

*Taula*

(UIB) núm. 11 Juny 1989

**EL SUJETO DEL PRAGMATISMO:  
PEIRCE Y MEAD**

**Antoni Gomila Benejam**

«La concepción occidental de la persona como un universo motivacional y cognitivo más o menos integrado, único, limitado; como un centro de conciencia, emoción, juicio y acción dinámico, organizado en un todo distintivo y situado en contraposición tanto a otros todos similares como a su transfondo social y cultural, es, a pesar de lo incorregible que pueda parecernos, una idea más bien peculiar dentro del contexto de las culturas del mundo.»

Clifford Geertz<sup>1</sup>

A pesar del cierto relativismo que la Antropología suele conllevar, parece que la concepción del sujeto que Geertz tan acertadamente describe es uno de los filosofemas más arraigados. Tanto para los que lo consideran importante como para los que no, el ámbito propio de la identidad personal es la consciencia subjetiva individual. Es en la consciencia que el «yo» se aparece a sí mismo, que surge la idea de identidad. Y ese «yo» se presenta como algo inmediato, directo, originario, exclusivo.

No es extraño, por ello, que algunos pensadores hayan creído hallar en esta autoconsciencia inmediata el fundamento para mayores empresas. Pero no es éste el momento de reconstruir el origen y la historia de tal creencia, ni de analizar su apogeo romántico e idealista. Tampoco nos interesan aquí sus aporías, sea en la versión de Hume, o en la de Husserl, por ejemplo, o la posibilidad de interpretar el «giro lingüístico» en la filosofía de este siglo como la búsqueda de una alternativa a una filosofía centrada en tal concepción del sujeto. Baste dejar constancia de su fracaso como instancia metafísica fundamental.

Ahora bien, ¿en qué ha parado el dominio de la subjetividad? Entendido todavía mayormente en los términos de Geertz, su destino no ha sido demasiado halagüeño. Desterrado del ámbito científico —tanto el conductismo como la psicología cognitiva han tendido a restar todo interés a la consciencia—, el arte y el sentimiento parecen haberse convertido en su refugio: puro emotivismo. Frente a esta reducción, las tendencias «objetivistas» o bien lo niegan (Wittgenstein<sup>2</sup>) o bien lo reducen a pura anécdota (Foucault<sup>3</sup>).

Por ello, quizá fuera necesaria una concepción diferente de la consciencia y la autoconsciencia. Mi propósito aquí, en este sentido, es el de presentar las propuestas que, dentro de la corriente pragmatista, Peirce y Mead avanzaron, en el sentido de que la individualidad y la subjetividad son resultados y no principios, resultados de la mediación social especialmente a través de la actividad comunicativa.

Recientemente —a partir de los años sesenta—, estos autores han sido sometidos a examen en busca de elementos que contribuyeran a una concepción comunicativa transcendental. Ya sea Habermas y su «comunidad ideal de diálogo»<sup>4</sup>, ya sea Apel y su «a priori comunicativa»<sup>5</sup>, han buscado su inspiración en este momento. Sin embargo, a mi modo de ver, al estar interesados sobre todo en las cuestiones de fundamentación y legitimación —que han trasladado a tales situaciones teóricas—, han obviado hasta cierto punto las posibilidades que tales pragma-

tistas ofrecen para clarificar las relaciones de los individuos concretos con su sociedad y, más allá con tal comunidad ideal.

Sin entrar en polémicas que exceden mis capacidades, por tanto, voy a intentar presentar aquellos conceptos que me parecen realmente válidos para entender desde una perspectiva diferente la dimensión subjetiva humana. Aunque el núcleo fundamental corresponderá a Mead, creo que Peirce servirá como prolegómeno para enmarcar sus aspectos principales.

## I

Aunque suele hablarse del Pragmatismo como de una sola corriente filosófica<sup>6</sup>, la realidad es, sin duda, más plural. Es cierto que los pragmatistas más famosos e influyentes, James y Dewey, reconocieron en Peirce al padre del movimiento, pero este último rechazó al final de su vida las «desviaciones» de sus discípulos e incluso llegó a rechazar que su pensamiento se englobara bajo tal etiqueta, proponiendo el lema «pragmaticismo» como alternativa<sup>7</sup>.

Aunque es conocido sobre todo por su «Semiótica» y su clasificación de los signos, el impulso original del pensamiento de Peirce radica en superar las aporías kantianas para la fundamentación del conocimiento. Para Peirce hace falta superar las limitaciones del modelo de la consciencia kantiana trasladando la instancia fundante a las condiciones en que la investigación tiene lugar. El falibilismo y el papel transcendental —ocupando el lugar del «yo pienso» kantiano— de la comunidad ilimitada de investigadores, son dos aspectos centrales de su pensamiento, que le llevan a rechazar la concepción subjetivista de la evidencia y la certeza de Descartes. Con ello, se libera la subjetividad de la «carga metafísica», y se posibilita un modelo alternativo.

Mead, por su parte, bastante más joven pero no discípulo directo de Peirce<sup>8</sup>, desarrolló en un marco diferente algunas de las ideas apuntadas por Peirce. En concreto, dado su interés por la Psicología Social, su propósito es específicamente ofrecer un modelo no reduccionista del sujeto de tal ciencia, a partir de la reconstrucción del proceso de su constitución, social y comunicativamente mediada.

## II

En «Questions Concerning certain faculties claimed for Man», un ensayo de 1868, incluido en la primera época de Peirce, se encuentra ya su rechazo a la concepción cartesiana de la subjetividad, y un esbozo de alternativa. Su crítica se centra especialmente en el concepto de intuición, entendido como acceso directo, inmediato, a una realidad privada, acompañado de esa sensación de evidencia subjetiva que sirviera a Descartes para fundamentar la certeza del conocimiento.

Este rechazo se articula en una serie de argumentos contra esta dimensión subjetiva. Para Peirce, basar el conocimiento en el criterio interno de evidencia supone rechazar la posibilidad de encontrar criterios positivos de evidencia en la experiencia exterior (5.214<sup>o</sup>). O, de otra manera, como los criterios válidos son finalmente los públicos, apelar a un criterio subjetivo no añade nada. Más aún, Peirce asimila este recurso a la «autoridad interior» que constituye el criterio de evidencia, a la práctica medieval de recurrir a autoridades (5.215), cuando de lo que se trata es de contar con la evidencia experimental.

Ello se traduce, en consecuencia, en un rechazo de la noción de autoconsciencia intuitiva, entendida como conocimiento directo de uno mismo. Tras el ataque a la intuición, ¿qué facultad podría proporcionar tal conocimiento directo?

Contra esta concepción internalizada de la «vida mental», Peirce defiende una visión alternativa, basada en dos puntos principales. Por una parte, se sitúa en la línea de Bain, al conectar creencia y acción, restando así importancia al mero sentimiento de certeza. Por otra parte, y con mayor interés, desarrolla su concepción semiótica de la mente, según la cual siempre se piensa en signos; se desprende de ello que todo pensamiento es siempre mediado, y requiere interpretación.

Respecto al primer aspecto, constituye seguramente la vertiente que mayor repercusión ha tenido, a través del conductismo. Para Bain, lo que alguien cree es aquello que dirige su acción. Peirce aprovecha esta dimensión activa de la creencia para desarrollar un conductismo moderado, al atribuir a la acción la competencia de determinar los contenidos mentales:

«Si la creencia se toma en el sentido activo (es decir, en el sentido de Bain), puede ser descubierta por la observación de he-

chos externos y de la sensación de convicción que normalmente la acompaña» (5.242).

Esto no supone que lo que alguien cree pueda determinarse exclusivamente por medio de la observación de su conducta. No obstante, la «sensación de convicción» la entiende Peirce en su vertiente externa, observable, como síntoma del grado de fuerza de la creencia.

El otro aspecto que nos interesa es su concepción sgnica de la actividad mental. Toda cognición se realiza en signos, por lo que necesita de interpretación; y cada pensamiento es signo de otro, remite a otro, lo que da lugar a una cadena de relaciones inferenciales sucesivas, muchas de las cuales pueden ser inconscientes (5.253). Como corolario, se desprende que lo que no puede ser representado, lo que no puede expresarse simbólicamente, no existe, y la teoría de la realidad se convierte en crítica del significado<sup>10</sup>: los límites de lo cognoscible se sitúan en la capacidad representacional de nuestros signos. Además, esta concepción de la actividad mental como sucesión de inferencias, da lugar al interés de Peirce por la lógica, en todas sus vertientes, deductiva, inductiva y abductiva. Según Peirce, la lógica debe formular los principios que rigen las cadenas inferenciales, los razonamientos válidos, las leyes de la actividad inferencial de la mente.

Este esbozo de los dos pilares de la concepción inicial de Peirce, nos permite situarnos en condiciones de considerar su alternativa a la concepción subjetivista de la autoconsciencia. El pensamiento del «yo», en lugar de ser originario y fundamental, deberá ser «inferido» a partir de otros, y, hasta cierto punto, deberá tener su dimensión práctica, de acuerdo con el marco establecido.

Peirce parte de la observación que el niño carece de autoconsciencia, a pesar de que s manifiesta capacidad mental. Su objetivo, por tanto, consiste en ofrecer una caracterización plausible del proceso por el que puede tener lugar la aparición de tal autoconsciencia.

Un primer momento, en el que aparecería una noción rudimentaria de «sí mismo», consiste en la observación del propio cuerpo. Esto es así...

«... porque desde el punto de vista del niño su cuerpo es lo más importante del universo. Sólo lo que toca, da lugar de hecho a alguna sensación; sólo lo que mira, tiene de hecho color; sólo lo

que está sobre su lengua, tiene de hecho gusto.» (5.229)

El segundo estadio consiste en el aprendizaje del lenguaje, no el único, pero sí el principal código de signos a su disposición. En realidad, en este momento las cosas, para los niños, son más como escuchan que son, que como las perciben realmente. En caso de discrepancia, prevalece siempre el criterio lingüístico sobre el perceptual —algo que no dejará de ser así—.

Es alcanzado este nivel que pueden darse los fenómenos que, para Peirce, constituyen momentos clave de la aparición del «yo»: la ignorancia y el error. La importancia que para los niños tienen los testimonios lingüísticos ajenos tienen como consecuencia que, al surgir discrepancias con respecto al propio juicio, den lugar al reconocimiento de la propia ignorancia, de los errores cometidos. Y este «propio» refiere ya a uno mismo. En palabras de Peirce:

«Así, el niño se hace consciente de ignorancia, y es necesario suponer un «yo», sede de esa ignorancia. De este modo el testimonio da lugar a la primera aparición de la autoconsciencia.» (5.233)

Además, hay cierta clase de apariencias que son continuamente contradichas por los testimonios ajenos: las expresiones de estados emocionales. Los niños aprenderían a atribuir ciertas apariencias a ciertos estados afectivos; sin embargo, podrían equivocarse y ser contradichos por los sujetos en cuestión. Esta experiencia de error llevaría, a su vez, a reconocer un «yo» falible. Más aún, la experiencia con respecto a los sentimientos ajenos podría permitir el apercibirse de que hay un ámbito «privado y válido para un solo cuerpo», y en el que uno mismo es la última instancia de decisión sobre la realidad.

La ignorancia y el error, por consiguiente, tal como surgen en el intercambio lingüístico, serían la base que permitiría dar lugar a la aparición de la subjetividad individual. Por supuesto, dado el falibilismo de Peirce, tal reconstrucción no pretende ser toda la verdad, sino sólo una versión plausible del proceso efectivo:

«El único defecto esencial de esta explicación del asunto es que mientras que sabemos que los chicos ejercitan *tanta* compren-

sión como la que aquí se supone, no sabemos que la ejerciten de esta manera precisamente. Pero la suposición de que sea así tiene un apoyo fáctico infinitamente superior que la suposición de una facultad mental complemente peculiar.» (5.236)

Más allá de este intento inicial, Peirce hablará de cómo la identidad personal se constituye también en la dimensión comunicativa del intercambio de signos. Sin embargo, su interés teórico —hallar un nuevo fundamento al conocimiento— le llevó a acentuar la importancia de la comunidad ilimitada de intérpretes sobre el carácter de cada uno de éstos. Por ello, y para satisfacer esta laguna, si bien con un marco diferente, debemos volvernos hacia G.H. Mead, para quien el problema central es, precisamente, el de la constitución de la subjetividad individual y concreta.

### III

Los puntos de vista fundamentales de Mead se recogen en su obra, publicada póstumamente, «*Mind, Self and Society*» (traducida bastante discutiblemente por «Espíritu, Persona y Sociedad»), recopilación de apuntes de sus clases. Aunque con un enfoque más naturalista y evolucionista, el proyecto de Mead puede juzgarse como el desarrollo del problema de la subjetividad tal como lo planteó Peirce<sup>12</sup>, esto es, la necesidad de disponer de una reconstrucción evolutiva —tanto a nivel ontogenético como filogenético— del proceso de su constitución. Un proceso en el que desempeña una función clave la mediación simbólica, especialmente lingüística, y en el que, por consiguiente, el grupo ostenta una cierta prioridad sobre el individuo, tanto lógica como temporal. De hecho Mead desarrollará especialmente la dimensión social de la subjetividad individual. Finalmente, Mead también recoge de Peirce la dimensión práctica: serán las exigencias de la acción social las que conducirán a la constitución de la subjetividad.

El punto de partida de Mead es su convicción de que no es posible presuponer la existencia de personas previamente al surgimiento de la sociedad. Pero como la sociedad está compuesta de personas tiene que echar mano del pensamiento evolutivo para concluir que nuestra sociedad y nuestra individualidad son el resultado de la evolución a partir de

una situación colectiva más primitiva, en la que la subjetividad no estaba todavía presente. Nuestra sociedad, por tanto, no es el resultado de un acuerdo, un contrato o una convención, sino del desarrollo de ciertos procesos evolutivos. Ahora bien, eso supone tener que responder a la pregunta por el surgimiento de la subjetividad y la identidad personal a dos niveles distintos: a nivel filogenético, en el que no podrá presuponerse aún la existencia de una «sociedad de individuos», sino sólo la de una colectividad orgánica, análoga a la de otras especies sociales; y a nivel ontogenético, en el que habrá de caracterizar los procesos de socialización que permiten convertir a los nuevos miembros de la sociedad en individuos de esa sociedad.

En este marco, pues, la primera cuestión a afrontar es la de cómo se produce el paso desde esta colectividad orgánica a nuestra sociedad de individuos con conciencia de sí. Tal proceso lo articula Mead en dos momentos interdependientes: el de la aparición de la interacción simbólica, comunicativa, desde el simple intercambio sónico, y el de la adopción de la actitud del otro. Ambos aspectos conllevan el desarrollo del mecanismo psicológico básico, el de la internalización de las estructuras de sentido, con lo que surge un ámbito interno de reflexión: la consciencia. A continuación, Mead trata los procesos de conformación de una identidad, de un yo, tal como se dan en el desarrollo infantil. De nuevo, es la adopción de actitudes, mediante la internalización, el mecanismo básico; sin embargo, Mead se esforzará por mostrar cómo la identidad individual no es simplemente un reflejo de la estructura social en la que surge.<sup>13</sup>

#### *- De la interacción mediada por gestos a la mediada por signos*

Este proceso debe dar cuenta del paso de la significación natural, funcional, válida sólo para un observador externo a la situación, al significado simbólico, convencional, lingüístico. Para Mead, cuya concepción del lenguaje y la mente es antirreduccionista, el estadio del significado simbólico es suficiente para garantizar la existencia de subjetividad, de consciencia. En el significado convencional los signos son significativos para los hablantes o emisores, de manera que éstos conocen el efecto que su emisión causará en sus interlocutores, y pueden, por tanto, preverlo o anticiparlo. En otras palabras, el significado lingüísti-



co supone ya un ámbito subjetivo de interiorización de significados, de intenciones comunicativas, de manejo simbólico.

Ahora bien, ¿cómo es posible pasar de lo puramente gestual a este nivel evolutivo? Esta es la pregunta que pretende responder Mead, pero no de forma puramente retórica. Su recurso a un nivel gestual no es un mero recurso expositivo, sino un intento de reconstruir el proceso evolutivo que puede haber llevado a la aparición de un fenómeno que no se da entre las especies inferiores al hombre. Por supuesto, en este caso se dan condiciones neurológicas y fisiológicas diferenciales, pero para Mead, no bastan por sí solas para dar cuenta del surgimiento de la consciencia. Esta va a depender de fenómenos que tienen que ver esencialmente con las condiciones adaptativas que exige la vida de las especies sociales, lo que a veces se ha llamado «el problema de la coordinación».

Pues bien, en ese primer momento en el que se sitúa Mead, característico de las especies de vertebrados, la coordinación de la acción dentro del grupo se lleva a cabo mediante una conversación de *gestos*. Tal conversación consiste en una serie de reacciones instintivas de adaptación a los movimientos recíprocos. Este sería el caso, que Mead ejemplifica, de la pelea entre perros:

«El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción del otro perro. Existe, pues, una relación entre ambos; y así como el acto es contestado por el otro perro, el primero sufre a su vez cambios. El propio hecho de que el otro perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en estímulo para que el otro perro cambie su actitud o posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando tal cambio de actitud del segundo perro hace, a su turno, que el primero cambie de actitud. Tenemos ahí una conversación de gestos.» (p. 86)

Se trata, por consiguiente, de conductas adaptativas de respuesta a estímulos, que se convierten a su vez en estímulo para los otros miembros del grupo. El significado de cada gesto —amenaza, rendición, ...— es tan sólo para un observador exterior, pero no para los participantes, cuyas respuestas son poco menos que automáticas.

Cuando se dan ciertas condiciones neurálgicas, sin embargo, es posible pasar al siguiente estadio del proceso, que constituye el puente a la aparición del significado convencional y con él, de la consciencia. Con-

siste en el paso que va desde el gesto al símbolo significante:

«Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando provocan implícitamente en un individuo que los hace las mismas reacciones que provocan explícitamente —o que se supone que deben provocar— en otros individuos, los individuos a quienes están dirigidos.» (p. 89)

Se trata pues, en primera instancia, de que el gesto no sea estímulo sólo para el otro, sino también para uno mismo. El interés de tal ampliación tiene por supuesto un carácter adaptativo. En interacciones complejas o en casos conflictivos, tendrá ventaja quien no sólo reaccione a los gestos ajenos, sino quien pueda anticipar tales gestos como respuesta a los propios, es decir, quien pueda prever los efectos que sus gestos provocarían. De esta forma, sus gestos adquieren una nueva dimensión.

En este proceso, Mead destaca la importancia fundamental que desempeña una clase especial de gestos, los gestos vocales, las emisiones sonoras. A diferencia de otros, los gestos vocales incorporan esa propiedad de que se hablaba antes: la emisión oral es percibida simultáneamente tanto por el receptor como por el emisor. El organismo en cuestión tiene acceso a su propio gesto, y por consiguiente éste le produce, aunque inconscientemente, el mismo efecto que en los demás participantes en la interacción. Si bien el gesto vocal no es por sí mismo significativo, es clave, por su estructura, para que la significación aparezca:

«Sólo el gesto vocal está adaptado para esta clase de comunicación (la significante), porque es el único al cual uno reacciona o tiende a reaccionar como lo hace otra persona.» (p. 107)

¿Qué hace falta, llegados a este punto, para que la significación plena aparezca? Que el emisor responda a su propio gesto vocal no es suficiente para la significación plena, pues no asegura todavía que la reacción sea, de hecho, la misma en ambos —emisor y receptor—; además, aunque lo fuera, ello no supondría que el gesto tenga ya significado, esto es, que tenga un significado idéntico para ambos, y para cualquier otro posible participante en la interacción. Para que esto se dé, y el significado de cada signo «se fije», hace falta un cambio fundamental:

los participantes en la interacción debe empezar a verse como tales, es decir, como interlocutores, como intérpretes de los gestos del otro. Para ello, es necesaria la internalización de las conductas ajenas, y la aparición de un ámbito en el que plantear los mensajes en función de las intenciones. Para ello, hace falta «adoptar la actitud del otro».

El mecanismo de la «adopción de la actitud del otro» consiste en no sólo reaccionar a los propios gestos sino en anticipar el efecto que producirá en los demás, es decir, en situarse en la posición del otro que percibe mi gesto. Con ello, el gesto se torna finalmente significativo, al tener un significado para mí, para el usuario de los gestos. El significado, por tanto, sólo surge cuando se internaliza, se subjetiviza, se hace propio, y permite prever sus efectos; y ello da lugar a que surja la consciencia:

«Tal es el mecanismo de lo que llamamos «pensamiento», porque a fin de que el pensamiento exista es preciso que haya símbolos, gestos vocales en general, que provocan en el individuo mismo la reacción que está provocando en el otro, y tal que desde el punto de vista de esa reacción está en condiciones de dirigir su conducta posterior.» (p. 112)

En definitiva, en el mismo proceso del surgimiento del significado aparece la consciencia, la subjetividad, el pensamiento. Lo decisivo es que la interiorización de las estructuras de significado, mediante adopción de la actitud del otro, es posible en tanto surja simultáneamente ese espacio interior. De hecho, la posibilidad de adoptar la actitud del otro conlleva la posibilidad de considerarse a uno mismo:

«en el grado en que uno puede adoptar el papel de otro, puede, por así decirlo, mirarse a sí mismo (reaccionar ante sí) desde esta perspectiva, y de tal modo convertirse en un objeto para sí propio.» (p. 37)

Una vez llegado a este punto, Mead no se preocupa por reconstruir las fases posteriores que deben haber llevado al desarrollo del lenguaje proposicional, ya que su objetivo era más bien mostrar cómo en ese proceso surge la consciencia individual. Observemos que tal subjetividad resulta de su mediación social, de su inclusión en una colectividad que

tiene la necesidad de regular sus interacciones. En el caso de la identidad personal, del mismo modo, la dimensión social jugará un papel clave, aunque en este caso el «yo» va más allá de los determinantes de su constitución.

### *La formación social de la identidad*

De lo que se trata ahora es de encontrar un proceso en el que la consciencia pueda convertirse en su propio objeto, y reconocerse como un «sí mismo». Como antes, tal proceso habrá de tener un carácter marcadamente social, resultado de la interacción del individuo con los demás. En este caso, no obstante, el proceso se plantea en el nivel del desarrollo ontogenético y tendrá su expresión en la socialización de los niños. En cualquier caso, como ya advertía Peirce, no es posible acceder directamente a algo de lo que no se dispone desde el principio, sino que debe formarse:

«El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece.» (p. 170)

De nuevo, el mecanismo central del proceso era el de la adopción de actitudes, su internalización como medio para la autoconsciencia, también en el ámbito de las exigencias de la interacción social.

¿De qué forma surge la identidad personal a través de la experiencia social? Mead establece tres momentos fundamentales en este proceso: el juego, el deporte y el «otro generalizado», todos ellos formas específicas que toma la adopción de actitudes. En el juego, en primer lugar, el niño empieza a adoptar papeles concretos —de policía, de ladrón, de indio, ...— pero de forma sucesiva, sin interrelación entre los sucesivos roles que adopta. En el deporte, por el contrario, es necesario no sólo asumir un rol, sino también tener en cuenta los demás, de forma que para tener éxito es necesario distinguir qué acciones van a emprender los demás participantes previamente. De esta forma, el niño debe no sólo internalizar un determinado rol, sino la estructura de las interac-

ciones posibles de todos los roles que intervienen. Algo parecido, sólo que en el espacio social, es lo que debe llevar a cabo el niño. Esta estructura de interacción es lo que Mead denomina «otro generalizado», una consideración de la sociedad en su conjunto. Al adaptar tal actitud, al internalizar las posibilidades de acción dentro del grupo, el niño adquiere, simultáneamente, su papel en su interior, su identidad:

«La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona (self) pueden ser llamados 'el otro generalizado'. La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad.» (p. 184)

En otras palabras, para que un individuo pueda reconocerse como tal es necesario, en primer lugar, insertarse en una red de relaciones sociales, y en segundo lugar, interiorizar tal estructura —como «otro generalizado»—, para hallar su posición, sus posibilidades, en tal organización.

Adquirir consciencia de sí, para Mead, parece consistir, pues, en interiorizar el conjunto de relaciones sociales en el que el individuo se encuentra. El resultado, sin embargo, parece que habrá de ser un «yo» fijo, estereotipado, limitado por el conjunto social del que surge, determinado exteriormente. Si la dependencia de la sociedad es hasta este punto, ¿no pierde el individuo su individualidad, su especificidad?

Mead, por supuesto, pretende evitar esta conclusión, distinguiendo con este propósito entre lo que podríamos llamar identidad de rol e identidad del yo, o bien, en los términos de Mead, entre el «Mi» y el «Yo». Mientras el «Mi» supone la consolidación de nuestro ser social, la dimensión del «Yo» empuja más allá de los límites establecidos, a través de la creatividad y de la búsqueda de nuevas vías de expresión. Ahora bien, entre ambos aspectos se establece una dialéctica continua, de forma que las «novedades» del «Yo» pasan a formar parte del «Mi»:

«La persona es esencialmente un proceso histórico-social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviese dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada nuevo en la experiencia.» (p. 205)

En efecto, el impulso del «Yo» se dirige en dos dimensiones, la del

autocontrol o autodeterminación, por la que se hace responsable de sus propias acciones, y la de la autorrealización, por la que aspira a ser reconocido en su valía, en su mérito:

«Gracias al 'Yo' decimos que nunca tenemos consciencia plena de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción.» (p. 202)

Por todo ello, el «Yo» no puede estar limitado por la organización social existente, y puede ir en contra de las instituciones y de la sociedad vigentes, en base a una comunidad mayor, futura. De esta forma, el modelo de Mead atribuye al individuo la capacidad crítica y creadora, la exigencia de ir más allá de lo consolidado, con una connotación de progreso indudable.

#### IV

Si acordamos con Rorty que la función de la filosofía es la de proporcionar aquellas representaciones de nosotros mismos y de nuestra situación colectiva que necesitamos para afirmarnos, entonces me parece obvia la necesidad de ir más allá de la concepción predominantemente romántica y solipsista de nuestra identidad, de nuestra autoconsciencia. Este pensarnos a nosotros mismos como únicos e inmediatos no es ajeno, a mi modo de ver, a los problemas que hoy afectan a nuestra cultura, y a nuestra sociedad. Me parece, por ello, que la alternativa que Peirce y sobre todo Mead desarrollaron a fines del siglo pasado y principios de éste, merece todavía ser tenida en cuenta.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Clifford Geertz: «From the Native's point of view»: on the nature of anthropological understanding», R.A. Shweder & R.A. Levine, eds.: *Culture Theory*, Cambridge U.P., 1984, p. 126.

<sup>2</sup> «El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe...» *Tractatus*, 5.631.

«No me preguntéis quién soy ni me pidáis que continúe siendo invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestros documentos», *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 28.

<sup>4</sup> J. Habermas: *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 vol., Ed. Taurus, Madrid 1987.

<sup>5</sup> K.O. Apel: *La Transformación de la Filosofía*, 2 vol. Ed. Taurus, Madrid 1985.

<sup>6</sup> Vd., p.e., I. Scheffler: *Four Pragmatists*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1974.

<sup>7</sup> Sobre el paso del pragmatismo al pragmaticismo, y en general sobre la periodización del pensamiento de Peirce, vd. K.O. Apel: *C.S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, The University of Massachusetts Press. 1981.

<sup>8</sup> De hecho, no puede hablarse propiamente de discípulos de Peirce. Apenas iniciada su prometedor carrera académica fue expulsado, en 1883, de la Johns Hopkins University, y su actividad magistral se redujo a algunas conferencias que su amigo James le proporcionaba.

<sup>9</sup> La convención para la citación de las obras de Peirce se estableció por Ch. Hartshorne y P. Weiss, editores de los *Collected Papers*, Harvard U.P. 1931-58.

<sup>10</sup> Este es el aspecto central de la interpretación que Apel hace de Peirce. Vd. *La transformación...*, II, y la Introducción a *From Pragmatism...*

<sup>11</sup> *Espíritu, Persona y Sociedad*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1972. Traducción de Florial Mazía, supervisión de Gino Germani.

<sup>12</sup> Aunque sea, en opinión de Apel, un desarrollo fallido, al impedir el naturalismo de Mead recoger la dimensión hermenéutico-transcendental que la Semiótica de Peirce encerraba. Vd. Apel «Cientificismo o Hermenéutica Transcendental?», *La Transformación...*, p. 207.

<sup>13</sup> Para una crítica de las limitaciones del planteamiento de Mead, desde una perspectiva omniabarcante, Vd. Habermas, *Teoría...* II, 1. En especial, H. reprocha a Mead su ingenuidad sociológica al no tematizar la dimensión sistemática de la sociedad, así como ignorar los procesos normales e institucionales.