

EL SENTIDO DEL RECONOCIMIENTO EN HEGEL¹

Luis Mariano de la Maza

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: Se suele objetar a la filosofía de Hegel que su teoría madura habría desplazado la centralidad del reconocimiento que caracterizara sus esbozos sistemáticos iniciales en Jena por una teoría más abstracta y formal de la voluntad libre. Quienes hacen esta afirmación identifican el reconocimiento con la relación intersubjetiva, entendida como interacción entre individuos. Sin embargo, hay otros aspectos que desde un comienzo definen la concepción hegeliana del reconocimiento: eticidad, lucha, espíritu, voluntad general, autoconciencia, reconciliación, formación. Procuraré mostrar que el concepto más determinante de la teoría hegeliana del reconocimiento es el de la formación, el cual atraviesa y enhebra como hilo conductor todos los demás.

PALABRAS CLAVE: Reconocimiento, Intersubjetividad, Formación

ABSTRACT: Hegel's Philosophy receives often the objection that in his later phase the central place of recognition that was characteristic in the Jena period has been displaced by an abstract and formal theory of free will. This assert presupposes the identification of recognition with intersubjectivity as interaction of individuals. But there are also other aspects that defines from the beginning Hegel's conception of recognition: Sittlichkeit, struggle, spirit, general will, selfconsciousness, reconciliation, formation. I try to demonstrate that the most determinant concept in Hegel's theory of recognition is the concept of formation, that crosses and threads as a train of thought all other aspects.

KEYWORDS: Recognition, Intersubjectivity, Formation

1. Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por Fondecyt (N° 1085240). Con pequeñas modificaciones, fue expuesto en el Congreso sobre la Antropología filosófica de Hegel, *Yo y Tiempo*, Universidad de Málaga, 21-24 de septiembre de 2004. Agradezco la autorización para su publicación en la RLF.

Introducción

Entre los comentaristas de la filosofía práctica de Hegel es frecuente el reproche de que en su sistema maduro ha desplazado la concepción del reconocimiento intersubjetivo, que fuera determinante en sus esbozos sistemáticos iniciales en Jena, por una teoría más abstracta y formal de la voluntad libre, en la que el reconocimiento quedaría muy desperfilado.² Esta observación tiene el inconveniente de no precisar que los conceptos de reconocimiento e intersubjetividad pueden ser interpretados en distintos sentidos, algunos de los cuales no son compatibles entre sí. Ambos conceptos apuntan a una forma de unificación de las relaciones entre individuos, pero esta unificación se puede presentar de diferentes maneras. Puede entenderse, por ejemplo, como la unidad relativa que surge de la asociación de sujetos particulares que no abandonan su condición de tales, o bien como la unidad de un todo en la que los individuos se consideran a sí mismos como miembros de una realidad superior que en cierto modo les antecede. A su vez el todo puede entenderse en un sentido abstracto, como el universo de los sujetos racionales en general, o como la unidad concreta de una comunidad determinada.

Cuando se afirma que la teoría hegeliana del reconocimiento pierde importancia en el sistema maduro de Hegel se está identificando el reconocimiento solamente con uno de los componentes que para Hegel le son constitutivos, a saber la relación intersubjetiva entendida como interacción entre individuos. Efectivamente, el modelo de la intersubjetividad, así entendido, palidece gradualmente frente al modelo del espíritu, que se define esencial-

2. Cf. por ejemplo Michael Theunissen: "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en: D. Henrich/ R.- P. Horstmann (editores): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, pp. 317-381; Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pp. 34-58; Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vol II, Hamburgo, Meiner, 1987, pp. 365-385; Axel Honneth: *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 11 s.

mente por la libertad, entendida como estar consigo mismo en el otro, y por ende como autoconciencia, en la que la intersubjetividad se transforma en la unidad de un nosotros que es un yo. Sin embargo, hay otros aspectos que desde un comienzo definen la concepción hegeliana del reconocimiento, los cuales, lejos de diluirse con el desarrollo de su sistema, cobran una importancia cada vez mayor. Procuraré mostrar, a la luz de esta concepción, que Hegel mantiene consistentemente desde sus primeros desarrollos sistemáticos en Jena hasta la última exposición de su sistema en Berlín, la posición de que el ser humano solo se realiza como sujeto cuando aprende a relacionarse negativamente con su particularidad natural, sus inclinaciones, deseos e instintos y es capaz de autodeterminarse de acuerdo a principios aceptados intersubjetivamente en la comunidad a la que pertenece. Pero en este proceso el sentido de la intersubjetividad experimenta algunas modificaciones, que si bien no la anulan, acentúan cada vez más un aspecto de ella, a saber la unidad universal y concreta del espíritu libre.

1. El reconocimiento en los esbozos sistemáticos de Jena

En el origen del concepto del reconocimiento se encuentra primeramente el concepto de la eticidad, tal como aparece en un manuscrito fragmentario de 1802/03 que fue publicado póstumamente con el título Sistema de la Eticidad. Este concepto apunta en lo esencial a una mediación entre sujetos particulares y comunidad intersubjetiva. A su vez esta comunidad tiene dos formas. La primera es natural y se expresa principalmente en la unidad familiar determinada por el sentimiento del amor; la segunda, en cambio es "absoluta" o espiritual y supone la relación negativa del sujeto particular con su individualidad natural, sus inclinaciones, deseos e instintos, y con ello la elevación a una comunidad universal determinada por la razón, que alcanza su plenitud en la organización política de los pueblos, es decir en el Estado.

En el comienzo de la eticidad natural se encuentra la relación de la pareja hombre-mujer que realizan una unión anterior a toda determinación racional, pues se basa únicamente en el "sentimiento indiferenciado" del amor, en el cada uno contempla al otro como

otro y a la vez como sí mismo.³ La relación de pareja es solo la estación inicial de un proceso que continúa en la relación de los padres con sus hijos. En esta segunda fase el sentimiento es elevado a la intuición de sí en un individuo: los padres ven en su hijo la objetivación de su propia unión. La formación de la individualidad del hijo a la que tiende naturalmente la familia desemboca en el reconocimiento del hijo como un individuo independiente.

El paso siguiente del proceso de reconocimiento se refiere a las relaciones jurídico-contractuales entre propietarios, que implican la aceptación tanto de la apropiación individual de cosas como de las pretensiones y derechos asociadas a la propiedad, que se inscriben en relaciones sociales que trascienden el ámbito de la convivencia familiar. De este modo, el reconocimiento del individuo se realiza, pero a la vez se circunscribe a las relaciones de propiedad. La forma superior de reconocimiento dentro de la eticidad natural, es aquella en la que se hace abstracción de cualquier determinación o cualidad particular del individuo para considerarlo como una totalidad viviente, a la que se designa como "persona".⁴

Todas las formas de reconocimiento examinadas hasta aquí relacionan a los individuos entre sí desde la perspectiva de su particularidad. El tránsito hacia la eticidad propiamente tal, o eticidad absoluta, requiere un cambio cualitativo, en virtud del cual la singularidad de los individuos es recogida en una universalidad donde las diferencias no son sino partes de un todo, el todo del pueblo.

Pero para llegar a la segunda forma de comunidad, mediada por la razón universal, los individuos deben atravesar, según He-

3. Georg Wilhelm Friederich Hegel: *Gesammelte Werke* (GW), edit. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, Meiner, 1968 ss., vol. V: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, edit. por Kurt Reiner Meist y Manfred Baum, con la colaboración de Theodor Ebert, p. 289. Esta idea ya había sido introducida por Hegel en los fragmentos sobre el amor del período de Francfort. Cf. *Frühe Schriften*. Theorie Werkausgabe, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1969 ss., vol. I, 1971, pp. 239, 244-250, 394; *Escritos de Juventud*, edición, introd. y notas de José M. Ripalda, trad. de Zoltan Szankay y José M. Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 243, 261-266, 364.

4. GW V, p. 304.

gel, por el desgarramiento de la primera forma inmediata o natural. El reconocimiento no implica solamente una interacción positiva entre individuos que se aceptan mutuamente, sino que conlleva también el conflicto y la lucha por la posesión de cosas y por el honor asociado a la posesión.

Este cambio cualitativo lo expone Hegel sobre la base de la concepción hobbesiana de la guerra de todos contra todos, que caracteriza el estado de naturaleza.⁵ Sin embargo, Hegel somete la teoría de Hobbes a una profunda transformación. Por de pronto, no se trata para él de una guerra carente de todo sentido ético, sino de un conflicto que apunta al restablecimiento de la unidad de dos tipos de relaciones que han sido desplegadas anteriormente en la forma de la eticidad natural, a saber, las relaciones de propiedad y de honor. Ambas deben ser recuperadas en un ordenamiento ético de nivel superior a través de una lucha por la propiedad en la que no se trata solamente de restablecer sus bienes a quien le han sido quitados, sino también de restablecer su honor mancillado, puesto que el derecho a la posesión de sus bienes está en la base de su reconocimiento como persona. En este sentido, la lucha tiene un significado distinto para el que roba y para el robado. Mientras el primero se interesa únicamente en la apropiación de una cosa, el segundo busca defender su honor junto con recuperar sus bienes. La lucha por el honor se diferencia de la lucha por la propiedad por el hecho de que en la primera la disposición a perder la vida es mayor que la disposición a ser despreciado como persona.⁶ El resultado de esta lucha es que los contrincantes aprenden que su realización como individuos depende necesariamente de la existencia de una totalidad ética ordenadora e integradora que proteja sus propiedades y su honor por encima de la defensa de intereses meramente relativos y arbitrarios. En este sentido, la eticidad renovada es "absoluta".⁷

Hegel desarrolla su teoría del reconocimiento con algunas importantes modificaciones y precisiones en dos esbozos de siste-

5. Cf. Ludwig Siep: "Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften", en: *Hegel-Studien* 9 (1974), pp. 155-207.

6. GW V, p. 318 ss.

7. GW V, p. 324 s.

ma que también permanecieron fragmentarios e inéditos hasta su muerte: el *Esbozo de Sistema* de 1803/1804 y el *Esbozo de Sistema* de 1805/06, también conocido como *Filosofía real*. En el primero ya no expone el tránsito a la eticidad absoluta desde la eticidad natural, sino más bien como un proceso de formación de la conciencia hacia el espíritu. El punto de partida es la conciencia empírica, que se constituye como tal en confrontación con la naturaleza. Esta confrontación se realiza a través de lo que Hegel, siguiendo la terminología de Schelling, llama “potencias” del espíritu en formación: el lenguaje, el trabajo y la familia.

En comparación al *Sistema de la Eticidad* es notable la extensión que alcanza en este manuscrito el material sobre la economía política, que constituye un sistema de comunidad y dependencia mutua, en cuya base está el lenguaje. A través del lenguaje, la conciencia se hace cargo de las cosas, las que al ser nombradas dejan de tener una existencia natural e independiente. Al mismo tiempo por el lenguaje la conciencia se tiene presente a sí misma como distinta y distante de las cosas en tanto que las objetiva y las retiene en la memoria. Al nombrar las cosas, el lenguaje somete la multiplicidad caótica de las intuiciones a un orden de objetos identificables. Del mismo modo, el trabajo termina con los deseos de satisfacción inmediata y posterga el goce. A la función mediadora permanente entre la conciencia y las cosas que en el lenguaje cumplen los nombres, corresponde en el trabajo la función mediadora de las herramientas, como elemento que permanece en el transcurso de la transformación de la naturaleza.⁸

Igual que en el *Sistema de la Eticidad*, la familia constituye en el *Primer Esbozo de Sistema* la condición básica de la elevación de la conciencia singular a la universalidad, pues en ella se encuentra tanto el sentimiento unificador elemental entre los individuos, que es el amor, como el paso del amor a la lucha. Nuevamente es en el hijo que los padres reconocen la realización objetiva de su propia conciencia común, que debe ser educada hasta llegar a ser una totalidad independiente. Al salir el hijo del ámbito de su familia y enfrentar a otras totalidades semejantes se desencadena inevitablemente la lucha por el reconocimiento.

8. GW VI, p. 300.

La autoafirmación del individuo y de su posesión como una totalidad lleva al intento de destruir la totalidad del otro, arriesgando la propia vida. La lesión de cualquier posesión particular implica una “ofensa absoluta, una ofensa de todo su ser, una ofensa de su honor; y la colisión por cada cosa singular es una lucha por el todo.”⁹ La lucha por el reconocimiento conduce, entonces, a una “contradicción absoluta”,¹⁰ entre la intención de asegurar lo propio y al mismo tiempo arriesgarlo todo. Pero esta contradicción es el paso necesario para alcanzar la conciencia de que su totalidad sólo puede ser conservada al precio de ser superada, y que solo en tanto que superada alcanza el reconocimiento:

“Yo sólo puedo conocerme como esta totalidad singular en la conciencia del otro en tanto que me pongo en su conciencia como alguien que en mi excluir soy una totalidad del excluir, procuro su muerte. En tanto que procuro su muerte, me expongo a mí mismo a la muerte, arriesgo mi propia vida, incurro en la contradicción de querer afirmar la singularidad de mi ser y de mi posesión; y esta afirmación pasa a su contrario, que consiste en que sacrifico toda esta posesión y la posibilidad de toda posesión y disfrute, la vida misma.”¹¹

El resultado de la lucha en el *Esbozo* de 1803/04 es el “espíritu del pueblo”, donde el individuo supera su particularidad a través de la vida ética social, en la que se hace uno con otros sin dejar de ser él mismo.¹² En este contexto social reaparece el trabajo, pero ahora como trabajo mediado por la actividad de los otros. El hombre no trabaja sólo para sí mismo, sino también para otros. Hegel considera que el intercambio no es algo añadido secundariamente al trabajo, sino más bien una condición inseparable del mismo, que requiere de la interacción basada en el reconocimiento. Este aspecto social del trabajo acarrea consigo una peculiar dialéctica de integración a la vez que de desintegración o de “abstracción”. Por una parte el trabajo constituye una humanidad universal, a través de la recíproca interdependencia de todos los que participan en el proce-

9. GW VI, p. 217.

10. GW VI, p. 221.

11. GW VI, p. 310.

12. GW VI, p. 223.

so productivo, pero por otra parte se hace cada vez más especializado y por ende menos relacionado con la satisfacción inmediata de las necesidades de los trabajadores.¹³ El incremento de la productividad, y con ello del nivel general de satisfacción, se logra sobre la base de la abstracción y enajenación del trabajo. Para mediar entre el individuo y el trabajo que se ha enajenado de él en la sociedad moderna, se requiere del dinero,¹⁴ pero la mediación a través del dinero está asociada, a su vez, a desigualdades, que, en parte al menos, son efecto de la contingencia y el azar.

En la *Filosofía Real* o *Esbozo de Sistema* de 1805/06 Hegel desarrolla, bajo el título de “Constitución” una teoría del Estado como factor de integración y articulación de las diferencias, mediante su intervención reguladora de los asuntos de interés general. Este esbozo de sistema incorpora en la teoría del reconocimiento el concepto de la voluntad general, desarrollada a partir de una concepción del yo teórico o del intelecto, que se relaciona con el mundo como posibilidad de acción que solo se concreta a través de la acción de la voluntad que, en tanto que inteligente, no es meramente particular, sino general.¹⁵

A partir de esta caracterización del espíritu como voluntad general, retoma Hegel una vez más las relaciones intersubjetivas desde la relación de los sexos como unión que supera la diferencia. El amor es la primera forma del reconocimiento intersubjetivo, pero a diferencia de los desarrollos anteriores no tiene ahora un carácter ético, sino que constituye solamente una condición de la eticidad, sin la cual esta no llega a realizarse. Como en los textos anteriores, el amor entre hombre y mujer se objetiva en el hijo, quien cobra independencia individual a través del proceso educativo y se separa del núcleo familiar para iniciar la lucha por el reconocimiento.

Esta lucha se presenta de una manera diferente al Esbozo de 1803/04, pues tiene diversas etapas. El punto de partida no es ahora

13. GW VI, p. 321 s.

14. GW VI, p. 324.

15. GW VIII: *Jenaer Systementwürfe III*, edit. por Rolf- P. Horstmannn con la colaboración de Johann H. Tiede. 1976, p. 222 s.; traducción: *Filosofía Real*, edición de J. M. Ripalda, México/Madrid/B. Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 182.

el cuestionamiento de la totalidad de un individuo, sino la toma de posesión de un “pedazo de la tierra”, que excluye a los otros. La referencia al estado de naturaleza de Hobbes y Rousseau es evidente y explícita. Sin embargo, la salida de este estado se plantea de forma muy diferente a la de los clásicos del contractualismo. No se trata de que el estado de derecho resulte de un acuerdo externo a la situación inicial, sino de un proceso interno a ésta. En la *Filosofía Real* queda claro que para Hegel el estado de naturaleza y la lucha por el reconocimiento que caracteriza este estado poseen un potencial ético que de alguna manera muestra sus efectos, incluso antes del establecimiento de normas jurídicas y morales. El hombre está destinado necesariamente al reconocimiento recíproco desde antes del establecimiento de las relaciones jurídicas, pues de lo contrario no alcanzaría nunca una convivencia racional con otros.

En la lucha por el reconocimiento el individuo toma conciencia de ser distinto de lo que creía ser: cada vez que toma posesión exclusiva sobre algo, en el acto mismo de excluir al otro en el saber de sí, en vez de referirse puramente a sí mismo, remite también al saber del otro que excluye, justamente en tanto que lo excluye. Como lo que importa en el reconocimiento no es simplemente la posesión de algo, sino valer absolutamente para el otro, la lucha se convierte en lucha a muerte. Sin embargo, en la medida que los contrincantes alcanzan el “saber de la voluntad” del otro, es decir de la voluntad de no ser excluido por el otro y de ser para sí mismo, no es necesario llegar al extremo de la muerte propia o ajena. El “saber de la voluntad” es un saber universal que hace también del reconocimiento algo universal, pues cada uno sabe que su voluntad incluye también el saber de la voluntad del otro. Este reconocimiento universal es la “eticidad en general, pero en forma inmediata es el derecho.”¹⁶ Es decir, el derecho es la forma primera y más elemental de la eticidad, ulteriormente determinable con formas más concretas de reconocimiento.

El proceso de diferenciación y concretización de la eticidad comienza con la relación de intercambio, que presupone el reconocimiento del derecho de propiedad, y se prolonga en el contrato, con lo cual surge la posibilidad de su rompimiento, o sea del delito. La

16. GW VIII, p. 222; trad., p. 18.

existencia del delito es un efecto del derecho, por cuanto la coerción que éste implica es experimentada por uno de los suscriptores del contrato, con el correr del tiempo, como un perjuicio en relación a determinadas cualidades o aspiraciones suyas. La respuesta ética no consiste en atender a las demandas de la individualidad que busca reivindicar sus intereses como tal individuo, sino, por el contrario, en confirmar la voluntad general y validarla en tanto que absoluta, mediante el castigo al delincuente, que permite restituir el reconocimiento lesionado.¹⁷

Con la sanción pública del delito aparece el Estado en el horizonte de las relaciones éticas, y se hace evidente la tensión entre dos concepciones de la eticidad: la que se funda en la intersubjetividad y la que se funda en la teoría del espíritu. Con la dimensión del Estado pasa a la delantera la segunda de estas concepciones, pues según Hegel encarna al espíritu como un sujeto absoluto, que se sabe a sí mismo como un poder para el que nada vale que no sea él mismo.¹⁸ La consecuencia es que la relación de los ciudadanos con el Estado está determinada por la “formación en la obediencia”, originariamente realizada por el tirano, aunque con el correr del tiempo éste se hizo innecesario y por tanto superfluo para imponer el derecho.¹⁹ Lo que importa para el individuo es ser parte de la universalidad del Estado, que tiene en él sus leyes, “su existencia, ser y pensar”.²⁰

No obstante lo anterior, el Estado no representa para Hegel la forma superior del reconocimiento, pues más allá de la esfera de la eticidad se encuentra el espíritu que se sabe absolutamente a sí mismo en el arte, la religión y la filosofía. En la religión –y en la filosofía que no hace sino elevar a concepto el contenido ya alcanzado de la religión– todos los hombres se saben idénticos con Dios, y en la medida en que obran consecuentemente superando su particularidad, cada uno tiene un valor absoluto.²¹

17. GW VIII, pp. 235 s.; trad., p. 191 s.

18. GW VIII, p. 254; trad., p. 208 s.

19. GW VIII, p. 258 ss.; trad., p. 211 s.

20. GW VIII, p. 253 s.; trad., p. 208.

21. GW VIII, p. 280; trad., p. 228. Cf. Thomas M Schmidt: *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der speku-*

2. El reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* de 1807 aborda el tema del reconocimiento como un momento estructural de la historia de la formación de la conciencia desde su configuración inicial, como conciencia enfrentada a un objeto independiente del que se diferencia y con el que a su vez se relaciona como singularidad sensible, como cosa de múltiples propiedades y como interioridad accesible al entendimiento primero sensiblemente y luego intelectualmente, hasta su plena realización como conciencia que se identifica por completo con su objeto en la forma del saber absoluto.

Con palabras que se han hecho célebres, Hegel define en el Prólogo de la *Fenomenología* el sentido de la perspectiva filosófica que con ella pretende abrir: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.”²²

Esta frase encierra un programa de filosofía al que la *Fenomenología del espíritu* se limita a introducir. Uno de los aspectos fundamentales de este programa tiene que ver con el método de exposición del saber filosófico o especulativo. El desarrollo del método especulativo presenta un aspecto negativo y uno positivo. El aspecto negativo consiste en la crítica del conocimiento reflexivo, que es propio del entendimiento abstracto, el cual interpreta el saber filosófico como un saber proposicional, en el que a una determinada sustancia fija en sí se le atribuyen externamente unos predicados generales a través de la cópula.

El aspecto positivo es la presentación de un pensar especulativo que concibe el sujeto de la proposición como un auténtico sujeto, vale decir como una realidad que se autodetermina, poniendo ella misma las diferencias respecto de sí, pero sólo para reconocerlas posteriormente como determinaciones puestas, y por tanto idénti-

lativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart/Bad Cannstatt Frommann-holzboog, 1997.

22. GW IX: *Phänomenologie des Geistes*, edit. por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede, 1980, p. 18; *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 15.

cas con ella en su no-identidad. El automovimiento del concepto consiste justamente en pasar de un concepto determinado a otro diferente, contenido negativamente en él. Este automovimiento del concepto no ocurre al margen de la conciencia. Es algo objetivo, un *en sí*, pero a la vez es subjetivo, un *en sí para la conciencia*. La apariencia de separación de la conciencia y su objeto es, según Hegel, el principal impedimento para captar la verdad en su pureza científica, y por lo mismo la tarea específica de la *Fenomenología del espíritu* consiste, en tanto que primera parte introductoria al Sistema de Filosofía, en superar esa apariencia.

En la base del capítulo de la *Fenomenología* sobre la autoconciencia se encuentra el concepto de la vida. La vida es como el torrente sanguíneo que se despliega diferenciadamente, animando todo lo que encuentra a su paso, pero disolviendo al mismo tiempo las diferencias, a las que reúne en la unidad dinámica de un organismo.²³ En este sentido no se relaciona con nada contrapuesto o externo, sino solamente consigo misma, puesto que todas las diferencias le son inmanentes. Hegel añade a este concepto de vida un dinamismo teleológico de autorrealización como sujeto cognoscente: “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que significa lo mismo, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma.”²⁴ A diferencia de los estadios anteriores de la experiencia de la conciencia, el objeto vida ya no es exterior a la conciencia, es un objeto en el que ésta encuentra su propio despliegue. En sentido profundo, la vida no es solamente una realidad biológica, sino vida espiritual, o vida consciente de sí misma.

Pero esta autoconciencia de la vida se alcanza se alcanza a través de un proceso que implica una relación que va más allá del mero conocimiento de un objeto por parte de un sujeto. Para que el sujeto pueda reconocerse a sí mismo como sujeto tiene que superar la oposición sujeto-objeto, y esa superación solo se da en la medida que se relaciona con un objeto que no le es ajeno. La condición de posibilidad para conocerme a mí mismo como un yo es, por lo

23. GW IX, p. 104 ss.; trad., p. 108 ss.

24. GW IX, p. 18; trad., p. 15 s.

tanto, la mediación de otro yo. El yo encuentra únicamente en otro yo un objeto adecuado a sí mismo, puesto que sólo con él comparte su carácter de yo. Pero al mismo tiempo, el yo se caracteriza por la referencia a sí mismo, es decir por la reflexividad. El sujeto es absoluto, todo es para él o en relación a él; no existe nada que no esté referido al yo.

El reconocimiento sólo es posible en forma recíproca, como resultado de un proceso en el que se conectan simétricamente reflexividad e intersubjetividad.²⁵ El otro yo tiene que ser superado –para que no me reduzca a objeto suyo– pero a la vez conservado –para que me reconozca como sujeto de la relación–. En esto consiste la dialéctica del amo y del esclavo, que Hegel expone ahora dejando fuera aspectos esenciales de sus esbozos sistemáticos anteriores, como p. ej. la referencia al amor y la familia.

La aniquilación del otro o la lucha a muerte es estéril e inconducente, pues su resultado no puede proporcionar la mediación entre las dos autoconciencias requerida por el reconocimiento.²⁶ Por lo tanto, es reemplazada por la autoconciencia señorial que se ha constituido como tal porque prefiere arriesgar la vida antes que ceder su independencia a la otra autoconciencia, mientras que esta otra prefiere someterse antes que perder la vida. Sin embargo, en esta relación no se produce el reconocimiento buscado, pues no hay reciprocidad entre las autoconciencias.²⁷ Al obtener su reconocimiento de un esclavo, la autoconciencia del señor queda rebajada al nivel de una autoconciencia servil, mientras que el siervo toma conciencia de sí mismo como un ser cuya existencia completa se encuentra en vilo ante la amenaza de la muerte, y al mismo tiempo se forma a sí mismo mediante la disciplina del trabajo productivo en el que puede reconocer su propia obra, a diferencia del señor que permanece improductivo y por lo mismo impedido de formarse.²⁸

En la medida que el objeto formado y la autoconciencia del señor permanezcan desconectados, no se produce la mediación

25. GW IX, p. 109; trad., p. 113.

26. GW IX, p. 112; trad., p. 116 s.

27. GW IX, p. 114; trad., p. 118.

28. GW IX, p. 115; trad., p. 120.

buscada entre las autoconciencias. Por ello, la dialéctica del amo y el esclavo desemboca en la libertad de la autoconciencia, que a través de las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada avanza desde la relación de indiferencia con la que el pensamiento puro enfrenta las vicisitudes de la vida (y por ende también la diferencia entre las formas particulares de vida como las del amo y del esclavo), hasta la integración de lo eterno y de lo pasajero que caracterizará a la razón en sus formas teórica y práctica. Pero no será sino en los capítulos sobre el espíritu y la religión que el reconocimiento podrá alcanzar su realización, que para Hegel implica también la necesidad de la reconciliación.

El concepto de la reconciliación presenta en Hegel una forma ética y una forma religiosa inseparablemente unidas, en el marco espiritual de un pueblo. Especifica y precisa el sentido general del reconocimiento en el sentido de que lo refiere a la superación de la oposición implícita o explícita entre el bien y el mal que surge inevitablemente de la acción de sujetos libres en una comunidad. Estas oposiciones aparecen en la eticidad griega representadas por la ley divina defendida por Antígona y la ley humana defendida por Creonte, y en el mundo cultural cristiano son representadas principalmente por la tensión entre la fe y la ilustración. En la medida que se trata de posiciones unilaterales y excluyentes, ninguna de ellas logra realizar adecuadamente las exigencias del espíritu, y por lo tanto no permite que la realidad divina se haga efectivamente presente a los hombres. En cambio, Dios se manifiesta en la comunidad humana en el mismo momento en que la posibilidad del mal es aceptada y quien incurre en él es perdonado, lo que por cierto no excluye el castigo, como ocurre con el delincuente que es rehabilitado y reintegrado a la comunidad de los sujetos racionales a través de la aplicación de una pena justa.²⁹

Esta unificación espiritual de los extremos inicialmente excluidos se da para Hegel, en último término, entre el espíritu finito y el espíritu infinito, el hombre y Dios, o el Estado y la religión. Para que el Estado pueda representar efectivamente la universalidad ética absoluta que Hegel le asigna, no puede sino tener un carácter divino. Lo divino o absoluto se refiere al absoluto del espíritu y de

29. GW IX, p. 362; trad., p. 392.

sus realizaciones, tanto en el hombre como en Dios, que por lo mismo no pueden concebirse como algo contrapuesto, al modo de lo finito y mutable enfrentado a lo infinito e inmutable, sino que tienden a unificarse y se unifican efectivamente en un proceso que Hegel designa, a partir de su interpretación del cristianismo en tanto que la forma más elevada y completa de la religión, como un proceso de reconciliación entre el hombre y Dios, la que pasa por la figura de Jesucristo en tanto que encarnación, muerte carnal y resurrección espiritual de Dios en la comunidad cristiana.³⁰ El último eslabón de esta reconciliación lo realiza la filosofía en tanto que saber absoluto unificador de la forma del saber conceptual y el contenido de la autorrevelación del espíritu en la religión.³¹

3. El reconocimiento en el sistema maduro de Hegel

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (tres ediciones: 1817, 1827 y 1830) el reconocimiento reaparece en el marco de una fenomenología cuya función ya no es la de introducir al sistema de la filosofía, sino la de mediar, en la primera parte de la filosofía del espíritu, o espíritu subjetivo, entre la antropología, que expone su aspecto más cercano a la animalidad natural, y la psicología, que pone las bases del pensamiento y la voluntad como los elementos estructurales que constituyen la libertad del espíritu. El desarrollo de esta libertad en el mundo es el tema del que se ocupa luego el espíritu objetivo, cuyo contenido coincide con la exposición de los *Principios de la filosofía del derecho* (1821).

Los §§ 35-36 de la *Filosofía del Derecho* se refieren al concepto de persona como espíritu libre que se tiene a sí mismo como objeto y fin, y como sujeto de derechos reconocidos por otros sujetos de derecho que se deben respeto mutuo: "El precepto del derecho es, por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como persona."³²

30. GW IX, pp. 399-421; trad., pp. 433-457. Cf. GW VIII, pp. 283-296; trad., pp. 230-232.

31. GW IX, pp. 424-428; trad., pp. 463-466.

32. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Theorie Werkausgabe, vol. VII, 1976; *Principios de la*

Ello implica que el comienzo del espíritu objetivo como derecho abstracto presupone y contiene el momento del reconocimiento, tal y como es tratado en el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*.³³ Así lo establece claramente la Observación al § 71 del *Filosofía del derecho*:

“El contrato supone que los que participan en él *se reconocen* como personas y propietarios, puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él.”³⁴

Según Hegel, lo que define al espíritu es el autoconocimiento y la autodeterminación, entendidos ambos como una relación de sujeto y objeto, en sentido teórico y práctico, respectivamente. La autoconciencia, expuesta en la fenomenología del espíritu subjetivo, es la estructura fundamental de esta doble relación, y está constituida por tres momentos, que responden claramente al modelo de la división lógica del concepto en universalidad abstracta, particularidad e individualidad o universalidad concreta,³⁵ que determina igualmente el concepto de voluntad libre que está en la base del espíritu objetivo y la *Filosofía del derecho*:³⁶

1. La primera mediación o mediación inmediata y abstracta entre sujeto y objeto, consistente en la anulación del objeto en el sujeto: yo puro (yo=yo), deseo o apetito (*Begierde*).
2. La duplicación del yo en dos yo contrapuestos y enfrentados: la lucha a muerte y la dialéctica de amo y esclavo, señorío y servidumbre.
3. La segunda mediación, consistente en la superación de la oposición

filosofía del derecho, traducción de Juan Luis Vermal, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 2004, § 36.

33. Cf. Julio De Zan: *La filosofía Práctica de Hegel*, Río Cuarto, ediciones del ICALE, 2003, pp. 405 s. Al respecto es interesante la discusión entre Karl Heinz-Iltting y Ludwig Siep, reseñada por Gabriel Amengual en su libro *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 75-78.

34. *Philosophie des Rechts*, § 71, Obs.

35. Cf. GW XII: *Wissenschaft der Logik II: Die subjektive Logik (1816)*, edit. por Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke 1981, pp. 32-52; *Ciencia de la Lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 531-549.

36. *Philosophie des Rechts*, §§ 5-7.

de los dos yo y su identidad concreta como la libertad de la autoconciencia o autoconciencia universal.³⁷

En el § 433 de la *Enciclopedia*, Hegel sostiene que la interpretación del reconocimiento como lucha asimétrica y sometimiento a un amo sólo constituye una relación pre-estatal, a partir de la cual debe surgir el reconocimiento simétrico entre personas iguales, que es constitutiva del Estado. Esta tesis se complementa en la *Filosofía del derecho* con la afirmación de la necesidad de salir de la condición natural del hombre, que es según Hegel, contrariamente a la posición de Rousseau, justamente la que lo mantiene en la esclavitud.

“El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienzan el derecho y la ciencia del derecho, está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí, con lo que se vuelve apto para la esclavitud. Esta antigua apariencia no verdadera corresponde al espíritu que sólo ha llegado al estadio de la conciencia. La dialéctica del concepto y de la conciencia todavía solo inmediata provoca la lucha del reconocimiento y la relación del señorío y la servidumbre (v. Fenomenología del espíritu, págs. 115 y ss., y Enciclopedia de las ciencias filosóficas, §§ 352 y ss.)”³⁸

Ahora bien, cuando Hegel habla de la condición natural del hombre o del equivalente al estado de naturaleza de Hobbes y Rousseau, incluye en cierto modo el concepto de la sociedad civil, que en él no se identifica, como en la filosofía política anterior, con el Estado. El desarrollo de la diferencia entre la sociedad civil y el Estado es para Hegel una necesidad por cuanto es condición de posibilidad para la justificación del primado de lo universal sobre lo particular.³⁹ La sociedad civil está marcada por una tensión entre

37. Cf. *Enzykloplädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse (1830)*, edit. por Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler, Meiner, Hamburgo 1969; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cast. de Ramón Valls-Plana, Alianza, Madrid 1997, §§ 424-436.

38. *Philosophie des Rechts*, § 57, Obs. Las referencias entre paréntesis corresponden a GW IX, 109 ss.; trad. 117, y a *Enzyklopädie*, 3ª ed. §§ 430 ss.

39. Cf. Rolf-Peter Horstmann: “Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft”, en: Ludwig Siep (editor): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp.193-216.

un principio centrífugo de particularidad y otro centrípeto de universalidad. El principio de particularidad está representado por personas privadas concretas portadoras de deseos y necesidades subjetivas.⁴⁰ La universalidad brota de la interacción de esas personas concretas, y como principio busca la integración de los individuos atomizados.

Si bien el orden económico de la sociedad civil o sistema de necesidades se autorregula en cierta medida, posee una inestabilidad intrínseca que exige un poder superior al que se subordine como un fin. Por ello la sociedad civil tiene que desembocar en un Estado ético que la trasciende, y en el que los individuos “determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto.”⁴¹

Esta meta es resultado de un proceso de formación, que debe atravesar por la división característica de la sociedad civil, pues de acuerdo a la concepción hegeliana del espíritu, éste no llega a realizarse efectivamente como espíritu si no se escinde para retornar a la unidad consigo mismo. Por eso Hegel no puede aceptar el punto de vista de Rousseau acerca de la educación que apela a un estado de inocencia natural. Por el contrario, considera que la formación es el punto crucial para la transición hacia el Estado ético en la medida que la libera del sentimiento meramente subjetivo y de la arbitrariedad de la inclinación:

“La formación es por lo tanto en su determinación absoluta la liberación y el trabajo de la liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita substancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad.”⁴²

La formación tiene para Hegel el sentido de un esforzado y trabajoso ascenso a la universalidad, tanto en sentido teórico como práctico. En sentido teórico, formarse es ir más allá de lo que se sabe, ocuparse de lo extraño y hacerlo propio para poder compren-

40. *Philosophie des Rechts* §186.

41. *Philosophie des Rechts* §187.

42. *Loc. cit.*

der relaciones complejas y universales. En sentido práctico significa inhibir el obrar según inclinaciones y deseos, para adquirir hábitos de ocupación y habilidades universales basados en la disciplinada adaptación a los condicionamientos de la naturaleza y de la relación con los otros.⁴³

Ahora bien, el trabajo de formación así entendido exige contrarrestar la tendencia de la sociedad civil a la atomización y desintegración social. Por ello Hegel introduce en la sociedad civil dos formas que conducen hacia el Estado ético: en primer lugar, la ley y la justicia, y en segundo lugar, la policía y las corporaciones. La justicia legal considera a cada individuo como persona universal, con los mismos derechos que todos los demás. “El ser humano vale porque es ser humano y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano.”⁴⁴ El principio de particularidad es superado por la igualdad de todos ante la ley, que ilumina lo recto en la conciencia de todos y de la que todos deben suponerse informados en un sistema legal positivo.⁴⁵ Desde la perspectiva de la ley y la justicia, el crimen deja de ser una ofensa puramente natural e individual, puesto que las víctimas del crimen no son meros individuos aislados. La reciprocidad del reconocimiento crea una red social que se eleva por encima del sistema de las necesidades. Por ello, el crimen en contra de un individuo viene a ser un crimen contra la sociedad entera.⁴⁶

Además del daño causado por el crimen, hay otras contingencias inherentes al sistema de necesidades, de las que se tiene que hacer cargo la Policía (*Polizei*) o el Estado administrativo: “Los diversos intereses de los productores y de los consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la relación correcta

43. *Philosophie des Rechts* §197. Sobre el sentido de la formación teórica y práctica en Hegel, véase la ilustrativa interpretación de Hans-Georg Gadamer, que no se circunscribe específicamente a la *Filosofía del Derecho*, en: *Gesammelte Werke*, Tübinga, Mohr, 1985 ss., vol. I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 16-20; *Verdad y Método*, trad. de Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, vol. I: *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, pp. 39-44.

44. *Philosophie des Rechts*, § 209.

45. *Philosophie des Rechts*, §211.

46. *Philosophie des Rechts*, §218.

se produce por sí misma, la compensación requiere de una regulación consciente que esté por encima de ambas partes".⁴⁷ Hegel considera que normalmente el mercado debería tener libertad para autorregularse. Pero si la particularidad alcanza un desarrollo desmesurado, hundiendo la actividad económica en el fin egoísta, necesita ser retrotraída a lo universal imponiendo controles a la libertad de empresa y comercio. Por otra parte, el Estado administrativo no puede proteger al individuo de toda contingencia dañina. Según Hegel, el empobrecimiento de las masas asociado al enriquecimiento excesivo de algunos es inevitable en el marco de la sociedad civil y conduce a un callejón sin salida.⁴⁸ Por ello introduce las corporaciones como un modo de regular éticamente la particularidad egoísta del estamento industrial. El empresario industrial o el comerciante integrado a una corporación reconoce en los demás miembros corporativos sus mismos intereses y obtiene de ellos el reconocimiento de su honor profesional. Ello le permite canalizar sus fines particulares en un sentido solidario, haciendo que la ayuda que reciben los más pobres pierda "su carácter accidental y lo que tiene de injustamente humillante."⁴⁹

Sin embargo, las formas de integración establecidas en la sociedad civil no logran cumplir cabalmente con su objetivo de suscitar los hábitos y disposiciones que moderen la particularidad egoísta que caracteriza a los agentes que operan al interior del sistema económico o sistema de las necesidades. En la medida que la sociedad civil constituye un estado de naturaleza residual debe ser superada por la organización política del pueblo, es decir por el Estado. En este sentido, Hegel sostiene, al igual que los clásicos del contractuismo, que hay que salir del estado de naturaleza y entrar al estado civil. Pero este pasaje no se realiza, en su concepto, mediante la hipótesis de un contrato social originario, sino mediante un proceso de formación de la conciencia hacia la universalidad del espíritu que culmina en la constitución del orden político, e incluso más

47. *Philosophie des Rechts*, § 236.

48. Cf. Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, trad. del inglés por R. y R. Wiggershaus, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1976, pp. 178-186.

49. *Philosophie des Rechts*, § 253.

allá de éste en el arte, la religión y la filosofía. El derecho y el Estado no surgen inmediatamente de la asociación de individuos aislados con sus determinaciones naturales, sino que presupone un proceso de socialización, que es a su vez un proceso de realización individual en el sentido hegeliano de la expresión, es decir como síntesis de la particularidad del individuo con la universalidad de la razón.

"Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no sólo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también según su contenido, es pensamiento y, en realidad, el pensar mismo: la voluntad. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad solo en la forma determinada de la voluntad individual [...], mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y para sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual en cuanto consciente. La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. [...] Contra el principio de la voluntad individual hay que reconocer que la voluntad objetiva es en su concepto lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular."⁵⁰

El Estado es para Hegel la última manifestación de la universalidad que en las formas anteriores de la eticidad se mostraba solo parcialmente. En el Estado se supera toda forma de asociación que esté solamente al servicio de fines particulares. Su actividad es completamente independiente y no tiene que responder ante ningún poder superior. No obstante, recibe su fundamento de la religión, sin por ello subordinarse a las disposiciones de ninguna religión particular.⁵¹ Religión y eticidad están intrínsecamente unidas, y lo que hace posible esta conexión es, según Hegel, su raíz común en la autoconciencia, y por ende el reconocimiento. Ello queda dicho de un modo especialmente claro en una anotación al § 552 de la Enciclopedia:

50. *Philosophie des Rechts*, § 258, Obs.

51. *Philosophie des Rechts*, § 270 Obs.

“La verdadera religión [...] es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. [...] La eticidad es el espíritu divino como inabitante en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos [...] De esta manera la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado.”⁵²

Además de ser un todo unitario, el Estado es para Hegel una realidad que proyecta su actividad fuera de sus límites, en relación con otros Estados que tienen similares pretensiones. La soberanía del estado se proyecta hacia el exterior en la forma de la autonomía frente a otro Estado. Hegel no sólo rechaza la teoría del contrato social, sino toda teoría que quiera poner como límite del Estado las leyes de la moral o del derecho internacional. En las relaciones entre los estados no existe una autoridad universal superior que imponga el cumplimiento de los compromisos. Por eso la única manera de que un Estado haga valer sus derechos es la guerra.⁵³ La guerra no es para Hegel un conflicto en el que una de las partes está del lado del derecho y la otra no. Ambas tienen pretensiones particulares con el mismo derecho. Por ello la guerra no suprime las relaciones entre los Estados, sino que es un caso especial de las mismas, que implica ciertas condiciones que hagan posible restaurar la paz.⁵⁴ De esta manera, en la guerra también se pone en juego el reconocimiento, aunque de un modo parcial, que según Hegel no puede culminar en la universalidad concreta de una totalidad: “Por el estado de guerra se pone en juego la autosuficiencia de los Estados, y se efectúa de alguna manera el reconocimiento mutuo de los pueblos libres individuales (§ 430)”⁵⁵

Pero según Hegel la particularidad y la contingencia no tienen la última palabra en las relaciones entre los Estados. La guerra tiene para Hegel el sentido ético de realizar la capacidad del hom-

52. *Enzyklopädie*, § 552, Nota.

53. *Philosophie des Rechts*, § 333, Obs., § 334.

54. *Philosophie des Rechts*, § 337 s.

55. *Enzyklopädie*, § 547. Cf. Vieweg, Klaus: “El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel.” En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), Servicio de Comunicaciones UCM, Madrid, pp. 181- 208.

bre por ir más allá de sus intereses particulares y sacrificar su yo en aras de la soberanía del Estado.⁵⁶ Por otra parte, la ausencia de un pretor o árbitro universal por encima de los intereses particulares de los Estados no impide que el principio de la universalidad se haga presente a través del espíritu universal o espíritu del mundo, que no es otra cosa que la historia universal, la cual hace las veces de tribunal universal sobre los espíritus de los pueblos juzgando sobre la racionalidad de las pretensiones particulares y favoreciendo aquellas que están a la altura de los tiempos.⁵⁷

Conclusión

Para concluir, constatamos que el concepto del reconocimiento se ha revelado a lo largo de su evolución en el pensamiento de Hegel como la estructura de un proceso de formación de la conciencia singular y de la conciencia común, que determina distintas formas de interacción y relaciones sociales tales como el amor, el trabajo, la lucha, el derecho, la política, la religión, etc.,⁵⁸ y que no puede ser reducido simplemente a una determinada concepción de la intersubjetividad, cuya mayor o menor presencia en un determinado período afecte en algún sentido esencial su importancia fundamental y permanente en la configuración global de la filosofía de Hegel.

A la luz del camino recorrido se puede señalar que los elementos que determinan el concepto del reconocimiento son al menos siete: eticidad, lucha, espíritu, voluntad general, autoconciencia, reconciliación, formación. No todos se presentan en cada una de las etapas del desarrollo de la teoría del reconocimiento de Hegel. En este sentido, no se trata de una teoría unitaria, sino de un complejo de elementos que van apareciendo, desapareciendo o modificándose a lo largo del tiempo. Si menciono al final el concepto de formación, no es porque sea el último en aparecer, sino por ser a mi

56. *Philosophie des Rechts*, § 323-24.

57. *Philosophie des Rechts*, §§ 341, 352.

58. Cf. De la Maza, Luis Mariano: “El reconocimiento como estructura ética fundamental”, en: *Seminarios de Filosofía* 16 (2003), pp. 73-91.

juicio ha mostrado ser el más definitorio de la teoría hegeliana del reconocimiento, el que nunca deja de estar implícita o explícitamente presente en todas las etapas y enhebra como hilo conductor todos los demás aspectos.

Cabe preguntar por la pertinencia de la identificación entre reconocimiento e intersubjetividad, que por cierto no proviene del propio Hegel, sino de sus comentaristas. Desde luego, ambas estructuras tienen algo en común, a saber el paso desde la consideración de sujetos singulares por separado a una universalidad que reúne bajo sí a una multiplicidad de sujetos. Pero mientras el concepto de reconocimiento permite interpretar esta reunión de sujetos en diferentes sentidos, que van desde la interacción horizontal de individuos independientes hasta la forma más vertical de reconocimiento bajo la universalidad sustancial y concreta del Estado, pasando por la universalidad abstracta del derecho, el concepto de intersubjetividad que muchos intérpretes de Hegel echan de menos en su obra madura parece reservado principalmente para uno solo de aquellos sentidos, que es el de los individuos que, sin perder su calidad de tales, entran en relaciones a través de las cuales se crea un tejido social que nunca llega a constituir una unidad sustancial. Este sentido de la intersubjetividad se basa en un concepto del sujeto contrapuesto al de sustancia, mientras que el concepto de reconocimiento hegeliano remite, por el contrario, a un sujeto que no supera la objetividad sustancial para permanecer separado y ajeno a ésta, sino para retornar a ella en un nivel superior de subjetividad y sustantividad, una subjetividad sustantiva o una sustantividad subjetiva, que es como hay que entender según Hegel tanto al Estado como a Dios.

Una vez establecida esta distinción, es sin embargo perfectamente legítima la crítica que se ha hecho de algunos aspectos de esta teoría, en la medida que la pretendida mediación entre la existencia particular de los individuos y su integración en un sistema político totalizante resulta finalmente en una insuficiente capacidad de distinguir entre la idea del Estado y los Estados realmente existentes, y no permite valorar adecuadamente formas de interacción social en donde prevalecen singularidades irreductibles al todo, tales como las juntas de vecinos, los sindicatos, las iglesias, los partidos políticos, etc. Asimismo no considera la necesaria capacidad de enfrentar manipulaciones ideológicas y abusos de poder

que requieren de una respuesta decidida de parte de individuos o agrupaciones sociales capaces de velar por formas particulares del bien que no están en contradicción con el bien común, sino que por el contrario contribuyen decisivamente a él.⁵⁹ Esta crítica, por demás pertinente, e incluso necesaria, no debe, sin embargo, hacernos perder de vista lo esencial de la enseñanza de Hegel acerca del reconocimiento como el camino de superación de las tendencias egoístas de los individuos mediante su integración en perspectivas teóricas y prácticas más amplias que las de su horizonte particular.

Recibido el 09/09; aceptado el 10/09.

59. Cf. por ejemplo las observaciones críticas de Charles Taylor: *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 542 s.; Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988, p. 84; Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 298.