



VOL: AÑO 11, NÚMERO 31

FECHA: MAYO-AGOSTO DE 1996

TEMA: VIDA COTIDIANA Y SENTIDO COMÚN. ENFOQUES TEÓRICOS Y  
APROXIMACIONES EMPÍRICAS

TÍTULO: **Thomas Reid, el sentido común y la sociología clásica**

AUTOR: *José Hernández Prado* [\*]

SECCIÓN: Artículos

In common language, sense always implies judgment. A man of sense is a man of judgment. Good sense is good judgment. Nonsense is what is evidently contrary to right judgment. Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business... Thomas Reid, *Essays on the intellectual powers of man*, 1785

## RESUMEN

Este artículo destaca la presencia de aspectos varios de la filosofía del sentido común de Thomas Reid (1710-1796) en las teorías sociológicas de Emile Durkheim, Max Weber y George Herbert Mead. Luego de una exposición de los puntos principales de aquella filosofía, se sugiere que las propuestas de estos autores de la sociología clásica recogieron implícitamente planteamientos de la obra de Reid y revelan, asimismo, direcciones filosóficas sobre las que ella advierte, y que pudieran llamarse un "exceso determinista" en Durkheim, otro "idealista" en Weber, y una especie de "reivindicación de la sensatez" en George H. Mead.

## ABSTRACT:

Thomas Reid, Common Sense and Classical Sociology

This article points out the presence of several aspects of Thomas Reid's philosophy of common sense in Emile Durkheim's, Max Weber's and George Herbert Mead's sociological theories. After dealing with the main elements of such philosophy, this paper suggests that those authors picked up some features of Reid's ideas implicitly and reveal some philosophical trends that these ideas explain, and that it would be possible to call a "deterministic excess" in Durkheim's works, an "idealistic" one in those of Weber, and a sort of "vindication of sense" in those of Mead.

## 1. El filósofo del sentido común

Este 1996 el mundo de la filosofía y las humanidades conmemora un bicentenario que no debiera pasar inadvertido para la sociología: el del fallecimiento del filósofo escocés Thomas Reid, ocurrido el 7 de octubre de 1796. Thomas Reid fue un pensador respetado en sus días como interlocutor de David Hume y como un gran crítico de sus ideas. Las

reflexiones filosóficas de Reid, apoyadas no únicamente en la obra de Hume, sino también y especialmente en las de John Locke, George Berkeley y René Descartes, darían lugar a una escuela filosófica conocida como la "escocesa del sentido común", alguno de cuyos exponentes -y vulgarizadores-, James Beattie, fue leído y criticado por Immanuel Kant. Pero Thomas Reid no fue un autor que se propusiera en forma expresa iniciar una corriente filosófica. Ante todo, fue un intelectual sencillo y honesto, ministro de la Iglesia Presbiteriana, que se interesó por examinar algunos planteamientos controvertidos de la filosofía moderna, a resultas de lo cual esbozó no precisamente un sistema filosófico, y ni siquiera una reflexión extremadamente sistemática -como era usual que hicieran los filósofos europeos de aquellos tiempos-, sino una atractiva argumentación general y cuidadosa en favor del sentido común de o en los seres humanos, en un intento por conciliar ese sentido con los avances de la ciencia, la filosofía y el pensamiento moral y político de la era moderna.

Thomas Reid ha adquirido relevancia en los ambientes filosóficos del siglo XX, en particular anglosajones, por haber utilizado como base para sus análisis las estructuras y formas de expresión de las lenguas humanas. La suya fue, al igual que la de sus interlocutores empiristas británicos, una "filosofía de la mente", pero una que se apoyaba, de manera tan sorprendente como original, en el lenguaje común bajo la premisa de que éste, más que engañar, enseña. Reid dijo cosas infrecuentes dentro del contexto de la filosofía dieciochesca e inclusive, decimonónica, pero ha sido redescubierto en un siglo mucho más afín a su estilo de hacer filosofía, y ello obliga a reconsiderarlo en relación con los pensamientos de numerosas disciplinas del conocimiento, la sociológica no la que menos. Reid adoptó el punto de vista peculiar de que el sentido común no es un mero conjunto de prejuicios, conocimientos ordinarios y lugares comunes a ser derrotados o superados por la filosofía y por la ciencia en sus diversas modalidades, y ni siquiera un término especializado de la propia filosofía, referido a algunos problemas de la percepción sensorial humana, sino que es una estructura de capacidades mentales y creencias intelectuales básicas, que hace posible el contacto teórico y práctico de los seres humanos con el mundo que les rodea, de un modo más o menos afortunado, según el desarrollo mayor o menor de su sentido común.

Thomas Reid nació en Strachan in Kincardineshire el 26 de abril de 1710. Cursó sus estudios universitarios en el Marischal College de la Universidad de Aberdeen, y en 1737 se hizo ministro religioso de la comunidad de New Machar. En 1751 fue nombrado profesor de filosofía en el King's College de la misma Universidad de Aberdeen, desde el cual impulsó una Sociedad Filosófica donde discutiría sus ideas con alumnos y colegas. En 1764 publicó su primera obra de importancia, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, y también en ese año se trasladó a la Universidad de Glasgow, donde sustituiría a Adam Smith en la cátedra de filosofía moral, misma que ocupó hasta 1781 para, posteriormente, dedicarse por completo a la escritura. En 1785 publicó los *Essays on the Intellectual Powers of Man* y en 1788 unos *Essays on the Active Powers of Man*. Como ya se indicó, murió en octubre de 1796. Sus obras completas fueron editadas en el siguiente siglo por Sir William Hamilton. La sexta y última edición, de 1863, se considera definitiva. Desde entonces, los trabajos de Reid han llamado en forma creciente la atención de los círculos filosóficos de habla inglesa, principalmente, y han influido en filósofos "defensores" del sentido común, como George Edward Moore en la primera mitad del siglo XX, o como Lynd Ferguson (1989) en la segunda. En tiempos recientes han proliferado los estudios sobre Reid y la escuela escocesa (Grave, 1960; Dalzamo y Matthews, 1989); destacan los trabajos de Ronald E. Beanblossom (1983) y Keith Lehrer (1989), quienes además prepararon la compilación de textos de Reid en la que se basan las siguientes anotaciones (Reid, 1983a, 1983b y 1983c: *passim*).

Reid encontró en los filósofos clásicos del racionalismo continental y del empirismo británico -Descartes, Locke, Berkeley y Hume, entre otros-, lo que denominaría la "doctrina de las ideas". Esta doctrina postula que los objetos inmediatos del pensamiento humano *no son* los objetos reales que percibimos, recordamos o concebimos, sino las *ideas* de esos mismos objetos, las cuales hacen mediatos, remotos e inaccesibles a tales objetos externos, cuya existencia real se vuelve insostenible. Para Reid, la doctrina de las ideas estaba apoyada en una confusión fundamental motivada por las lenguas humanas: la confusión entre *percepción y sensación*. Decimos "yo veo un árbol" como decimos "yo siento un dolor", pero mientras que en la primera frase, relativa a una percepción, el objeto visto es distinto de la acción de ver, en la segunda proposición, relativa a una sensación, el objeto sentido es la propia acción de sentir. La sensación carece, pues, de un objeto sensible -ella misma es el objeto sentido-, pero la percepción posee claramente ese objeto -en el ejemplo, el árbol real-, el cual es diferente del acto de percibir, e inclusive, de la imagen mental del objeto -que según el ejemplo, sería una imagen carente de tronco, hojas y raíces, como sí las hay en el árbol real-. Por lo demás, la percepción clara y distinta *sugiere* siempre una *creencia o convicción* en la existencia real del objeto percibido. Esta creencia es automática e inmediata, no requiere de la inferencia racional para presentarse y fundamentarse, y brilla por su ausencia en los análisis de la percepción de los presuntos expertos en ella, los filósofos empiristas.

Reid procedió, en efecto, a una revisión de la teoría de la percepción de Locke, Berkeley y Hume, pero a partir de algunas distinciones establecidas por los idiomas que conocía -las lenguas vivas y muertas de las naciones de Europa occidental: el inglés, el francés, el alemán, el latín, etcétera-, emprendió un examen de otras operaciones mentales, tales como la memoria, el razonamiento, la conceptualización o el juicio, examen que lo convenció de la existencia de un "aparato mental" humano que precede a la percepción que privilegian los empiristas, y a toda formación de ideas en la mente. De la memoria, por ejemplo, dijo que necesitaba, al igual que la percepción, de un objeto sobre el cual recayera la acción de recordar, y que ella generaba, asimismo, una convicción prácticamente instintiva en lo que recordamos. Del razonamiento afirmó que era una capacidad para argumentar que producía *evidencias* conclusivas que, por cierto, no son las únicas posibles, pues la evidencia de lo percibido claramente y en las circunstancias más adecuadas, tanto como la de lo recordado nítidamente, son tan fuertes como la de lo concluido o la de lo evidente de suyo en la conceptualización -por ejemplo, nadie necesita de razones para creer en aquello que percibe o que recuerda con claridad-. De la concepción o conceptualización, señaló que se parecía a la sensación por carecer de un objeto propio, en tanto que lo concebido no es sino la acción misma de concebir. Aunque el lenguaje nos describa la conceptualización como una *pintura mental* de los hechos, es claro que no sabemos bien a bien cómo pensamos las ideas en la mente. Sólo sabemos que esas concepciones son "como" (así, entre comillas) pinturas de cosas particulares reales, "como" pinturas de cosas imaginarias e inexistentes, o "como" pinturas de otras pinturas, de los significados que tienen los términos más frecuentes en el lenguaje, los llamados "universales". La concepción "empuja", entonces, a creer también en lo concebido con toda nitidez en tanto que objeto particular, o en tanto que algún significado para un término general, pero *no* impele a creer en lo concebido como un objeto imaginario.

La capacidad mental del juicio era muy importante para Reid. El lenguaje nos enseña que juzgar es afirmar o negar, sencillamente, algo de algo, no siempre en forma explícita, pues hay juicios que no se expresan abiertamente y mediante una proposición cabal -las situaciones en las que pensamos o decimos "interpreta mi silencio"-. El juicio es aquella facultad que tiene su aparición después de la percepción y la memoria, y que durante la infancia se confunde con la de concebir objetos reales e imaginarios, si bien una vez que ha madurado, se combina con las demás operaciones de la mente para generar creencias

acerca de la existencia y la naturaleza de las cosas. En cierto modo, la capacidad de juicio *precede* a nuestras concepciones implícitas en la percepción y en las otras operaciones mentales. Juzgar es una actividad fundamental para los seres humanos. Cuando percibimos o recordamos, *juzgamos* que lo percibido o lo recordado existe verdaderamente; cuando concebimos algún objeto o entendemos una proposición o un razonamiento, *juzgamos* que ese objeto es de talo cual naturaleza y que la proposición es verdadera o es falsa y el razonamiento, válido o inválido. Desde luego que existen juicios verdaderos y juicios falsos. Los que denominamos "prejuicios" no son sino juicios falsos considerados verdaderos, o bien juicios que han dejado de ser verdaderos.

Una clase muy especial de juicios es la de aquéllos morales, que no se relacionan esencialmente con sentimientos, sino con razonamientos fundados en juicios evidentes de suyo, que existen a manera de "primeros principios" morales del sentido común. No significa lo mismo decir "la conducta de esa persona me causó un gran placer", que decir "la conducta de esa persona es por completo aprobable". Enjuiciamos de un modo moral nuestra conducta y la de otras personas -no así la de los animales- y la encontramos "correcta" o "incorrecta", porque tenemos una convicción natural en el hecho de que somos seres libres o dotados de libertad moral, la cual es ese poder relativo, no absoluto pero indiscutible en abundantes casos, que ejercemos sobre nuestras decisiones; sobre las determinaciones de nuestra voluntad. La voluntad animal consiste, sencillamente, en querer hacer ciertas cosas, mientras que la voluntad humana consiste en poder querer o no lo que queremos hacer. Es, por lo tanto, una *voluntad libre*. La voluntad y la conducta humanas no se encuentran determinadas por los mejores motivos para actuar. Los motivos, al igual que los consejos y las exhortaciones, sólo influyen en la voluntad y la acción, pero para que éstas se orienten en la dirección que indican esos motivos, es preciso que el sujeto de la acción ejerza algún poder sobre una parte de su mente o de su cuerpo, para producir el movimiento deseado. Los seres humanos padecen muchos procesos que tienen lugar en ellos sin que lo persigan o lo quieran -crecen, envejecen, digieren, respiran, etcétera-, pero de muchos otros procesos, aquellos seres pueden decir, efectivamente, "yo soy la causa", y la noción misma de causa pareciera desprenderse de este juicio de dimensiones y alcances más que morales.

Dado que las personas podemos hacer o no -en general- lo que queramos hacer, nuestra conducta puede ser correcta o incorrecta, buena o mala. Las diversas clases de leyes -religiosas, morales, jurídicas...- nos dicen eso que podemos querer, y a ellas las cumplimos por un sentido del interés y/o por uno del deber. Una carencia del sentido del interés hace al individuo "tonto", pero la del sentido del deber lo denigra y le quita honor, virtud y "conciencia". El sentido del deber no es otra cosa que un *sentido* o *facultad moral* que revela verdades tan evidentes de suyo como las que se desprenden de los sentidos, la memoria, el razonamiento o la conceptualización. Ese sentido moral da lugar, también, a los razonamientos morales, que enriquecen a aquellos juicios morales por los que entendemos como correctas o incorrectas a nuestras acciones o las de otras personas. Pero los juicios y razonamientos morales descansan sobre ciertos juicios fundamentales o "primeros principios" de la facultad moral de los seres humanos, que toda persona con sentido común asiente y suscribe como una base firme para sus razonamientos y juicios de carácter moral. El más importante de estos primeros principios morales es el de no hacer a otras personas aquello que no podemos querer que nos hagan en circunstancias idénticas, afirmaba Reid, si bien existen otros primeros principios de esta misma especie moral -por ejemplo, "lo que no cae en la esfera de la voluntad, no puede merecer aprobación o desaprobación morales"; "las personas son, eventualmente, culpables por no hacer lo que tienen que hacer, o por hacer lo que no deben hacer"; "una parte medular de nuestro deber es informarnos acerca de todo lo que es nuestro deber"; etcétera-. Es interesante hacer notar el gran parecido que existe entre el primer principio moral fundamental de Thomas Reid -"no hagas a otros lo que no puedes querer que te hagan en

circunstancias similares"- y el imperativo categórico kantiano -"actúa siempre de modo tal que la máxima de tu conducta pueda ser una ley universal de la naturaleza"-.

Pero Reid pensó que los primeros principios morales lo eran, justamente, del sentido común -en el aspecto moral-, y que debía haber otros "primeros principios" evidentes por el hecho de que, con suma frecuencia, los seres humanos suscriben juicios universales manifiestamente absurdos, del tipo "las cosas que yo pienso, percibo o recuerdo no las pienso, percibo o recuerdo yo, sino otra persona", o "nada de lo que ocurra en la naturaleza puede tener una causa". Aquellos juicios contradictorios con éstos claramente absurdos, pudieran ser esos "primeros principios" del sentido común -en otros aspectos suyos además del moral-. Tales primeros principios son juicios que no es factible demostrar, ya que toda demostración descansa en ellos. Más bien, sirven o no de fundamento para todos los juicios que produzcan los seres humanos en los infinitos campos teóricos y prácticos de su actividad. Reid habló, así, de los primeros principios morales, como ya se apuntó, pero también de unos primeros principios gramaticales, lógicos, matemáticos, relativos a las materias del gusto -estéticos- y metafísicos del sentido común. El conjunto universal de estos "primeros principios" conforma al sentido común de los seres humanos, susceptible de realizarse en mayor o en menor medida, según aquellos seres resulten capaces de conciliar sus juicios y sus razonamientos de cualquier especie con esos primeros principios o juicios fundamentales del sentido común.

Reid nunca buscó, sin embargo, una deducción exhaustiva de los primeros principios del sentido común. Ofreció, en contraste, una lista ilustrativa de doce principios que, en su opinión, permiten nuestro contacto eficaz con el mundo natural y social en la vida cotidiana: 1) Todo aquello de lo que somos conscientes existe de alguna manera; 2) Los pensamientos de los que somos conscientes son pensamientos de un ser que llamamos nosotros mismos, nuestra mente o nuestra persona; 3) Las cosas que recordamos con claridad sucedieron efectivamente; 4) Estamos convencidos de nuestra identidad personal y nuestra existencia continua, desde el momento en que recordamos ambas con claridad; 5) Existen realmente las cosas que percibimos con toda claridad y en las circunstancias adecuadas, exactamente del modo en que percibimos que existen; 6) Tenemos algún grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad; 7) Nuestras facultades naturales para distinguir la verdad del error no son falaces; 8) Las personas con las que convivimos y conversamos están vivas y son seres inteligentes; 9) Ciertos movimientos del semblante, sonidos de la voz y gestos corporales indican determinados pensamientos y disposiciones de la mente o el alma; 10) Concedemos crédito al testimonio de las personas sensatas en cuestiones de hecho, e inclusive le reconocemos autoridad en cuestiones de opinión; 11) Es probable, en mayor o menor medida, que los sucesos que dependen de la voluntad de las personas ocurran de un modo determinado, y 12) Todos los fenómenos de la naturaleza susceptibles de tener lugar lo harán, muy probablemente, del modo en que lo hicieron con anterioridad en circunstancias similares.

No fueron éstos los únicos "(candidatos a) primeros principios" del sentido común que elucidó y comentó Thomas Reid, pero ellos dan una idea aproximada de los señalamientos con los que redondeó su interesante argumentación en favor del sentido común. A éste puede comprenderse no únicamente como un conjunto universal de juicios fundamentales o "primeros principios", sino también como un amplio desarrollo de la capacidad de juzgar, combinada adecuadamente con las demás operaciones mentales. En rigor, posee sentido común no tanto la persona que conozca sus "primeros principios" y razone conforme a ellos. Más bien, lo tiene quien sea capaz de *interpretar* correctamente sus sensaciones, percepciones, recuerdos y concepciones, a través de juicios acertados de diverso carácter y grado de generalidad que, examinados de cerca, pudieran mostrar una coherencia con los llamados primeros principios del sentido común.

Reid formaliza, entonces, una noción del sentido común de ningún modo peyorativa. Y esa noción es aplicable a diversos campos del saber. Concretamente, lo es a la sociología desde los tiempos en que ésta se constituyó como una disciplina solvente. Es verdad que autores como Émile Durkheim, Max Weber o George H. Mead no conocieron en profundidad las reflexiones de Thomas Reid, pero también es incontestable que en sus obras se cumplen y pueden rastrearse propuestas variadas del filósofo escocés. En lo sucesivo, el presente artículo intentará mostrar esta problemática y tratar lo que quisiera denominar un "exceso determinista" en Durkheim, otro "idealista" en Weber y una suerte de "reivindicación de la sensatez" en Mead, justo desde el punto de vista de la filosofía del sentido común de Thomas Reid.

## 2. Émile Durkheim o el exceso determinista

Si existe algún sociólogo clásico que parezca oponerse al sentido común, ése es Émile Durkheim. Son famosas las líneas iniciales de *Las reglas del método sociológico*, de 1895:

*Estamos tan poco acostumbrados a tratar científicamente los hechos sociales, que se corre el peligro de que alguna de las proposiciones contenidas en esta obra sorprendan al lector. Sin embargo, si existe una ciencia de las sociedades, habrá que esperar que no consista en una mera paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que nos haga ver las cosas de manera distinta a como se las representa el vulgo, pues toda ciencia tiene por objeto hacer descubrimientos y cualquier descubrimiento produce desconcierto, de alguna forma, a quienes se atienen a las opiniones comúnmente aceptadas. Así pues, a menos de conferir al sentido común una autoridad en sociología que ya hace mucho que no tiene en las demás ciencias -y no vemos de dónde podría venirle-, es preciso que el científico tome la firme determinación de no dejarse intimidar por los resultados a que conduzcan sus investigaciones cuando han sido llevadas a cabo científicamente (1988: 3J).*

Nunca, en la sociología clásica, palabras tan críticas hacia el sentido común lo reivindicaron tanto. Fiel a la cultura científica de sus días, Durkheim concebiría la labor de las ciencias como una ruptura con el "sentido común", y asimismo, a dicho sentido como una serie de prejuicios y de saberes superficiales y distorsionados que dominan a las personas en todas las épocas y lugares. Pero, precisamente, las respuestas de Durkheim a las críticas que recibió en tomo a la presunta regla "más fundamental" del método sociológico -"tratar a los hechos sociales como cosas"- en el prefacio a la segunda edición de *Las reglas...*, revelan un importante acercamiento con la concepción reidiana del sentido común, patente en esa certidumbre en la realidad del objeto sobre el cual discute la sociología, y en la célebre argumentación sobre el carácter de cosa no tangible, pero sí objetiva y en absoluto "ideal", de los llamados hechos sociales. Si resultaba coherente con el estilo argumental de Reid que Durkheim se interesara en esclarecer la existencia de un objeto propio del pensamiento y la disciplina sociológicos, lo era todavía más que se atreviera a proponer que ese objeto no solamente es "teórico", sino *real*.

Durkheim distinguió entre "cosa" e "idea" con planteamientos que recuerdan demasiado a Reid. Cosa es "todo aquello de lo que no podemos hacer una noción adecuada por un mero procedimiento de análisis mental, todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo" (1988: 37), e idea es la noción mental que "construimos nosotros mismos", y que "basta con mirar en nuestro interior y analizar(1a) interiormente" (1988: 38) para que la identifiquemos y conozcamos. Debe diferenciarse, entonces, entre los hechos sociales y las ideas más o menos adecuadas

que nos hacemos de ellos. La sociología no puede pretender un conocimiento de la naturaleza y las leyes de los hechos sociales, con sólo desglosar las ideas parciales, sesgadas e interesadas -en síntesis, poco objetivas- que nos hemos forjado de esos hechos. Es indispensable "salir" del mundo de las puras ideas y reconocer que éstas pueden serlo de hechos sociales *reales*, mejor o peor conocidos.

La claridad en la exposición y el razonamiento que todo estudioso de la sociología se congratula siempre de hallar en Durkheim, pudiera tener algunas de sus raíces en la remota pero factible influencia de Víctor Cousin en la formación intelectual básica del sociólogo francés. Cousin fue ministro de instrucción pública en Francia durante el gobierno de Adolphe Thiers (ca. 1840). Fue también un conocedor entusiasta de la obra de Reid y promovió la lectura de sus textos en las escuelas del país, con una eficacia que perduraría, prácticamente, a todo lo largo del siglo XIX (Beanblossom: XLII). Mucho de *le bon sens* francés dominó de continuo los escritos de Durkheim, y sobre todo, quiso manifestarse en el libro de 1895 que buscaba reseñar y explicar el método de la sociología. Entre los diversos aspectos de ese método, sobresalía el que diferenciaba las formas "normales" de otras "patológicas" en las especies de hechos sociales. Un hecho social es normal si presenta rasgos "generales en toda la extensión de la especie" (Durkheim, 1988: 110) -rasgos que obedezcan a condiciones invariables a lo largo del tiempo-, y es *patológico* si ostenta características excepcionales que ni siquiera "duran toda la vida del individuo" (1988: 111). Toda especie de hechos sociales motiva un *tipo medio* en sociología que estipula lo que es normal para los individuos de la especie y que, en rigor, es el objeto por el cual se interesa la disciplina sociológica. El tipo medio establece la diferencia entre la *salud* y la *enfermedad* en cualquier especie considerada. Cuando la sociología averigua lo relativo a los tipos medios de fenómenos tales como el Estado, la división del trabajo o las tendencias suicidógenas en las sociedades, no puede evitar una identificación de las formas saludables y las patológicas de esos hechos.

Pero esta reflexión condujo a Durkheim hasta una severa crítica de la concepción que propone que la ciencia no puede enseñarnos nada acerca de lo que debemos creer o hacer, y sólo conoce hechos y los caracteriza y explica, pero es incapaz de ofrecer algún criterio objetivo para juzgarlos de un modo moral. De acuerdo con esta concepción, apuntaba Durkheim, la ciencia elucida causas y efectos, mas no esclarece los fines últimos de los actos humanos, que se hallan determinados, exclusivamente, por el sentimiento, el instinto o el impulso vital. "La ciencia puede, ciertamente, iluminar el mundo, pero deja a (los) corazones sumidos en la noche" (1988: 103). En contraste con esta idea del nulo carácter moral de la ciencia, el sociólogo francés juzgaba que la salud siempre es buena y deseable y la enfermedad, mala e indeseable, tanto para los individuos de la especie humana, como para sus sociedades. Si existe algún criterio objetivo -y lo hay para fijar científicamente la diferencia entre la salud y la enfermedad, lo normal y lo patológico, lo que "es como debe ser" y lo que "es como no debe ser", entonces la ciencia puede orientar las acciones humanas y señalar fines a perseguir, sin traicionarse a sí misma.

Durkheim defendió esta concepción sobre los alcances morales de la ciencia en su afán por reivindicar la realidad de los objetos que investiga la sociología. Los hechos sociales que conoce la disciplina sociológica son entidades que admiten estados normales y patológicos, que orientan a las personas acerca de lo que deben querer y procurar y lo que deben rechazar y evitar. Esta propuesta ilustraba bien una preocupación que persiguió a Durkheim durante toda su vida intelectual: la concerniente a la moral en y de las personas y las sociedades. Recuérdese que la primera gran investigación durkheimiana, *De la división del trabajo social*, se presentaba a sí misma como el estudio de un problema moral contemporáneo -el de la pertinencia histórica de la división social

del trabajo-, y que en los últimos días de su vida, Durkheim se hallaba ocupado en la introducción de su libro intitulado *La moral*. La muerte le sorprendería con esa introducción y ese libro inacabados, acaso como un símbolo trágico de su interés permanente en la moral, que obedecía, quizás, a que ésta representaba el reto más serio para la tesis de la objetividad del *milieu social*.

Steven Lukes ubica los rudimentos de la sociología durkheimiana de la moral en un artículo de 1906, "La determinación del hecho moral", y en el escrito póstumo de 1925, "La educación moral" (Lukes, 1984: 407-413). Durkheim define allí a las reglas morales como las que poseen un carácter obligatorio, en virtud de sus sanciones positivas de honra y honor, o negativas de deshonor y deshonra. Esas sanciones no se imponen a los individuos por intermedio de una instancia social erigida para tal efecto, como ocurre con las normas y las sanciones del derecho, sino que lo hacen de manera difusa, en y por la propia colectividad. Las reglas morales especifican fines de acción considerados debidos y deseables y que están inscriptos, de acuerdo con la terminología de *De la división del trabajo social*, en la conciencia colectiva de los miembros de la sociedad. La moral y el derecho remiten ambos a estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva, y el posible atentado contra esos estados produce una sanción difusa en el caso de la moral, y concreta en el del derecho. La sanción jurídica es más contundente que la moral, señalaba Durkheim, pero la norma moral es mucho más fundamental que la jurídica.

Lo moral, en consecuencia, es *debido* a la vez que *deseable*. Los actos morales no solamente se realizan en aras de un deber, sino que de alguna forma, también aparecen como actos buenos. Pero ¿qué es aquello que se expresa en las normas obligatorias y "buenas" y los fines de acción debidos y deseables de la moral?; ¿por qué existen las normas morales?; ¿por qué siempre tiene lugar lo moral entre los actos humanos de todas las culturas y sociedades? A estas preguntas Durkheim las respondía conjuntamente con una sola palabra; una que significaba todo lo impersonal. La conducta moral vela asiduamente por un interés que es más alto que el individual, y que puede comprobarse que es el de la sociedad. Los individuos no pueden vivir sin la sociedad. Negarla a ésta es negarse a sí mismos. Lo que es bueno y deseable para la sociedad, es bueno y deseable para cada individuo, aunque lo inverso no sea verdadero. *La sociedad impone a los individuos las normas morales que ellos deben desear cumplir*, a no ser que privilegien *inmoralmente* sus propios intereses como individuos, lo que es perfectamente posible. La sociedad, al igual que lo sagrado, es "el fin y la fuente de toda moral" y de todo derecho. Así, el Dios que Kant postuló para hacer inteligible la moral, según Durkheim, no es sino "la sociedad transfigurada y concebida simbólicamente" (Lukes, 1984: 410). Pero en este sentido, la conducta moral queda prescrita socialmente y está de acuerdo con los valores y los ideales de la sociedad en la que tiene efecto esa conducta. Para que exista aquel conjunto de ideales y valores que llamamos moral, se requiere de la sociedad; se requiere de algún contexto social. Adoptar un código moral o determinados valores morales depende, pues, de una compleja serie de condiciones sociales. Es preciso "relativizar" la moral universal y "sociologizarla", ya que ella depende de la sociedad en la que opera y es una realidad social e históricamente constituida.

Lukes puntualiza que en los últimos años de su labor sociológica, Durkheim reparó menos en el aspecto de la obligatoriedad de la moral y más en el de su deseabilidad, desde luego sin abandonar la tesis rectora de la determinación social de la moral. Dejó de insistir, entonces, en el estudio de los códigos y las normas y se centró en el de los valores, las creencias y las conductas morales. En su ponencia intitulada "Juicios de valor y juicios de realidad", presentada en el Cuarto Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia, en 1911, defendería la realidad *sui generis* de los valores como ideales cambiantes y promovidos por fuerzas colectivas y naturales, que se pueden conocer científicamente. En la introducción inconclusa de *La moral*, publicada en forma póstuma



en 1920, distinguiría entre *morale*, es decir, los ideales, valores y normas, y *moeurs*, las prácticas y conductas que se someten a las normas y los valores morales. La *morale* de una sociedad en cualquier época se reconoce en sus *moeurs*, que la realizan de un modo deficiente en virtud de que los individuos aplican siempre esa *morale* con limitaciones y componendas que obedecen a sus inclinaciones naturales individualistas.

Es preciso destacar aquí cómo la defensa del objeto propio de la sociología llevó finalmente a Durkheim a proponer que el reducto más íntimo y personal de los individuos, ése donde residen sus decisiones de carácter moral, se encuentra determinado por la sociedad o por la realidad social; por el medio social de los hechos sociales. Este es el *exceso determinista* que podemos hallar en Durkheim al examinar sus propuestas desde el punto de vista de la filosofía del sentido común de Thomas Reid. Tanto defiende Durkheim a la realidad social, que termina por borrar aquella otra de lo individual y por negar esa libertad moral que el sentido común reidiano le confiere a las personas. De acuerdo con la propuesta de Durkheim, cuando las personas ejercen su libertad es, asimismo, cuando más claramente se someten a la necesidad o la casuística -diríamos ahora- del medio social. El individuo no puede querer o no hacer aquello que quiere, pues la sociedad es la que lo obliga a ello, y esto es muy distinto que afirmar que la persona contribuye a edificar la realidad social cuando elija actuar o no conforme al reidiano primer principio fundamental del sentido moral; conforme al imperativo categórico de Kant. *Ontológicamente*, entonces, Durkheim reivindica lo que Reid llamó el "sistema de la necesidad", contrario al sentido común y su "sistema de la libertad moral". Comete así Durkheim el mencionado "exceso determinista", aunque desde una perspectiva epistemológica se acerque a los planteamientos básicos de la teoría del conocimiento de la filosofía del sentido común, sobre todo por no secundar a la "doctrina de las ideas".

En el siguiente apartado veremos que en el caso de Max Weber ocurre exactamente lo contrario. El sociólogo alemán muestra un claro apego a algunos planteamientos ontológicos -o mejor, *antropológico-filosóficos*- de la filosofía reidiana del sentido común, aunque ese mismo apego ontológico o antropológico-filosófico lo conduzca a un distanciamiento epistemológico con respecto al filósofo escocés, en lo que pudiera llamarse un *exceso idealista* en la sociología del autor de *Economía y sociedad*, específicamente a través de su suscripción a la problemática "doctrina de las ideas".

### 3. Max Weber o el exceso idealista

Max Weber era, sin lugar a dudas, uno de los pensadores a los que se refería Durkheim al criticar, en el tercer capítulo de *Las reglas...*, la concepción de la ciencia que la estima imposibilitada de afirmar lo que los seres humanos debemos creer y hacer. El apartado I del ensayo "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", de 1904, anotaba que con la probable excepción de la historia política, todas las ciencias de las instituciones y procesos de la cultura humana surgieron a raíz de necesidades prácticas, y sin trazar una distinción de principio entre la elucidación de lo que es y la de lo que debe ser. Esta distinción no pudo tener lugar porque, desde un comienzo, se impuso la idea, en aquellas ciencias, de que los procesos a investigar están gobernados por leyes naturales y principios de desarrollo que permiten una coincidencia del "ser" de esos procesos con su "deber ser" -aquí es Weber el que se refiere tácitamente a autores como Émile Durkheim-. Hablando en nombre de los editores del *Archivo para la ciencia social y la política social*, Weber objetaba esta perspectiva y sentenciaba que "jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica" (1978: 41).

Weber recordaba que las acciones humanas provistas de un sentido subjetivo implican fines, medios y valores, y que su consideración científica cabe primordialmente al respecto de los medios más apropiados para alcanzar esos fines. Al conocer qué medios son adecuados o ineptos para lograr un fin, la ciencia puede saber qué probabilidades existen para alcanzarlo, y puede, inclusive, criticar ese fin propuesto, sobre la base de las condiciones imperantes. Adicionalmente, la ciencia es capaz de esclarecer las consecuencias de la acción, en caso de que los fines planteados se hagan, finalmente, asequibles, y puede investigar los costos que tendrá la acción para el actor. Sin embargo, la *ponderación* de los fines asequibles y de los medios más aptos, advertía Weber, "no constituye ya una tarea posible para la ciencia; es propia del hombre que quiere: éste sopesa los valores en cuestión, y elige entre ellos, de acuerdo con su propia conciencia y su cosmovisión personal" (1978: 42-43). Además, es factible que la ciencia proporcione algún conocimiento del *significado* de los fines que se persiguen, al informar acerca de sus implicaciones y supuestos valorativos, en un ejercicio que es posible calificar de *filosofía social*. Esta filosofía revela una serie de normas últimas para la acción, pero jamás podrá obligar a que el actor profese dichas normas, pues ello es un asunto personal que concierne "a su voluntad y a su conciencia, no al saber científico". La ciencia sólo dice lo que se puede hacer y, en ciertas circunstancias, lo que se quiere; pero nunca podrá ilustrarnos al respecto de lo que debe hacerse; de lo que debe ser.

En Weber el tema de la moral es más visible que en Durkheim, y se plantea en términos mucho más próximos al sentido común reidiano. Es claro que Weber no acepta una "moral científica" --como hace Durkheim--, y que estima a la moral como un terreno que escapa al control de la ciencia, la cual sólo puede tener dominio sobre la Naturaleza en sus diversas modalidades. Weber reflexiona extensamente sobre la moral en su célebre conferencia sobre la vocación del político (1984: 160-179), donde explica la distinción no menos célebre entre una *ética de convicción* y una *ética de responsabilidad*. La ética de convicción es esa moral convencional por la que los individuos buscan constituir un reino que "no es de este mundo", y que los obliga a actuar bien en tanto que personas francamente *irreales*, es decir, criaturas angélicas o santos que pondrán siempre "la otra mejilla", porque están convencidos de que este mundo no es el que Dios ha deseado para que se cumplan Sus designios. Nada más alejado de esta concepción de la moral que la realidad social postulada por la moral durkheimiana, que les impone a los individuos cuanto deben querer. Para Weber, esos individuos *construyen*, mediante una ética de la convicción, un mundo social ideal inalcanzable para las personas de carne y hueso que no aspiran a convertirse en santos o criaturas angelicales -debido a que se saben humanas, "demasiado humanas"-, y que, por cierto, son las mismas con las que trata el político, el cual *tampoco* puede dejar de plantearse imperativos morales, aunque lo haga a través de una ética de la responsabilidad que asume la construcción de un mundo real sin "poner la otra mejilla" y preguntándose, más bien, si "el otro tiene derecho a pegar".

Esta ética de la responsabilidad, propia del político competente, remite a un mundo social real en construcción también, que no ocurre tal y como lo desean exactamente sus actores, pero que sólo puede constituirse mediante una definición de los fines valiosos que animan a las acciones:

*Es una tremenda verdad y un hecho básico de la Historia... -escribía Weber- el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario. Esto no permite, sin embargo, prescindir de ese sentido, del servicio a una 'causa', si se quiere que la acción tenga consistencia interna. **Cuál** haya de ser la causa para cuyo servicio busca y utiliza el político poder es ya cuestión de fe... Lo que importa es que siempre ha de **existir** alguna fe. Cuando ésta falta, incluso los éxitos políticos aparentemente*

*más sólidos, y esto es perfectamente justo, llevan sobre sí la maldición de la inanidad (1984: 156-157).*

Pero no fue únicamente en "La política como vocación" donde Weber evocó la eficacia y la trascendencia de la conducta moral individual, inclusive a pesar de aquello que la realidad social vigente quiera para ella. También lo hizo en "La ciencia como vocación", al apuntar que no obstante la tendencia histórica de la cultura occidental -ya universal- hacia la racionalización y desmagificación del mundo, la alternativa más convincente para los individuos no es abandonarse a dicha tendencia, ni negarla con un retorno al "ancho y piadoso seno de las viejas iglesias", sino "ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las 'exigencias de cada día'" (1984: 230- 231). Con estas palabras, acaso insistía Weber en el hecho de que las tendencias y estructuras objetivas de la vida social no *reducen* al individuo, sino que lo colocan en situación de *actualizarlas* y *transformarlas* con una acción que no podrá dejar de tener algo -mucho o poco- de *creativa*. El mundo social no es, sencillamente, como es; en rigor, *es así porque está construido a partir de mundos sociales ideales que reivindican a la libertad moral de las personas*, una libertad restringida pero no eliminable, como puede constatarlo el sentido común reidiano que no debe confundirse con el conocimiento ordinario, sino comprenderse como una fuente de conocimientos capaz de lograr que la ciencia se supere a sí misma, o que los saberes de los seres humanos se perfeccionen, inclusive, fuera del marco de las ciencias.

La libertad moral que Kant y Reid defendieron se aprecia nítidamente en Weber, lo que garantiza una suerte de acercamiento *ontológico* -referido a la forma de comprender el mundo humano y social-, o mejor dicho, *antropológico-filosófico* -referido a la forma de comprender el actuar de los individuos-, entre el pensamiento de Thomas Reid y la teoría sociológica de Max Weber. A pesar de ello, existe un ingrediente eminentemente neokantiano en esa teoría sociológica que haría que ella acusara un distanciamiento *epistemológico* con respecto a la filosofía reidiana del sentido común. Se alude aquí a los valores, a las "ideas de valor", que por su relevante papel cognoscitivo en el discurso sociológico weberiano, lo convierten en uno cabalmente imbuido en la "doctrina de las ideas" que tanto criticara Reid. Es el *exceso idealista* que puede detectarse en la sociología de Weber, y que tuvo una influencia decisiva sobre las corrientes sociológicas hermenéuticas; sobre autores tales como Alfred Schütz, Peter Berger o Thomas Luckmann.

El idealismo epistemológico de la llamada "metodología" de Max Weber se encuentra plenamente documentado en diversos estudios sobre el autor (véase, por ejemplo, Aguilar, 1988: 508 y ss). El texto weberiano que expone dicho idealismo con la mayor precisión posible es, otra vez, el de "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social". Allí escribió Weber párrafos como los dos siguientes:

*Hemos designado 'ciencias de la cultura' a las disciplinas que procuran conocer los fenómenos de la vida en su **significación** cultural. La **significación** de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales, por perfecto que fuere; en efecto, presuponen la relación de los fenómenos culturales con ideas de valor. El concepto de cultura es un **concepto de valor**. La realidad empírica es para nosotros 'cultura' en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven **significativos** para nosotros y sólo esos. Únicamente una pequeña parte de la realidad individual considerada en cada caso está coloreada por nuestro interés condicionado por aquellas ideas de valor; ella sola tiene significación para nosotros, y la tiene porque exhibe relaciones*

*para nosotros importantes a causa, de su ligazón con ideas de valor. Sólo en cuanto ello es así, esa parte será para nosotros digna de ser conocida en sus rasgos individuales. Ahora bien, qué es lo significativo para nosotros es algo que ninguna investigación 'sin supuestos' de lo empíricamente dado puede discernir; antes al contrario, su determinación es prerequisite para que algo llegue a ser **objeto** de investigación (1978: 65-66).*

*Lo único que introduce orden en este caos es la circunstancia de que, en cada caso, sólo una parte de la realidad individual reviste para nosotros interés y **significación**, porque únicamente ella muestra relación con las **ideas de valor culturales** con las cuales abordamos la realidad. Sólo determinados aspectos de los fenómenos individuales, siempre infinitamente múltiples (...) son por lo tanto, dignos de ser conocidos, y sólo ellos son objeto de explicación causal. Esta, a su vez, denuncia el mismo fenómeno: un regreso causal **exhaustivo** desde cualquier fenómeno concreto en su realidad **plena**, no sólo es imposible en la práctica, sino sencillamente disparatado (1978: 67-68).*

Es cierto que Weber introdujo de lleno en la sociología los "objetos teóricos" que convertirían en "remotos" e "inasibles" a los fenómenos empíricos que esa disciplina quiere investigar. No sólo es que Weber destacara la necesaria *mediación* de los conceptos en los estudios sociológicos; es que, en rigor, convencería a grandes sectores de la sociología al respecto de que ella discurre sobre "construcciones intelectuales" o "tipos ideales", que no hay que confundir con las entidades sociales reales, las cuales pasan declaradamente a un segundo plano porque pueden abordarse, exclusivamente, a través de "tipos ideales". Pero quizás no existan lectores atentos de la obra de Weber que no hayan constatado un peculiar efecto en ella, y que se antoja llamar, con plena justicia, un *efecto reidiano*: aquél de suponer, en numerosos momentos y contextos discursivos, que lo que se predica de los tipos ideales -por ejemplo, de la burocracia moderna, del espíritu capitalista, de la dominación carismática, etcétera- se afirma, en verdad, de realidades sociales que están tan "cargadas" de la racionalidad consignada en esos tipos, que ellas se confunden muy fácilmente con estos últimos. El efecto reidiano que se aprecia en muchos textos de Weber no invalida, no suprime, sin embargo, al exceso idealista de la sociología weberiana, el cual es preciso restaurar si se busca una interpretación *correcta* de esa sociología. Weber y Reid se aproximan el uno al otro desde el punto vista antropológico-filosófico, pero se separan resueltamente desde la perspectiva epistemológica.

#### **4. George H. Mead o la reivindicación de la sensatez**

Tal vez el único exponente del pensamiento sociológico en su etapa clásica que diera muestras claras de un acercamiento a la vez ontológico, antropológico-filosófico y epistemológico a la filosofía del sentido común de Thomas Reid fue George Herbert Mead. Inmediatamente llama la atención la gran importancia que los dos personajes concedieron al lenguaje en sus obras respectivas. Para Mead, los actos de los seres humanos y de los animales son individuales en principio, pero se transforman en *sociales* cuando incluyen al *gesto*, que es aquel movimiento que provoca o estimula una respuesta del otro (Ritzer, 1993: 342-345). Gesticulan tanto los animales como los seres humanos, y ambos son capaces de sostener conversaciones gesticulares con los miembros de su propia especie -y en ocasiones, de otras diferentes-, donde intervienen gestos *no significantes*, o aquéllos que pueden comprenderse de un modo "natural" sin reflexión o razonamiento de por medio (Reid defendería un "lenguaje natural" de esta misma clase en 1983a: 31-35). Hay, además, gestos *significantes* que sólo se comprenden artificial y convencionalmente, y que son vocales o lingüísticos y exclusivos del ser humano -el

"lenguaje artificial" del que también habló Reid-. La sociedad humana implica, pues, las lenguas propiamente dichas; los idiomas humanos.

Los gestos significantes son *símbolos* con los que surge la *comunicación* únicamente humana. Los animales no se comunican entre sí; tan sólo se "expresan" mensajes diversos, pero limitados. En contraste, la comunicación humana se efectúa a través de conjuntos estructurados de símbolos o lenguajes, que introducen a los seres humanos en el vasto mundo de los significados. La función primordial del gesto no significativo es adaptar al individuo, animal o humano, a su entorno, mientras que la del gesto significativo, el símbolo, es darle forma a la comunicación y, más allá, al *pensamiento* de los individuos actuantes, el cual equivale a su probada capacidad para comunicarse consigo mismos. Dos consecuencias importantes de estos señalamientos son, la primera, que los gestos significantes hacen simbólica la interacción entre las personas, y no puramente gesticular -de donde el famoso término "interaccionismo simbólico", que acuñara Herbert Blumer a partir de George H. Mead-, y la segunda, que el pensamiento se revela como una entidad subsecuente y dependiente de realidades objetivas tales como las simples cosas, los seres actuantes, sus gestos, los símbolos, etcétera, y no al contrario, por más que se quiera destacar la mutua relación entre el pensamiento y esas realidades objetivas. Puede leerse, así, en *Mind, Self and Society...*, de 1934:

*Uno no se sienta en una silla, toma un libro, abre una ventana o hace una gran variedad de cosas a las que, en cierto sentido, se incita a realizar a todo individuo cuando entra en una habitación. Ese individuo hace una cosa específica; tal vez va y saca de un escritorio un papel que busca, y nada más. Sin embargo, los objetos existen para él allí mismo, en la habitación. La silla, las ventanas, las mesas existen como tales en virtud de los usos que normalmente brinda a esos objetos. El valor que posee la silla en su percepción es el que le corresponde a su respuesta a ella, y por eso mueve esa silla, pasa de largo la mesa o se aleja de la ventana. Construye un paisaje en ese lugar; un escenario de objetos que posibilita su movimiento real hacia el cajón que contiene el papel buscado (Mead, 1967: 278; traducción del autor de este artículo).*

El marcado carácter pragmatista de un párrafo como el anterior no debiera confundirnos al respecto de que Mead reivindica esa realidad objetiva en la cual se desenvuelven los sujetos actuantes. Al igual que Durkheim y a diferencia de Weber, Mead no cae presa de la "doctrina de las ideas" denostada por Reid. Los seres humanos nos movemos pragmáticamente en el mundo objetivo, pero nuestro pensamiento no elabora ese mundo, sino que sólo nos permite apreciarlo y manipularlo en aras de una adecuada adaptación a él. De hecho, Mead llamó *inteligencia* al proceso que ocurre en los seres humanos y los animales, mediante el cual ellos se adaptan como especie y unos a otros a través de meros gestos o de símbolos (Ritzer, 1993: 345-348). La inteligencia humana es, desde luego, simbólica, lingüística y racional, pues el lenguaje significativo hace posible a la razón. La inteligencia racional humana elige entre distintos cursos de acción concebibles, y no "reacciona" sencillamente ante las cosas y los hechos; no sólo opera conforme al método animal del ensayo y el error. La inteligencia racional humana es reflexiva, es decir, que puede verse a sí misma en aquello que denominamos la conciencia, que para Mead no es una simple facultad cerebral, sino un proceso social de reconocimiento del propio pensamiento a través de otros seres con inteligencia racional. La conciencia y los significados de los símbolos lingüísticos tienen lugar en el individuo que interactúa o ha interactuado con otros, y por ello ambos son sociales de manera eminente. En concreto, los significados se hacen conscientes en el proceso social y preexisten a las conciencias individuales. Pero para poder realizarse, la conciencia y los significados simbólicos requieren de la *mente*, que es el verdadero nombre de la inteligencia reflexiva, racional y conciente.

Un ser capaz de tener mente, afirmaba Mead, es un *self*, un "sí mismo", una persona (Ritzer, 1993: 348-354). El *self* es alguien con capacidad mental para observarse a sí mismo como objeto, y es resultado de un proceso social entre individuos provistos de una mente. Los animales y aun los seres humanos recién nacidos, carecen de *self*. El *self* se desarrolla a medida que el actor logra ubicarse en el lugar de otro u otros; nace cuando el individuo puede imaginarse que es "otro". Ello ocurre en la "etapa del juego" por la que atraviesan los niños pequeños cuando juegan, por ejemplo, a ser papá o mamá, indios y vaqueros, policías y ladrones, etcétera. Posteriormente, el *self* aprende a desenvolverse de modo tal que toma en cuenta un conjunto organizado de otros *selves*, durante la "etapa del deporte". Los muchachos que practican adecuadamente un juego como el béisbol, por ejemplo, manifiestan ya un *self* maduro, pues cada uno puede actuar como alguien consciente de lo que hacen los demás. La etapa del juego vincula al *self* con el otro inmediato y la del deporte lo relaciona con el *otro generalizado*. El *self* adquiere inicialmente conciencia de los "otros" concretos y específicos que interaccionan con él, y después de otros *selves* impersonales que representan respuestas regulares a sus acciones también regulares. Por ello la distinción entre el otro inmediato y el otro generalizado es vivida por el *self* como dos fases de sí mismo, que son el yo -el I- y el mí -el me-.

Mead escribió en *Mind, Self and Society* -a través de sus alumnos Anagnos, Carus y Page- que "el yo es la respuesta del organismo a las actitudes de otros" y el *mí* "el conjunto organizado de actitudes de otros que uno mismo asume. Las actitudes de los otros constituyen el *mí* organizado y luego uno reacciona frente a ello como un yo" (1967: 175; traducción del autor, al igual que la de los renglones que siguen). Esto significa que "el yo brinda el sentido de libertad, de iniciativa. La situación está allí para que actuemos de un modo consciente. Estamos advertidos de nosotros mismos y de lo que es la situación, pero exactamente cómo deseamos actuar es algo de lo que no tendremos experiencia hasta después de que haya tenido lugar la acción" (1967: 177-178). "El *mí* representa una organización definida de la comunidad en nuestras propias actitudes, y clama por una respuesta, pero la respuesta que tiene lugar es algo que simplemente pasa. No hay certeza con respecto a ella. Hay una necesidad moral para el acto, pero no una necesidad mecánica. Cuando éste ocurre es cuando encontramos lo que ha sido de él" (1967: 178). En resumidas cuentas, "el *mí* es un individuo habitual, convencional. Siempre está allí y debe tener esos hábitos, esas respuestas que todo el mundo posee, porque de otra manera, el individuo no podría ser miembro de la comunidad. Pero todo individuo reacciona constantemente a dicha comunidad organizada, expresándose él mismo, no necesariamente afirmándose a sí mismo en un sentido ofensivo, aunque sí expresándose y siendo él mismo en un proceso cooperativo tal que pudiera pertenecer a cualquier comunidad. Las actitudes implicadas se concentran en el grupo, pero el individuo en quien éstas se organizan tiene la oportunidad de procurarles una expresión que quizá nunca antes haya ocurrido" (1967: 197-198).

Queda claro, entonces, que como afirmara Charles W. Morris para glosar el parecer de George Herbert Mead, "el individuo no es esclavo de la sociedad. El constituye a la sociedad tan genuinamente como la sociedad lo constituye a él" (Mead, 1967: XXV). Mead se encuentra, así, muy lejos de la postura ontológica "determinista" de Durkheim, al tiempo que recupera la no determinista de Weber y que no suscribe la posición epistemológica idealista de éste último. Pareciera que el pensamiento sociológico de Mead examina sus objetos con tal sentido común reidiano, que evita deslizarse hacia los "excesos" determinista e idealista y representa una suerte de "reivindicación de la sensatez" por la que: 1) La "doctrina de las ideas" no confunde a los estudiosos de lo social; 2) El individuo posee un aspecto irreductible -aquél del yo o el I- que le concede eficacia real a su libertad; 3) Se le ponen limitaciones importantes a la determinación o

condicionamiento de ese individuo por parte de la sociedad y, por último, 4) Se reconoce la plena realidad de un ámbito social que no es ni teóricamente inaccesible, ni prácticamente baladí. Epistemológica, "antropológica" y ontológicamente se aproxima George H. Mead, por lo tanto, a Thomas Reid. Pero no propone este artículo un acercamiento explícito y reconocido entre ambos autores, sino uno tan sólo implícito y sostenible. No puede ignorarse que la obra de Mead se desprendió, finalmente, de la filosofía pragmatista, uno de cuyos fundadores, Charles Sanders Peirce, fue un conocedor de las reflexiones de Reid y un simpatizante de sus relegadas propuestas (Beanblossom, 1983: LVII). Si en algo influyó Peirce sobre Mead, es de esperarse, entonces, que el viejo filósofo escocés hubiera dejado sentir su herencia intelectual sobre el carismático filósofo sociologizante norteamericano.

Thomas Reid no es, en modo alguno, un pensador conocido en los ambientes de la teoría sociológica nacional y mundial, pero como ha intentado mostrar este trabajo, su obra pudiera sugerir reflexiones acaso pertinentes que enriquezcan nuestra comprensión de los grandes autores, antiguos y contemporáneos, del pensamiento sociológico. Ojalá y que el bicentenario de su muerte sirva de ocasión y de estímulo para dirigir la atención hacia un autor que meditó en sus tiempos con total honestidad intelectual y personal, como alguien que se dedicara con entusiasmo a la búsqueda de respuestas que continúan requiriéndose, quizás y en parte porque no se las ha escuchado ni ponderado con la debida propiedad.

[\*] Profesor-Investigador del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotza1co.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Villanueva, Luis F. (1988), *Weber: la idea de ciencia social*. Vol. 2, "La innovación", Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México.

Beanblossom, Ronald E. (1983), "Introducción" a *Thomas Reid's Inquiry and Essays*. Hackett Publishing Co., Indianapolis, pp. IX-LX.

Dalzamo, Melvin y Matthews, Eric, eds. (1989), *The Philosophy of Thomas Reid*. Kluwer, s.l.

Durkheim, Émile (1988), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Trad. de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México.

Forguson, L ynd ( 1989), *Common Sense*. Routledge, London and New York.

Grave, S. A. (1960), *The Scottish Philosophy of Common Sense*. Oxford University Press, Oxford.

Lehrer, Keith (1989) *Thomas Reid*. Routledge, London and New York.

Lukes, Steven (1984), *Émile Durkheim, su vida y su obra*. Trad. de Alberto Cardín Garay e Isabel Martínez, CIS-Siglo XXI de España, Madrid.

Mead, George Herbert (1967), *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, editado por Charles W. Morris. The University of Chicago Press, Chicago and London.

Reid, Thomas (1983a), "Inquiry into the Human Mind of the Principales of Common Sense", en *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, editados por Ronald E. Beanblossom y Keith Lehrer. Hackett Publishing Co.; Indianapolis, pp. 1-125.

----- (1983b), "Essays on the Intellectual Powers of Man", en *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, editados por Ronald E. Beanblossom y Keith Lehrer. Hackett Publishing Co., Indianapolis, pp. 127-295.

----- (1983c), "Essays on the Active Powers of Man", en *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, editados por Ronald E. Beanblossom y Keith Lehrer. Hackett Publishing Co., Indianapolis, pp. 297-368.

Ritzer, George (1993), *Teoría sociológica clásica*. Trad. de María Teresa Casado Rodríguez, McGraw-Hill, México.

Weber, Max (1978), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Trad. de José Luis Etcheverry. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

----- (1984), *El político y el científico*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Alianza Editorial, Madrid.