



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Rendón Arroyave, Carlos Emel

Fichte - G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica

Estudios de Filosofía, núm. 46, diciembre, 2012, pp. 89-112

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379837132006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fichte - G. H. Mead: el orden de la intersubjetividad práctica*

Fichte- G. H. Mead: the order of practical intersubjectivity

Por: Carlos Emel Rendón Arroyave

Grupo de investigación “GIER”

Grupo interdisciplinario de estudios sobre el reconocimiento

Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales

Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín

Medellín, Colombia

E-mail: carlosemel@yahoo.es

Fecha de recepción: 9 de mayo de 2012

Fecha de aprobación: 9 de octubre de 2012

Para Javier Domínguez

Resumen. En el presente artículo se lleva a cabo un análisis comparativo de las concepciones fundamentales de la “autoconciencia” de J. G. Fichte y G. H Mead. Tal análisis busca demostrar, como tesis central, que ambas concepciones convergen en la configuración de una idea del sujeto autoconsciente en la que la interacción intersubjetiva se pone a la base de condición de posibilidad del “yo” (Fichte) o del “sí mismo” (Mead). Esta demostración obliga a explicitar los modelos de intersubjetividad que subyacen a las respectivas nociones de autoconciencia, representados, en el caso de Fichte, en la teoría de la “exhortación” y, en Mead, en la teoría de la “asunción de roles”. En esta exploración se busca poner de manifiesto que ambas nociones describen un orden de la intersubjetividad práctica en virtud de la significación normativa contenida en ambos modelos, es decir, en virtud de las actitudes y comportamientos que exigen de los sujetos para toda relación intersubjetiva lograda. Esta significación normativa permite apropiarse finalmente del sentido último que encierran ambas nociones de la autoconciencia: el que ésta es, para ambos pensadores, un fenómeno posible sólo por la mediación social que le precede y en la que se halla originariamente inmersa.

Palabras clave: Autoconciencia, intersubjetividad, reconocimiento, interacción, comunicación.

Abstract. This paper conducts a comparative analysis of the fundamental concepts of “self-consciousness” of J. G. Fichte and G. H Mead. This analysis seeks to demonstrate that the two concepts converge in shaping an idea of the self-conscious subject in which the inter-subjective interaction is at the base of the condition of possibility of the “I” (Fichte) or “self” (Mead). This demonstration requires that the models of inter-subjectivity underlying the respective notions of self-awareness, represented, in the case of Fichte, in the theory of “exhortation” and, in Mead, on the theory of “role-taking” be made explicit. This analysis seeks to illustrate that both notions describe a practical idea of inter-subjectivity under the rules of meaning present both models, i.e., by the attitudes and behaviors that are required of subjects for any successful inter-subjective relationship. This semantic rule allows one to arrive at the ultimate meaning that both ideas of self-awareness encompass: that it is, for both thinkers, a phenomenon possible only by the social mediation that precedes it and in which it is originally immersed.

Keywords: Self-awareness, inter-subjectivity, recognition, interaction, communication.

La relación de G. H. Mead con la filosofía del idealismo alemán tiene una historia intelectual propia, que yace latente en no pocos de sus planteamientos filosóficos fundamentales. Ella ha quedado plasmada mayormente en las lecciones publicadas de manera póstuma (1936) en el volumen *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, en las que expone los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Mead, 2009: 215). El sentido de esta relación está lejos de ser casual u obedecer a un interés teórico cualquiera: se debe, en gran medida, al hecho de que su propia teoría de la autoconciencia, concretamente, su concepción social del sí mismo (*self*) hubo de presuponer una confrontación con las teorías metafísico-especulativas del “yo”, en particular con la teoría del “yo” práctico expuesta por Fichte en el *Fundamento del derecho natural* (1994). Así ha quedado documentado en uno de los pasajes de su lección sobre Fichte del citado volumen (Mead, 2009: 222). De la recepción de la concepción fichteana del yo práctico se puede inferir que tal concepción sirve a Mead para postular una teoría de la intersubjetividad en la que la individuación o la conciencia de sí mismo de los sujetos se concibe como mediada y posibilitada por la respectiva participación en los procesos sociales (comunicación, asunción de roles, entre otros...) en que se hallan originariamente inmersos: como intentaremos mostrarlo en este trabajo, el punto de partida de esta interpretación lo constituye la concepción intersubjetiva del “yo” que, en el *Fundamento del derecho natural*, Fichte expone como condición (trascendental) de la autoconciencia (Fichte, 1994: 116). Esto implica considerar a Fichte no sólo como un precursor original de la teoría meadeana de la “asunción de roles”, sino también considerar a Mead como un renovador de la propia concepción fichteana de la intersubjetividad, dada la expresión que ésta encuentra en el contexto de su teoría de la autoconciencia, particularmente en la concepción del “mí” [“Me”] como la fase del individuo socializado propiamente dicho. Una ligera reconstrucción de esta relación y, con ella, un intento de legitimar la misma a lo largo de este texto, podrá servir de trasfondo al propósito que aquí nos hemos trazado.

Dicha relación puede establecerse, en primer lugar, a partir del sentido y el alcance de la propia recepción que hiciera Mead de la filosofía fichteana del yo. A primera vista, dicha recepción podría ser tenida, en principio, por una suerte de reduccionismo o de una lectura extrapolada, y, en todo caso, no-inmamente, de la concepción fichteana de la autoconciencia (Düsing, 1977: 48). Sin embargo, no ha de pasarse por alto la originalidad latente en la interpretación de Mead: *Mead fue prácticamente el primero en poner al descubierto el sentido esencialmente*

* El artículo es producto de investigación del Grupo Interdisciplinario de Estudios Sobre el Reconocimiento adscrito al Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Universidad Nacional de Colombia.

intersubjetivo que subyace a la concepción fichteana de la autoconciencia y el primero en evidenciar, quizá de manera anticipadora, que un tal sentido eleva a la filosofía de Fichte por sobre toda concepción solipsista o monológica del sí mismo: en relación con esto último cabría decir que la interpretación de Mead cuestiona, anticipadamente, las objeciones que harán Habermas y Honneth a la concepción fichteana de la autoconciencia. (Habermas, 1999: 15; Habermas, 1990: 210; Honneth, 2003: 28). A la luz de la interpretación de Mead, cabría decir que Fichte aparece como el pionero de un concepto social de intersubjetividad, en el que se atiende mayormente a un tipo de comportamiento o de racionalidad práctica de los sujetos, a través del cual estos pueden hacer válidas, recíprocamente, sus pretensiones de ser reconocidos o, en el lenguaje de Fichte, de ser tratados como sujetos “racionales” o “libres”. De esa manera, el aporte hecho por Mead a la comprensión de la filosofía fichteana de la autoconciencia, puede compararse al que se le atribuye a él mismo en relación con la teoría social del sujeto: ambos, en efecto, remitieron la posibilidad del “yo” no ya a un acto de autocomprensión reflexiva de la propia identidad, sino que entendieron dicha autocomprensión como mediada por la presencia fáctica de un posible o concreto compañero de interacción práctica o dialógica (simbólica). Paradójicamente, ha sido a Mead, antes que a Fichte, a quien ha se le suele atribuir este desarrollo intersubjetivo del yo, a tal punto que se lo considera, casi exclusivamente, como el teórico por excelencia de la intersubjetividad (Joas, 1980: 8).

Ahora bien, si a la recepción meadeana de Fichte se suma el contraste entre los modelos de intersubjetividad propuestos por ambos, se tendría en gran parte lo que sería el diagnóstico general de la relación entre ambos pensadores. Podemos presentar brevemente este contraste de la mano de intepretaciones como las propuestas por Habermas y Joas. Así, en el capítulo sobre Mead en *Pensamiento postmetafísico*, en el que atribuye a Mead la teoría de la “individuación” del sujeto por vía de su “socialización”, Habermas pondera la revaloración o, más exactamente, la superación, que el modelo fichteano de intersubjetividad experimentó con la aparición del modelo propuesto por Mead:

G. H. Mead fue el primero en pensar a fondo este modelo intersubjetivo del yo producido socialmente. Se despidió del modelo de la autoconciencia empleado en la filosofía de la reflexión, conforme al cual el sujeto cognosciente, para tomar posesión de sí y con ello devenir consciente, se refiere a sí mismo como objeto. Ya la *Doctrina de la ciencia* de Fichte empieza por las aporías de la filosofía de la reflexión, pero sólo Mead logra sacarnos de ellas por la vía de un análisis de la interacción, que de todos modos está ya en germen en las *Sittenlehre* de Fichte (Habermas, 1990: 209).

Independientemente de lo acertado que esta observación pueda ser en relación con

Fichte —pues parece pasar por alto el giro intersubjetivo que la “filosofía de la reflexión” experimenta en su filosofía práctica (Joas, 1985:14)—, ella es relevante en el sentido de que apunta al menos a la relación interna que puede existir entre ambos modelos de intersubjetividad, sobre todo allí donde el modelo meadeano de “interacción” es visto “ya en germen” en la *Sittenlehre [Doctrina de las costumbres]* de Fichte: en el espíritu de la afirmación habermasiana cabría caracterizarse el *ethos* de esta relación diciéndose que el modelo meadeano de intersubjetividad representaría una teoría social del “yo” absoluto de la filosofía fichteana de la conciencia. Es evidente que si Habermas hubiera prestado más atención a lo planteado por Fichte en el *Fundamento del derecho natural*, antes que a la idea del “yo” absoluto de la *Doctrina de la ciencia*, el contraste que establece entre ambos modelos de intersubjetividad no sería simplemente entre el “yo” producido por la “reflexión” y el yo producido “socialmente”, sino entre un yo que sólo puede pensarse o ponerse como tal en la medida en que piensa o pone otro yo *fuerza* de sí y un yo que, como en el caso de Mead, resulta de las reacciones a las actitudes que los demás, o el llamado “otro generalizado”, le plantean. Por su parte, Hans Joas trata de equiparar la teoría fichteana del “yo” absoluto con la teoría meadeana de la “sociedad”; según Joas, Fichte

entwickelt die Dialektik von Ichbegrenzung und —einbettung, indem er die Konstitution eines endlichen Ich nur im Rahmen einer übergreifenden ich-haften Einheit als möglich erweist und damit zu einem Begriff des absoluten Ich vorstößt. Dieses absolute Ich ist für Mead eine Analogie zu oder ein idealistischer Vorgriff auf seinen Begriff von Gesellschaft (Joas, 1980: 53).

La sugerente “analogía” propuesta por Joas debe tomarse con cierta precaución: para Mead no se trata tanto de la reapropiación social del “yo” absoluto de Fichte —y, en este sentido, tal “yo” no representaría un “concepto previo” [“Vorbegriff”]— cuanto más bien la ampliación o, si se quiere, explotación, en términos socio-lingüísticos, del modelo fichteano de intersubjetividad. Por esta misma razón, cabría preguntarse si la sociedad podría pensarse de veras en Mead como un “absoluto”; pues de ser así, Mead habría propuesto un concepto de sociedad en la que se vería de entrada negada la posibilidad de toda diferenciación y, por ende, de toda autonomía, de lo incluido en dicho absoluto, esto es, sus miembros individuales: en una palabra, se vería en riesgo la concepción misma del “yo”, que encarna para Mead la repulsa a toda tendencia homogeneizante o asimiladora de la sociedad.

Sin embargo, será propiamente con la exposición de las respectivas concepciones o modelos de intersubjetividad, como podrá ganarse un punto de vista sobre el vínculo teórico que, más allá de las diferencias conceptuales y

metodológicas, cabe establecer entre ambas concepciones. Ganar tal punto de vista es la pretensión del presente trabajo. Para llevar a cabo este propósito, nuestra reflexión comprenderá los siguientes pasos: 1) En primer lugar, y a fin de fijar el sentido y alcance de la interpretación de Mead del “sí mismo” fichteano, recrearemos brevemente el contexto en el que se cumple su interpretación de la teoría fichteana de la autoconciencia; tras esto buscaremos, 2) determinar la estructura fichteana de la “exhortación” (*Aufforderung*) como idea que estructura la concepción fichteana de la intersubjetividad. Con base en esta exposición, intentaremos 3) reconstruir el concepto meadeano de autoconciencia o “sí mismo” sobre la base de su teoría de la adopción de actitudes. Y, finalmente, sobre el trasfondo de las ideas de “exhortación” y de adopción de actitudes, intentaremos mostrar 4) en qué medida, y abstracción hecha de las diferencias que separan a ambos pensadores, es posible determinar en ellos un orden paralelo de lo que, en la perspectiva de Hans Joas, cabe entender como “intersubjetividad práctica”.

1

G. H. Mead dio a conocer su interpretación de la filosofía fichteana en la lección “The Romantic Philosophers-Fichte”, publicada en el ya mencionado volumen. En uno de los pasajes de su lección, Mead lleva a cabo una interpretación de la concepción fichteana de la autoconciencia, en la que resuena, claramente, la teoría de la asunción de actitudes que desarrollara en el marco de sus investigaciones sobre la génesis y la estructura social del “sí mismo” (*self*). De acuerdo con Mead, en Fichte el “sí mismo” es un tipo de experiencia que alcanzamos sólo en la medida en que nos convertimos en “no-sí mismos” (“*not-selves*”), es decir, en la medida en que asumimos la actitud de un otro y nos miramos a nosotros mismos desde el punto de vista de ese otro, pues sólo en esa medida podemos reconocer los derechos de ese otro y exigir, de parte de éste, el reconocimiento de nuestros derechos. El argumento central de su planteamiento, en torno al cual gira toda la exposición, es el siguiente:

No podemos lograr la experiencia de nosotros como sí mismos, excepto en la medida en que tomemos la actitud del otro y nos miremos desde ese punto de vista... Tenemos que comprendernos a nosotros mismos adoptando el lugar del otro, desempeñando su papel, adoptando la actitud de la comunidad hacia nosotros, viéndonos continuamente como nos ven los otros, mirándonos desde el punto de vista de aquellos que nos rodean. No es ésta la clase de autoconciencia que va acompañada de torpeza e incomodidad. Es el reconocimiento certero de nuestra propia posición, de nuestras relaciones sociales, proveniente de la capacidad de adoptar la actitud de los demás hacia nosotros. No podemos reconocer nuestros derechos al exigirselos a los demás sin ponernos nosotros en su lugar y reconocer los suyos. Para reconocer el sí mismo, nos tenemos que poner

en el lugar del otro. Fichte puede aquí remontarse a una característica del sí mismo, el no sí mismo que involucra al sí mismo. Debe haber un no sí mismo para que el sí mismo pueda existir (Mead, 2009: 222).

La interpretación de Mead, que tiene en cuenta exclusivamente el concepto de autoconciencia que expone Fichte en su *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* (1796) (Fichte, 1979: §§1-4) apunta implícitamente a dos aspectos fundamentales de esta concepción: en primer lugar, a la idea de autoconciencia como algo que, según Fichte, sólo es posible en la medida en que es reconocida por otra autoconciencia, es decir, en la medida en que es tratada por ésta otra como “racional” y libre”; en segundo lugar, a la concepción fichteana de que un tal reconocimiento presupone, a su vez, el mutuo constituirse de las autoconciencias en fundamento de autodeterminación de la otra, es decir, en ser cada una de ellas una causa (inteligente) del libre determinarse a obrar de la otra. El primero de estos aspectos es el que Fichte expone en su texto bajo la idea de la “relación de derecho” (*Rechtsverhältnis*), como idea que constituye el fundamento único de toda posible comunidad de seres racionales; el segundo, corresponde al que expone bajo la idea de “exhortación” (*Aufforderung*) como idea que constituye el tipo de relación inteligente, de orden lógico-discursivo, exenta de todo dominio o coerción, entre los seres que conforman una tal comunidad. De esta manera, la interpretación de Mead no hace más que retrotraer estos dos aspectos, sobre los que se estructura la propia concepción fichteana de la intersubjetividad, al punto de partida de su propia comprensión social del *sí mismo*, de acuerdo con la cual, es en la adopción de la actitud del otro como el individuo se hace partípate de los procesos en que se organiza el grupo o comunidad social al que pertenece, participación que le sitúa frente a dicha comunidad en la significación particular de un “mí”.

Si bien la interpretación de Mead representa una aprobación sin reservas del planteamiento fichteano sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia, él mismo, sin embargo, a diferencia de Fichte, establece una serie de distinciones relativas a las etapas de formación y modos de comportamiento del sujeto autoconsciente, que desbordan ampliamente el marco conceptual trazado por Fichte en su deducción trascendental de la autoconciencia. Pues Mead remonta la génesis de la autoconciencia y, con ella, la formación de su estructura social, a fases presociales de la conducta humana —fases como la que representa “el juego” en el niño— en las cuales aún no aparece, en la experiencia del sí mismo, la experiencia de un otro, sea individual o “generalizado”. Por otra parte, Mead amplía la concepción fichteana de la identidad del sujeto autoconsciente, al concebir la estructura del *self* como constituida por dos fases, el “yo” (“I”) y el “mí” (“Me”), cada una de las cuales corresponde a los modos fundamentales de comportamiento que, en

forma de acciones y reacciones a estímulos externos, el individuo asume frente al medio (natural o social) del que dichos estímulos provienen. Por ello mismo, Mead intentará definir la estructura fundamental del sí mismo, en otras palabras, la “racionalidad”, en términos de la capacidad del individuo no sólo de adaptarse, sino también de intervenir o modificar, con su actitud, el proceso natural y social en el que se haya inmerso: el sí mismo no será sólo un producto o resultado de tales procesos, sino, en su forma más lograda, esto es, en la forma de un “yo”, un agente determinante de su posibilidad y su futuro.

Al interpretar la teoría fichteana de la autoconciencia en esta perspectiva, Mead da a entender que las condiciones (trascendentales) de la autoconciencia, según la “deducción” del *Fundamento del derecho natural*, corresponden a modos de comportamiento intersubjetivos social y lingüísticamente determinados, susceptibles de representar, para los individuos, instancias normativas legitimadoras o condicionantes de su actuar en el medio social en que se hallan inmersos.

2

La deducción del concepto de “derecho” del *Fundamento del derecho natural*, tiene como fin explicitar las condiciones bajo las cuales es posible el concepto de un “ser racional finito” o “autoconciencia”, como el concepto de un ser capaz de determinarse libremente a sí mismo a obrar. En esta explicitación se trata, ante todo, de mostrar que un tal ser sólo es posible en tanto se pueda atribuir a sí mismo una “actividad” que reúna en sí las siguientes características: 1) que sea una actividad [*Tätigkeit*] que “regresa a sí misma”, es decir, que tenga en la autoconciencia su “fundamento último”; 2) que sea, ella misma, una actividad “finita” o “limitada”, es decir, 3) que tenga un “objeto” externo al que ella va dirigida (Fichte, 1979: 20; 1994, 118). La cuestión que la índole de una tal actividad plantea al “filósofo trascendental” presenta el carácter de una contradicción, cuya síntesis es la tarea misma del filósofo. Se trata de solucionar la contradicción que reside en el hecho de pensar la actividad “libre” de un sujeto como actividad que, en tanto referida a una objeto externo, es limitada o “inhibida” por éste en su “aprehensión” (*Auffassung*). La constitución de la autoconciencia depende de que ambos “caracteres” se conserven en el sujeto de la autoconciencia. Y ello, según la suposición del filósofo trascendental, sólo es posible “si pensamos un estar determinado del sujeto a la autodeterminación, una exhortación al mismo para decidirse a una actividad causal” (Fichte, 1979: 33; 1994: 128; Neuhouser, 2001: 40).

Pensar un “estar determinado” del sujeto a la “autodeterminación” significa

pensarlo como un ser que tiene en algo otro la condición de posibilidad de su obrar, o el fundamento (último) de autodeterminación. El “encontrarse a sí mismo” del sujeto como “objeto”, esto es, su constitución como sujeto autoconsciente o como yo, es su concebirse como “objeto” de la exhortación a él dirigida con fines de su autodeterminación, es, en otras palabras, el concebirse a sí mismo como determinado a obrar. En esa medida, saberse destinatario (objeto) de la exhortación es aprehender el concepto de su propia libertad: “Tan cierto como el sujeto lo comprende, tan cierto tiene el concepto de su propia actividad y autonomía, y en verdad como dada desde afuera” (Fichte, 1979: 33; 1994: 129). Comprender la libertad como “dada desde fuera”, no implica comprenderla como empíricamente condicionada o limitada; implica que sólo en tanto la comprende como libertad que le es “dada”, el sujeto puede tenerse a sí mismo como el “objeto” al que ella, como “exhortación”, va dirigida. En este sentido observa con razón Robert Williams:

Human freedom becomes object for itself through an by means of the summons (*Aufforderung*) of the other... The explicit self-consciousness of freedom is not something that the self can give to itself. Rather my consciousness of freedom arises out of the claims of the other upon me (Williams, 1997: 35).

La cuestión que ocupará al filósofo trascendental girará así en torno a la explicitación de las “características” que corresponden a la exhortación como fundamento de la autodeterminación o “choque externo”. Tales características son las siguientes: 1) La completa libertad del ser racional de responder o no a la exhortación, pues “el ser racional en modo alguno debe ser determinado y forzado a actuar mediante la exhortación..., sino que debe autodeterminarse a la acción sólo en virtud de aquella exhortación”. 2) El carácter inteligente del ser al que la exhortación va dirigida, dado que “si debe suceder esto [*sic.* autodeterminarse por la exhortación], debe ante todo comprender y concebir la exhortación”. 3) La suposición, por parte del sujeto exhortante, de la naturaleza inteligente del ser al que se dirige, pues, de lo contrario, “su exhortación no tiene fin alguno”. 4) La dependencia del sentido o “finalidad” de la exhortación de la cualidad inteligente del ser exhortado; ella, en efecto, “está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que ella se dirige”, lo cual, implica 5) que la causa sea ella misma inteligente, esto es, que “[ha] de tener necesariamente el concepto de razón y libertad”. 6) Al ser una causa capaz de conceptos o inteligente, ha de ser necesariamente también “un ser libre... un ser racional y tiene que ser puesto como tal” (Fichte, 1979: 36; 1994: 131; Karásek, 2011: 185). Sintetizadas, las características aludidas pueden comprenderse en las dos siguientes: la racionalidad de los sujetos que se exhortan, esto es, su condición de libres e inteligentes, y la finalidad de la exhortación, es decir, el que ésta tenga por fin la libertad del sujeto al que va dirigida. Sólo en el marco de estas

condiciones, la exhortación presenta en Fichte la forma de una “libre actividad causal recíproca” (*freie Wechselwirkksamkeit*), es decir, una actividad tal, en la que las acciones de los sujetos (exhortados) se presentan como reacciones a las acciones de que se saben objetos: la inseparabilidad de ambas “partes integrantes”, es decir, de “acción” (*Wirkung*) y “reacción” (*Gegenwirkung*), se postula, según Fichte, “como condición necesaria de la autoconciencia”: ésta sería, por tanto, resultado del llamado “evento total” representado en la consumación (racional, inteligente) de la reacción a la exhortación (Fichte, 1979: 34; 1994: 130).

Es claro, en efecto, que un sujeto (B) sólo puede comprender el obrar de otro (A) como un obrar que lo invita y/o posibilita, a su vez, su propio obrar, si reúne en su naturaleza las capacidades lógico discursivas o deliberativas que para dicha comprensión se requiere.¹ Sólo así puede decirse que una acción de A —como, por ejemplo, la defensa de un determinado derecho, de una convicción o un punto de vista, o el dirigirse al otro en la forma de “tú deberías...”— puede ser entendida por B como una acción que se exige o se espera de él también (lo cual implica, asimismo, que pueda igualmente abstenerse de obrar). Ello no significa, ciertamente, que B haya de obrar *como* obra A, sino que su obrar ha de aparecer como la reacción o respuesta, libremente efectuada, a la situación planteada por A: sólo de un individuo que ha obrado de esa forma puede decirse que es una “autoconciencia”; y es en cuanto da lugar a relaciones orientadas por la acción y reacción de los sujetos en orden a la autoexpresión como seres libres y responsables, como la exhortación, a diferencia de todo otro estímulo externo, puede dar lugar a una interacción libre entre seres que se pretenden racionales: la exhortación excluye de entrada la fuerza como mecanismo de persuasión entre seres racionales.² A este respecto observa Honneth:

Una exhortación sólo puede entenderse como tal, cuando su receptor es supuesto como una persona que puede reaccionar “autónomamente” a ella con Sí o con No; pues sin tal presuposición, no podría verse qué sentido particular debe corresponder a una exhortación a diferencia, por ejemplo, de la simple coerción física. Por tanto, como segunda condición de la comprensión de una exhortación considera Fichte la circunstancia de que ella sea concebida como una manifestación que espera de parte del receptor una reacción mediante libertad, una toma de posición racional (Honneth, 2003: 42).

-
- 1 Fichte ve en la “educación”, en tanto la concibe como “libre acción recíproca mediante conceptos”, el modelo de la “exhortación”: la educación sería entonces la exhortación a la libre autodeterminación (Fichte, 1979: 39; 1994: 134). Hegel retomará esta concepción en sus esbozos de sistema de Jena, en los que concebirá la educación como el devenir del niño hacia la conciencia de sí (Hegel, 1986: 214).
 - 2 “Sólo la moderación de la fuerza mediante conceptos es el criterio exclusivo e infalible de la razón y de la libertad” (Fichte, 1979: 45; 1994: 139).

En virtud, por tanto, de la apelación exclusiva a la racionalidad o ser-autoconsciente de los sujetos actuantes, la exhortación representa para Fichte el tipo de relación intersubjetiva en que los sujetos pueden hacer válidas pretensiones de reconocimiento, *al margen de toda coerción legal y jurídica*. Ahora bien, para reforzar este significado de la exhortación y lograr así que su potencial normativo, esto es, el representado por la racionalidad de los sujetos, se concrete en conductas ajustadas a dicha racionalidad, Fichte introduce la noción de “autolimitación” (*Selbstbeschränkung*), con la que describe el tipo de actitud a través de la cual los sujetos pueden hacer la experiencia de la racionalidad que se adscriben *a priori* en la fase previa de la exhortación. El tipo de interacción que representa la exhortación, y que se mueve sólo en el marco de la presuposición de la racionalidad de los sujetos, se trueca, con la “autolimitación”, en un tipo de interacción caracterizado por la conciencia, por parte de los sujetos, de que las posibilidades de obrar del otro son constitutivas de su consolidación definitiva como una subjetividad única e irremplazable. Fichte caracteriza dicha conciencia como el concepto de la libertad que un ser tiene de otro y que prescribe al sujeto actuante una actitud orientada por la voluntad —o la “libre decisión”— de la no-transgresión de la propia esfera de acción, a fin de fomentar las posibilidades de acción y elección del (posible) compañero de interacción.

La autolimitación es, así, el cumplimiento de las expectativas de comportamiento que un sujeto esperaba de aquel que, al exhortar a otro, confiaba no sólo en su racionalidad, sino en un tipo de respuesta que hiciera posible, a futuro, una posible interacción con él. Defraudar tales expectativas, como sucedería en el caso, por ejemplo, de un comportamiento por las *vías de hecho*, es lo que en Fichte se entiende como un limitarse a coexistir uno junto a otro de sujetos entre los cuales no existiría ningún tipo de relación posible, o, a lo sumo, un tipo de relación en la que el sujeto defraudado se ve obligado a tratar al otro precisamente bajo aquella forma en que se niega la idea misma del otro como ser racional, esto es, en la forma de un “ser sensible” (Fichte: 1979: 49; 1994: 142).³

Por el contrario, en cuanto cumplimiento de tales expectativas, la autolimitación representa el tránsito del tipo de reconocimiento formal que

3 Siep ha tipificado este comportamiento de la siguiente manera: “Si yo, por ejemplo, no supiera que la autolimitación pertenece necesariamente a la razón, entonces podría llevar a cabo la prueba de si el que me exhorta es realmente un ser racional, respondiendo también a su exhortación con un ataque. Su calidad de ser un ser que elige libremente, y se determina por sí mismo a obrar, podría él también demostrarla soportando mi ataque en lugar de, como haría un ser natural ‘normal’, huir o responder el ataque —una “prueba” muy apropiada para lo específicamente racional, según parece” (Siep, 1992: 51).

representa la exhortación, al tipo de reconocimiento “categórico” en que los sujetos hacen, efectivamente, la experiencia constante de verse *tratados* como libres.

El ideal de una comunidad de seres racionales, tal como la piensa Fichte desde la “Introducción” al *Fundamento del derecho natural*, es, en consecuencia, aquel que se presenta en la forma de la racionalidad inherente a la exhortación intersubjetiva. La llamada “regla del derecho”, que reza así: “limita tu libertad mediante el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación” (Fichte, 1979: 9-10; 1994: 112), no es más que la norma bajo la cual Fichte piensa el tipo de racionalidad que ha de caracterizar la relación de sujetos que aspiran a ser considerados, precisamente, como racionales. Una comunidad de seres racionales es, para Fichte, una comunidad en que la libertad de sus miembros es resultado no, primeramente, de las instituciones que hacen valer el derecho y la ley, sino aquella en que la libertad es, ante todo, resultado de un tipo de comportamiento como el propio del dar y entender razones y reaccionar (o no) conforme a ellas. Que Fichte, en efecto, hace depender la constitución de una comunidad y, con ésta, de toda relación intersubjetiva de la asunción de este comportamiento, se ve claramente allí donde la exclusión de un individuo de la comunidad o la interrupción de una determinada relación con él obedece, exclusivamente, a un comportamiento en que intervienen actitudes como la transgresión de la esfera de mi libertad, o la falta de reciprocidad en el reconocimiento (Fichte, 1979: 49; 1994: 141-142).

Ahora bien, de su concepción de la relación de reconocimiento se desprende claramente que una relación intersubjetiva lograda sólo puede ser aquella en la que los individuos asumen, recíprocamente, las obligaciones que se siguen del hecho mismo de ser reconocido —obligaciones que no son otras que el obrar, frente a otro, en conformidad con el concepto de su libertad—. Y es precisamente en el carácter vinculante que presenta la experiencia del ser reconocido, como los sujetos, además de asegurarse frente a un eventual trato irracional (inconsecuente) del otro, pueden anticipar las consecuencias de sus propias acciones. La apelación a la racionalidad se vería así reforzada en Fichte por la presencia de una “ley” que es común a los implicados en una relación y de cuyo respeto u observancia depende no ya sólo la posibilidad de dicha relación, sino de la propia comunidad. Si a ello se suma como complemento del potencial normativo de la exhortación lo pensado por Fichte con el concepto de “educación”, se podría tener el espectro completo del fundamento práctico sobre el que descansa su idea de la intersubjetividad: la educación representa para él praxis teórica fundamental —pues es una “acción recíproca mediante conceptos y según conceptos”— a través de la cual los individuos devienen mutuamente conscientes del tipo de actitudes que han de asumir entre ellos,

a fin de preservarse en su condición de sí mismos racionales y libres: la exhortación a la autodeterminación que la educación es, es inseparable de la asunción de las actitudes, como la no transgresión de la propia esfera de acción, que hagan posible su fin esencial, la autonomía del ser humano. En este sentido propedéutico esencial, la educación es formación para la vida en comunidad (Fichte: 1979: 39; 1994: 133). Dado el papel que tales actitudes juegan en la filosofía práctica de Fichte para fines no sólo de la constitución del sí mismo, sino de una comunidad organizada, su teoría de la exhortación, como modelo de una relación intersubjetiva inteligente y libremente conducida, se mostrará como precursora de la teoría de la asunción de roles de G. H. Mead.

3

Lo que desde un punto de vista trascendental emprende Fichte en el *Fundamento del derecho natural* —demostrar cómo es posible la autoconciencia— lo lleva a cabo Mead en su obra fundamental *Mind, Self and Society* desde el punto de vista del “conductismo social” (Mead, 1934; Mead, 1973).⁴ Mead por supuesto, no estaba interesado en la autoconciencia como problema trascendental o metafísico, sino en la autoconciencia como un tipo de comportamiento —un comportamiento originariamente reflexivo o cognitivo— que era posible sólo mediante la organización de símbolos significantes que constituyen la “comunicación”. En esta perspectiva, la comunicación o el lenguaje significante representa una forma de comportamiento o conducta en que el individuo se convierte en “objeto para sí” (Mead 1934: 138; 1973: 170). El individuo es tal objeto para sí en la comunicación, porque la comunicación no tiene sólo el sentido de un dirigirse a otros, sino también de un dirigirse a sí mismo, más precisamente, de un *hablar consigo mismo*. De acuerdo con esta tesis (Tugendhat, 1979: 245), un individuo es objeto para sí, “cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como lo replica la otra persona” (Mead, 1934: 139; 1973: 171). Esta afirmación no pretende naturalmente subrayar una experiencia monológica cualquiera del lenguaje como condición previa de toda posible comunicación:⁵ sugiere más bien que sólo

-
- 4 En adelante citaremos ambas versiones: indica la primera cita la versión en inglés, la segunda la versión en castellano. [Sin embargo, no siempre seguiremos la versión castellana, debido a las dificultades que presenta, mayormente en la traducción de la expresión “self”: en lugar de “persona”, la traduciremos aquí como “sí mismo”].
- 5 Tal es el sentido en que Tugendhat, erróneamente a nuestro juicio, entiende esta noción en Mead: que tal hablar, como dice Tugendhat, no sea “estructuralmente comunicativo” en el sentido de que no se trata de la comunicación entre dos personas, no significa que sea un “monólogo” en el que “no se comunica nada” y en el que “no tiene lugar ningún entenderse”, sino sólo “falta

en la medida en que un individuo se dirige a sí mismo como se dirige a los demás, está en condiciones de adoptar las actitudes que los demás adoptan hacia él en el proceso o contexto social en el que tanto él como los demás están involucrados. Por ello dirá Mead en un sentido radical:

No conozco ninguna otra forma de conducta, aparte de la lingüística, en la que el individuo sea un objeto para sí, y, hasta donde puedo ver, el individuo no es un sí mismo en el sentido reflexivo, a menos de que sea un objeto para sí. Es este hecho lo que confiere una importancia crítica a la comunicación, puesto que se trata de un tipo de conducta en que el individuo reacciona frente a sí mismo (Mead, 1934: 142; 1973: 173).

La importancia crítica de la comunicación reside así para Mead en que, en ella, el individuo lleva cabo el tipo de conducta que está a la base de toda posible interacción social, esto es, la capacidad del individuo de reaccionar *hacia sí mismo* como reaccionan los demás hacia él. La comunicación reside en esta capacidad, porque es a través de ella como el individuo confiere significación al “gesto” de la persona que se dirige a él. Dicho a la inversa: la significación de un gesto para un “organismo” reside en la reacción que dicho gesto despierta en otro “organismo” (Mead, 1934: 146; 1973: 177; Mead, 2002: 183; 2008: 351). La comunicación, por tanto, es posible en la forma de una reacción común de los individuos al gesto o símbolo:

Lo esencial para la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro individuo... Existe una posibilidad de lenguaje cada vez que un estímulo puede afectar a un individuo como afecta a otro (Mead, 1934: 149; 1973: 180).

Ello quiere decir que el individuo sólo se convierte en objeto para sí, en tanto reacciona a los estímulos (símbolos) que representan las actitudes de los demás hacia él, de tal forma que su reacción sea la complementación del estímulo a él dirigido. Y es sólo en términos de tal complementación del estímulo o acto como se dice, en el lenguaje de Mead, que un individuo “asume la actitud” de otro individuo hacia él.

Ahora bien, “asumir la actitud del otro” (*taking the attitude of the other*) está lejos de significar en Mead el simple comportarse o reaccionar de un individuo *como* se comporta o reacciona otro individuo hacia una situación dada: no hay en ello nada semejante a la mera imitación de actitudes que se da, en el ejemplo de

de claridad” (cf. Tugendhat, 1979: 262): el hablar consigo mismo tiene para Mead la función de preparación de la conversación o réplica a otro, y es este proceso interior, que Mead llama propiamente “pensamiento”, el que dispone al individuo al tipo de conversación en el que decir algo a alguien es decirlo a sí mismo. Sólo quien se habla a sí mismo en este sentido, “sabe de qué está hablando” (Mead, 1967: 147; 1973: 178).

Mead, en la “pelea de perros”: asumir la actitud del otro es, en el caso de la forma humana inteligente, incorporar o internalizar en la propia conducta, en una forma organizada, las actitudes a través de las cuales el “otro” (un individuo o un grupo social) reacciona como un todo hacia las distintas fases o actividades constitutivas de su propio proceso. Mead encuentra tipificado esta incorporación o internalización de actitudes en el tipo de actividades lúdicas que representan el “juego” y el “deporte” (Mead, 1934: 152; 1973: 182; Mead, 2006: 3-19). En tales actividades, en efecto, el individuo se enfrenta a la tarea de asumir los distintos papeles que corresponden a los distintos jugadores comprometidos en una misma actividad. Ciertamente, el tipo de asunción de actitudes en el juego —concretamente en el juego de los niños— es diferente al tipo de asunción de actitudes en el deporte. Pues mientras en el juego no se precisa la existencia real de otro para asumir su actitud, dado que el niño hace entretanto su papel y el papel de ese otro (al jugar al policía y la ladrón, al padre y al hijo, al maestro y el alumno, etc.), en el caso del deporte está en la obligación de asumir las actitudes de los demás jugadores en forma de una actividad cooperativa que supone el conocimiento de las diferentes funciones de los compañeros y la disposición a asumir tales funciones: en una palabra, tiene que incorporar las actitudes de todos los que están involucrados en el juego (pues de lo contrario no podría jugar). Por ello es respecto de un “otro generalizado” (*generalized other*), tal como el que representa el equipo, donde el individuo se ve obligado a asumir las actitudes de los que están involucrados en un mismo proceso.

Ahora bien, es precisamente en relación con un “otro generalizado” —la comunidad o grupo social organizado al cual el individuo pertenece— como el individuo adquiere lo que Mead llama la “unidad de sí mismo” (“*unity of self*”) (Mead, 1934: 154; 1973:184). Ello no sólo significa que el individuo adquiere una autoconciencia o una conciencia de su propia individualidad únicamente en tanto pertenece a una comunidad, sino que la comunidad es aquello en relación con lo cual el individuo logra estructurar su “personalidad” (“*personality*”) en términos de la incorporación a su conducta o comportamiento de las actitudes que dicha comunidad asume, como un todo, ante sus propios valores o instituciones comunes (tales como la propiedad, los cultos religiosos, los procesos educativos, las relaciones de la familia...). Y es sólo porque incorpora a su conducta tales actitudes de tal manera que reacciona ante sus valores e instituciones como reaccionan los demás miembros de la comunidad, como el individuo adquiere la conciencia de sí mismo. “Por conciencia de sí queremos significar un despertar, en nosotros, del grupo de actitudes que provocamos en otros, especialmente cuando se trata de una serie de reacciones definidas que pertenecen a otros componentes del grupo” (Mead, 1934: 163; 1973: 192). En el ensayo “La génesis del sí mismo y el control social” (1925),

Mead expresaba esta idea de la siguiente manera:

El individuo se convierte en objeto para sí mismo, precisamente, porque se descubre a sí mismo adoptando las actitudes de los otros que están implicados en su conducta.

Únicamente hemos sido capaces de volvemos hacia nosotros mismos al adoptar los roles de otros (Mead, 2008: 367-368).

Esta caracterización de la autoconciencia puede inducir a creer que se trata de una mera identificación de la misma con un tipo cualquiera de reacción o adaptación del individuo al medio o grupo social al que pertenece; de ser así, la autoconciencia no se distinguiría del “organismo”, cuya función vital descansa, precisamente, en la capacidad del mismo de adaptarse y someter el entorno para hacerlo parte de las condiciones de su supervivencia. Pero, aparte de que, como cree Mead, la autoconciencia no está dada inmediatamente con el organismo del individuo, y es, respecto de éste, algo que sólo surge mediadamente, es decir, de resultas de la mediación del proceso social, su aparición no es resultado de la simple adaptación del individuo al medio social o de su identificación o acomodación prerreflexiva con sus procesos: justamente porque ser sí mismo es algo posible sólo en términos de la adopción de las actitudes del otro generalizado⁶ y porque dicha adopción de actitudes presupone la comprensión de las mismas en términos de “símbolos significantes”, es decir, como actitudes que originan en nosotros la misma respuesta que originan en los otros, precisamente por ello, la autoconciencia sólo puede ser pensada, para Mead, como un comportamiento reflexivo respecto de las actitudes organizadas de una comunidad que controlan y estructuran la conducta social.

Si, pues, lo que constituye a la conciencia de sí es la adopción de actitudes de los otros en términos de un estimularse a adoptar hacia sí mismo las actitudes del “otro generalizado”, entonces, a su vez, la vida de una comunidad depende de la incorporación de cada individuo, a su conducta, de las actitudes comunes que constituyen al otro generalizado. Si en el primer caso se trata de la *individualización por vía de la socialización*, en el segundo se trata de la *socialización por vía de la individuación* (Rost, 2003: 723-737). Esta doble estructura constituye el marco experiencial de la intersubjetividad meadeana: pues si la autoconciencia es posible

6 Para ilustrar el tipo de comportamiento que caracteriza la relación del sí mismo con el otro generalizado, Mead emplea constantemente el concepto de “derecho”: allí donde existe un “derecho” reconocido por los miembros de la comunidad, como, por ejemplo, la propiedad, las actitudes de todos los individuos hacia ésta son aquellas que se siguen, precisamente, del hecho de tener la misma significación para todos: “Un hombre que dice ‘esta es mi propiedad’ está adoptando una actitud de la otra persona. Está apelando a sus derechos, porque puede adoptar la actitud que tienen todos los demás del grupo con referencia a la propiedad y, de tal manera, provoca en sí la actitud de los otros” (Mead, 1934: 162; 1973: 191). Las actitudes comunes frente a la propiedad serían, por ello, las de “dominio” y “respeto”.

sólo en la adopción reflexiva de las actitudes comunes de la comunidad, ésta, a su vez, sólo se expresa o actualiza como tal organización de actitudes comunes en las respuestas o reacciones de cada individuo a la situación o situaciones que la comunidad le plantea. En relación con lo primero, esto es, la significación que tiene la autoconciencia para efectos de la reacción reflexiva al medio social, Mead consideraba su aparición como “la culminación de la socialidad que encontramos a lo largo del universo”, culminación que consiste “en que el organismo, al ocupar las actitudes de los demás puede ocupar, en el rol del otro, la suya propia” (Mead, 2008: 270). En relación con lo segundo, la expresión o reflejo de sí que encuentra la organización de comunidad en la forma de reacción propia de cada individuo, Mead afirmaba que puede ser la reacción o actitud “de un simple ser humano, de un ciudadano de una comunidad definida, de los miembros del club o de un lógico en su ‘universo de discurso’” (Mead, 2008: 270).⁷ Ahora bien, esta doble estructura de la interacción social no corre, sin embargo, como una suerte de paralelismo en la concepción meadeana de la autoconciencia, sino que ella se resuelve en una relación de implicación: en efecto, toda adopción de actitudes del otro generalizado por parte del individuo implica el que éste exprese a su manera, es decir, reaccione a su manera, ante la situación que la comunidad como un todo le plantea. En el pensamiento de Mead, esta relación de implicación corresponde, respectivamente, a las fases del “mí” (“Me”) y del “yo” (“I”) como las fases que constituyen el “sí mismo”.

No podemos entrar aquí a analizar esta estructura del sí mismo, que sin duda constituye uno de los planteamientos más originales y fascinantes del pensamiento de Mead. Sólo podemos intentar determinar de manera general el significado que presenta dicha estructura dentro de la comprensión meadeana de la asunción de roles y del sí mismo como un “proceso social”. Interesante es en este sentido el hecho de que estas dos fases del sí mismo representan, respectivamente, el aspecto social-normativo (el “mí”) y el aspecto crítico-propositivo (el “yo”), en cuya interrelación o, en términos de Mead, “conversación” se articula la “personalidad” del individuo, es decir, el individuo que ha internalizado a su conducta o comportamiento el proceso social, justamente por lo cual se hace responsable de la situación social en que se encuentra. La insistencia de Mead en el hecho de que el individuo sólo se constituye como autoconciencia en tanto asume las actitudes de los otros, se corresponde de tal manera con esta distinción, que la misma sólo resulta comprensible a partir de

⁷ Esta relación es pensada por Mead, también por analogía con la vida de un organismo multicelular: “la organización social de una forma multicelular es una organización donde cada célula, al vivir su vida, vive la vida del todo” Mead, “Las implicaciones del sí mismo”, p. 267; cf. Mead, 1934: 189; 1973: 215.

la significación social-normativa, así como crítico-propositiva, que confiere a dicha estructura. En tal sentido, la génesis social del sí mismo se explicaría en Mead no meramente a partir de las relaciones e interacciones simbólicas que están en la base del proceso social en que tiene lugar la vida del individuo, sino también a partir de la forma en que el individuo interviene en ese proceso y es capaz de imprimir en él su propia y personal impronta. El ser social del individuo, es decir, aquella fase de su personalidad constituida simplemente por la adopción de las actitudes de los otros y la consiguiente adecuación al proceso social (el “mí”) está, por tanto, lejos de agotar el significado de lo que Mead designa bajo el nombre de “self”: éste, en efecto, tiene su expresión más propia y acabada en el “yo”, en la medida en que es en éste o en términos de éste donde una comunidad puede encontrar gran parte de su perfeccionamiento racional y moral, gracias a los cambios que puede introducir en ella la actitud crítico-propositiva que caracteriza al “yo”. Dicho de manera simplificada: es en la reacción del individuo a la comunidad, antes que en su adaptación consciente a la misma, donde, para emplear la expresión típica de Mead, el “yo” “aparece en la experiencia” del individuo (esto es, en su propia conciencia) y en la experiencia de los demás:

En ocasiones es la reacción del ego o “yo” a una situación, la forma en que uno se expresa a sí mismo, lo que le proporciona una sensación de gran importancia. Uno se hace valer en cierta situación, y en el énfasis que pone en ella. La exigencia es de libertad con respecto a las convenciones, a leyes dadas... Uno se aparta de convenciones fijas que ya no tienen significación alguna, hacia una comunidad en que los derechos serán públicamente reconocidos, y recurre a otros individuos en la suposición de que existe un grupo de otros organizados que responden al llamado de uno... En ese caso se trata de la actitud del “yo” en contraste con el “mí” (Mead, 1934: 199; 1973: 224).

Mas esta autoexpresión del yo no se da sin más; la configuración de un individuo como un “yo” supone la asunción de un tipo de comportamiento práctico que le garantice la afirmación de su individualidad o peculiaridad frente al otro de la comunidad: es el comportamiento que Mead designa como “lucha” y que contrapone ampliamente al de “adopción” o “aceptación” que caracteriza al “mí”. Y es sólo en la medida en que es capaz de autoafirmarse en ese sentido, es decir en la réplica crítico-propositiva a la actitud de la comunidad, como se convierte, frente a su propio “mí” convencional, en una “diferencia significante”. De ello se infiere entonces que el proceso social y, en general, la vida de una comunidad, tiene a su vez, en la libertad de expresión y autoafirmación que en ella encuentra el yo, la condición de posibilidad de su propia renovación y progreso, lo que en Mead no coincide meramente con el sentido pragmático de estas expresiones, sino mayormente con lo que él entiende como la configuración de “la más amplia

comunidad” de seres racionales, esto es, la “comunidad del pensamiento”. Salta así a la vista que en su teoría del sí mismo se presenta un vínculo indisoluble entre la concepción del yo como “la fase más importante de la experiencia” del individuo, y el ideal de una comunidad en que pueda tener lugar la realización de dicha parte de nuestro ser: La tesis de fondo de dicha teoría, la de que el “espíritu” (“mind”), es decir, la racionalidad humana propiamente dicha, no puede darse o existir sino en términos de un medio social, encuentra aquí una variante filosófica fundamental: tal tesis no defiende, en efecto, la superioridad o prerrogativa de la sociedad sobre la individualidad, ni a la inversa: se trata, más bien, de una relación de implicación entre ambos principios, relación cuya comprensión Mead entiende como el “problema filosófico” de la sociedad del presente (Joas, 1980: 57). Sin embargo, más allá de esta tensión está el hecho decisivo de que en la misma queda perfilado el ideal meadeano de la comunidad racional:

Desde que la sociedad nos ha dotado de auto-conciencia, podemos entrar personalmente en las más vastas empresas que el trato entre sí-mismos racionales extiende ante nosotros. Y porque podemos vivir con nosotros mismos como con otros, podemos autocriticarnos y apropiarnos los valores en los que estamos implicados a través de esas empresas donde está comprometida la comunidad de todos los seres racionales (Mead, 2008: 273).

4

Intentaremos a continuación establecer el posible nexo común que une a la comprensión fichteana de la intersubjetividad con la meadeana, sobre la base de la idea de autoconciencia presente en ambos pensadores.

Como principio común a la concepción fichteana y meadeana de la autoconciencia, en su significación práctica, cabe establecer, ante todo, el de que la posibilidad de un sujeto autoconsciente depende enteramente de la previa existencia de una trama de relaciones o procesos sociales en los que dicho sujeto pueda afirmarse en sus funciones y actitudes práctico-cognitivas, así como en las simbólicas y normativas, como funciones y actitudes que sólo pueden cumplirse en el medio que describe dicho proceso o en términos de él. De esta manera, ambos pensadores no sólo se distancian de cualquier concepción solipsista de la autoconciencia, sino que, por caminos diversos, llegan a postular la idea fundamental de que es sólo en la forma específica de la coexistencia, del ser-con-otros, como tiene lugar la formación de la racionalidad humana autoconsciente.⁸ Sus respectivas

⁸ Una crítica a la concepción intersubjetiva de la autoconciencia en Fichte se encuentra en Henrich (2007: 152), quien acentúa la forma de la “autorrelación” [Selbstverhältnis] sobre la de la

teorías del sujeto autoconsciente hacen claramente de la vida en sociedad el principio y la génesis de la individualidad:

El hombre —dice Fichte— sólo será hombre entre los hombres... Si deben existir los hombres, entonces tienen que ser muchos hombres... Por tanto, el concepto de hombre no es el de un individuo, pues esto es impensable, sino el de un género (Fichte, 1979: 39; 1994: 133-134).

Y en Mead leemos:

No puede decirse que los individuos estén primero y la comunidad después, porque los individuos surgen en el proceso mismo... Es preciso que se esté llevando a cabo un proceso vital a fin de que existan células diferenciadas. Del mismo modo, tiene que estar llevándose a cabo un proceso social para que existan los individuos... El individuo humano es posible porque existe un proceso social en el cual puede funcionar responsablemente (Mead, 1934:189; 1973: 215).

Junto a esta concordancia en la concepción del sí mismo como algo esencialmente social, se halla el hecho, no menos significativo, de que tanto Fichte como Mead ponen en la base de la relación del sí mismo con lo otro de sí una forma de interacción basada en la lógica de la acción-reacción, de la respuesta “sí” o ”no” (Tugendhat, 1979: 279), en una palabra, del orden de la aceptación o el rechazo de las exhortaciones/exigencias de comportamiento dirigidas a él (lo que en Fichte corresponde a la disposición de un individuo a involucrarse o no con otro en una “acción recíproca”; y en Mead a los comportamientos de “adaptación” (“mí”) o de “lucha” (“yo”). A ello cabe añadir, finalmente, el hecho de que tanto Fichte como Mead entienden que sólo en una comunidad racionalmente organizada, donde “racionalmente” significa en ambos “reconocimiento del derecho” por parte de todos sus miembros, se dan las condiciones para la máxima expresión de la libertad del sí mismo, sea en términos de la realización de los “conceptos” (fines) de las acciones trazados *a priori* (Fichte), o de la “creatividad social” gracias a la cual el individuo renueva el proceso social (Mead).

No es de extrañar, entonces que, en esta suerte de entrelazamiento de perspectivas, pueda reconocerse un ideal común de intersubjetividad en el que se atiende mayormente al comportamiento práctico de los individuos. Tal comportamiento es “práctico” por cuanto que él comprende expectativas normativas de comportamiento que posibilitan y condicionan la respectiva autorrealización de sujetos inmersos en una determinada forma de interacción. De ahí que toda relación intersubjetiva sea ella misma posible, para Fichte, lo mismo que para Mead, en la forma de un obrar tal de los individuos, que en él confirmen o ratifiquen,

relación intersubjetiva para efectos de todo “saber de sí”.

mutuamente, las pretensiones de autoafirmación con que, por así decirlo, salen mutuamente al encuentro. Y es sólo el cumplimiento de esta condición lo que puede transformar una relación intersubjetiva en algo más que un simple coexistir uno junto a otro de individuos, motivado por determinados intereses comunes, es decir, transformarla en una relación de “reconocimiento”. Ello quiere decir, en otras palabras, que, tanto para Fichte como para Mead, una relación intersubjetiva lograda es aquella que permite la autorrealización del individuo, en la significación fundamental de un “yo”, *en o a través* de “otro”. Ambos vieron esta realización de sí mismo en el otro como inseparable de toda pretensión de autoafirmación: para Mead, particularmente, esta relación

se expresa en nuestra experiencia en lo que llamamos el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de nosotros en los otros. No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros (Mead, 1934: 194; 1973: 220).

Si se consideran los comportamientos esenciales que tanto Fichte como Mead ponen en la base de una tal relación, se verá que lo que se quiere decir con “reconocimiento” es el tipo de relación en que los individuos experimentan las actitudes o comportamientos de los demás como expresiones deliberadas de aceptación y valoración de su propia mismidad. Mientras que esta aceptación se expresa en Fichte no sólo en la constitución fáctica de una relación determinada con otro individuo, sino en el derecho a ser reconocido por “todos los seres racionales”, en Mead tal aceptación se da en la forma de su inclusión en los procesos cooperativos que resultan esenciales para el desarrollo y progreso de una sociedad. Ello corresponde, en el caso de Fichte, a la efectiva realización del individuo como sujeto jurídico, es decir, como sujeto portador de derechos; en el caso de Mead, a su realización como sujeto social, esto es, como sujeto portador de funciones y roles socialmente determinados. Es aquí donde se advierte la significación que tienen los comportamientos prácticos de la “exhortación” y de la “asunción de actitudes” para la experiencia del reconocimiento en el sentido indicado: pues, en el primer caso, ser reconocido como sujeto portador de derechos por la comunidad de los seres racionales sólo es posible gracias a los procesos lógico-discursivos que están a la base de la exhortación, es decir, del comportarse lingüística o argumentativamente ante la invitación a la constitución de una determinada relación con otro; en el segundo, ser reconocido por el “otro generalizado” como sujeto portador de las funciones y papeles en que dicho otro se organiza, es posible en las contribuciones que el individuo hace a la comunidad tanto en la forma convencional del cumplimiento de deberes e interiorización de normas, como, mayormente, en la forma revolucionaria del cambio de la situación social.

Al hacer depender la experiencia del reconocimiento del cumplimiento de tales comportamientos, Fichte y Mead perfilan un ideal de intersubjetividad en el que cada individuo no es simplemente el “otro” de su posible compañero de interacción, sino en el que el otro es conocido o experimentado como constitutivo o, más precisamente, condicionante de la propia mismidad. Fichte puso de manifiesto este rasgo de la intersubjetividad al postular que todo “ponerse a sí mismo” es, al mismo tiempo, un poner otro fuera de sí, en tanto que Mead lo expresa en la fórmula de que todo “hablar consigo mismo” es un hablar con la comunidad de todos los seres racionales. Ahora bien, mientras que en Fichte esta remisión necesaria de un yo a otro yo demuestra la necesidad del concepto del derecho como concepto regulador de toda posible interacción, en Mead la referencia de un yo a otro (sobre todo en la forma del “otro generalizado”) es la idea de una interacción simbólica en la que la reacción adecuada a lo planteado por el símbolo es condición para un proceso social cooperativamente conducido. Sea cual sea la forma última e irreducible en que uno y otro conciban la naturaleza de este ser-referido del yo —sea como fundada en la estructura misma de la “racionalidad” o la “yoidad”, o como fundada en la estructura y organización del propio proceso social—, en ambos la naturaleza del sí mismo encuentra su expresión racional superior en el tipo de existencia intersubjetiva que describen los órdenes de la “exhortación” y la “adopción de actitudes” como órdenes en que los sí mismos pueden legitimar recíprocamente expectativas de autoafirmación normativa y social. La llamada “acción causal recíproca”, forma bajo la que Fichte concibe la interacción entre los miembros de una comunidad, representa así una clara anticipación de lo pensado por Mead con su teoría de la asunción de roles: sólo podemos ser causa externa de la libertad de otro si éste nos reconoce como tal causa, esto es, si asume, ante nosotros, la actitud que se sigue del hecho de posibilitarle su libertad. Es en este sentido como *exhortar a otro*, tal como lo pretende la interpretación de Mead citada al comienzo, coincide con *ponerse en su lugar*.

Bibliografía

1. DÜSING, K. (1977) *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. Wilhelm Verlag.
2. DÜSING, E. (1986) *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln.

3. FICHTE, J. G. (1979) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
4. FICHTE, J. G. (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
5. FICHTE, J. G. (1994) *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Jena: Universität Verlag.
6. FICHTE, J. G. (1995) *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
7. FICHTE, J. G. (1997) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
8. FRANK, M. (1991) *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam.
9. HABERMAS, J. (1990) *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
10. HABERMAS, J. (1999) *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
11. HEGEL, G. W. F. (1986) *Jenaer Systementwürfe*. Hamburg: Meiner.
12. HENRICH, D. (2007) *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
13. HONNETH, A. (1992) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
14. HONNETH, A. (2003) *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
15. JOAS, H. (Ed). (1985) *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*. Frankfurt: Suhrkamp.
16. JOAS, H. (1989) *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt: Suhrkamp.
17. KARÁSEK, J. (2011) *Sprache und Anerkennung. Philosophische*

Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität. Göttingen: V&R Unipress.

18. MEAD, G. H. (1934) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. de Charles W. Morris. The University of Chicago Press.
19. MEAD, G. H. (1936) *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Ed. de Merrith H. Moore. Chicago University Press.
20. MEAD, G. H. (1964) *Selected Writings*. Andrew J. Reck (ed). Chicago and London: University of Chicago Press.
21. MEAD, G. H. (1973) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
22. MEAD, G. H. (2002) *The philosophy of present*. New York: Prometheus Books.
23. MEAD, G. H. (2006) *Play, School and Society*. Ed. de Mary Jo Deegan. American University Studies.
24. MEAD, G. H. (2009) *Escritos políticos y filosóficos*. México: F.C.E.
25. MERLE, J.-Ch. (Ed). (2001) *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Akademie Verlag.
26. NEUHouser, F. (2001) “The Efficacy of the Rational Being. (First Proposition: §1)”, en: Jean-Christophe Merle (Ed). *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Akademie Verlag.
27. REHBERG, K. (1985) “Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. Georg Herbert Mead und die deutsche Tradition der ‘Philosophischen Antropologie’”, en: Hans Joas (Ed). *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*. Frankfurt: Suhrkamp.
28. ROST, S. (2003) “Individualisierung durch Gesellschaftung. John Dewey’s Öffentlichkeitsmodell und das Selbst bei Georg Herbert Mead”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (5).

29. SIEP, L. (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München.
30. SIEP, L. (1992) *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
31. TUGENDHAT, E. (1979) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt: Suhrkamp.
32. WILLIAMS, R. (1992) *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press.
33. WILLIAMS, R. (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.