puede valerle al otro porque le falte: el valor de uso desaparece ante el valor de cambio que viene del valor de uso para el otro.

Lo mismo la religión supera la cerrazón en el culto y pretende evangelizar, llevar la buena nueva a todos; ambas hacen la comunicación universal, y en esa universalidad el reconocimiento del otro como intercambiable funda

su reconocimiento como prójimo, y su reconocimiento como prójimo en el discurso religioso funda su reconocimiento como intercambiante.

4.4. *Conflicto*. En sentido amplio, todos los impulsos son sociales; en sentido estricto, los hay «asociales»: por ejemplo, los de hostilidad, o, a veces, los de autoprotección o conservación. Los individuos adquieren conciencia de sí más fácilmente desde la oposición a los otros. Pero esos impulsos son reprimidos por el sistema legal, y *encauzados* mediante la competencia o la rivalidad, convirtiéndose así en funcionales; o bien se dirigen contra un enemigo exterior en caso de peligro, con lo que devienen funcionales para el grupo.

«En una sociedad compleja, los conflictos no son entre los impulsos, sino entre las respectivas personas o personalidades, cada una con su estructura definida» (conflicto de roles como manifestación del conflicto individuo-sociedad) (319). «Gracias al espíritu que reflexiona o hace un objeto de sí mismo, el individuo acaba solucionando el conflicto, reconstruyendo o reorganizando la estructura social en que se encuentra, y por ende su propia personalidad. Así, las relaciones entre la reconstrucción social y la de la personalidad son recíprocas, e internas u orgánicas» (321).

El conflicto, en definitiva, es necesario en toda fase de creciente especialización funcional.

La conciencia *moral* nace de las expectativas de los otros, y la conducta ética se define en términos sociales. Por tanto, *llegaremos a una sociedad ideal aumentando la comunicación y la comprensión de unos de los papeles de los otros*. «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 ideal de dicho ideal se encuentra en la democracia» (335), como armonía de la particularidad y la universalidad.

II. EL INTERACCIONISMO SIMBOLICO

2.1. Esperamos que el resumen que antecede haya bastado al lector para percatarse de que lo que propiamente desarrolla Mead es una teoría de las relaciones entre individuo y sociedad fuertemente entroncada en la tradición filosófica pragmatista, de la que el mismo Mead es eminente representante, expresada en un discurso que se orienta, mucho más a obtener un ideal regulativo, en el sentido kantiano, del que obtener conclusiones morales sobre un conjunto de valores que él resume con el término democracia, que a obtener orientaciones metodológicas para el estudio de tal o cual sociedad en concreto. Por esta razón, su discurso se mueve a un nivel de

abstracción en el que las premisas relativas a la génesis de la sociedad son suficientes para la derivación del ideal social democrático (otra cosa es que la derivación esté plenamente lograda); propiamente, el discurso se mueve en un plano antropológico y universal, a caballo de una teoría de la evolución teleológicamente orientada, y son indiferentes para su razonamiento las contingencias históricas que ligen concretamente la génesis social del individuo con la final eticidad de la sociedad. Para el discurso de Mead la historia resulta indiferente porque la conexión entre la génesis de la sociedad y su realización ideal está ya asegurada de antemano por la estructura evolucionista de su discurso, que pone al principio como origen de la historia lo mismo que al final ha de llegar como su estadio más cumplido. La génesis del individuo es social y el ideal regulativo de la sociedad es la identificación entre el individuo y la sociedad global.

A partir de este discurso de Mead, *sus discípulos han derivado los principios fundamentales de una teoría sociológica general*; es decir, han convertido, más o menos directamente, los enunciados sustanciales de Mead en enunciados o principios metodológicos con los que analizar aquella contingencia histórica que a Mead le resultaba ociosa en su concreta especificidad.

Mead sostiene que la sociedad es interacción, que no hay nada en la sociedad sino conjunto de reacciones comunes a los individuos, que por ello la sociedad deja sitio a la realización de la personalidad individual y que camina hacia la disolución de las eventuales estructuras opresivas en virtud de la propia dinámica de las tendencias a la universalidad de los contenidos fundamentales del lenguaje humano: la religión y la economía. Al transformar estas afirmaciones en principios metodológicos, los discípulos de Mead los convierten implícitamente en *universalmente válidos* y actuantes ya, despreciando el aspecto tendencial y evolutivo que matiza, a veces, las teorías de Mead.

Así, del enunciado de que la sociedad es fundamentalmente interacción se deriva el postulado metodológico de que la dinámica de las instituciones sociales sólo puede ser analizada en términos del proceso de *interacción* entre sus miembros. La creatividad del yo se traduce en el postulado de que la conducta social no puede explicarse sino a través de la *interpretación* que los sujetos hacen de la situación, y no puede concebirse, por tanto, sino como innovación o emergencia. Mientras que, por otro lado, la génesis social del individuo se traduce tendencialmente en un postulado del *determinismo cultural* que, llevado a sus últimas consecuencias, implicaría la imposibilidad de tal acción emergente o la necesidad de relegar su origen fuera del ámbito de la sociedad.

Mead soluciona esta contradicción con la dialéctica entre «I» y «me». Pero las cosas se complican cuando se quieren trasponer estos términos operacionalizándolos de modo que se mantenga en todo momento social concreto la vigencia de esa abstracta relación antropológico-dialéctica entre

ellos. Surge así, en el interaccionismo simbólico como teoría sociológica general, la necesidad contradictoria de un método que explique o comprenda lo social como nuevo o emergente a partir del «I» y que al tiempo comprenda al individuo como resultado de la asunción del otro generalizado. Es al hilo de esta contradicción, y de sus soluciones unilaterales, como vamos a presentar brevemente, las diversas teorías sociológicas inspiradas en Mead.

2.2. Propiamente, el interaccionismo simbólico se caracteriza por prestar atención casi exclusiva a la comprensión de la acción social desde el punto de vista del actor. El modelo de determinismo cultural lo ha desarrollado más consecuentemente que nadie Parsons que, como es sabido, concibe la sociedad como un sistema de interacción.

«El punto de partida fundamental —dice Parsons— es el concepto de los sistemas sociales de acción. En este sentido, la *inter*-acción de los actores individuales tiene lugar en condiciones tales que es posible considerar ese proceso de interacción como un sistema en el sentido científico del término...» (Parsons, 1951; 23). Y más tarde define el estado de un sistema social en términos inequívocamente medianos, salvo, seguramente, por lo que respecta a la concepción de la función: «Un estado establecido de un sistema social es un proceso de interacción complementaria de dos o más actores en el que cada uno de ellos se ajusta a las expectativas del otro o de los otros de tal manera que las reacciones del áter a las acciones del ego son sanciones positivas que sirven para reforzar sus disposiciones de necesidad dadas» (Parsons, 1951; 216). Ahora bien, poco antes ha enunciado Parsons un principio de inercia de los sistemas sociales del que se deriva que «no se ocupará del problema del mantenimiento del sistema social excepto allí donde existan tendencias conocidas a la alteración de aquellos estados» (*ibid.*). Es decir, que Parsons va a ocuparse de la acción social desde el punto de vista del mantenimiento del sistema, con lo que centrará su atención en los mecanismos de control social que establecen el equilibrio de la interacción. Dicho de nuevo en términos de Mead, Parsons considera el «me», o la sociedad que el sujeto internaliza, como un sistema de interacciones cuya estabilidad se mantiene ejerciendo su control sobre el «I», energía irracional frente a la cual la estructura social restaura continuamente, como sujeto, su propia inercia.

De aquí el «paradigma normativo» (Wilson, 1970) de la explicación sociológica fundado en dos ideas principales: que la interacción está esencialmente regida por normas y que la explicación debe acercarse a la forma deductiva característica de la ciencia natural. Las reglas se concretan como expectativas externas al actor o como disposiciones o normas internalizadas por el actor. En cualquier caso, para poder explicar la conducta a partir de estas reglas es necesario que los participantes en un acto social subsuman del mismo modo sus acciones bajo las normas, y las legitimen a partir de valores

compartidos, lo cual implica la existencia empírica de un *consensus* cognitivo y evaluativo básico que aparece en Parsons como un universalismo de los valores por referencia a las cuales se integran las pautas más generales de la acción. Desde estos mismos valores conceptualiza el investigador como variables las condiciones de hecho (por ejemplo, las tendencias a la ruptura de la complementariedad de las expectativas) necesarias para la derivación de la acción a partir de la norma, de modo que es la insuficiencia del conocimiento empírico lo único que impide que se cumpla perfectamente el paradigma explicativo.

2.3. En contraposición a este paradigma normativo, el interaccionismo simbólico de la escuela de Chicago *enfatiza el momento activo del sujeto, evitando la sustancialización en un sistema de normas de la interacción social*. En formulación de Blumer: «Los participantes encajan mutuamente sus actos, en primer lugar, identificando el acto social en el que se implican; en segundo lugar, interpretando y definiendo la contribución de cada uno de los otros a la formación del acto total. El participante se orienta así, tiene una clave para interpretar los actos de los demás y una guía para articular su acción con la de los otros...» Pero estas interpretaciones nunca son definitivas: «En el flujo de la vida social hay innumerables momentos en los cuales los participantes redefinen mutuamente sus actos» (Blumer, 1966; 538). Si la sociedad no se estructura como un sistema normativo, o si no participa del «principio de inercia social» de que la complementariedad de las expectativas se autorregula en el interior de los sistemas de acción, sino de que la interacción es contingente y tiene que ser restablecida en cada momento por los participantes a través de la interpretación y la negociación de las reglas, la máxima metodológica pertinente es que «el estudio de la interacción habrá de hacerse desde el punto de vista del actor. Dado que la acción la construye el actor a partir de lo que percibe, interpreta o juzga, tendremos que ver la situación en que se actúa tal y como la ve el actor, percibir los objetos tal como el actor los percibe, captar su sentido en los términos en que el actor los capta y seguir la línea de conducta del actor tal como el actor la organiza —en pocas palabras, habrá que tomar el rol del actor y ver el mundo desde su situación» (Blumer, 1966; 542).

El postulado metodológico fundamental de la escuela de Blumer es que, si bien el individuo es un ser social y el espíritu un producto de la sociedad, es imposible explicar su comportamiento a partir de las solas normas y roles socialmente definidos. Más bien, cada individuo interpreta y construye cognitivamente el mundo en torno y actúa en consecuencia con la definición que da de una determinada situación. Ya Thomas y Znaniecki formularon el principio de que, para explicar cualquier acción social, es preciso tener en cuenta los valores o estímulos externos —entre los que se cuentan las normas—, y no sólo las actitudes o disposiciones psicológicas de los actores

—entre las que contaban las interpretaciones—, sino siempre los valores y las actitudes conjuntamente, y lo mismo para explicar cualquier valor o cualquier actitud (Thomas y Znaniecki, 1918; 1-24).

Resumiendo la interpretación de Blumer: el universo de símbolos interrelacionados que surge de la interacción sirve de mediación, para el *self*, entre los «estímulos» exteriores y sus propias reacciones. La vida en grupo implica siempre este doble proceso, de interpretación del sentido de las acciones de los demás y de definición de sí mismo y de la situación, que precede a la acción; es un proceso que se mantiene gracias a la continua re-creación de las estructuras por la acción de los sujetos, pero que incluye siempre la transformación de las estructuras continuamente recreadas: la reproducción es siempre innovación. En un acto social, cada individuo asume las actitudes de los demás y actúa según la situación así definida. Las normas, los roles y las instituciones con las que los normativistas explican la acción social individual deben ser entendidas, a su vez, en virtud de la comunidad de la interpretación y la definición, del consenso de los participantes, que, sin embargo, no viene asegurado porque compartan unos valores integradores comunes, sino que está siempre abierto al error, a la incertidumbre y a la innovación. Un *grupo humano es un proceso social en curso en el que la gente se compromete a ajustar recíprocamente sus conductas para tratar con las situaciones*. Las normas y los comportamientos son continuamente *negociados* entre los participantes.

Para esta interpretación del interaccionismo simbólico, por tanto, es fundamental la perspectiva de que no puede partirse de un «teorema de identidad» entre las definiciones normativas y las interpretaciones subjetivas del rol, sino precisamente de todo lo contrario, de un *principio de discrepancia* entre la norma y la interpretación de la norma; que esta discrepancia, que puede referirse a la interpretación de la norma o a diferencias en las normas para subsumir las acciones bajo ellas, queda, por tanto, insuficientemente conceptualizada en términos de conformidad-desviación.

El paradigma sociológico que de estos planteamientos se deriva es un *paradigma interpretativo*, según el cual «el investigador debería enfocar el mundo a través de los ojos del actor, y no suponer que lo que él observa es idéntico a lo que el actor observa en la misma situación» (Blumer, 1966; 544). Una consecuencia de esto es la famosa crítica de Blumer a «la variable» en sociología.

Dado que toda «variable» sociológica es un producto de la interacción simbólica, no cabe definirla unívocamente, como tampoco operacionalizarla de manera que se garantice la univocidad a través de la intersubjetividad. El significado de una variable no es nunca universal para los actores, y mucho menos puede serlo para el observador; tampoco pueden tener validez universal, por consiguiente, las proposiciones o teorías que se formulen a partir de los conceptos o los valores de estas variables; su contenido, su significado, será

siempre la interpretación que los actores hagan de la situación, del acto social global, no de este o aquel aspecto artificialmente desgajado del contexto. La radicalidad de la postura de Blumer puede apreciarse claramente en su crítica al punto de vista de Thomas y Znaniecki, que hemos citado más arriba. Blumer subraya la ambigüedad de la exigencia metodológica de «explicar siempre un valor mediante un valor, y una actitud mediante una actitud y un valor», asimismo. Pues, dice, de un lado suponen que es posible aislar valores y actitudes simples, y encontrar inductivamente leyes constantes de su conexión, de modo que fuera posible predecir el curso de una acción una vez establecida la específica combinación de situación (valores) y sujetos en esa situación (actitudes) que se da en un determinado momento; por otro lado, sin embargo, insiste en que tales actitudes y tales valores carecen de sentido desconectadas del contexto sociocultural, que hay que tener presente para entenderlas. Blumer objeta que, si esto último es lo cierto, lo primero es imposible: no pueden aislarse en la sociedad, a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza, clase alguna de elementos simples y constantes cuya mutua relación, causal o estadística, pueda establecerse en forma de leyes o cuasi-leyes; o, lo que es lo mismo, *la objetividad social no puede nunca dissociarse de la subjetividad de los actores* (Blumer, 1969).

Este énfasis en la comprensión, incompatible con el modelo de explicación nosológico-deductivo, necesita de una elaboración metodológica profunda, si es que no quiere quedarse al nivel de la cotidiana asunción de roles (3). A los problemas que esto plantea nos referiremos más adelante.

Más o menos consecuentemente, aceptan estos planteamientos un conjunto de sociólogos que, a través del magisterio de Blumer y E. Hughes, se identifican como pertenecientes a la «Escuela de Chicago». Una reseña de sus investigaciones, por breve que sea, debe incluir las aportaciones de R. H. Turner a los problemas de la identidad, el proceso de «role-making» y los movimientos sociales colectivos; los estudios de A. M. Rose sobre el poder y la teoría misma del interaccionismo; el desarrollo dado al concepto de «carrera» por

(3) Este es precisamente el punto en que se ha fijado sobre todo la etnometodología. Así, Cicourel trata de formalizar la relevancia que los interaccionistas conceden al proceso de *interpretación*. Su distinción entre “surface rules” (reglas superficiales), equivalentes a las normas en el sentido parsoniano, y “basic” o “interpretative rules” (reglas de interpretación de las normas anteriores) induce a completar el legalismo del modelo de Parsons y la inseguridad epistemológica del “taking the role of the other” con un análisis de los procesos de interpretación que son, en definitiva, procesos sociales de construcción lingüística de la realidad i. e. de calificación o subsunción de los actos sociales bajo tales normas, concretizando así el carácter “indexical” (i. e. contextual) (Bar-Hillel) de toda interacción, punto de partida epistemológico de Garfinkel. En este sentido, si el normativismo parsoniano es la traducción sociológica del positivismo jurídico, la etnometodología recoge en términos de teoría social las críticas que la Escuela de Derecho Libre o el sociologismo jurídico de Ehrlich dirigieron al positivismo. (Véase Cicourel, 1970; Garfinkel, 1967, y Ehrlich, 1962. Sobre el legalismo de la teoría normativa de Parsons, véase Lamo de Espinosa, 1976.)

H. S. Becker; los análisis del comportamiento político simbólico de M. Edelman; los estudios sobre sociología del derecho de E. Schur; las investigaciones sobre la identidad y sobre el contexto social de la muerte de A. Strauss, y, entre todas las aportaciones a la psicología social del grupo, la reorientación de la teoría del comportamiento desviado logrado por la «labelling theory», desde E. H. Sutherland a R. D. Cressy, K. I. Erikson, A. Lindesmith, R. Gusfield, E. Lemert, el mismo H. Becker, etc. (*vid.* bibliografía).

En general, la «Escuela de Chicago» del interaccionismo simbólico considera a éste como una *teoría sociológica general*, capaz de dar cuenta no sólo de fenómenos de interpretación y cambios sociales a nivel de pequeños grupos, sino también, como atestiguan algunos de sus análisis de comportamientos colectivos, de todas las formas de cambio social. Desde esta perspectiva, el interaccionismo se presenta, sobre todo, como una alternativa al paradigma estructural-funcionalista dominante hasta hace poco en la sociología norteamericana, y a sus conocidas dificultades para dar cuenta de los procesos de cambio.

2.4. Sin formar una escuela compacta y definida, otros muchos interaccionistas consideran la obra de Mead como el origen de una *teoría psicopsicológica de alcance restringido*, particularmente apropiada para explicar relaciones interpersonales y procesos de socialización: «Como teoría psicopsicológica —dice uno de ellos—, resulta correcta su visión del cambio social como fundado en la interacción, siendo interacción y cambio términos prácticamente sinónimos. Enfatiza de modo adecuado los cambios en el actor, y las situaciones cara a cara, en las situaciones de grupos reducidos. Pero es mucho menos adecuada como teoría sociológica del cambio, en especial a causa de su debilidad a nivel macrosociológico: la relevancia del IS en este plano queda limitada por su ignorancia de las variables y los niveles estructurales, y por su negativa a conceder importancia analítica a cualquier cosa que no sea la interacción interpersonal» (cit. en Vaughan y Reznolds, 1968; 209).

2.5. Al lado de estos interaccionistas, destaca como escuela consolidada el grupo formado en Iowa en torno a M. Kuhn y T. S. McPartland, cuyo órgano de expresión es la revista *The Sociological Quarterly*. Sus investigaciones se centran en el concepto del sí-mismo, y sus mejores esfuerzos se han orientado a operacionalizar los conceptos fundamentales de Mead, con el fin de que sus hipótesis resultaran validables por los procedimientos de la investigación empírica «ortodoxa». Sus principales divergencias con la Escuela de Chicago se dan, así, a nivel metodológico: frente a la crítica de Blumer a las variables y su énfasis en la comprensión, Kuhn insiste precisamente en convertir los conceptos del interaccionismo en variables operacionalizables. En esta línea, y con la doble intención de obtener una comprobación empírica de la teoría meadiana del *self* y de encontrar instrumentos de medición apropiados, desarrolló un *test* (el *Who am I?*, o *Twenty Statement Test*) con la intención de descubrir empíricamente las estructuras de roles de mayor rele-

vancia en la configuración de la identidad o la conciencia de sí. Pero estas divergencias metodológicas tienen como consecuencia, según han destacado Meltzer y Petras (1972) importantes divergencias teóricas: interesado en mostrar una conexión universal entre los roles firmemente establecidos en una sociedad y la identidad de sus portadores, antes que en comprender el proceso de asunción de los mismos, Kuhn considera al sí-mismo más como una estructura que como un proceso, es decir, entiende al yo mucho más como un «me» ya configurado en el proceso de *role-taking* que como un «I» configurador del «me» a través de sus interpretaciones y acciones. Con lo que, en cierto modo, vuelve a inclinarse por el lado del determinismo social y cultural, revalidando la concepción del individuo como reflejo del todo social y dejando al otro interaccionismo el lado activo del sujeto.

Es decir, que mientras una postura metodológica que se aproxima al paradigma normativo lleva a importantes revisiones de los conceptos de Mead —sobre todo en la interpretación del sí-mismo desde los grupos de referencia—, la radical asunción teórica de la procesualidad del yo y de la sociedad, y de la capacidad de innovación del «I», llevan a Blumer a negar radicalmente los supuestos metodológicos de tal paradigma y, en definitiva, el postulado pragmatista de explicar conductivamente el espíritu. Resultado éste que no es sino una consecuencia del intento de *fingir* al nivel práctico de la investigación, y al nivel de cada estructura social concreta, la existencia de la síntesis entre individuo y sociedad que Mead había establecido a nivel abstracto y general. Con lo cual (lo mismo que Mead, pero con el agravante ahora de que al hacerlo se niega el objeto propio de la investigación sociológica), se ignoran los momentos de separación y desgarramiento que configuran cualquier estructura social, y que son los caminos por los cuales aquella unión abstracta entre individuo y sociedad habría de ser, al final, consumada realmente.

Como rasgos comunes a los interaccionistas simbólicos, de cualquier escuela que sean, podemos distinguir la insistencia en que los individuos son reflexivos y actúan, por tanto, consciente o, al menos, inteligentemente, la importancia que dan a lo simbólico como determinante de la conducta y su insistencia metodológica en la necesidad de comprender la definición que da el individuo de sí mismo y de la situación para comprender la acción social.

2.6. Hemos hecho ya una referencia a la *etnometodología* y sus relaciones con el interaccionismo simbólico. Este breve panorama de los teóricos interaccionistas debe completarse con la mención de la síntesis que P. Berger y T. Luckman han intentado hacer entre la obra de Mead y la sociología europea de corte fenomenológico, desarrollada sobre todo en los EE. UU. por A. Schutz. Y, por último, con la amplia obra de Goffman, cuya perspectiva «dramatúrgica» es una acertada síntesis de múltiples tendencias hecha desde una perspectiva muy cercana a la de los interaccionistas (*vid.* bibliografía

final). Tanto Schutz y sus discípulos como Goffman comparten con los interaccionistas de la Escuela de Iowa una concepción sobresocializada del sujeto: Particularmente en Goffman, lo que podría ser el «I» de Mead es, no ya canalizado u orientado a través del «me», sino conscientemente utilizado y manipulado al servicio de lo que parece el interés o motivación fundamental del «me»: presentarse como socialmente atractivo en el mercado de almas de una sociedad industrial avanzada en la que la competencia entre personalidades fuerza a una perpetua representación del sí-mismo. Los sujetos de Goffman parecen haberse apropiado de la teoría de Mead utilizándola cínicamente en provecho propio. De este modo Goffman, quizá inconscientemente, refleja mejor que ninguna otra sociología «humanista» el carácter profundamente competitivo de la sociedad de clase media norteamericana.

III. VALORACION CRITICA DEL INTERACCIONISMO SIMBOLICO

Una valoración global del interaccionismo simbólico, tal y como se presenta sobre todo en la obra de G. H. Mead, podría esquematizarse en los siguientes puntos:

3.1. *El sentido.* El interaccionismo simbólico ha aportado, de la mano del pragmatismo, y sobre todo de Pierce, una teoría del significado (*meaning*) cuya importancia no debe despreciarse. Efectivamente, entre las posiciones subjetivista (sentido como representación interna), intersubjetiva (sentido como representación culturalmente pautada e internalizada) y objetivista (sentido como reflejo del objeto), el IS ha efectuado una interesante síntesis que le permite no sólo saltar sobre el problema de los universales (y del dilema nominalismo-realismo), sino, sobre todo, el acceso a una *pragmática de la comunicación humana*. El sentido no es, para Mead, ni una propiedad del sujeto ni del objeto, sino del comportamiento, y se refiere a toda relación estable entre el sujeto y una clase de objetos especificada, no por sus propiedades, sino por el modo en que éstos son usualmente manipulados. El sentido aparece así en una relación triádica entre acto, objeto y otro generalizado, relación que reenvía, pues, no tanto al universo del discurso como al universo de la praxis. «El sentido de una cosa para una persona —dice Blumer— surge a partir de los modos en que otras personas actúan hacia una persona en relación con la cosa; sus acciones definen la cosa para esa persona» (Blumer, 1969; 4-5). Y si la cosa es de por sí un símbolo, la matriz significante está entonces formada por el gesto del organismo, el acto social resultante —y del cual el gesto es su fase inicial—, y la respuesta del otro organismo al gesto (Mead, 1934; 76), de tal modo que el significado es algo objetivo que está ahí *en la relación* y al margen de la conciencia (ídem, p. 77).

La acción orientada al objeto es así pautada socialmente por regularidades aprendidas y constantemente reforzadas, por lo que el factor definidor del sentido es el uso social del símbolo como instrumento para la cooperación en un acto social total. El sentido es así inseparable de los efectos prácticos de la comunicación al ser el elemento coordinador de la acción social. Por otro lado, el problema de los *universales* queda reducido a ser un más o menos (Morris, en Mead, 1934), es decir, será más o menos universal dependiendo del grado de estabilidad y tipificación de las pautas sociales de comportamiento (respuestas) para cuya coordinación es utilizado como estímulo (Mead, 1934; 125). Con ello el interaccionismo simbólico (como antes Durkheim y antes Marx) muestra el paralelismo existente entre lo útil, la institución y el concepto. En este sentido, la obra de Mead supera el individualismo y cientifismo de la teoría del sentido del círculo de Viena, construyendo una teoría social y pragmática ligada a la vida cotidiana, aproximándose enormemente al segundo Wittgenstein (si bien éste, al enmarcar el sentido dentro de los «juegos de lenguaje» relacionados con formas de vida específicas, elaboraba una teoría mucho más flexible y a la que el IS sólo puede aproximarse a través del uso de los «grupos de referencia»).

3.2. *La objetividad.* El rasgo más aparente del desarrollo del IS desde el pragmatismo es, sin duda, la pérdida o *el olvido de la teoría pragmatista de la objetividad en favor de la insistencia en la teoría del significado*. Ciertamente, la explicación conductista del espíritu como intención y acción al mismo tiempo, que se encuentra en Mead, resalta todavía la permanente contrastación entre el comportamiento del sujeto y el del mundo mediado a través del cuerpo. Mead da importancia crucial a la *mano* del hombre, que implica un modo de constitución física de los objetos cuyo inmediato correspondiente es el pensamiento simbólico. Mead sostiene que el individuo construye el mundo a través de la inteligencia; pero esa construcción no es sólo selectiva, sino que se realiza a través del trabajo, gracias al cual la adaptación humana a la naturaleza adquiere carácter creador; es justamente este proceso de creación por el trabajo el que constituye conjuntamente al individuo y al medio que se le opone: «Lo esencial es que el individuo, al prepararse para agarrar un objeto distante, adopta él mismo la actitud de resistencia a su propio esfuerzo de aprehensión, y que esta preparación para la manipulación es resultado de su cooperación o conversación de actitudes...» (Mead, 1938; 110). «Por consiguiente —comenta Tibbetts—, sólo por la experiencia de la resistencia de los objetos físicos externos comienza el organismo a percibirse a sí mismo como una cosa física, es decir, como un objeto que tiene un "interior"» (Tibbetts, 1973; 29). Es decir, en la formulación más general y de principio, inteligencia y actividad instrumental son conjuntamente constitutivas de la humanidad; queda claro el carácter activo del sujeto en el conocimiento y que la verdad no es sino una cuestión de práctica; no parece sino que han sido Mead y los pragmatistas quienes han lle-

vado a término las declaraciones programáticas de Marx en las tesis sobre Feuerbach sobre el *papel activo del sujeto en el conocimiento*. No así la mayor parte de los discípulos de Mead que, cuando tienen que tratar del tema de los objetos tienen ya preparado el terreno para su inmediata reducción a la conciencia: «Los objetos que constituyen el entorno que el individuo experimenta están establecidos por las actividades del individuo. En la medida en que esta actividad varía, varía también su entorno; en otras palabras, los objetos cambian con las actividades dirigidas hacia ellos» (Meltzer, 1972; 15). La misma reducción del mundo a la conciencia, a través del lenguaje como sujeto *social*, hace H. Blumer: «Los "mundos" que existen para los seres humanos —dice Blumer— están compuestos de "objetos"... y esos objetos son el resultado de la interacción simbólica» (1969; 10). O bien, «los objetos —todos los objetos— son productos sociales, ya que son formados y transformados mediante el proceso definitorio que tiene lugar en la interacción simbólica» (ídem, p. 69). Podría pensarse que tal actitud resulta de una lectura idealista de Mead, y sin duda caben lecturas mucho más «materialistas» que enfatizan la fase manipulatoria del acto, pero la realidad es que el énfasis del propio Mead no va por ahí, y que se echa de menos una clara teoría de la objetividad.

Efectivamente, si bien Mead nunca niega que «la naturaleza —el mundo externo— está objetivamente ahí, en oposición a nuestra experiencia de él o en oposición al pensador individual mismo» (1934; 131), el problema no es el estar de la naturaleza, sino la naturaleza de ese estar. La posición de Mead es, como dice Morris, la de un «relativismo objetivo» (en Mead, 1934; xix) en el sentido de que «aunque los objetos externos están ahí independientemente del individuo que los percibe, sin embargo, poseen ciertas características en virtud de sus relaciones con su percepción o su conciencia, que no poseerían de otro modo o al margen de esas relaciones» (ídem, p. 131), afirmación aceptable siempre y cuando sea convenientemente matizada. *En primer lugar* porque no es lo mismo la construcción de la realidad a través del aparato perceptivo innato que la construcción social (simbólica) de la realidad; en el primer caso es cierto que el propio mundo objetivo es distinto; la realidad es muy distinta para un virus o para un mamífero. Pero en el caso de la construcción social de la realidad objetiva, ésta es idéntica en cuanto a su objetividad, por mucho que cambie su significado; el objeto no cambia en sus propiedades al alterarse el significado y sólo su uso se verá alterado. Estamos de acuerdo con Tibbetts cuando afirma, siguiendo a Mead, que hay que distinguir entre el mundo que está ahí dado y el mundo según es percibido. Pero —*en segundo lugar*— el objeto no puede ser reducido a una suma de perspectivas desde las que es percibido, pues entonces se le roba de toda sustantividad: «Si la realidad del objeto físico —ha dicho Murphy, criticando a Mead— es identificada con su valor de contacto, entonces el perspectivismo de tales caracteres roba al objeto de todo *status* indepen-

diente» (Murphy, 1939; 101). ¿Qué objeto es ése que sólo es una suma de usos? ¿Qué es lo que limita los posibles usos? Por esa vía el objeto es lo que se hace de él, pero ¿dónde encontrar la identidad entre un leño y una maza, a pesar de que es el mismo objeto, si uno lo utiliza para hacer fuego y otro para golpear? Y, por último, no cabe olvidar que *el sentido de un objeto artificial está ya dado, y es previo a su existencia material*, es decir, la fabricación de ese objeto es guiada por su significado y éste se encuentra impreso en su materialidad, es la forma de tal materialidad. Como dice el mismo Murphy, «esta silla no surge en el proceso de organizar respuestas hacia ella; fue manufacturada mediante un proceso físico familiar mucho antes de que yo la viera» (ídem, p. 97), y en ese proceso productivo fue marcada con su significado. Ni es posible reducir el objeto a su sentido ni tampoco a su mera existencia física; pero en el caso de los objetos artificiales —y todo objeto lo es en alguna medida—, *lo que es, es ya significado*. Por ello estamos de acuerdo con D. L. Miller cuando afirma que una parte significativa de la filosofía de Mead es que «la estructura lógica de la naturaleza, en la medida en que es inteligible, debe tener su base en la estructura del proceso socio-psicológico de sí-mismos sociales interactuando y comunicando» (Miller, 1947; 159-160), de modo que *se reduce toda objetividad a la intersubjetividad*. Una cosa es el perspectivismo acerca de la objetividad —y todo énfasis en él es positivo para romper el fetichismo de lo dado— y otra afirmar que «no hay naturaleza que pueda estar cerrada al espíritu» (Mead, 1932; 166). No se trata, pues, como dice Morris, de que Mead «descuide» la referencia a objetos no sociales (Morris, en Mead, 1934; xx), sino de que propiamente tal «cosa» no existe para él, de modo que *acaba identificando la conciencia colectiva con el medio ambiente mismo*.

El IS debiera distinguir claramente entre cuatro tipos de construcción de la realidad. En primer lugar, *la construcción selectiva del medio* que efectúa todo organismo en base a su propia estructura biológica perceptiva, y que no es social. En segundo lugar, la construcción selectiva que hace el ser humano *en base al lenguaje*, y que le permite hacer objetos a partir del flujo continuo de la realidad. En tercer lugar está la *construcción material* de la realidad, que se halla esencialmente vinculada a la anterior, pues incluso el objeto natural sólo deviene tal al ser materialmente separado de su contexto (manipulación). Y, finalmente, la *construcción simbólica* de todo objeto, natural o artificial, que, ésta sí, es resultado meramente de un proceso de interacción simbólica. Las tres últimas son todas sociales, pero de muy distinto tipo, pues así como la última sólo tiene existencia intersubjetiva, las otras dos implican creación material, con la diferencia de que mientras en la segunda prima el análisis (separación) en la tercera prima la síntesis (construcción) y lo que orienta dicha síntesis es precisamente el sentido que se materializa en el objeto.

Al mezclar estos diversos tipos de construcción, el interaccionismo sim-

bólico se inhabilita para una clara teoría de la objetividad. Pues decir que los objetos se constituyen en interacción simbólica es decir algo que, siendo cierto, puede acabar encubriendo toda la verdad. La *percepción* del objeto es siempre resultado de la interacción simbólica, pero de ningún modo lo es el *objeto* mismo. Reducir el objeto a su constitución en el proceso comunicativo es reducirlo a ser objeto de lenguaje y de pensamiento, no objeto real. Cierto que éste es, en cuanto ente artificial, objetivación del espíritu, y en este sentido, resultado *también* de una interacción simbólica; pero esto no ocurre con el objeto natural, que es anterior a tal constitución por mucho que antes no esté dado como algo separado e independiente. Habría, pues, que distinguir entre el objeto natural, que es constituido, *como objeto de la percepción*, en una dinámica de interacción simbólica, y el objeto artificial que, en cuanto objetivación del sentido, es resultado de un doble proceso: el del trabajo y el de la comunicación. El IS viene a *reducir la dialéctica del sujeto y el objeto a la dialéctica del ego y álter*, con lo que se ve privado de una referencia a la objetividad, tiene que hacer esfuerzos notables para alcanzar una teoría de la verdad, y en cualquier caso margina la temática del trabajo y la producción social. El trabajo queda conceptualizado, según el modelo de la experimentación científica, como trabajo individual, como relación del animal inteligente con la naturaleza; pero falta una teoría del trabajo como imperativo antropológico de la especie humana, y tampoco se lo conceptualiza como relación de un conjunto social —no sólo del individuo— con el medio. Su concepto de «cooperación» es indiferente a los objetos sobre los cuales se co-opera; la concepción interaccionista del trabajo carece de una teoría de la división social del trabajo, con lo que, en buena parte, no capta tampoco los fundamentos de la estructura social misma que analiza. Con ello se le escapa toda la compleja problemática de la dialéctica entre trabajo y comunicación, la dialéctica entre interobjetivación e intersubjetivación, reduciéndolo todo a esta última. En ello radica la importancia del IS que, si bien ha sabido ver claramente la importancia de lo simbólico en la vida social, sólo ha sabido ver esto.

3.3. *La comunicación.* Con todo, la teoría de la comunicación que Mead utiliza no deja de plantear importantes problemas. Sin duda, «si va a haber comunicación como tal, el símbolo tiene que significar la misma cosa para todos los sujetos implicados» (Mead, 1934; 54). Pero ¿qué quiere decir aquí la palabra «significar»? Para que haya comunicación es, sin duda, necesario que los símbolos utilizados signifiquen lo mismo, pero para que signifiquen lo mismo es necesario además que haya *metacomunicación*, es decir, que los sujetos hayan definido la situación del mismo modo (4). Para Mead, este contexto, que es conceptualizado como universo del discurso pragmático,

(4) El término "metacomunicación" no designa aquí únicamente el lenguaje en que se habla de otro lenguaje (metalenguaje-lenguaje objeto), sino todo el conjunto de signos que determina el sentido de la comunicación en ese lenguaje

«está constituido por un grupo de individuos que llevan y participan de un común proceso social de experiencia y comportamiento, en el cual esos gestos o símbolos tienen el mismo significado, o un significado común, para todos los miembros del grupo» (ídem, p. 89). Pero ¿cuáles son los supuestos para que estas dos condiciones se cumplan?

En primer lugar, Mead parece estar moviéndose en un círculo vicioso: sólo desde el rol del otro puede comprobarse si la definición de la situación es común o no, y, en consecuencia, si hay o no metacomunicación, pero la comunicación en general es, a su vez, requisito para poder tomar el rol del otro. Con ello, o bien damos por supuesta la capacidad de comunicar para poder así explicar el proceso de *role-taking*, o bien asumimos tal proceso como facultad inherente a la naturaleza humana para poder así justificar que hay metacomunicación. Así, en el caso de un hablante aún no socializado, por ejemplo, un niño, los símbolos no significan aún lo que posteriormente significarán y, sin embargo, ya comienza a haber actividad cooperativa y, sobre todo, toma del rol de otro; sin embargo, dado que en este caso el sujeto aún no está en posesión del código lingüístico, su capacidad de tomar el rol del otro tiene que ser, al menos relativamente, independiente de su madurez lingüística. Evidentemente, sabemos que Mead adopta la primera vía del dilema (comunicación como proceso de *role-taking*), pero entonces su problema es más bien explicar cómo puede no haber comunicación —ni comunidad ni *consensus*—, a pesar de que los símbolos pueden tener el mismo significado. Porque lo que la psicología social meadiana no acaba de conseguir es el *paso desde una teoría pragmática-instrumental del lenguaje a una teoría de la comunicación*: al nivel pragmático bastaría con la conversación de gestos, un «diálogo» tipo estímulo-respuesta, que es suficiente para todo tipo de actividad meramente cooperativa. Además, para que haya cooperación a ese nivel pragmático, ni siquiera es necesaria la asunción de que los comportamientos constituyen un acto social total, pues bastaría con dos *líneas de acción* independientes pero entrelazadas (5). Por el contrario, para que pueda empezar a hablarse de comunicación —y eso es lo que caracteriza al habla humana frente a la animal, por ejemplo, la denotación, el hablar del mundo y no solamente del hablante, como Mead recuerda muy bien— exige realmente la identidad de significados y, por tanto, una denotación precisa.

Pensemos, por ejemplo, en la actividad cooperativa de los trabajadores de una línea de montaje. Aquí la cooperación no viene dada por la identidad de significados entre los trabajadores; es más, ni siquiera los objetos que se manipulan significarán la misma cosa para todos ellos. Por el contrario,

objeto. Comprende así tanto los enunciados propiamente metalingüísticos como todo el conjunto de objetos y de gestos que constituyen el *contexto* de la comunicación.

(5) Véase lo que Turner llama "interlocking habit system", es decir, sistemas de hábitos entrelazados (Turner, 1962: 20).

la cooperación es entonces resultado de un entrelazamiento de numerosas líneas de acción independientes donde el objeto representa estímulos diferentes para cada trabajador y, por tanto, respuestas diferentes por mucho que estén objetivamente entrelazadas.

Comunicación, es decir *communicatio* = comunicación, participación, comunidad de intereses; de *communico* = poner en común, compartir. Esto exige realmente una identidad de significados en la que se efectúe la participación. Pero entonces es necesario algo más que una aproximación pragmática. En definitiva, a este nivel —el nivel del mensaje— creemos que Mead no acaba de fundamentar la diferencia entre: a) la mera conversación de gestos, y b) la comprensión o toma del rol del otro que requiere la identidad de los significados. Ahora bien, los comportamientos socialmente tipificados requieren (y producen para su ajuste y cooperación) un lenguaje igualmente tipificado que se pronuncia en momentos definidos; es decir, para un comportamiento compulsivo (repetitivo y sistemático) tiene que haber mediaciones lingüísticas igualmente repetitivas (abstractas y conceptuales) y sistemáticas (formando códigos), lo que se traduce en significados exclusivamente denotativos y cognitivos. Así, la toma del rol del otro exige sólo captación de los mensajes, identidad de significados al nivel del código, es decir, denotativa, lo que está aún muy lejos de una verdadera identificación.

Pero el problema es más relevante si del nivel del mensaje pasamos al del *contexto* de dicho mensaje. ¿Es razonable suponer para toda comunicación que su contexto está dado por «un grupo de individuos que participan de un común proceso social de experiencia y comportamiento»? Si tomamos esto en serio, es evidente que la comunicación queda restringida a los grupos en los que *realmente* se da esa común experiencia, grupos que no pueden ser de ningún modo identificados con la sociedad global. Caso contrario, lo que hay que explicar es la incomunicación en el seno de la sociedad y de los grupos. Aparece así otra vez la distinción entre comprensión de mensajes y comunicación, pues aun si suponemos la identidad formal de los significados a nivel denotativo-cognitivo, las diferencias contextuales se traducirán en distintas connotaciones de tal modo que la comunidad sólo podrá ser formal y externa y tal formalidad habrá de ser traspasada para ver qué es lo que está encubriendo, por ejemplo, la divergencia de experiencias, de intereses y, en definitiva, el *poder socialmente constituido* que, a nivel lingüístico, nos reenviaría al código. Como ha mostrado acertadamente Goldmann, tenía buenas razones Kant para hacer de su comunidad la mera unidad formal del imperativo categórico; su formalismo no encubre el antagonismo de experiencias e intereses materiales entre unos y otros, ni la escisión entre mi yo y el «me» social que represento. Por el contrario, la comunidad meadiana oculta bajo la universalidad, aparentemente sustantiva del lenguaje (de hecho, la comunidad formal del código), el mismo antagonismo, por mucho que ahora tales intereses, relegados al *status* precategorial (pre-racional y pre-

social, por tanto) del «I», sean teóricamente inefables e indecibles. Como veremos, la teoría de los *vocabularios de motivos* muestra claramente cómo esa unidad social es realmente la unidad formal que impone el hecho social del lenguaje: todo interés, para tener legítima existencia social, ha de poderse subsumir en uno de los motivos socialmente tipificados; Kant decía lo mismo más claramente: todo interés, para ser legítimo, y gozar por tanto, de protección colectiva, ha de poderse subsumir bajo la forma universal del derecho. Sólo que ahora es el código lingüístico —y su presunto carácter democrático— el que funciona como forma universal de la sociabilidad, avance que sería inútil tratar de desmerecer.

Pues lo que Mead margina sistemáticamente es que es al nivel del contexto y de la metacomunicación donde hunde sus raíces el conflicto y la incomunicación; que éstos no son sólo problemas de código, sino, frecuentemente, previos al código, que el poder, comunicativamente, es sobre todo el poder de definir situaciones comunicativas, no de nombrar, y por ello el problema de una comunicación democrática no radica en la objetividad o veracidad de los mensajes, sino en la creación de contextos comunicativos adecuados. La distinción denotación-connotación, o la paralela entre comunicación y metacomunicación, reenvía así a una comunidad formal donde la producción artificial de significados denotativos oculta la imposición social del contexto. Pues como ha dicho Veron, «el significado denotativo es un caso especial (y, particularmente, artificial) de producción y efecto de sentido, a saber, aquel determinado por una serie de operaciones comunicacionales que tienden a reducir a un mínimo (mediante un conjunto de restricciones) la influencia no explícita del contexto (lingüístico y extralingüístico)» (Veron, 1971; 263).

Finalmente, no puede dejarse de admirar el optimismo liberal con el que Mead enfoca las consecuencias de esa presunta transparencia comunicativa. Supongamos que, efectivamente, tal comunicación es un hecho, tanto al nivel de mensaje como del contexto, ¿garantiza eso el *consensus* social? ¿Es razonable deducir la comunidad simplemente de la comunicación? Llegados a este punto, hay que abandonar el análisis etimológico y recordar que, si bien la comunicación es condición necesaria para el *consensus*, no es condición suficiente. ¿Qué ocurre cuando estamos de acuerdo en definir la situación como conflicto, cuando estamos de acuerdo en que estamos en desacuerdo? En tal caso, la transparencia comunicativa no sólo no elimina el conflicto, sino que puede contribuir a su formación «Hablando se entiende la gente», pero a veces lo que entiende es que sus posiciones son irreductibles. Sólo si deducimos la sociabilidad de la comunicación es posible pensar que la segunda garantiza la primera. Pero con ello olvidamos que, si numerosos conflictos hunden sus raíces en la incomunicación, ésta no es la única causa.

Nuevamente hay que decir que Mead mete en el mismo saco numerosas cuestiones, probablemente por querer llevar demasiado lejos la lógica de su

sistema, confundiendo así lo que pasa en el modelo y lo que pasa en la realidad. «Hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que abarca tu filosofía», y en concreto ahora habría que distinguir: *a)* la mera *conversación de gestos* tipo S-R, única requerida para una cooperación pragmática; *b)* la *comprensión* o toma del rol del otro, que es variable más que atributo, y para la cual basta con la identidad de significados; *c)* la identidad o participación verdadera (*comunicación*), para la que haría falta además un contexto común de experiencias e intereses; *d)* el *consensus*, problema mucho más complejo y que de ningún modo puede reducirse a la cuestión de la comunicación. Es cierto que Mead hace de la diferencia entre la mera conversación de gestos y la comunicación el punto de partida de la antropogénesis; pero lo que sin duda no distingue es la diferencia entre la mera comunicación de mensajes y la comunicación que produce identidad, es decir, entre la comunicación y su contexto.

Claro que tener en cuenta el contexto de la comunicación es hacer de ella algo que tiene su *locus* dentro del proceso social, y no algo que constituye, desde fuera, dicho proceso; es decir, exigiría tener en cuenta la totalidad del proceso social; totalidad que no puede separarse del proceso productivo.

3.4. *El trabajo.* De ahí la conocida afirmación de que Mead es Marx sin teoría del trabajo (afirmación que podría darse la vuelta, pues Marx es Mead sin teoría de la comunicación), y que queda adecuadamente matizada al tener en cuenta que, si bien considera la «mano» con tanta importancia como el «lenguaje», de hecho aquella categoría es siempre individualista (mano, no trabajo), abstracta y desgajada del resto de su construcción teórica, mientras que es la segunda la que constituye el núcleo de su teoría social: mientras que la mano sólo sirve —en su modelo— para permitir al individuo una más acertada percepción (imagen) del objeto, el *lenguaje es la base de la realidad, de la persona, de la sociedad y del mismo trabajo*. Su teoría es, pues, una —quizá la primera, y sin duda la primera consciente de su especificidad— *teoría comunicativa de la sociedad*, y la primera que haya justificado claramente por qué ésta es una realidad radicalmente cultural. Como ha dicho Shibutani, su modelo de sociedad es un modelo cibernético y procesual (6), basado en intercambios de información, marginando el hecho de que todo intercambio de información es (y se troca en algún punto en), intercambio de energía; pues la información es: *a)* forma de la energía, y *b)* un corto circuito de la circulación de energía que sale de ella y a ella vuelve. En algún punto el nexo simbólico, a través del nexo bioló-

(6) "Para Mead, como para Wiener —dice Shibutani—, la autonomía depende de la retroalimentación; sin ella uno deviene creación del impulso o es sujeto a fuerzas o control externo." Esta retroalimentación de la acción es resultado del proceso de toma del rol del otro, con lo que se observa uno mismo como objeto desde una perspectiva social (Shibutani, *op. cit.*).

gico del S-R, cede al nexo físico, pues lo objetivo no es moldeable por la mera fuerza de las ideas. De ahí el que, en su epistemología sociologista sobre la construcción de la realidad, Mead no incluya el trabajo, pues la categoría desde la cual trata de conceptualizar esa función es la de «mano» que le remite, por tanto, no al trabajo colectivo —el único que transforma la naturaleza—, sino al individual, y ni siquiera le remite al trabajo, pues la basta con la mera manipulación o la experimentación científica.

Con todo, hay que decir que esta ausencia de una teoría del trabajo es, en gran medida, contradictoria con el propio Mead, quien hace derivar la comunicación de una progresiva complicación de la «actividad cooperativa» centrada no sólo en la religión, sino también en la economía. Claro que, para él, esta última parece reducirse a economía comercial (intercambios), olvidándose de la producción. Pero en todo caso la comunicación no es —y esto es central a todo el pragmatismo— más que un corto circuito de la acción, y ello no sólo a nivel del organismo, sino de la especie. Por ello decir que en el IS no hay una teoría del trabajo no es, de ningún modo, decir que la rechaza: antes bien, *la está exigiendo a voces* (7).

3.5. *Sociedad y personalidad.* Considerar el trabajo como el fenómeno crucial constitutivo de la sociedad es caer de lleno en la temática de las clases sociales y conceptualizar a la sociedad como algo unificado por la tensión entre ellas. Pues hay dos sujetos de la producción: el que trabaja y el que se apropia de lo producido; en definitiva, ni los medios de producción ni las mercancías son públicas. Por el contrario, la creación de significaciones sí que lo es y no puede, además, ser sometida a propiedad privada. El Estado, y sobre todo el Mercado, pueden hacer uso mercantil —instrumentalizar— esas significaciones, pero de ningún modo crearlas, manteniendo así necesi-

(7) Y aquí también podría prolongarse el paralelismo antitético con Marx: también el marxismo está exigiendo a voces una teoría de la comunicación, problemática que ya se planteó A. Schaff en 1960 con su trabajo "Sobre la necesidad de una investigación lingüística marxista" (véase A. SHAFF: *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Ariel, Barcelona, págs. 7 y sigs.). Pues del mismo modo que Mead plantea la relevancia del trabajo para una teoría constitutiva de la sociedad, pero nunca acaba de desarrollarla, igualmente Marx plantea la problemática de la comunicación en diversas ocasiones (al principio de la Ideología Alemana, y sobre todo en la descripción que hace en el volumen I de *El capital* sobre la diferencia entre la mejor de las abejas y el peor de los arquitectos), pero nunca llega tampoco a desarrollarla, y así los marxistas, en general, han tendido a absorber los procesos comunicativos dentro de los productivos, *sustituyendo la dialéctica de ego y alter por la del sujeto y el objeto*, conservándose la primera sólo en la temática del fetichismo de las mercancías. Es precisamente a partir de tal temática, que implica no sólo a un mínimo de dos personas, sino también a un objeto (de modo que la relación entre ellos aparece enmascarada detrás de la relación de cada uno con el objeto, que pasa así a ser un fetiche con vida propia), desde donde puede efectuarse una síntesis que conserve la dialéctica —aquí como interdependencia y relación recíprocas— entre el trabajo y la comunicación, tema que nos proponemos abordar en un trabajo próximo.

riamente una existencia parasitaria sobre la creación social de significados (8). Por ello, en un análisis abstracto de la comunicación como el que realiza Mead, no aparecen las clases sociales, pues no necesita de ellas; es más, en el modelo de Mead, las clases sólo podrían aparecer —y sólo aparecen— como complicaciones externas al modelo, que son introducidas desde fuera, y de ningún modo como desarrollo del propio modelo. Su modelo social es, por ello, como el modelo aparente del lenguaje: *un modelo contractual de relaciones en un mercado perfecto*, donde, en lugar de mercancías, se intercambian mensajes. Por ello:

(8) Rechazamos, pues, los intentos de Rossi-Landi o Ponzio de construir una teoría del lenguaje “en la homología del producir” (Rossi-Landi), pues se traduce de hecho en un traslado mecánico de las categorías de la crítica de la economía marxista (valor de uso y de cambio, plusvalía lingüística, mercancía y mercado, etcétera) al campo de la comunicación, con lo que cometen el error inverso del interaccionismo simbólico: reducir los procesos de comunicación a los de trabajo. Pues la homología entre ambos no puede ser un punto de partida, sino en todo caso de llegada, salvo, claro está, que partamos del presupuesto dogmático de que es la producción, y sólo la producción, el factor único constitutivo de lo social. Este dogmatismo de la producción se muestra claramente en Ponzio, quien, después de citar a Marx (“cuando se trata de la producción, se trata de la producción en un grado determinado del desarrollo social, de la producción de individuos sociales”), afirma, sin dar más explicaciones: “Esto hay que aplicarlo también en el caso de la producción lingüística” (Ponzio, 1973:15), con lo que resulta que el lenguaje es “trabajo” y las lenguas son “productos” de tal trabajo. Este tipo de afirmaciones, o bien son una metáfora (en cuyo caso habría que aislar lo que de verdad se compara) o, de ser ciertas, vienen a otorgar una primacía al instrumento sobre el concepto que previamente lo imagina, que no acaba de ser explicada. ¿Por qué va a ser el hombre un *tool-making animal* y no un animal simbólico (o ambas cosas a la vez)? Como claramente escribe Rossi-Landi: “Nos encontramos frente a esta disyuntiva: o bien rechazamos el descubrimiento hegeliano del carácter antropogenético del trabajo, o bien, dado que tal carácter corresponde también al lenguaje, debemos admitir el carácter de trabajo del lenguaje mismo” (Rossi-Landi, 1970:13). ¿Y por qué no admitir el carácter de lenguaje del trabajo mismo? Lo que Rossi-Landi no parece atreverse siquiera a pensar es que Hegel —y Marx que le siguió— pudiera estar equivocado en este punto (y en ese momento; no olvidemos que hay otro Hegel, el de Jena, que está mucho más cerca de Mead; véase HABERMAS: “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind”, en *Theory and Practice*, Beacon Press, Boston, 1973, págs. 144 y sigs.). Por otro lado, una consideración profunda de la comunicación pone en tela de juicio muchas de las categorías del materialismo histórico y fuerza a una revisión profunda del mismo, como la que ha realizado BAUDRILLARD en su trabajo *Le miroir de la production* (Casterman, París, 1973), donde muestra en qué medida las mismas categorías de Marx —y en primer lugar la de producción— son reflejo de la propia economía política; y un claro ejemplo de este fetichismo de la producción lo constituye el intento de reducir el lenguaje a lo puramente instrumental, olvidando el contenido expresivo —no sólo del lenguaje, sino también del trabajo—. Con ello no se pretende negar que la organización social de la producción es un factor enormemente importante a la hora de una consideración concreta de la comunicación, i. e. las clases y otros grupos sociales que son objetivamente constituidos por la dinámica de la producción social son los sujetos colectivos de la imposición social de ciertos significados, pero no pueden serlo de su creación, que es proceso interindividual. Véase ROSSI-LANDI: *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Monte Avila editores, Caracas, 1970; A. PONZIO: *Producción lingüística e ideología social*, A. Corazón, Madrid, 1974.

3.5.1. No hay clases ni grupos intermedios coercitivos. Las *instituciones*, que cumplen un papel semejante al del «me», sólo que a nivel de la sociedad global, tampoco son coercitivas, es decir, lo son en la misma medida en que lo es el «me», como emanaciones espontáneas del dinamismo social, en ningún momento separadas de los individuos (no hay, pues, fisura alguna entre éstos y las instituciones). Así, nadie monopoliza los canales comunicativos que van desde el sujeto a la totalidad. Pero, como ha escrito Lichtman: «La canalización del sentido interpretado está estructurada clasistamente. Se forma a través del compromiso vital con las instituciones predominantes de la sociedad. Pero éstas están dominadas por las clases y soportan una específica estructura de clases.» Y se pregunta: «¿Acaso el explotador y el explotado juegan a los roles del otro? ¿Lo hacen los blancos y los negros; el hombre y la mujer; tú y yo?» (Lichtman, 1971; 164 y 165). Con todo, hay que matizar de nuevo: pues Mead *sí* que reconoce que la comunicación está socialmente canalizada (*vid.* 1938; 616 y ss.), si bien: a) no le otorga relevancia a este punto, que surge, además, extemporáneamente y, además, b) los grupos a través de los que se canaliza la transmisión del sentido resultan grupos espontáneos que no responden a una constitución objetiva y socialmente determinada, por ejemplo, son grupos, nunca clases en sentido propio. Al final queda sólo el individuo frente a la sociedad, frente al «otro generalizado», de modo que ésta se reduce a ser una red de relaciones interindividuales. Precisamente la teoría del «grupo de referencia» cumplía la función objetiva de quebrar esta sustanciación sin fisuras del «otro generalizado», permitiendo análisis mucho más espífcos y concretos (9).

3.5.2. Los individuos entran, pues, en relaciones libremente, nunca forzados por presiones objetivas; y cada uno aporta a la relación su «I», que vale tanto como el de cualquier otro, y su «me», que no es sino la perspectiva desde la que ha observado la totalidad social.

3.5.3. El «I» es totalmente plástico y flexible, de modo que la psicología que elaboran Mead y Dewey es no sólo una psicología social, sino, sobre todo, una *psicología racionalista*. Como dice C. W. Mills: «La importancia de la realización de Dewey —y en este sentido nuestra afirmación es aún más aplicable a G. H. Mead— reside precisamente en que el ángulo *social* está estrechamente vinculado con lo *racional*: la respuesta a la tensión es una teoría social de la mente.» Pues la diferencia esencial entre el hombre

(9) Así, Gerth y Mills: “El Otro Generalizado de cualquier persona dada no representa necesariamente a toda la ‘comunidad’ o a la ‘sociedad’, sino sólo a aquellos que han sido o que son significativos para ella.” Y en nota a pie de página aclaran: “Nuestro uso del término (Otro Generalizado) difiere del de Mead en un aspecto crucial: no creemos que el Otro Generalizado incorpore necesariamente ‘toda la sociedad’. Puede representar segmentos seleccionados de la misma.” (Gerth y Mills, 1971:105.) Para un intento de concebir los grupos de referencia como otros generalizados que otorgan al actor normas y valores, y también mapas cognitivos para interpretar la experiencia, véase Shibutani (1962: 128 y sigs.).

y el animal es que aquél, mediante el lenguaje, puede hacer un objeto de sí mismo, observándose entonces como actor desde la perspectiva social total (otro generalizado). Ahora bien, si es esta representación lo que hace de él persona, y si además el sujeto es socialmente sólo persona (sujeto = máscara) (que no es entonces máscara de una sustancia individual más allá de lo social, sino eso y solamente eso), sólo desde la presunta unidad de la sociedad como un todo es posible justificar la identidad única de tal persona, que acaba siendo identificada con el conjunto de posiciones sociales que ocupa y con su historial de socialización. La multiplicidad de audiencias daría lugar a la multiplicidad de máscaras y, por ende, a la falta de identidad. Mead es consciente del problema y afirma así que «una personalidad múltiple es, en cierto sentido, normal» (Mead, 1934; 142), aunque, forzado por la hipótesis básica de que la estructura del sí-mismo «es un reflejo del proceso social completo» (ídem, p. 144), tiene que unificar éste para obtener dicha identidad. *De este modo la unidad del lenguaje, la de la sociedad y la del individuo se dan conjuntamente: la sociedad reproduce la cultura y la personalidad a la sociedad.* Y la concepción cientifista e instrumentalista de la primera se traduce en una sociedad formal racional —en la que el formalismo del código lingüístico reemplaza el formalismo del imperativo categórico kantiano— y en un psiquismo básicamente cognitivo: «la esencia del sí-mismo es cognitiva» (Mead, 1934; 173). Con ello, «el individualismo ideológico, planteado clásicamente en los tiempos modernos por el instintivismo, se ve reemplazado por la racionalidad sociológica» (Mills, 1963; 466). Su modelo de la personalidad es, pues, un modelo claramente racionalista, generalización del *homo economicus* para todo tipo de comportamiento; modelo, además, que, dada la total plasticidad teórica del «I», nunca consigue explicar el «porqué» de las reconstrucciones de la persona y de la sociedad, por mucho que explique el «cómo».

3.5.4. Esta racionalidad de la psicología de Mead, que va ligada al lenguaje como agencia de socialización, le priva de acceso al mundo de los sentimientos y las emociones, a todo lo personal y privado, que queda así relegado detrás de la esquiva etiqueta del «I». Como decía Hegel en la *Lógica*:

«Como el lenguaje es obra del pensamiento, nada se puede expresar por el lenguaje que no sea lo general. Lo que no es sino una opinión, no pertenece sino a mí como tal individuo particular. Pero si el lenguaje no expresa sino lo general, no podré expresar sino lo que no es mi opinión. Y lo que no puede ser expresado, el sentimiento, la sensación, no es lo que hay más importante y verdadero, sino más bien lo más insignificante y menos real» (Hegel, 1827; 25).

No otra es la posición de Mead; puesto que «nuestros símbolos son todos universales», «no puedes decir nada que sea absolutamente particular y

cualquier cosa que digas que tenga significación es universal» (Mead, 1934; 146). De este modo, ciertas experiencias, al no poder ser conceptualizadas, no pueden pasar al acervo cultural general; no pueden ser tipificadas y, por ende, no pueden ser observadas desde el punto de vista del otro generalizado. Al no haber mirada colectiva que haga de uno objeto de sí mismo, no hay tampoco representación ni autocontrol: se trata de las *emociones*, que se ven así privadas al mismo tiempo de toda sociabilidad y de toda racionalidad (Mead, 1934; 147-149). Ellas, al contrario, estarían fuera de la cultura, de la sociedad y de la personalidad y serían simples estados subjetivos, resultado de su no tipificación en el código lingüístico, o lo que es lo mismo, *lenguajes particulares*. La misión del artista sería precisamente la de hacer universales esas experiencias particulares, encontrando para ellas algún lenguaje en el que pudieran ser expresadas.

Por ello se ha dicho frecuentemente que el IS carece, por su racionalismo psíquico, de una *teoría de la motivación* (10). Pues lo que cumple el papel de tal teoría, el comportamiento azaroso e incierto del «I», sólo puede dar lugar a unas motivaciones igualmente azarosas e inciertas, de modo que el motivo resulte ser al final una mera etiqueta que se añade *a posteriori* a la acción para hacerla socialmente justificable: «En cuanto palabra —dice C. W. Mills—, un motivo tiende a ser una (palabra) que sea, para el actor y para los otros miembros de la situación, una respuesta no cuestionable a preguntas concernientes a la conducta social y verbal. Un motivo estable es un punto final en la conversación justificatoria» (Mills, 1940; 441). No es el motivo la causa de la acción, sino simplemente el modo cómo el «me», lingüísticamente, controla al «I», pues si la voluntad bruta del «I» no encuentra etiqueta en el vocabulario de motivos del «me» tal acción sería injustificable y, a la postre, sancionada. Tal es la teoría de la motivación de C. W. Mills, «una clara y nueva aportación al IS», según Martindale (1968; 436) y Amendola (1973; 125), que, sin embargo, reduce la acción al *status* de acción azarosa filtrada por el «me».

A tal teoría tenía que llegarse a partir de la total plasticidad del «I», pues o bien el «I» como «individuo biológico» no sólo es fuente de energía psíquica, sino de energía *ya canalizada* —como en Freud—, de modo que la plasticidad se vea limitada por una orientación instintiva innata y en cuyo caso sí hay una teoría de la motivación; o bien se acepta que, junto con la

(10) "Quizá habrá notado el lector —dice Meltzer en su introducción a una de las más importantes recopilaciones de trabajos sobre interaccionismo simbólico— que esta discusión no hace referencia explícita al problema de la motivación. Mead tiene poco que decir al respecto. Los partidarios de su orientación general han tendido, bien a considerar los motivos como implícitos en el concepto de objeto ('un plan de acción'), bien a considerarlos como 'meras' etiquetas verbales adelantadas para la respuesta o explicación de las acciones propias o las de otros... Por 'motivo' quiero designar la definición que el individuo hace en cualquier momento dado de los objetivos de sus actos propios y específicos. Tales definiciones, por supuesto, estarán socialmente derivadas." (Meltzer, 1972: 17, nota.)

total azarosidad del «I», toda motivación es inefable y sólo puede ser una «palabra», en cuyo caso no hay motivo de la acción, sino tantos motivos como otros y situaciones en que la acción requiera su justificación. En definitiva, como decía Dewey, la psicología o es instintivista o es social. Al escoger la segunda vía y considerar la sociedad como una totalidad («otro generalizado»), resulta necesariamente una psicología racionalista y cognitiva en la que detrás del primado del «me» censor se halla reprimido todo lo irracional —todo lo inefable e indecible— bajo la forma precategórica del «I». No es, pues, sorprendente que la psicología del IS haya tenido eco en la psicología cognitiva y del pensamiento y poco en psicología profunda, teoría de la motivación o de los sentimientos.

3.5.5 La sociedad no está dividida contra sí misma, del mismo modo que tampoco lo está el lenguaje. Por ello, *cada sujeto internaliza toda la sociedad* (11). Como ha escrito D. Wrong: «La concepción sobresocializada del hombre es la contrapartida de la visión sobreintegrada de la sociedad» (Wrong, 1961; 120), por ejemplo, la teoría del *consensus* social a la que se llega no es sino la otra cara de la teoría de la total internalización, y viceversa. Hay, pues, total transparencia informativa, de modo que todo sujeto debidamente socializado posee en todo momento las expectativas de los demás. Así, lo que resulta difícil de explicar no es la comunicación, sino la incomunicación y la incompreensión.

(11) Nadie ha expresado esto con mayor radicalismo que P. Berger: “La socialización lleva consigo la simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva, entre identidad objetiva y subjetiva”, de modo que “la realidad psicológica del individuo adecuadamente socializado verifica así subjetivamente lo que su sociedad ha definido objetivamente como real” (P. Berger, 1970: 375). Recientemente, D. L. Carveth ha lanzado una furibunda —y bastante justificada— crítica contra la “dialéctica ‘desencarnada’” de P. Berger, acusándole, junto a Blumer y otros neomeadianos de haber cometido con éste la misma operación que los neo-freudianos hicieron con Freud: “Han reducido esa compleja y dialéctica concepción bio-social de la personalidad humana a un modelo (no mecánico, sino procesual) puramente monístico y socialmente determinista”, operación realizada al eliminar virtualmente toda consideración del I, con lo que: a) han producido una concepción sobresocializada del hombre; b) y han perdido toda posibilidad de discriminar entre concepciones del sí-mismo más o menos realistas, i. e. entre varios *me*, según sean o no más congruentes con el I. Véase D. L. CARVETH: “The Disembodied Dialectic: A Critique of Sociological Relativism”, en *Theory and Society*, 4, 1 (1977), 81-82. Creo que, aun teniendo razón en la crítica, ésta es también extensible al propio Mead. Me remito al análisis del I. Por otro lado, Carveth olvida que la única cita de Mead en que basa su aserto (“el apasionado y afirmativo individuo, biológico que ama, odia, abraza y golpea”. Mead, 1934: 370) hace referencia a la “vida directa inmediata del niño” *antes de su socialización* y no después de ésta. Por lo demás, el mismo Carveth reconoce que Mead tenía hacia un modelo de hombre “neuróticamente sobresocializado” (pág. 12). En este sentido, C. W. Morris, uno de los mejores conocedores de la obra de Mead, editor de sus dos más importantes escritos (*Espíritu, persona y sociedad* y *La filosofía del acto*) afirma que la tarea de Mead fue “mostrar cómo el espíritu y la persona son, sin residuos, emergentes sociales; y que el lenguaje, bajo la forma del gesto vocal, provee el mecanismo de su emergencia”. (Introducción a Mead, 1934: XIV.)

En este sentido, uno de los ejemplos más clarificadores lo constituye la *teoría de la desviación*, elaborada a partir del IS: la llamada teoría de la «reacción social» o *labelling theory* (teoría de la etiqueta). Pues si bien los trabajos de H. Becker, E. M. Lemert, K. T. Erikson, J. I. Kitsuse o E. Schur han conseguido mostrar la relevancia de la reacción social para la constitución de un comportamiento como desviado, así como las consecuencias prácticas (estigmatización) que se derivan de la aplicación de alguna de las etiquetas que implica desviación, fallan a la hora de tratar del origen inmediato o general de la desviación y de las causas de la reacción social. En definitiva, sin teoría de la motivación mal puede explicarse el comportamiento desviado y es entonces necesario echar todo el énfasis en la reacción social. Cabe decir que, igual que la ausencia de una teoría de la motivación llevó a los «vocabularios de motivos» como justificaciones *a posteriori* de la conducta, del mismo modo «los motivos e intereses de los actores desviados han sido oscurecidos» por el IS (Tylor, Walton y Young, 1974; 171), cayendo todo el peso de la explicación sobre el motivo (etiqueta) socialmente imputado a un comportamiento incomprensible (12). Un sano relativismo que muestre que la desviación no está en el acto, sino en la interacción actor-sociedad, no puede olvidar ni el porqué de ese —y no otro— acto, ni el porqué de la reacción, so pena de reenviarnos de nuevo a lo azaroso del «I».

En el mismo sentido, es esta unificación de la sociedad lo que le impide elaborar una *teoría de la motivación* que fuera coherente con postura sociologista. Efectivamente, el vocabulario de motivos era el resultado de una doble opción: anti-instintivista, en primer lugar, y partidaria de la total unificación social, en segundo lugar. Si, por el contrario, enfatizamos el antagonismo interno de la sociedad, habría entonces tantos otros generalizados como grupos con concepciones del mundo globales en contienda, el «me» podría ser alterado por otro «me» distinto y no necesariamente por otro más general, y habría finalmente que aceptar que, de algún modo, también el individuo estaría traspasado por tales escisiones. Una teoría sociológica de la motivación sería entonces posible, ya no como mera etiqueta externa, sino como justificación real de una conducta frente a un otro que no la comprende. La conversación justificativa sería entonces no un formalismo externo legitimador de mi voluntad abstracta, sino una verdadera comunicación que expresara a uno la visión del mundo de otro.

Finalmente, una *teoría de la socialización* tiene que entender el proceso *también* como proceso de individuación. Ahora bien, a partir de tal opción, la individuación sólo puede ser resultado de una pasiva internalización de una de las infinitas perspectivas sobre lo social, pero no es ni construcción activa ni cabe escisión interna. Sin duda tal teoría social de la personalidad

(12) Una buena crítica de la "labelling theory" puede verse en la obra de I. TYLOR P. WALTON y J. YOUNG: *The New Criminology. For a Social Theory of Deviance*, Harper & Row, New York, 1974.

tiene ventajas importantes (frente al instintivismo freudiano, por ejemplo); ventajas que Gerth y Mills han sabido ver claramente: *a)* no limita la socialización en el tiempo (a la infancia) ni la limita dentro de la familia; *b)* la categoría del super-ego, como lugar de lo social cósmico internalizado, no elimina de ningún modo (al menos en Freud) la pugna entre individuo y sociedad, y a lo sumo es una sofisticación mayor del modelo, mientras que el concepto del otro generalizado —como su correlato del «me»— muestra el carácter radicalmente social de la personalidad; en este sentido, el «me» no es —como el super-ego— una estructura, sino un proceso, que se desarrolla en el tiempo, ni es tampoco meramente un censor, sino, sobre todo, el factor canalizador de los impulsos del «I», que de otro modo no podrían tener realización. Precisamente aquí radica la ventaja del «me» sobre el super-ego: en su carácter perpetuamente activo y en el hecho de ser *censor sólo en la medida en que es al mismo tiempo condición de realización del «I» y no sólo de su represión*. La completa ambivalencia de lo social como *hecho social* (Durkheim), que controla no sólo porque reprime, sino también porque permite la realización de los impulsos individuales y que constituye la personalidad al tiempo que la controla, es captada con acierto por la dialéctica del «I» y del «me»; *c)* finalmente, el modelo meadiano elimina por completo toda mística del «sujeto esencial», del sujeto «real», al mostrar que, detrás de la socialización, no existe un sujeto «natural» rousseauniano no contaminado, sino capas sucesivas de socialización. La dialéctica del *self* «real» frente al *self* «apariencial» no es, pues, un dualismo de instancias esencialmente diferentes, sino una graduación que va desde las capas más profundas de la personalidad a las más superficiales (Amendola, *op. cit.*, pp. 117-120).

Ahora bien, frente a estos aciertos, la total unificación de la sociedad introduce un elemento ideológico que fuerza no a una teoría socializada del sujeto —lo que creemos no sería negativo—, sino a una *teoría armónica*. Por ello Gerth y Mills, al romper con el monolitismo de la sociedad, pueden individualizar al sujeto no sólo pasivamente —desde la perspectiva que integra—, sino también activamente: desde los grupos sociales en conflicto, cuya unidad es la unidad antagónica de la sociedad y de la personalidad:

«Esta separación (de los roles) e individuación ocurren cuando se le imponen al individuo expectativas en conflicto, a lo largo de la carrera (de posiciones) y entre los círculos de otros significativos actuales (y no del otro generalizado). La individuación de la persona resulta de la variedad y el alcance de las acciones voluntarias que realiza. Incluye la realidad de la decisión individual y la responsabilidad, atribuida por los demás, de las decisiones personales» (Gerth y Mills, 1971; 109).

La conciencia crítica sería entonces posible no sólo a partir de los impulsos azarosos del «I» (o del «Id»), sino también desde la «percepción de alter-

nativas abiertas o de expectativas contradictorias» (*ibidem*). La proposición, como dice Amendola —cuyo trabajo seguimos muy de cerca en esta argumentación—, tiene un claro acento pragmatista (*op. cit.*, p. 133): la libertad es resultado de la incertidumbre objetiva (Lamo de Espinosa, 1977). Pero es indudable que para llegar a ello Gerth y Mills han tenido que hacer una depuración de la ideología democrático-formal que vicia el análisis teórico de Mead, y sobre todo de sus discípulos, que acentúan aún más este elemento ideológico (13).

3.5.6. La tensión entre el individuo y la sociedad, patente a partir del momento en que el lenguaje es un «hecho social» (en el más puro sentido durkheimiano, la *langue* es un hecho social que reúne los tres caracteres de facticidad, externalidad y coactividad) (14), es disuelta mediante la equiparación del sí-mismo con la sociedad, equiparación realizada precisamente a través del lenguaje. Al cancelar la tensión, la sociedad resulta ser «un conjunto de individuos interactuando entre ellos» (Blumer, 1969; 7), y la «experiencia de la sociedad humana como un todo, es obviamente nada más que la suma total de las experiencias sociales de todos sus miembros individuales» (Mead, 1934; 321). Sin embargo, el *contractualismo* del IS es de dirección opuesta al contratualismo clásico; no se equipara a la sociedad con los sujetos que entran en relaciones libremente, sino al sujeto con las relaciones mismas que son previas a su existencia. El IS, como el propio Mead repite frecuentemente, es una teoría totalista, que parte de la primacía del todo y no lo construye (como el contractualismo individualista) a partir de las partes. No podemos olvidar que Mead conocía bien a Hegel y a Marx: el sujeto es, de hecho, sus relaciones sociales, por mucho que para Mead estas relaciones sociales sean meramente comunicativas, mientras que para Marx toda la sociabilidad se patentizaba en el trabajo (15).

3.5.7. No hay tampoco fuerza, ni violencia, ni coacción personal o material. La *fuerza personal* queda reducida al individuo biológico y sus instin-

(13) No parece ocioso insistir en la diferencia que va del concepto meadiano del “otro generalizado” al concepto de “otros significativos”, originariamente introducido por H. S. Sullivan. “Mead utilizó este concepto (de otro generalizado) para estudiar el modo en que la comunidad, o la sociedad, se incorpora en la conducta del individuo. Desarrolla una teoría de la conducta personal y de la emergencia del sí-mismo que implica sobre todo a la estructura social. Esta concepción es fundamentalmente diferente de la de Sullivan, que utilizó el concepto de ‘otros significativos’ para desarrollar una teoría del sí-mismo basada en la abrumadora importancia de las relaciones interpersonales. Puede decirse, por tanto, que mientras Mead desarrolló una teoría estructural del sí-mismo, Sullivan desarrolló una versión interpersonal.” (Véase R. S. PERINBANAYAGAM: “Concepts and their misuse: “significant others” and “generalized others”, en *Society for the Study of Symbolic Interactionism. Notes*, vol. 1, núm. 2, 1975, pág. 7.)

(14) Véase el análisis de A. Ponzio sobre el concepto de “*langue*” en Saussure; Ponzio, *op. cit.*, 187-268.

(15) Como dice en los *Manuscritos*, en un texto básico para la comprensión de ese “fetichismo de la producción” de que habla Baudrillard: “La producción

tos: es un problema del «I», no del «me», pre-social, en consecuencia, y anterior a la aparición del lenguaje. Por ello en Mead el lenguaje funciona como contrato social permanente que se renueva y ratifica cada día; lo anterior al lenguaje y la comunicación, por ejemplo, el primer «I», es el estado de naturaleza. Así, la creación social de agresividad es conducida fuera del modelo social. Pero tampoco hay *coacción material*, a pesar de que todos los elementos para su aparición estén dados. Pues de nuevo la tensión es resuelta mediante la total socialización del sujeto, que hace que toda opresión social sea una auto-opresión y que todo control sea auto-control. Por ello, el otro lado de la peculiar coseidad de lo social desaparece, y si surge, sólo puede hacerlo psicologizada (así en Dewey): el hábito es la objetividad social hecha estructura físico-nerviosa. Con ello puede ponerse de manifiesto hasta qué punto la dominación material es auto-dominación, pero de ningún modo explicar ni su génesis ni su mantenimiento (más allá de la pura inercia) (*vid.* Lamo de Espinosa, 1977).

Sin embargo, la afirmación de que no hay análisis del poder en el IS es válida para Mead y la mayor parte de sus discípulos, pero no se deriva necesariamente de los supuestos de la teoría. Bien es verdad que, ora por su urgente empeño en ejemplificar en cada análisis las tesis más generales de Mead sobre la comunicación y la socialización, ora por la insistencia en la necesidad de la comprensión empática del actor, que cierra sus mentes a otro tipo de acciones, los interaccionistas simbólicos se preguntan rara vez de dónde es que viene la posición o la situación de los individuos, o porque adoptan una u otra perspectiva o tienen más o menos fortuna para establecer sus interpretaciones de la situación. Pues basta con hacerse esta pregunta para descubrir, como respuesta posible a ella, una definición del poder. En efecto, ninguna definición de la situación es simétrica o, dicho de otro modo, el consenso sobre la estructura de roles no se establece con igual participación de todos. Hay quien tiene mayor capacidad para definir las expectativas y acciones de los otros, para definir los roles propios y ajenos. O, como dicen Gerth y Mills, que sí dan este paso: «Rasgo fundamental de toda institución es la existencia de un rol principal, que tiene la función de mantener el conjunto total de roles» (*op. cit.*, p. 33).

La posibilidad de concebir el poder a partir de las relaciones interpersonales pone inmediatamente de relieve, sin embargo, otra laguna fundamental:

práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico... Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser *genérico*... El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre... Por esto el trabajo enajenado, al arrancar el hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*..." (*Manuscritos*, Alianza Edit., Madrid, 1968, págs. 112-113.) En definitiva, para Marx la sociabilidad radica en la producción, mientras que para Mead radicaría en la comunicación.

los interaccionistas conciben mejor la génesis social de la persona que la génesis natural de la sociedad. Pues es precisamente en esta relación de la sociedad con la naturaleza donde surgen los recursos y la posibilidad de disponer de ellos que fundamenta, en última instancia, la capacidad de definir la situación e imponer esta definición, mal que les pese a los demás; y no otra cosa es el poder, en cuanto diferente del liderazgo o capacidad de asumir el conjunto de los roles del grupo. Justamente por este lado ha continuado Parsons el interaccionismo, y lo han criticado Goffman y Habermas: el poder no es liderazgo funcional en armonía con el grupo (Habermas, 1968).

3.6. *La acción.* Hemos apuntado ya el dilema de la investigación sociológica del IS: el de oscilar permanentemente entre el idealismo objetivo y el subjetivo. En efecto, en cuanto la universalidad del lenguaje es el horizonte en el cual el individuo deviene social, los análisis han de realizarse a partir de la *langue* (así, la Escuela de Iowa), el paradigma de la acción es el determinismo cultural, y el de la investigación social el paradigma normativo (16); en cuanto el individuo actúa sobre la sociedad y se evita reificar ésta como conjunto de normas, el análisis ha de realizarse a partir de la *parole*, el paradigma de la acción es el de la emergencia, y el de la investigación el paradigma comprensivo-hermenéutico. Esta orientación está siempre al borde del idealismo subjetivo, mientras que la primera es ya idealismo objetivo. Mead se proponía interpretar las ideas en términos de conducta; Blumer acaba invirtiendo este proyecto, y su última palabra metodológica es que no se pueden interpretar las conductas sino en términos de ideas. Pero al carecer de una estructura de motivación que no sean los «vocabularios de motivos», se le plantea el mismo problema que se le planteaba a Mead con la naturaleza del «I»: encontrar un principio de individuación que fundamente la originalidad de la interpretación y de la acción individuales en algo que no sean imperfecciones de la comunicación. A. Strauss, que ha llevado al extremo esta reducción de los motivos al lenguaje y del individuo a «animal parlante», interpreta cada historia personal como una permanente *reestructuración* de interpretaciones, es decir, como un continuo aprendizaje de lenguajes. Los procesos sociales y los cambios personales se analizan como cambios de lenguaje, pero éstos mismos son algo cuyos fundamentos no se averiguan; la creación de nuevos vocabularios ha de confiarse a la espontaneidad del sujeto, que responde a situaciones imprevistas con el proyecto de nuevas terminologías; el yo («I») aparece así como algo situado fuera del alcance de la sociología, cuyas creaciones ésta debe comprender, aunque nunca las pueda explicar. No

(16) Por esta línea la sociología se aproximaría a un análisis de las reglas que subyacen a la competencia lingüística sociologizando el modelo biológico-intelectualista de Chomsky. Habermas, por ejemplo, intenta construir una pragmática universal, apoyándose tanto en la gramática generativa como en los estadios evolutivos cognitivos y morales de Piaget y Kohlberg. HABERMAS: "Some Distinctions in Universal Pragmatics", en *Theory and Society*, 3,2 (1976), 155 ss.

se ve cómo es que el sujeto puede intepretar sustrayéndose a la presión social, ni que pueda actuar contra ella, de modo que la comprensión de motivos, por un lado, tiene que detenerse en el límite de lo emergente (de la «genialidad» de cada individuo), y por otro (lo que es lo mismo), no puede salirse del «me», o de la sociedad, y la fórmula metodológica de comprender al sujeto de la acción sólo se justifica si previamente se ha definido al sujeto como incomprensible. Los límites de toda sociología comprensiva son los límites de su concepto de motivación, que no puede salirse de los límites del lenguaje.

Al centrarse en el lado subjetivo, este idealismo social conduce a un curioso paradigma de la acción social: ésta es siempre una *self-fulfilling prophecy*. Esto se manifiesta claramente en algunos de los seguidores de esta orientación. Así, para J. Seeley, «los hombres son en gran medida... lo que ellos creen que son» (Seeley, 1967; 116), como antes Cooley había afirmado que «las imágenes que las personas tienen unas de otras son los hechos sólidos de la sociedad». De modo semejante, para Berger y Luckman, «la lógica de las instituciones... no reside en la institución y su funcionalidad externa, sino en el modo como son tratadas en la reflexión acerca de ellas» (Berger y Luckman, 1966; 64). Tanto las personas como las instituciones, como la sociedad, acaban siendo lo que se cree que son: es lo que se cree que es, ocurre lo que se cree que ocurre, actúo como se cree que actúo. Como ha dicho Lichtman: «Si somos lo que otros creen que somos, entonces la *self-fulfilling prophecy* deviene el paradigma de la acción social» (Lichtman, 1971; 167).

Esto nos conduce al borde del conocimiento para dejarnos abandonados después, ya que se trata de una argumentación meramente formal: ¿por qué ésta y no otra creencia?, ¿cabe preguntarse si alguna de esas creencias es «cierta»? Así (y como ha visto muy bien Lichtman) se elimina la categoría de «falsa conciencia» precisamente allí donde debía de aparecer: «La acción humana —dice Lichtman— no puede ser comprendida, ni independientemente del sentido que le da el acto, ni identificada simplemente con su propia interpretación. Es necesario el reconocimiento de la categoría de falsa conciencia» (Lichtman, 1971; 162). Pero, como dice Mead, «no es, por supuesto, en el hegelismo de un sí-mismo que deviene otro para sí mismo en lo que estoy interesado, sino en la *naturaleza* del sí-mismo» (Mead, 1913; 374). Por ello, si con Durkheim nunca salimos del mundo de la cosificación de relaciones sociales, con Mead nunca llegamos a ella: la específica independencia cósmica de lo social se le escapa constantemente. *No se trata, pues, en el IS de la mera ausencia de una teoría de la objetividad, sino también de la ausencia de la objetividad social.*

Por cierto que, como no podía dejar de ocurrir, las propias investigaciones empíricas de los interaccionistas se ven forzadas a introducir al final, por la puerta falsa, aquella consistencia o resistencia de los objetos y situaciones que Mead apuntaba, como forzando a la interpretación a adecuarse al curso del

mundo. Así, cuando Becker aplica su espléndido análisis de la determinación social de los efectos de la marihuana a los fumadores de opio, tiene que llegar a la conclusión de que «la cultura contiene interpretaciones de la experiencia de la droga, pero éstas han de ser congruentes con sus efectos reales. Donde los efectos son ambiguos —continúa Becker—, como en el caso de la marihuana o el LSD, es posible una gran variedad de interpretaciones; donde los efectos son claros e inequívocos, como en los opiáceos, la cultura está muy limitada en cuanto a las interpretaciones que puede dar» (Becker, en Smelser y Smelser, 1970; 259).

Lo mismo que Becker, Glaser y Strauss, tras apurar al límite las posibilidades de definición de la enfermedad, no a partir de sus efectos fisiológicos, sino del género de consenso que se crea sobre ella entre pacientes, médicos y familiares, han de recurrir a la «verdadera situación» para poder situar esas interpretaciones, de las que dijeron que definían la realidad, en relación con esa misma realidad, que, en el caso concreto de la muerte, no se deja embaucar fácilmente (Glaser y Strauss, 1965). Por supuesto que este paso es congruente con la teoría de la verdad del pragmatismo, pero se sitúa fuera de la teoría de un interaccionismo, que, como dijimos, ha olvidado la teoría de la verdad para absolutizar la del significado.

3.7. El IS, como el pragmatismo del que es heredero, no es por ello un mero reflejo del individualismo americano de la libre empresa, sino un individualismo reformista (Chasin, 1964; 105), defensa del papel creador del individuo, sin duda, aunque como ser social y no biológico —de ahí el énfasis en la educación—, y todo ello a la búsqueda de un nuevo consenso social basado en la comunicación total. A menudo se afirma irresponsablemente —ha dicho C. W. Mills— que el pragmatismo es la justificación racional de la grosera comercialización de la vida cultural norteamericana (17). Esto no es cierto, al margen de que sea dudoso que la cultura americana esté más mer-

(17) En el rechazo radical que el pragmatismo —en todas sus formas— encontró en Europa (con la única excepción de Inglaterra) se detectan dos claros componentes ideológicos: por un lado, un antiamericanismo furibundo que se proyecta sobre sus filósofos, y, en segundo lugar, un fuerte chauvinismo nacionalista y elitista. Ejemplo de esta segunda actitud es el juicio de Durkheim que rechaza esta filosofía del “asalto a la razón” en base a un “interés nacional” francés: “Toda nuestra cultura francesa —dice Durkheim— tiene una base esencialmente racionalista”, y dado que el pragmatismo es “una negación total del racionalismo”, su aceptación constituiría un “peligro”, “un trastorno de nuestra cultura nacional” y “todo el espíritu francés debería ser transformado” (Durkheim, 1913: 23). Respecto al antiamericanismo, el Lukacs de “El asalto a la razón” no es parco en calificativos: “Por su misma carencia de contenido y su superficialidad, el pragmatismo es una especie de bazar de ideologías, el que necesitaba cabalmente la América de la entreguerra (pág. 20) y que fue “desde el primer momento una ideología consciente de los agentes del capitalismo, de los constructores y defensores de la forma de vida norteamericana” (pág. 630). Es cierto que ni Durkheim ni Lukacs se refieren a la obra de Mead o Pierce, que serían los más claramente racionalistas del pragmatismo. En todo caso son juicios que no merecen comentario alguno. Véase LUKACS: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1967.

cantilizada que cualquier otra occidental (18). El pragmatismo es más bien una reacción contra el individualismo ideológico, por mucho que se mueva dentro de los límites del liberalismo. El biologismo es rechazado al relegar el «I» a un papel subordinado y afirmar su plasticidad, elaborando así una teoría sociologista de la psique; por otro lado, si el modelo racionalista del *homo oeconomicus* se conserva, es privado de su componente egoísta. Las conexiones entre este intento de salvar el liberalismo y el capitalismo americano de principios de siglo son evidentes. Se trata de la Era Progresiva, durante la que, amparándose en el presunto *anti-big-business* de Roosevelt, se produjo el primer gran proceso de concentración industrial en los USA, proceso que culminaría después de la Gran Depresión (Kolko, 1967). La captación teórica de ese liberalismo (capitalismo competitivo) que se movía enmarcado por y dando vida y savia nueva a los grandes *trusts* (totalidad económica), sólo podía ser ya una teoría de la comunicación —no, desde luego, de la producción, y ni siquiera del intercambio— que se mueve dentro y es, desde el principio, el marco de la totalidad social. Esta queda entonces justificada como resultado del cotidiano comportamiento democrático de todos los ciudadanos, puesto que, en definitiva, ellos son —producen, reproducen e incluso cambian, aunque sea mínimamente— esa totalidad. Con ello el poder social extraño, como poder de la totalidad del capital, era enmascarado detrás del velo democrático de la comunicación, aunque se lo atacara explícitamente en nombre de la libertad personal: sólo se puede ser en cuanto miembro y parte de la comunidad lingüística y, por ende, social, y participando en ella. El marco de la comunicación proveía la posibilidad de conservar el modelo liberal de la sociedad a costa de eliminar su contenido económico. El «triumfo del conservadurismo» (Kolko) devenía triunfo del liberalismo sociológico, que alteraba su contenido conservando la forma ideológica. El IS, antes que reflejar la comercialización de la vida norteamericana, reflejaba, como en un espejo invertido, su proceso de concentración, *reconstruyendo el liberalismo cuando éste ya había dejado de existir*.

De todos modos, el interaccionismo simbólico, especialmente en su versión meadiana, tiene la enorme relevancia de haber sido la primera teoría comunicativa de la sociedad, y por ello merece mucho más interés que el que le dedica la sociología europea y la española en particular. En este sentido, su gran aportación la representa el haber puesto de manifiesto *la importancia del lenguaje y la comunicación como factores esenciales antropogenéticos*, tanto para la especie como para el individuo, así como el haber mostrado los mecanismos (esencialmente el tomar el rol del otro) para tal socialización. Es cierto que su teoría social del yo es excesivamente armoniosa y racionalista —como

(18) Así, J. Gabel, sin duda quien más ha investigado las características del modo de pensar dialéctico, afirma que “si la vida social y política de los Estados Unidos está normalmente cosificada, su vida científica es, en revancha, asombrosamente dialéctica” (Gabel, 1970:206).

la de la sociedad—, pero, sin embargo, también en esto constituye un gran paso el haber abandonado definitivamente toda tentación psicológica «esencialista», por muy «materialistamente» que ésta se pretenda. Lo que, por supuesto, implica reconducir toda la psicología a psicología social. ¿Pero no es esto lo que está hoy ocurriendo con el psicoanálisis, la anti-psiquiatría o la sociología de la locura? Ciertamente, esto exige entonces, con mayor motivo, una adecuada teoría social y éste es, sin duda, el punto más débil del pensamiento de Mead: la marginación de la organización social de la producción y de sus escisiones internas le conduce a un planteamiento excesivamente optimista de la sociedad, y, en consecuencia, de toda interacción.

BIBLIOGRAFIA

- AMENDOLA, G. D., 1973: *Método sociológico e ideología*. C. W. Mills, A. Redondo, Barcelona, 1973.
- BECKER, H. S., 1970: *Bases of Drug-Induced Experience*, en Smelser y Smelser, op. cit., 245-261.
- 1963: *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviation*, Free Press, N. Y., 1963.
- BERGER, P., 1970: *Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge*, en Curtis and Petras (edit.). *The Sociology of Knowledge*, Praeger Pub. Inc., New York, 1970, págs. 373 y sigs.
- BERGER y LUCKMAN, 1966: *The Social Construction of Reality*. Doubleday Anchor Books, New York, 1966.
- BERGER y PULLBERG, 1966: "The Concept of Reification", en *New Left Review*, 35 (1966), 50.
- BLUMER, 1969: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall Inc., 1969.
- 1964: "Comments on Mr. Chasin's Article", en *Berkeley Journal of Sociology*, IX (1964), 118.
- 1966: "Sociological Implications of the Work of G. H. Mead", en *American Journal of Sociology*, 78 (1966), 535-544.
- CICOUREL, A., 1970: "Basic and Normative Rules in the Negotiation of Status and Role", en P. Dreitzel (edit.), *Recent Sociology* núm. 2. McMillan, New York, 1970.
- CRESSEY, R. D., 1964: *Delinquency, Crime and Differential Association*, Nijhoff, La Haya, 1964.
- 1962: *Role theory. Differential Association and Compulsion Crime*, en A. M. Rose, op. cit.
- CHASIN, 1964: "G. H. Mead: A Social Psychologist of the Moral Society". *Berkeley Journal of Sociology*, IX (1964), 95.
- DEWEY, 1922: *Human Nature and Conduct*. The Modern Library, New York, 1957 (1.ª ed., 1922).
- DURKHEIM, E., 1913: *Pragmatismo y Sociología*. Ed. Schapire, Buenos Aires, s. f.
- EDELMAN, M., 1964: *The Symbolic Uses of Politicians*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1964.
- EHRlich, E., 1962: *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, Russell and Russell Inc., New York, 1962.
- ERIKSON, K. T., 1966: *Wayward Puritans*, John Wiley and Sons, New York, 1966.
- 1962: "Notes on the Sociology of Deviance", en *Social Problems*, 9 (1962), 307-314.
- GABEL, 1962: *La fausse conscience. Essai sur la réification*. Les Editions de Minuit, París, 1962.
- 1970: *Sociologie de l'Aliénation*. P. U. F., París, 1970.
- GARFINKEL, H., 1968: *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.
- GLASER, B., y STRAUSS, A., 1965: *Awareness of Dying*, Aldine, Chicago, 1965.
- GERTH, H., y MILLS, C. W.: *Carácter y estructura social*. Paidós, Buenos Aires, 3.ª ed., 1972.
- GOLDMANN, L., 1967: *Introduction à la Philosophie de Kant*. Gallimard, París, 1967.
- GOFFMAN, E., 1959: *Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday and Co. Anchor Books, Garden City, New York, 1959.
- GOLDSTEIN, K., 1972: "Speech and Thinking", en Manis & Meltzer (edit.), *Symbolic Interaction*. Allyn and Bacon, Boston, 1972, pág. 34.
- GUSFIELD, R., 1963: *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1963.
- 1967: "Moral Passage: the Symbolic Processes in Public Designations of Deviance", *Social Problems*, 15 (1967), 175 ss.

- HABERMAS, J., 1968: *Stichworte für eine Theorie der Sozialisation*, Raubdruck, Frankfurt, 1968.
- HUGHES, E., 1962: *What Other?*, en A. M. Rose, op. cit., págs. 119-127.
- JAMES, W., 1897: "The Will to Believe and Other Essays", en J. R. Weinberg y K. E. Yandell. *Problems in Philosophical Inquiry*, Holt, Rinehart y Winston Inc., 1971 (1.ª ed., 1897).
- 1907: *Pragmatism*. The World Pub Co., New York, 1967 (1.ª ed., 1907).
- KANT, L., 1784: "Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la Historia*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1964, págs. 39 ss.
- KOLKO, G., 1967: *The Triumph of Conservatism. A Reinterpretation of American History, 1900-1916*. Quadrangle Books, Chicago, 1967.
- KUHN, M., 1972: *Major Trends in Symbolic Interaction Theory in the Past Twenty-Five Years*. En Manis & Meltzer, op. cit., págs. 57 ss.
- KUHN, M., y McPARTLAND, T. S.: "An Empirical Investigation of Self-Attitudes", *American Sociological Review*, 19 (1954), 68-76.
- LAMO DE ESPINOSA, E., 1976: "Sobre el orden social y jurídico en el funcionalismo sociológico", *Anuario de Sociología y Psicología Jurídicas*, Barcelona, 1976, págs. 7 y sigs.
- 1977: "Libertad y necesidad en la ciencia social: la aportación de G. H. Mead", *Revista de Estudios Sociales*, 19 (1977), 61.
- LEMERT, E. M., 1969: "Primary and Secondary Deviation", en D. R. Cressey y D. W. Ward, *Delinquency, Crime and Social Process*, Harper & Row, New York, 1969, págs. 603-607.
- LINDSMITH, A., 1947: *Opiate Addiction*, Principia Press, Bloomington, Indiana, 1947.
- LICHTMAN, 1971: "Social Reality and Consciousness", en J. D. Colfax y J. L. Roach (edit.): *Radical Sociology*, Basic Books Inc., New York, 1971, págs. 149 y sigs.
- MANIS & MELTZER, 1972: *Symbolic Interaction*. Allyn and Bacon, Boston, 1972.
- MARTINDALE, 1968: *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas*. Aguilar, Madrid, 1968.
- MELTZER & PETRAS: *The Chicago and Iowa School of Symbolic Interaction*. En Manis & Meltzer, op. cit., pág. 43.
- G. H. MEAD, 1913: "The Social Self". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, X (1913), 374.
- 1918: "The Psychology of Punitive Justice". *The American Journal of Sociology*, XXIII (1918), 577.
- 1915: "Natural Rights and the Theory of Political Institutions". *Journal of the Philosophy of Science*, 12 (1915), 152.
- 1923: "Scientific Method and the Moral Sciences". *International Journal of Ethics*, 33 (1923), 243.
- 1930: *Philantropy From the Point of View of Ethics*. Edit. por Faris, Lane y Dood, The Univ. of Chicago Press. Chicago, 1930.
- 1932: *The Philosophy of the Present*. La Salle, Open Court, 1932.
- 1934: *Mind, Self and Society*. The Univ., of Chicago Press, Chicago, 1972 (1.ª ed., 1934).
- 1936: *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1972 (1.ª ed., 1936).
- 1938: *The Philosophy of the Act*. The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1972 (1.ª ed., 1938).
- 1964: *On Social Psychology*. The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1964.
- *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós, Buenos Aires, 3.ª edi., 1972. Trad. de Floreal Mazía.
- MILLER, D. L., 1947: "De Laguna's Interpretation of G. H. Mead". *Journal of Philosophy*, 44 (1947).
- MURPHY, A. E., 1939: "Concerning Mead's 'The Philosophy of the Act'". *Journal of Philosophy*, 36 (1939), 97.
- NISBET, R. A., 1966: *The Sociological Tradition*. Basic Books Inc. Pub. New York, 1966.

- PARSONS, T., 1966: *El sistema social*. Trad. de J. Jiménez Blanco y J. Cazorla, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966.
- ROSE, A. M., 1962 (edit.): *Human Behavior and Social Process*, Houton & Mifflin, Boston, 1962.
- 1968: *La estructura del poder*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- SHUR, E., 1965: *Crimes Without Victims*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1965.
- 1968: *Law and Society in Sociological View*, Random House, New York, 1968.
- SCHUTZ, A., 1969: *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires, 1960.
- SEELEY, 1967: *The Americanization of the Unconscious*. International Science Press, New York, 1967.
- SHIBUTANI, 1968: Voz "G. H. Mead" en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, L. Sills (edit.), The Mac Millan Co., 1968.
- SMELSER, N. J., y SMELSER, W. T.: *Personality and Social Systems*, John Wiley and Sons, New York, 1970.
- STRAUSS, A., 1959: *Mirrors and Masks; The Search for Identity*, The Free Press, Glencoe, Illin., 1959.
- SUTHERLAND, E. R., 1924: *Criminology*, Lippincott Co., New York, 1924.
- 1949: *White Collar Crime*, Dryden Press, New York, 1949.
- THOMAS, W. I., y ZNANIECKI, F., 1918: *The Polish Peasant*, Dover Pub., New York, 1957.
- TIBBETTS, P., 1973: "Mead's Theory of Reality and the Knower-Known Transaction". *Dialectica*, 27 (1973), 27.
- TURNER, R. H., 1962: *Role-Making: Process vs. Conformity*, en A. M. Rose, op. cit., 1962.
- 1970: *Determinants of Social Movements Strategies*, en T. Shibutani, op. cit., 1970.
- VAUGHAN, T. R., y REYNOLDS, L. T.: "The Sociology of Symbolic Interactionism", *The American Sociologist*, vol. 3, núm. 3, 1968.
- VERON, 1971: *Hacia una teoría del proceso ideológico*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971.
- WATZLAWICK, BEAVIN y JACKSON, 1967: *Pragmatics of Human Communication*. Norton New York, 1967.
- WEBER, 1969: *Economía y Sociedad*. F. C. E., México, 1969.
- WILSON, T. P., 1970: "Normative and Interpretative Paradigms in Sociology", en J. P. Douglas (edit.), *Understanding Everyday Life*, Aldine, Chicago, 1970.
- WITTGENSTEIN, L., 1973: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Univ., Madrid, 1973.
- 1958: *Philosophic Investigations*. The Mac Millan Co., New York, 1958.
- WRIGHT MILLS, C., 1963: *Sociología y pragmatismo*. Ed. Siglo XX, Buenos Aires, sin fecha (1.ª ed., 1963).
- WRONG, D., 1961: "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology", en S. G. Mac Nall, *The Sociological Perspective*, Little Brown and Co., 1971, págs. 120 y sigs.