

Intersubjetividad
Ensayos filosóficos sobre autoconciencia,
sujeto y acción

Flor Emilce Cely
William Duica editores

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Filosofía
Grupo de Investigación Relativismo y Racionalidad
Bogotá D. C.

CATALOGACIÓN EN LA PUBLICACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción / eds.
Flor Emilce Cely Ávila, William Augusto Duica Cuervo. - Bogotá: Universidad
Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2009
294 pp. - (Biblioteca abierta. Filosofía)

ISBN : 978-958-719-196-7

1. Intersubjetividad 2. Teoría del conocimiento 3. Filosofía de la mente
4. Teoría de la acción 1. Cely Ávila, Flor Emilce, 1974 - - II. Duica Cuervo,
William Augusto, 1961 - -

CDD-21 121.4 / 2009

Intersubjetividad
Ensayos filosóficos sobre autoconciencia,
sujeto y acción

Biblioteca abierta
Colección General, serie Filosofía

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Grupo de Investigación Relativismo y Racionalidad

© 2009, editores
Flor Emilce Cely
William Duica

© 2009, varios autores

© 2009, traductores
Carlos G. Patarroyo G.
Rosa Sierra

© 2009, Universidad Nacional de Colombia

Preparación editorial
Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
ed. 205, of. 222, tel: 3165000 ext. 16208
e-mail: editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Impreso por Corcas Editores Ltda.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de
este libro cuenta con una licencia Creative Commons
"reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que
puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

Contenido

Introducción 11

PRIMERA PARTE Reconocimiento y autoconocimiento

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ
Hegel y el concepto «puro» de reconocimiento:
la intersubjetividad como constitutiva
de la subjetividad 17

LUIS EDUARDO HOYOS
Autoconciencia y autoconocimiento 45

SEGUNDA PARTE Objetividad e intersubjetividad

FLOR EMILCE CELY
Un retorno a la subjetividad 93

ROSA SIERRA
Punto de vista subjetivo y mundo de la vida
cotidiana. Una ambigüedad teórica en la sociología
comprensiva de Alfred Schütz 127

WILLIAM DUICA
Subjetivo, objetivo, intersubjetivo
y la comprensión metodológica de la ciencia 157

TERCERA PARTE Acción colectiva

MONIKA BETZLER
Relaciones interpersonales y acciones en conjunto 203

CARLOS G. PATARROYO G. Responsabilidad moral individual y responsabilidad moral colectiva	229
PETER BAUMANN Disculpas	271
Los autores	283
Índice de materias	287
Índice de nombres	291

Hegel y el concepto «puro» de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad*

María del Rosario Acosta López

Universidad de los Andes

La amistad le es indispensable al hombre para el buen funcionamiento de su memoria. Recordar el propio pasado, llevarlo siempre consigo, es tal vez la condición necesaria para conservar, como suele decirse, la integridad del propio yo. Para que el yo no se encoja, para que conserve su volumen, hay que regar los recuerdos como a las flores y, para regarlos, hay que mantener regularmente el contacto con los testigos del pasado, es decir, con los amigos. Son nuestro espejo, nuestra memoria; sólo se les exige que le saquen brillo de vez en cuando para poder mirarnos en él.

MILAN KUNDERA, La identidad

EL PROPÓSITO DEL PRESENTE artículo es presentar un análisis del concepto de mutuo reconocimiento tal y como Hegel lo deja expuesto en las primeras páginas del capítulo sobre la Autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*. La intención que subyace a esta tarea es la de introducir la postura de Hegel en el debate contemporáneo subjetividad / intersubjetividad, ya no desde la interpretación mucho más conocida de la noción hegeliana de reconocimiento a la

* El presente artículo es la versión modificada de una conferencia dictada en el Primer Encuentro Colombo-Mexicano de Filosofía, realizado en agosto de 2006 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, México D. F., y cuyo hilo conductor era el debate Subjetividad / Intersubjetividad. Agradezco al profesor Luis Eduardo Hoyos por haber organizado el evento y haberme invitado a participar, y a todos los miembros del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad por sus comentarios y sugerencias.

luz de la dialéctica del amo y el esclavo, sino tomando como punto de partida del análisis lo que Hegel presenta en la *Fenomenología* como el «concepto puro» de reconocimiento. Con ello se pretende rescatar la postura de Hegel de una interpretación «agonística» de las relaciones intersubjetivas, donde el resultado parece conducir inevitablemente a la lucha a muerte y a sus consecuentes (y necesarias) relaciones de dominación. Se intentará mostrar otra cara de la propuesta hegeliana, en la que se comprende la dialéctica del amo y el esclavo —punto de partida y de llegada de las interpretaciones «agonísticas»— sólo como un desarrollo incipiente y apenas incompleto de aquello que Hegel está anunciando desde el principio del movimiento como el espacio intersubjetivo del Espíritu¹. En el marco de esta lectura, es precisamente allí, en el espacio compartido de un «nosotros», donde el reconocimiento, como experiencia mutua, podría encontrar su realización más completa, gracias a la constitución de un espacio de relaciones humanas libres al que Hegel ha llamado, desde sus escritos de juventud, «eticidad». En mi opinión, esta interpretación recoge de una manera mucho más acertada la posición ética y política de Hegel —desarrollada nuevamente y con mucho más detalle posteriormente en las *Lecciones sobre Filosofía*

-
- 1 Estas «interpretaciones agonísticas» de la noción de reconocimiento en Hegel están muy bien recogidas y caracterizadas en el artículo de Michael Monahan «Recognition beyond Struggle: on a Liberatory Account of Hegelian Recognition» (Monahan, 2006: 389-395). Debo decir que el propósito del presente artículo coincide en algunos puntos esenciales con el artículo de Monahan, en la medida en que este último también intentará rebatir la visión agonística de la lucha a muerte de Hegel rescatando la importancia del concepto puro de reconocimiento. Coincido con Monahan en que la noción de «mutualidad», en la que insiste Hegel en su exposición del concepto, es esencial para el desarrollo del mismo y ha sido ignorada por quienes proponen interpretar el desarrollo del concepto exclusivamente en la dialéctica del amo y el esclavo. Sin embargo, como intentaré probar en el presente texto, y en contra de lo que Monahan sugiere desde el título mismo de su artículo, considero que la noción de «lucha» le es tan esencial al reconocimiento como la de «mutualidad», si bien la insistencia en lo segundo conducirá a interpretaciones alternativas y menos agonísticas de la idea misma de lucha. Creo que en ese sentido Honneth ha llevado a cabo un aporte fundamental a la noción de reconocimiento hegeliana.

del Derecho— y es mucho más fiel al proyecto de la *Fenomenología*, en el que, más que un desarrollo progresivo de la conciencia hacia formas «futuras», lo que se tiene es un develamiento paulatino, fenomenológico, de estructuras y totalidades que estaban allí desde el principio y que son constitutivas y han hecho posible la experiencia misma de la conciencia.

El debate contemporáneo subjetividad / intersubjetividad se traduce, desde el punto de vista de la filosofía política, en los problemas que trae pensar el punto de partida de las relaciones entre el individuo y su comunidad, la constitución de una sociedad sobre bases racionales y la manera misma de entender qué significa, en este contexto, «racionalidad». Las discusiones entre liberales y comunitaristas, por ejemplo, o el debate que existe alrededor de las posibles formulaciones del contractualismo —desde una tradición hobbesiana, como es el caso, entre los autores contemporáneos, de David Gauthier, o desde una tradición más kantiana, como la de Rawls— hacen parte de las consecuencias que trae para el pensamiento político la problemática «subjetivo / intersubjetivo». Considero que es precisamente en este contexto que tiene sentido rescatar las reflexiones hegelianas, en la medida en que éstas se presentaron justamente, en su momento, como una respuesta tanto a Hobbes como a Kant y a las tradiciones de pensamiento político, ambas contractualistas, que quedaron inauguradas por ambos autores. El concepto de mutuo reconocimiento en Hegel y el pensamiento político que de allí puede derivarse —y que implica, como se verá, una reformulación antropológica del sujeto moderno— presentan una alternativa interesante a la posición liberal moderna, a partir de la cual pueden extraerse elementos útiles para pensar y enfrentarse a la problemática contemporánea.

Comenzaré así por hacer una breve presentación de las críticas de Hegel a lo que él consideró un subjetivismo individualista moderno, incapaz de dar cuenta suficientemente de la vida social y de las relaciones comunitarias. Me detendré allí sobre todo en la crítica de Hegel a Hobbes y en su reinterpretación del concepto de lucha, fundamental para entender el papel del reconocimiento como condición de posibilidad de lo intersubjetivo. Pasaré después

a exponer con detalle el momento introductorio de la Autoconciencia, en la *Fenomenología*, donde, a partir del concepto «puro» de mutuo reconocimiento, Hegel introduce las condiciones de posibilidad de la constitución de una subjetividad e individualidad verdaderamente humanas —es decir, aquellas que Hegel concibe como generadoras de, y a la vez constituidas por, el Espíritu—, frente a la noción abstracta de individuo y sociedad modernos de las teorías contractualistas. Saldrán a la luz, en este ejercicio, una serie de elementos claves que muestran, por un lado, lo sugestivo del pensamiento hegeliano y su capacidad de dar cuenta de la alteridad en un espacio intersubjetivo, y que anuncian, por el otro, las consecuencias que trae el giro antropológico hegeliano para la manera de pensar el espacio de lo político. Con ello se espera que quede sugerida la pertinencia del concepto de reconocimiento y que queden abiertas, para una consideración posterior, las consecuencias negativas que trae el que aún hoy, en el ámbito práctico, sigamos pensando exclusivamente desde la perspectiva individualista, cuando desde la epistemología ya es casi un lugar común que no hay subjetividad sin contenidos intersubjetivos².

-
- 2 Rebasaría los propósitos del presente artículo hacer referencia a ejemplos concretos para ilustrar la pertinencia de la reflexión hegeliana. No quisiera dejar de mencionar, no obstante, la importancia de la noción de reconocimiento, por ejemplo, en el caso de las medidas requeridas en los procesos de paz a nivel internacional, como ha sido el de las «comisiones de la verdad» (el caso de Sudáfrica es ejemplar en este sentido y allí se aplican de una manera clara las nociones de reconocimiento y «reconciliación» hegelianas), y el de la ley de justicia y paz en Colombia, para el caso de las negociaciones de paz con los paramilitares (allí la distorsión del concepto de reconocimiento de las víctimas y su omisión en el caso de la redacción final de la ley ayudan a anunciar un fracaso del proceso a largo plazo, al menos en lo que se refiere a la reparación y al reconocimiento de las víctimas). A lo largo de este texto se mostrará cómo los ejes de la reflexión hegeliana son aquellos que se refieren a la necesidad humana de hacerse visible ante otros, y de, a partir de ello, adquirir y construir la propia identidad. Por lo mismo, la propuesta de Hegel tiene también mucho que decir sobre la necesidad de reparar esta pérdida de visibilidad y sobre las maneras de llevarlo a cabo, en el caso de situaciones de violencia extremas como las vividas en Colombia a raíz del conflicto armado.

Una aclaración adicional antes de continuar. Entre los autores contemporáneos que se han dedicado a rescatar el pensamiento hegeliano en el contexto del reconocimiento, parece existir un acuerdo tácito con respecto al hecho de que Hegel, en su paso a la *Fenomenología*, no sólo habría dejado de lado el énfasis político que habían tenido sus primeros escritos de Jena (entre 1801 y 1803 principalmente), sino que habría abandonado la preocupación por lo intersubjetivo a favor de una perspectiva especulativa, cuyo discurso habría terminado siendo monológico: el Espíritu que se autoenajena y se recupera a sí mismo, proceso en el que la eticidad no es más que el momento objetivo en el que la idea se encuentra a sí misma en lo real histórico. Esta interpretación le ha costado además, a la filosofía hegeliana, la acusación ya bastante extendida de que, en sus afanes de sistematicidad, es incapaz de dar cuenta de lo verdaderamente otro, y, por consiguiente, incapaz de pensar seriamente el espacio intersubjetivo. Por ello, intérpretes como Honneth y Siep, por mencionar a los más reconocidos, estudian los escritos de Jena (el *Ensayo sobre Derecho Natural*, el *Sistema de la Eticidad* y la conocida como *Realphilosophie* de 1806) y dejan de lado la *Fenomenología*³. Con-

-
- 3 Véase Honneth, [1991] 1997: 43 y ss. Siep se suscribe a estas afirmaciones de Honneth y declara: «Mientras que en la Filosofía del Espíritu de Jena aún se sostiene el significado «práctico» del reconocimiento, en la *Fenomenología* es el aspecto del *saber* [Wissen] el que se muestra entonces como más significativo» (Siep, 1998: 117). Esto lleva, declara Siep, a que «su filosofía del espíritu [la de Hegel] reduzca las formas del reconocimiento a etapas del proceso de extrañamiento y regreso a sí mismo del espíritu» (Siep, 1998: 125). La discusión con esta línea de interpretación, que ha sido defendida también por autores como Habermas, Bloch y Lukács, es más complicada de lo que he señalado aquí, y requiere de un argumento mucho más elaborado, no sólo alrededor de la significación de la filosofía especulativa dentro del proyecto hegeliano, sino también de cómo la preocupación política estuvo siempre inserta y fue resultado de esta búsqueda especulativa presente desde los escritos teológicos. Cabe mencionar, no obstante, que en la obra más reciente de Honneth sobre la filosofía hegeliana, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (2001), Honneth parecería, si no retractarse completamente de esta posición, al menos, señalar una continuidad entre el Hegel joven y el Hegel maduro. En la introducción a su texto, Honneth argumenta que el concepto hegeliano del Estado en su filosofía madura, junto

sidero que, si bien es cierto que el énfasis especulativo de Hegel es más evidente desde la *Fenomenología*, y si bien es acertado pensar que durante su época de Jena Hegel fue, ante todo, un filósofo político, esto no significa que en este tránsito haya abandonado su proyecto inicial. La propuesta de la eticidad y con ella la preocupación por la posibilidad de una comunidad política moderna sustentada sobre relaciones racionales intersubjetivas hizo siempre, desde sus escritos teológicos, parte de un proyecto especulativo. Por consiguiente, nunca desapareció de las reflexiones hegelianas. No hay que olvidar que, como han destacado autores como Pinkard, dentro de una tradición de interpretación no-metafísica de la filosofía hegeliana, el Espíritu de Hegel es en última instancia la manera como los hombres, en comunidad, nos comprendemos e interpretamos en todas nuestras relaciones sociales, sean éstas culturales, religiosas o filosóficas, y que todo ello tiene lugar, para Hegel, única y exclusivamente en el marco de una totalidad ética, la cual se convierte, así, en el espacio de posibilidad del desarrollo de nuestra vida como una vida plenamente humana.

1. La crítica de Hegel al subjetivismo individualista y al contractualismo: un cambio en la perspectiva antropológica

Desde sus primeras reflexiones explícitamente políticas, contenidas por primera vez en el *Ensayo sobre Derecho Natural* de 1803, Hegel deja clara cuál es exactamente su «incomodidad» con las concepciones modernas del derecho natural que él denomina en el ensayo «formalismo» y «empirismo», pero que no representan otra cosa distinta a la teoría kantiana y fichteana, por un lado, y al contractualismo de corte hobbesiano, por el otro. Aun en medio de sus diferencias conceptuales, argumenta Hegel, ambas teorías se equivocan al tomar como punto de partida, como presupuesto y fundamento, al «ser singular». Tanto el formalismo, al optar por una universalidad «abstracta» —en contraposición a la univer-

con el concepto ontológico del Espíritu, parecen ser hoy en día «rehabilitables» a la luz de las preocupaciones filosófico-morales (véase Honneth, 2001: 14 y ss.).

salidad concreta que Hegel busca—, que define a la acción como resultante de un acto racional independiente de la formación en comunidad del individuo; como el empirismo, que parte de una concepción de la naturaleza humana individual e independiente, a la que después hay que «añadirle», como un problema a resolver, la vida en sociedad, cometen el error de concebir al individuo como punto de partida (y por lo tanto, también como meta última) de la construcción de lo social. El espacio de lo político deviene, así, en el mundo moderno, un enigma que tiene que buscar «fórmulas» abstractas que regulen y permitan pensar la vida humana en comunidad, la cual no puede describirse más que como una «asociación» atomista de individuos, una *Gesellschaft* y no, utilizando los términos clásicos acuñados por Tönnies, una verdadera *Gemeinschaft*.

La crítica de Hegel implicará, por consiguiente, como presupuesto, un giro necesario en la concepción antropológica del sujeto moderno. Apoyado en la tradición aristotélica, Hegel apela nuevamente a la idea de la comunidad política como punto de partida necesario para toda reflexión que pretenda dar cuenta de la vida humana con la intención, más allá de Aristóteles, de mostrar cómo esta referencia a lo intersubjetivo es condición de posibilidad de la subjetividad, tal y como ésta ha sido concebida en la modernidad. La libertad de los individuos, el desarrollo de su identidad y de una noción de sí mismos como *seres humanos*, cuyas acciones son consecuencia de su racionalidad deben pensarse como resultado, no de la capacidad que tiene el hombre de autolimitarse (*Selbstbeschränkung* dirá Fichte), sino de la posibilidad que tiene de vivir en un espacio de acción compartido, en el que lo que se lleva a cabo es el reconocimiento intersubjetivo de la propia particularidad⁴.

4 En este sentido veo aquí una relación muy estrecha con la noción de acción presentada por Hannah Arendt en *La condición humana*: es en la medida en que nuestras acciones se tornan *visibles* ante otros —son reconocidas por otros— que podemos tener una noción de quiénes somos, de nuestra propia singularidad.

1.1 Crítica a Kant: el contenido de la moral y las consecuencias políticas del concepto de dignidad

La crítica específica de Hegel a la moral kantiana es la de la caída inevitable en un «formalismo», en una noción abstracta de libertad, que al no poder estar determinada por contenidos externos a la voluntad racional termina cayendo en una noción «vacía» de autonomía⁵. Mientras para Kant la libertad está definida por la ley que la voluntad puede darse a sí misma en virtud de una razón universal, para Hegel el que una libertad sea libre se define a partir, no del tipo de ley que la determina, sino del objeto que esta voluntad desea. Cuando los deseos de una voluntad individual coinciden con la interpretación y evaluación de dichos deseos a la luz de lo que una comunidad considera bueno y justo, es decir, cuando lo particular coincide con lo universal, determinado este último por las costumbres (*Sitten*) y el derecho, puede decirse entonces que dicha voluntad es libre (véase Pinkard, 1986: 211).

La ya conocida acusación hegeliana de formalismo está, así, directamente conectada con el problema del subjetivismo individualista y sus consecuencias para la construcción de lo intersubjetivo⁶. Si bien Hegel reconoce que Kant va más allá de Hobbes, en

-
- 5 Paso muy brevemente por esta descripción general de la crítica de Hegel a Kant, sin tocar lo acertado o no de la misma. El punto de vista hegeliano presupone una concepción de sujeto y de libertad muy distintas a las kantianas. Son estos presupuestos los que me interesa destacar aquí como punto de partida para la explicación de la noción de mutuo reconocimiento. Cabe resaltar, en todo caso, que la crítica hegeliana a la filosofía práctica de Kant —a la «visión moral del mundo»— en la *Fenomenología* será mucho más compleja que la que se presenta a continuación, siguiendo únicamente el argumento de Hegel en el *Ensayo sobre derecho natural*. Para una lúcida exposición de la primera, véase el artículo de Heymann recientemente publicado en *Ideas y Valores*: «La crítica de la visión moral del mundo».
 - 6 La crítica de Hegel aquí a Kant incluirá también, en esta medida, a Fichte. Sin embargo, hablar de la crítica hegeliana a Fichte es complicado, porque por un lado, Hegel criticará el subjetivismo de la filosofía fichteana como continuador, en este sentido, de la filosofía de Kant, pero también tomará de él la noción de reconocimiento construida en sus *Fundamentos del Derecho Natural* de 1796. Es Fichte justamente el primero en hablar de un yo finito que no puede ser pensado ni pensarse a sí mismo sino a partir de

la medida en que piensa y formula la moral a partir de una noción de dignidad humana, el problema está en el hecho de que ésta siga siendo definida antes e independientemente de las relaciones con los otros. La dignidad, para Kant, es algo que se tiene por el hecho de que la voluntad, la de cada sujeto, sea capaz de darse ley a sí misma. Es, en efecto, como lo afirma Kant en la *Metafísica de las costumbres*, el punto de partida del reconocimiento intersubjetivo y del respeto por el otro, pero no se constituye sino que está dada como presupuesto en esta relación⁷. Para Hegel, por el contrario, como se verá, la integridad humana, la dignidad, y con ellas, por consiguiente, la realización de la libertad, se consiguen únicamente a partir de; y en la experiencia del, reconocimiento intersubjetivo.

Aquí comienzan a hacerse más claros los motivos por los que Hegel rechaza también una posición contractualista como la que se derivaría de las propuestas kantianas (al estilo de Rawls): para que se dé un acuerdo entre las partes del contrato, para que exista el espacio hipotético en el que se realicen promesas y se considere que otros son tan capaces de cumplirlas como yo, tiene que haber de por medio ya un reconocimiento del otro como digno de confianza. En Kant, como en Rawls, esta dignidad puede presuponerse como anterior al espacio de lo intersubjetivo; no en Hegel⁸. Como quedará más claro con la

su relación con los otros (aunque no queda del todo claro, en la exposición, si basta con que estos otros se «supongan» *a priori*); es decir, es Fichte el que introduce la idea de la necesidad del reconocimiento mutuo para la construcción de la singularidad. Más adelante intentaré señalar en todo caso algunas diferencias con el concepto fichteano.

- 7 Dice Kant (y es, por lo demás, el único lugar en el que aparece el concepto de «reconocimiento»): «el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme es el reconocimiento [*Anerkennung*] de una dignidad en otros hombres» (*Metafísica de las costumbres*. Sección segunda [462]).
- 8 Al respecto, dice Pinkard: «Es significativo que Hegel no base sus consideraciones éticas fundamentales en la aceptación de reglas de alguna clase, sino que decida basarlas en la noción —más oscura y quizás más interesante— de la *cualidad de las relaciones* que tenemos con otros. Promesas, compromisos y otros similares sólo tienen sentido cuando el otro es percibido como merecedor de un tal compromiso [...] el contrato presupondría entonces, para ser inteligible, alguna clase de orden político y social» (Pinkard, 1986: 220).

exposición de la crítica hegeliana a Hobbes, en Hegel el espacio de lo intersubjetivo, las relaciones de reconocimiento, son incluso condición de posibilidad del contrato. La demanda por ser reconocido está a la base de las relaciones humanas y es la que determina (no la que pone un alto) a la lucha misma.

1.2 Crítica a Hobbes: la reinterpretación de la imagen de la lucha

Esto conecta directamente con aquello que hace interesante la lectura hegeliana de Hobbes, porque es precisamente allí donde, por un lado, se hace más claro el giro antropológico detrás de la crítica al contractualismo, y, por el otro, se muestra la novedad de la interpretación hegeliana del espacio intersubjetivo a partir de la reformulación que propone del concepto de lucha.

Como se ha dedicado a mostrarlo muy bien Honneth, la apropiación que lleva a cabo Hegel de la teoría del «estado natural» introduce un elemento clave en los conceptos del enfrentamiento y la lucha a la base de la propuesta hobbesiana. La motivación por la lucha no puede ser, para Hegel, la mera motivación animal por la autoconservación. Tal es —como se puede ver en el desarrollo del concepto de mutuo reconocimiento— el nivel del «apetito» [*Begierde*], de la vida biológica, que está detrás de un enfrentamiento inicial del hombre frente a un mundo de objetos consumibles. Pero cuando se trata de su relación con los otros existe ya de por medio un presupuesto del que la antropología hobbesiana hace abstracción. Podemos suponer, como lo hace Hobbes, y a partir de él cualquier teoría contractualista basada en un concepto de racionalidad como maximización de la utilidad, que no necesitamos a los otros más que como medios para conseguir nuestros fines, que no reclamamos de ellos nada distinto a lo que reclamamos normalmente de las cosas en el mundo, para construir, a partir de ello, un espacio hipotético de deseos inmediatos que compiten entre sí y que se toma, de ahí en adelante, como punto de partida para la construcción y la comprensión del espacio social. Sin embargo, nos recuerda Hegel, frente a Hobbes —siendo aquí, justamente, kantiano—, que dicha suposición no va más allá de ser un ejercicio teórico, y que, de hecho, las relaciones con otros seres humanos no lo son sino

en cuanto que éstos son considerados como algo más que medios. Sólo en la medida en que me relaciono con otros como fines, y ellos me consideran, a la vez, como fin y no como medio para la satisfacción de sus necesidades, puedo decir que participo de un espacio y una vida propiamente humanos. Ahora, más allá de Kant, Hegel insistirá en que esta demanda por ser reconocido como ser humano no es el resultado de un progresivo transformarse de las relaciones sociales, ni es una idea regulativa que guía la vida en sociedad, sino que es, por el contrario, lo constitutivo de las relaciones intersubjetivas y, más allá de eso, su condición de posibilidad.

Es sobre la base de este argumento —que será desarrollado con detalle, desde el punto de vista de la experiencia fenomenológica de la conciencia— que Hegel lleva a cabo la transformación del concepto de lucha. La motivación del enfrentamiento entre los hombres, descrito por Hobbes en su imagen del estado natural, no es, para Hegel, animal, sino *moral*. La reacción inicial de un individuo frente a otro no está determinada por el miedo a ser amenazado, sino por la angustia a ser ignorado por el otro (véase Honneth, [1991] 1997: 60), o incluso, mejor formulado desde un punto de vista hegeliano, por la necesidad que se tiene de encontrar, a través del otro, la certeza de *quién* soy. En efecto, para Hegel, las relaciones con los otros son la manera como la propia conciencia encuentra objetivada su propia certeza, el saberse no animal, el saberse humano, para poder construir sobre ello la propia subjetividad. Lo que prima y condiciona las relaciones intersubjetivas no es, pues, la satisfacción de las necesidades, sino la necesidad existente de antemano de llamar sobre sí la atención del otro, porque sólo a través de ello puedo ser *en verdad* yo mismo⁹. Los sujetos no son, en esta línea de interpretación, concebidos como actuando egocéntricamente, sino que incluso antes de «entrar en conflicto hostilmente entre sí» ambos «tienen al otro ya positivamente incluido en sus orientaciones de acción» (Honneth, [1991] 1997: 62).

9 Aquí utilizo el «en verdad» de manera muy literal: en términos hegelianos, la verdad de lo que soy se consigue con la objetivación de la certeza; y todo ello se da únicamente gracias a, y a través de, mis relaciones con los otros.

Hegel parte, así, de la noción de una demanda precontractual de reconocimiento, necesaria incluso para la predisposición posterior de los individuos a delimitar recíprocamente la esfera de la libertad. Antes que entender a los otros negativamente, como limitación de mi espacio de acción, existe ya una noción positiva y un reconocimiento de los otros como humanos, una comprensión previa del espacio compartido como el único horizonte posible de mi libertad. Como se verá, esto es lo que hace que podamos considerarnos sujetos libres frente a otros, con derecho a reclamar respeto y a hacer valer nuestra dignidad. El proceso de la vida social no es, por consiguiente, el proceso mediante el que el reconocimiento se muestra como necesario, sino, más bien, el progresivo hacerse consciente, en las distintas esferas de lo intersubjetivo (la familia, la sociedad civil y el Estado, en el caso de Hegel), de aquello que ya se encuentra implícito y en la base de toda relación con el otro. La lucha, dirá Hegel, es en efecto el móvil por medio del que se activa la vida social: una lucha por el reconocimiento que ya no es, como la lucha por la autoafirmación hobbesiana, aquello que permanece como amenaza latente y que debe buscar excluirse a partir de los acuerdos sociales, sino que, por el contrario, da lugar y determina los distintos niveles de la vida en comunidad.

2. Exposición del «concepto puro» de reconocimiento mutuo en la Fenomenología

Como se señalaba anteriormente, las críticas de Hegel a Kant y a Hobbes traen de por medio un argumento en contra de la concepción antropológica del sujeto moderno, aislado y abstraído en sus motivaciones y en su racionalidad de lo intersubjetivo. Un argumento, por consiguiente, a favor de una noción de subjetividad que sólo puede construirse en sus relaciones con los otros: la individualidad, la identidad consigo mismo, e incluso la tendencia a reclamar una limitación clara del espacio propio no pueden ser el punto de partida, sino, más bien, aquello que debe explicarse. Esto es algo que diferencia a Hegel de muchos de sus contemporáneos: su conciencia acerca de la constitución de la subjetividad como problema a ser resuelto, y no como lo dado y lo presupuesto en la reflexión.

Considero, como insistía en la introducción, que si bien esta posición es trabajada extensamente por el Hegel de los escritos de Jena, es precisamente en la *Fenomenología* donde se encuentra más claramente la exposición del argumento, a partir de la reconstrucción de la experiencia fenomenológica de la conciencia, que pasa de una posición inicial de relación teórica con el mundo a una reconstrucción y una reflexión prácticas de su propio quehacer (paso que Hegel denomina, en los capítulos de la *Fenomenología*, el paso de la Conciencia a la Autoconciencia). En este camino del mundo hacia lo subjetivo, la conciencia no se encontrará, sin embargo, consigo misma, sino, en primer lugar, con los otros, con el mundo de las relaciones humanas.

2.1 Aclaraciones sobre el método de la *Fenomenología*

Antes de comenzar con la exposición detallada del argumento hegeliano es necesario hacer una aclaración acerca del método formulado y utilizado por Hegel en la *Fenomenología*, ya que sólo así puede entenderse qué quiere decir exactamente que la intersubjetividad, gracias al concepto de mutuo reconocimiento, se muestre como *condición de posibilidad* de la subjetividad. Es común tratar de entender el camino descrito en la *Fenomenología* como una serie de estadios progresivos que conducen a la conciencia desde sus formas más primitivas hasta su figura más completa: aquella en la que ésta se reconoce e interpreta a sí misma en la reflexión como Espíritu absoluto universal. Desde esta perspectiva, cada estadio es el paso anterior y necesario para el siguiente. Es decir, en este sentido, la conciencia es anterior a la autoconciencia y estas dos, anteriores al momento de la intersubjetividad, descrito realmente en el ámbito del Espíritu. Sin embargo, el método dialéctico es más complicado que esto, y exige por ello no pasar por alto los matices de la presentación hegeliana. Como hacían los medievales, es útil aplicar aquí la distinción entre el orden del ser y el orden del conocer, e incluso, más allá de eso, entre el ser que es plenamente consciente de sí mismo y aquel que se presenta aún como experiencia no reflexionada. Me explico: si bien, en el orden del conocer, la conciencia se presenta como anterior a la autoconciencia y la autoconciencia, a su vez, como anterior a la vida del espíritu (la vida en comunidad), en el orden

del ser, por otro lado, la relación es la contraria para Hegel. Como lo explica Valls Plana en su comentario a la *Fenomenología*, en esta obra se lleva a cabo una inducción en la que el fin ha sido presupuesto desde el principio, sin caer, sin embargo, por ello, en una petición de principio: porque el fin que se encuentra desde el principio debe llevar a cabo el proceso de inducción para pasar de estar allí como algo tácito a explicitarse y hacerse consciente de sí mismo. Así, afirma Valls Plana, «la *Fenomenología* es un paso de lo implícito o escondido a lo explícito o manifiesto» (Valls Plana, 1994: 103), es una descripción de la «acción ascendente de la conciencia» en la que, sin embargo, se da a la vez un proceso «descendente del Absoluto», que descubre, en el camino, y descubre, con ello, progresivamente y en sentido inverso, las condiciones de posibilidad y los fundamentos de lo que, en la experiencia, se mostraba como lo primero.

Para Hegel, por tanto, como también lo propone Kant —y manteniendo la distancia, en todo caso, en cuanto a la interpretación que cada uno está haciendo aquí de lo que es «conciencia»—, es sólo en la medida en que tenemos una experiencia del mundo que podemos darnos cuenta de que hay una conciencia detrás de dichas experiencias; pero dicha conciencia se muestra, entonces, como condición de posibilidad. En términos hegelianos: la autoconciencia hace posible la conciencia, aunque la conciencia haga posible *conocer* la autoconciencia precisamente como su propio fundamento. Gracias a que sabemos de nosotros podemos saber del mundo, pero llegamos a comprender esto precisamente porque, partiendo del conocimiento del mundo, descubrimos que este conocimiento se fundamenta en el saber de nosotros mismos¹⁰. Hegel da aquí, además, un paso adicional: más allá de ello, la misma relación se establece entre el mundo intersubjetivo y la conciencia de sí, la subjetividad. El hecho de que pertenezcamos a un mundo de experiencias y demandas intersubjetivas posibilita el que podamos comprendernos y ser conscientes de nosotros mismos como seres humanos, en todo el sentido de la

10 Agradezco al profesor Jorge Aurelio Díaz la aclaración de esta relación de los dos primeros momentos de la *Fenomenología*. La mayoría de lo dicho hasta aquí en este párrafo es casi cita textual de una discusión con él vía correo electrónico.

palabra. Sin embargo, en el camino de la experiencia, es precisamente a través de un intento de «salida de sí» hacia los otros que esto se hace manifiesto. Es por esto que se puede afirmar, sin caer en contradicciones, que el reconocimiento mutuo sea a la vez condición de posibilidad y meta de la vida en comunidad. Se encuentra implícito en todas las relaciones intersubjetivas, pero se hace explícito a través de los diferentes niveles que adquiere en el mundo de lo social.

Lo que me interesa dejar claro con esto es que, si bien la intersubjetividad como tal sólo aparece en la exposición hegeliana posteriormente a la conciencia y a la autoconciencia, esto no significa que tras la autoconciencia, y como su condición de posibilidad, no esté de por medio el mundo del espíritu, determinado por las relaciones humanas en comunidad. En este caso, además, Hegel facilita las cosas al presentar, antes de empezar a exponer las experiencias de la conciencia en su camino a la autoconciencia, lo que él llama el «concepto puro» de reconocimiento, que sólo se verá realizado plenamente en las figuras avanzadas del Espíritu, pero que Hegel anuncia para recordar que tácitamente se encuentra ya como fundamento y condición de posibilidad del «retorno a sí» de la conciencia y de la formación, con esta conciencia de algo como una subjetividad al nivel de la conciencia individual.

2.2 De la vida biológica a la humana: del deseo a la imagen de la lucha a muerte¹¹

Como se señalaba anteriormente, Hegel es consciente del problema que representa, para la reflexión, el partir del sujeto como

¹¹ Viene a continuación una exposición detallada de las primeras páginas del capítulo de la Autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* a la luz de la interpretación, anunciada ya a lo largo del presente escrito, del concepto de mutuo reconocimiento y sus consecuencias para la noción de subjetividad. Considero que, aunque corre el riesgo de ser tedioso, el recorrido por el texto hegeliano es importante, en la medida en que si bien, por un lado, estas pocas páginas de la *Fenomenología* han suscitado un sinnúmero de interpretaciones, por el otro, es difícil encontrar un comentario lo suficientemente convincente y cuidadoso de las mismas (la mayoría de los trabajos al respecto se concentran sobre todo en explicar lo que sigue: la dialéctica del amo y el esclavo). El comentario de Valls Plana es muy fiel al

sujeto absoluto, como principio presupuesto. Por eso comienza su exposición en el segundo capítulo de la *Fenomenología* destacando —y con ello aludiendo claramente a Fichte e incluso a Schelling— el hecho de que la autoconciencia no es esa «tautología sin movimiento del yo soy yo», sino que, por el contrario, debe entenderse como un «retorno a sí desde el ser otro» [*die Rückkehr aus dem Anderssein*] (FE: 108, PhG: 138)¹².

Este *otro*, como la misma conciencia lo irá comprendiendo a lo largo de sus experiencias, no podrá ser simplemente ese mundo de experiencias sensibles constitutivo del momento anterior (momento de la Conciencia en la *Fenomenología*). El mundo objetivo está, claro, contenido en el retorno a sí de la conciencia y posibilita, en la experiencia, este giro que la hace ahora buscar mirarse a sí misma: «la autoconciencia es, de hecho, la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido [...] [mundo que, en todo caso] subsiste para ella» (FE: 108, PhG: 138). Pero, más allá de ello, la vuelta a sí misma se mostrará precisamente como insuficiente si no pasa,

texto pero, por desgracia, poco iluminador. Lo mismo sucede con el texto ya clásico de Hyppolite en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Kojève, por un lado, y Pinkard, por el otro, como sucede con la mayoría de los comentaristas, pasan por encima del concepto de mutuo reconocimiento para dedicarse de lleno a la experiencia del amo y el esclavo. Finalmente, autores de una tradición completamente distinta, como es el caso de Neuhauser, han intentado dar cuenta de estas pocas páginas de la obra de Hegel, pero su interpretación se concentra en leer a Hegel desde un punto de vista de la tradición analítica (el propósito de Neuhauser es dilucidar si el argumento de Hegel es o no un argumento trascendental), lo que resulta poco pertinente para lo que el presente artículo intenta mostrar. Debo decir que lo que más me ayudó a pensar y a comprender la propuesta de Hegel fueron las sesiones dedicadas al tema en un seminario dirigido por Honneth en el semestre de otoño de 2005 en el Boston College.

- 12 La palabra «retorno» puede confundir el sentido real de lo que Hegel está diciendo aquí: la autoconciencia debe «volver a sí» después de haber estado volcada en el mundo de los objetos; pero esto no significa que haya un primer momento en el que la conciencia está en sí misma, y sea consciente de sí misma, para después «perderse» en el otro y, a través de ello, tener que retornar. Antes de pasar por el mundo y por los otros, no hay, en estricto sentido, autoconciencia. Por ello, en estricto sentido, ésta tampoco es el resultado de un retorno.

además, por la experiencia de los otros y con los otros, que será la única que le proporcione un concepto apropiado de sí misma¹³.

2.2.1 La experiencia de la insatisfacción

Para llegar a esta conclusión, la conciencia tiene que pasar por la experiencia del *apetito* que Hegel describe a continuación y que Pinkard propone interpretar, como ya se había sugerido más arriba, como el estadio de la vida meramente biológica que Hobbes habría tomado como punto de partida para su construcción del estado natural (véase Pinkard, 1986: 218). Es el nivel de la relación inmediata con el mundo, un mundo donde no aparecen otros seres humanos ante la conciencia, sino sólo objetos consumibles: «cierta de la nulidad [*Nichtigkeit*] de este otro, [la conciencia, como apetito] pone para sí esta nulidad como su verdad y aniquila [*vernichtet*] el objeto independiente» (FE: 110, PhG: 143). Es el nivel, como destaca Hyppolite, del *no respeto* absoluto por lo otro: todo está o debe estar a mi disposición y ser un medio para mi propia satisfacción. Un intento de construcción de un espacio intersubjetivo en este nivel daría lugar precisamente a una solución como la hobbesiana: cualquier otro que no me satisfaga o impida mi satisfacción será visto como una limitación de mi espacio de acción. La única reso-

13 Dice Valls Plana: «Ella [la conciencia] sólo puede ser autoconciencia en el mundo [...] y, como nos dirá pronto, ese mundo debe ser también un mundo personal, otra autoconciencia» (1994: 88). Encuentro aquí, en el análisis hegeliano, una similitud con el papel que juegan los niveles de lo subjetivo, objetivo e intersubjetivo en un autor contemporáneo como Davidson. Me atrevo simplemente a sugerirlo, porque desconozco completamente cuál puede ser la relación posible entre Hegel y la propuesta de Davidson. Me parece, sin embargo, que en Davidson, como en Hegel, lo objetivo y lo intersubjetivo son el contexto necesario en el que «cualquier cosa que podamos llamar subjetividad [...] toma forma» (Davidson, [2001] 2003: 298), y, más allá de ello, parece haber en Davidson también incluso una prioridad de lo intersubjetivo sobre todo lo demás: «Una comunidad de mentes está en la base del conocimiento y proporciona la medida de todas las cosas» (Davidson, [2001] 2003: 297). Entiendo, claro, que mientras la propuesta de Davidson está dirigida en este contexto estrictamente por una preocupación epistemológica, el análisis de Hegel se orienta más allá, y siguiendo ya los pasos de Fichte, por una problemática práctica.

lución posible de esta demanda sería, a lo sumo, una búsqueda de equilibrio, una solución no-ética del conflicto: una conexión extrínseca entre las partes (véase Pinkard, 1986: 219).

Sin embargo —y aquí comienza la clave del argumento hegeliano a favor de la intersubjetividad—, la conciencia, precisamente por no ser aquel sujeto egocéntrico hobbesiano, descubre en esta experiencia del deseo su insatisfacción. Nada la satisface del todo porque todo aquello que desea, a la larga, desaparece. Nada subsiste en el nivel del apetito. Y, peor aún, la conciencia descubre que depende de los objetos que desea; que aquella independencia aparente que le otorga el poder consumirlo todo no es más que un espejismo que oculta, de fondo, su dependencia absoluta de un mundo que no puede controlar, que desaparece ante sus ojos, que no puede hacer subsistir: «la apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; pero para que esta superación pueda darse, este otro tiene que ser» (FE: 112, PhG: 143).

Éste es precisamente el nivel en el que, en sus escritos de juventud, especialmente en los de Jena, Hegel introducía la experiencia del amor: el amor aparece allí donde se descubre que sólo en el deseo de ser deseado, y en la experiencia recíproca de este deseo, se alcanza por primera vez satisfacción real para la conciencia: el objeto deseado subsiste y en su subsistencia reclama también la mía. Es el papel que en la *Fenomenología* juega ahora el concepto mucho más general de la vida¹⁴. Sólo si la conciencia comienza a desear el objeto

¹⁴ Esto tiene un sentido desde los mismos textos de juventud mencionados. El papel del amor va conectado estrechamente con el concepto de vida y ambos, a la vez, con los primeros esbozos de la noción de reconocimiento. Para esto es interesante ver con cuidado, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, la dialéctica del criminal y su destino y la comparación con la religión del amor y del perdón introducida por Jesús. Es curioso, además, ver cómo el «amor» vuelve a aparecer nuevamente, junto con la amistad, en el § 7 de las *Lecciones sobre filosofía del derecho*, como ejemplo precisamente de relación de mutuo reconocimiento. Es la mutualidad de estas relaciones la que Hegel toma como modelo incluso para el tipo de relación que, posibilitando la libertad política, se da a nivel de la eticidad —más allá de la familia y la sociedad civil—.

apropiado (recuérdese aquí lo que se decía anteriormente acerca de la concepción hegeliana de la libertad), podrá, a través de dicho «deseo», o mejor, de dicha experiencia, llevar a cabo un verdadero conocimiento de sí misma. Por ello Hegel introduce en este punto el concepto de «vida» como aquello que la conciencia debe llegar a desear: vida en el sentido de aquello universal que no se preocupa ya por lo inmediato, lo particular de la vida biológica, sino que representa más bien la vida que se sabe a sí misma, la vida humana: «el género como tal o como autoconciencia. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia» (FE: 112, PhG: 144).

Al contrario de lo que la conciencia piensa inicialmente, «la esencia de la figura individual es la vida universal» (FE: 110, PhG: 142). Por ello, insiste Hegel, «la superación de la subsistencia individual es también su producción» (FE: 110, PhG: 142). Sólo en la medida en que supero el nivel del apetito, y entiendo que más allá de mí mismo pertenezco a una vida común, a un género, a algo que va más allá de mi vida y mis intereses generales, puedo comprender realmente y «producir» lo individual como propio: mi propia subjetividad. Es el paso de la vida meramente biológica a la vida humana, donde es la dignidad y no la subsistencia la que determina aquello que se desea. Es aquel segundo nivel descrito por Kant como el reino de los fines, en el que se comprende que se es fin en sí mismo ante los otros y que, por ello, se pertenece a un mundo compartido. Sin embargo, a diferencia de Kant, el proceso en Hegel es el inverso: sólo en la medida en que puedo ver a otros y comprenderlos como fines y no como medios es que podré comprenderme bajo la misma perspectiva. Es en el reconocimiento de los otros que surge, como resultado, la experiencia de mi propia humanidad.

2.2.2 El concepto puro de reconocimiento: la duplicación de la experiencia en otra autoconciencia

A través de la experiencia fenomenológica de la insatisfacción de la conciencia se muestra como necesario el desarrollo del «concepto puro del reconocimiento» (FE: 115, PhG: 147), que Hegel se dedica, acto seguido, a exponer bajo la imagen de la «autoconciencia duplicada». Esta experiencia del concepto puro no es la ex-

perencia de la conciencia, sino más bien aquello que se encontrará precisamente detrás de sus experiencias de búsqueda de intersubjetividad, como una demanda ética que debe ser satisfecha y que constituye, a la vez, la condición de posibilidad misma de cualquier experiencia con los otros, y, por consiguiente, de cualquier posterior «retorno a sí misma».

Lo interesante de este movimiento descrito por Hegel es que en su desarrollo como concepto muestra cómo la autoconciencia, y por lo tanto cualquier posibilidad de construcción de identidad y de realidad subjetiva consciente de sí misma, es el resultado de una relación con los otros —o al menos con otro— que debe cumplir con la *condición de la simetría* y, junto con ésta de la *igualdad*. No sólo las relaciones intersubjetivas, sino aquellas que son igualitarias, es decir, aquellas en las que aquello que reconozco en el otro es lo mismo que el otro reconoce en mí —y que, como se verá a continuación, no puede ser en Hegel más que la totalidad de la persona humana en el otro—, constituyen la condición de posibilidad de lo subjetivo y se encuentran a la base, como presupuesto y demanda, de la vida en sociedad.

Aunque Hegel recorre paso por paso el movimiento simétrico del reconocimiento mutuo en la *Fenomenología*, presento aquí —para efectos de brevedad y claridad— el resumen que de éste se hace en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* bajo el título de «autoconciencia universal»:

La autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como individualidad libre, tiene independencia absoluta; pero en virtud de la negación de su inmediatez o apetito no se distingue del otro; es universal y objetivo, y tiene la objetividad real como reciprocidad; de modo que él se sabe reconocido en el otro individuo libre, y lo sabe en cuanto reconoce al otro y lo sabe libre. (Enz, § 436)

Aquí se encuentran resumidos los momentos del reconocimiento, que deben entenderse a la vez, como lo insiste Hegel, como «duplicados»: «este hacer de la una [de una autoconciencia en su relación con otra autoconciencia] tiene él mismo la doble signi-

ficación de ser tanto *su hacer* como el *hacer de la otra*» (FE: 114, PhG: 146), en la medida en que sólo es posible el reconocimiento de dos autoconciencias «como reconociéndose mutuamente» (FE: 115, PhG: 147). El ser reconocido y reconocer se dan, pues, en un movimiento que puede resumirse en tres pasos, teniendo en cuenta las dos partes implicadas en el proceso:

(i) reconozco al otro en la medida en que me veo en él; con ello comprendo que el otro también lleva a cabo el mismo ejercicio y, por lo tanto, me reconoce al verse en mí,

(ii) pero en este movimiento de ver al otro, lo que se me permite, a la vez, es encontrarme a mí mismo: en esta identificación conmigo mismo, gracias a la imagen que el otro me ha mostrado de mí, *supero* al otro, y, por lo tanto, a mí mismo en el otro. Es decir, puedo «retornar» a mí mismo, en la medida en que ya no lo necesito como imagen que me recuerda quién soy,

(iii) con ello, a la vez, dejo al otro libre en su particularidad, y el otro, en su identificación y afirmación de sí, me reconoce también como independiente.

Así, al final, en el reconocimiento no se lleva a cabo ni una demanda ni una supresión del otro, sino un reconocimiento de su diferencia por medio del cual reconozco también y construyo mi identidad. «Tenemos anunciado aquí —dice Honneth— todo el programa de la relación intersubjetiva. Se tratará de alcanzar la certeza de sí a través del otro, siendo este otro tan independiente y libre en el reconocimiento como yo mismo» (Honneth, [1991] 1997: 115). Por lo mismo, el proceso no es un proceso cerrado que una vez realizado se completa: la relación con el otro es siempre con otro libre, a quien nunca puedo tomar como objeto, y, por consiguiente, a quien nunca puedo considerar como revelado en su totalidad, pues en cuanto libre está siempre en movimiento. Como también lo señala Monahan, es gracias a la insistencia en la mutualidad del movimiento que se evita no sólo una relación de dominación, sino también una de «deshumanización»: el proceso es siempre incompleto, lo que me obliga a reconocer al otro como un sujeto vivo, cambiante, y, por ello, requiriendo de un «constante mantenimiento, una reevaluación crítica y una reafirmación permanentes»

(Monahan, 2006: 406)¹⁵. La diferencia que se reafirma en el movimiento de reconocimiento nunca desaparece: es, al contrario, el eje sobre el que gira el espacio compartido.

Lo que se consigue con ello no es, además, la conciencia de sí en un sentido general y abstracto. Hegel prevendrá también contra ello en su exposición. Y esto es importante porque, como lo ha destacado también Honneth, el concepto de mutuo reconocimiento en Hegel implica una simetría no sólo en el movimiento, sino en los contenidos puestos en juego en la relación. Más allá de la idea, ya común en el debate contemporáneo, de que la formación de la identidad personal está ligada a la experiencia del reconocimiento intersubjetivo, Hegel propone incluso que mientras yo no experimente a otro como cierto tipo de persona, tampoco puedo verme a mí mismo como tal tipo de persona (véase Honneth, [1991] 1997: 52). Por lo tanto, como también lo destaca Pinkard, son importantes tanto el hecho mismo de las relaciones, como la «calidad de las mismas» (véase Pinkard, 1986: 220), porque allí está en juego no sólo cómo aparezcamos ante otros, sino cómo aparecemos incluso ante nosotros mismos.

2.2.3 La imagen de la lucha a muerte: la vida como vida humana

Éste es el sentido y la interpretación más acertada, creo yo, de la imagen de la lucha a muerte que le sigue a la exposición del concepto y que Hegel describe como la experiencia del mutuo reconocimiento, esta vez, desde el punto de vista de la conciencia. Para Hegel, la conciencia experimenta el encuentro con el otro como una «lucha a muerte», en la medida en que lo que está comprometido aquí, lo que debe ser reconocido, es la totalidad de su existencia y, más allá de ello, la dignidad, el reconocimiento de la vida propia como vida humana¹⁶.

¹⁵ Traducción mía.

¹⁶ Por eso, Hegel utilizaba en sus escritos de juventud (muy claramente en el *Sistema de la Eticidad*), para llegar a este nivel de reconocimiento en el que está comprometida la totalidad de la persona, la imagen del duelo a muerte por el «honor».

Así, afirma Hegel: «Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...] el individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente» (FE: 116, PhG: 149). El reconocimiento como «persona», al que alude Hegel aquí, es justamente esa noción de «reconocimiento abstracto» a la que ha hecho alusión en sus escritos anteriores de Jena como crítica a las teorías modernas del derecho natural. La ley, considerada como resultado de un contrato o de una asociación de individuos que buscan garantizar la satisfacción de sus propios intereses, no puede proporcionar más que un reconocimiento de los individuos en un nivel igual para todos, por supuesto, pero carente de contenidos. Allí, cada individuo no es otra cosa que un conjunto de derechos y deberes, y así es reconocido por los demás. No es, dirá Hegel, el mundo de la acción compartida, en el que cada uno puede mostrarse ante los otros en su particularidad y ser reconocido con un rostro, su rostro.

En este contexto, siguiendo la interpretación propuesta por Andreas Wildt, entre otros, lo que la imagen de la lucha a muerte representa es el valor real de la vida como vida humana. Es preferible morir, dice Hegel, a vivir sin ser reconocido. La vida por fuera de la polis, afirmaba Aristóteles, no es vida humana: hay que ser dios o monstruo para soportarla. Pero si se quiere ser humano, se debe estar dispuesto incluso a arriesgar la vida para obtener de los otros el reconocimiento que demandamos, porque sólo así, nos hacemos a la vez visibles ante nosotros mismos.

La lucha entonces, en una reelaboración por parte de Hegel de la noción hobbesiana, se transforma así en la estructura misma de lo social (véase Honneth, [1991] 1997: 58). No precede, sino que constituye el sentido mismo de lo intersubjetivo y de la cooperación humana. Es el movimiento que subyace a toda relación con los otros, en la medida en que explica y hace evidente la demanda que está de por medio, como condición de posibilidad, en toda búsqueda de constitución de identidad¹⁷.

17 Aquí se hace evidente también la diferencia con el concepto de mutuo

3. A manera de conclusión

Lo que Hegel intenta mostrar a partir de la exposición del concepto de reconocimiento mutuo en la *Fenomenología*, y en una crítica explícita tanto a Hobbes como a Kant, es pues, a grandes rasgos, que en toda relación social, es decir, en todo encuentro con el otro, hay ya de por medio una demanda moral que exige la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad. Esta demanda moral, como se aclaraba anteriormente, no está determinada simplemente por una exigencia de reconocimiento de la dignidad del otro, como se daría en el caso de Kant, sino que se formula, precisamente, como la necesidad que se tiene del otro para «saberse a sí mismo», para hacer posible la construcción permanente de la propia identidad y, con ello, la posibilidad misma de la dignidad.

Entran aquí a jugar un papel importante elementos que deben ser tenidos en cuenta en toda su dimensión cuando se trata de pensar lo intersubjetivo. Reconocer al otro no es simplemente saber de su

reconocimiento en Fichte. La imagen de la lucha a muerte muestra la exigencia hegeliana de que sea la totalidad de la persona humana la que se ponga en juego en lo intersubjetivo. Para Hegel, por lo tanto, el requerimiento a la acción y a la autolimitación por la demanda del otro a actuar, descritos por Fichte como fundamento de su concepto de reconocimiento, no son suficientes. Allí se muestran y salen a la luz, a partir de lo intersubjetivo, ciertos aspectos de los individuos puestos en juego; pero es sólo el arriesgar la propia vida, el comprometer la totalidad de la persona en el proceso, lo que permite, a la vez, que ésta se haga explícita y se constituya a partir de la relación. Es necesario, más allá de Fichte, una acción a partir de la amenaza que produce el no ser reconocido por el otro. El otro no aparece sólo como invitación, sino como condición de posibilidad de mi propia acción. Por lo demás, el giro antropológico propuesto por Hegel es fundamental y lo diferencia también en este punto de Fichte: para Fichte, en todo caso el reconocimiento está definido por un sujeto que se autolimita. Los otros —y esto no queda del todo claro en su exposición— pueden incluso haber sido supuestos. En Hegel, por el contrario, no se trata de un autolimitarse, sino de una capacidad de ampliar mi perspectiva hacia la esfera de los otros, y más aún de que no hay algo así como «mi perspectiva» sin esos otros que me la conceden. Ampliar mi esfera de acción, encontrarme con los otros en el proceso de encontrarme a mí mismo (y no viceversa, como en Fichte) es lo que el análisis de Hegel está proponiendo.

existencia, tenerlo en cuenta para mis acciones, o tomarlo como punto de referencia. Ni siquiera es suficiente un reconocimiento legal en el que el otro es visto como una «persona», con igualdad de derechos y espacio para su propia libertad. Éste es el espacio del derecho, que debe ser pensado como resultado y formulación «universal» de aquello que debe darse en concreto y hacerse explícito, en primer lugar, en las relaciones humanas. El reconocimiento en Hegel debe comenzar por darse y nunca dejar de ser, primordialmente, cara a cara¹⁸: compromete la totalidad de lo que está puesto en juego en el proceso, e implica que sólo en tanto las relaciones intersubjetivas sean cualitativamente suficientes, es decir, sólo en tanto permitan un espacio de visibilidad en el que está comprometido algo más que la satisfacción mutua de las necesidades es posible la construcción de la propia identidad. Es a suplir estas carencias, más que a explicarlas y a justificarlas, a lo que una reflexión política debe estar dedicada. El contractualismo, desde el punto de vista de Hegel, tiende más bien a llevar a cabo lo segundo. La estructura del mutuo reconocimiento y el giro antropológico que la acompaña dan elementos sugestivos para lo primero¹⁹.

18 Lo que no lo reduce, como ha sido también sugerido por algunas interpretaciones, a una experiencia de «yo a tú» únicamente. Precisamente porque es sólo en la eticidad que el mutuo reconocimiento puede tener lugar, y precisamente porque es este último, a la vez, el que hace posible a la primera, la noción de reconocimiento puede entenderse también a la luz de relaciones de grupos y comunidades enteras, y por ello es tan pertinente para comprender problemas sociales contemporáneos (tanto Taylor como Honneth han llevado a cabo esfuerzos importantes en este sentido. Véase Taylor 1992, Honneth 1992). Que sea una relación cara a cara, no obstante, también se extiende a relaciones en las que —como es el caso de la víctima y su victimario— sólo la confrontación personal puede dar lugar a un reconocimiento real. Pero para esto habría que examinar también con detalle la noción de perdón —último momento del Espíritu en la *Fenomenología*— donde parece llevarse a cabo precisamente una de las manifestaciones más completas de este mutuo reconocimiento apenas anunciado por Hegel en los comienzos de la *Fenomenología*.

19 La propuesta de Honneth (1992) va precisamente por este camino: pensar el espacio de lo político a partir de los diferentes niveles en los que se da el reconocimiento, tal y como lo lleva a cabo Hegel, permite pensar los tres tipos

Es por esto, nos enseña Hegel, que el espacio de lo político no puede ser pensado, al menos no únicamente, como el punto de llegada de la reflexión práctica. Las relaciones con los otros no nos son opcionales, así como no nos es opcional, tampoco, relacionarnos con el mundo que nos rodea. Comprender el espacio de lo político a partir de una lucha por el reconocimiento es útil para entender hasta qué punto sólo somos humanos allí donde nuestras acciones son *vistas* por otros, porque, más allá de ello, es allí donde nos *vemos* a través de los demás. Es esto, más que cualquier otra cosa, lo que un ser humano reclama.

Afirmar, como lo hace gran parte de la crítica contemporánea a Hegel, que el sistema hegeliano, en su afán de totalización, deja de lado al «otro» en la reflexión, al transformarse en un monólogo del Espíritu consigo mismo, es ignorar que detrás de la noción de Espíritu se encuentra, más bien, la preocupación hegeliana por pensar cómo y en qué medida es en la vida en comunidad que se desarrolla y cobra forma la subjetividad. El «otro», es cierto, no está dado de antemano, así como tampoco estoy dado yo en un pleno sentido del término. Ambos nos constituimos en el proceso de reconocernos mutuamente, de atribuirnos, mutuamente, la verdad de nuestra propia certeza y la comprobación, con ello, de que nuestra vida es, en efecto, vida humana. Los hombres somos capaces de actuar, de interpretarnos a nosotros mismos y de comprendernos, más allá de ello, como sujetos libres y dignos de reconocimiento, en la medida en que primero y antes que nada hemos puesto a prueba nuestra propia existencia en la demanda por ser reconocidos. Los otros no son, por ello, el límite de mi propia libertad, sino el horizonte en el que ésta se hace posible.

de «invisibilidad» en los que se ven envueltos los individuos en una comunidad, y, por lo tanto, los tres tipos de respeto que deben implementarse nuevamente a partir de la reconstrucción de las relaciones de reconocimiento ausentes.

Bibliografía

- Davidson, D. [2001] (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Olga Fernández Prat (trad.). Madrid: Cátedra.
- Hegel, G.W.F. [FE] [1805] (1993). *Fenomenología del Espíritu*. Wenceslao Roces (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. [PhG] [1805] (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. [Enz] [1817] (1985). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Francisco Larroyo (trad.). México: Porrúa.
- Hegel, G. W. F. [1796] (1978). *Escritos de juventud*. José María Ripalda y Zoltan Szankay (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. [1803] (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Dalmacio Negro Pavón (trad.). Madrid: Aguilar.
- Heymann, E. (2007). La crítica de la visión moral del mundo. *Ideas y Valores*, n.º 133. 79-94.
- Honneth, A. (1992). Integrity and Disrespect: Principles of Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, vol. XX, n.º 2. 187-201.
- Honneth, A. [1991] (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Manuel Ballesterero (trad.). Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Hypolite, J. [1946] (1998). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Francisco Fernández Buey (trad.). Barcelona: Península.
- Kojève, A. [1962] (1972). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Juan Sebrelí (trad.). Buenos Aires: La Pléyade.
- Monahan, M. (2006). Recognition beyond Struggle: on a Liberatory Account of Hegelian Recognition. *Social Theory and Practice*, vol. XXII, n.º 3. 389-414.
- Neuhouser, F. (1986). Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*. *Journal of the History of Philosophy*, n.º 24. 243-262.
- Pinkard, T. (1986). Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVII, n.º 2. 209-232.

- Pöggeler, O. (ed.) (1998). *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag.
- Pöggeler, O. (1998). Selbstbewusstsein als Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes*. En *Phänomenologie des Geistes*. Otto Pöggeler (ed.). Berlin: Akademie Verlag. 129-141.
- Shklar, J. (1973). Hegel's Phenomenology: the Moral Failures of Asocial Man. *Political Theory*, vol. 1, n.º 3. 259-286.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zur Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Munich: Karl Alber Verlag.
- Siep, L. (1998). Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*. En *Phänomenologie des Geistes*. Otto Pöggeler (ed.). Berlin: Akademie Verlag. 107-127.
- Taylor, C. (1992), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.