

La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico¹? Discusión de algunas interpretaciones recientes

JULIO DE ZAN

CONICET. Univ. Nac. de San Martín, Argentina

Hegel nos ha dejado varias versiones de la lucha por el reconocimiento en distintos contextos sistemáticos, con énfasis y desarrollos diferentes. En el manuscrito de 1802, que el editor alemán ha titulado *System der Sittlichkeit*, y que me gusta traducir como: *Sistema del Mundo Ético* (cfr.: J. De Zan 2009, p. 171), aparece por primera vez el concepto del reconocimiento recíproco, “*ein Annerkennen, das gegenseitig ist*” (SS 18), en tres contextos: 1) en el círculo de la familia el individuo es reconocido en su particularidad, *como miembro* de esta comunidad; 2) en el mundo social de las relaciones contractuales como el formal estar reconocido sin otra relación (*formelle Verhältnisslos Annerkantsein*), que es el reconocimiento del individuo *bajo el concepto abstracto de persona* (SS 33). 3) En la parte siguiente del manuscrito, bajo el título de “la libertad, lo negativo o el delito” se refiere finalmente a la lucha y a las relaciones de dominación y servidumbre (o amo-esclavo), pero no como mediaciones de un proceso hacia el reconocimiento mutuo, sino para marcar las diferencias conceptuales de la lucha o de la guerra con el ataque unilateral con fines de robo y el asesinato.

En el citado texto primitivo encontramos esbozadas las piezas conceptuales que los textos posteriores articularán en la reconstrucción racional del proceso dialéctico de la génesis del reconocimiento recíproco, que son también las condiciones de posibilidad de la universalización y la permanencia del estado

1 El término “antropológico” no se usa aquí en el sentido restringido del capítulo de la *Enciclopedia* titulado “Antropología”, en la que se trata del alma “como espíritu natural” (§ 387), sino en el sentido amplio de la “Introducción” a toda la Filosofía del espíritu subjetivo”, como “el conocimiento del verdadero ser humano, así como de lo verdadero en y por sí, o sea, de la esencia misma del hombre como espíritu” (§ 434), que puede considerarse más próximo al sentido contemporáneo de la Antropología Filosófica..

de reconocimiento (*Annerkantsein*) más allá de las pequeñas comunidades, que es el estado de derecho (“estado” aquí con minúsculas), o la situación del respeto de los derechos como una relación horizontal de las relaciones entre las personas y entre los agrupamientos primarios. En otros lugares se observa sin embargo que, si bien el Estado moderno (“Estado” ahora con mayúscula) presupone el estado de reconocimiento recíproco, este no podría consolidarse sin la coactividad de las leyes respaldadas mediante el poder estatal.

En las *Lecciones de Jena* sobre Filosofía del espíritu (1803/04 y 1805/06) aparece *la lucha* como la mediación necesaria para la salida de la situación de no reconocimiento en el estado de naturaleza y para la constitución originaria de lo que Hegel identificará más tarde como la moderna sociedad civil, la cual no puede comprenderse ya con las categorías de la eticidad sustancial. En la *Fenomenología* esta figura está situada en otro proceso anterior, y más fundamental. Por eso el mencionado contexto de descubrimiento en la experiencia de la socialización de los individuos ha sido borrado en cierto modo por el autor en el Capítulo IV de esta obra, en el cual de lo que se trata no es específicamente de ética, ni de Filosofía social y política (aunque estén en juego por cierto sus presupuestos). Si bien el autor no ha eliminado los rastros de aquella borradura, el nuevo texto tiene la finalidad mucho más amplia y fundamental de reconstruir el proceso de la constitución de la autoconciencia universal y las condiciones trascendentales de la intersubjetividad en general, y aquellos temas de la Filosofía práctica quedan desplazados al capítulo VI sobre “El espíritu”. Por eso la interpretación de Honneth de esta figura en clave sociológica y moral prescinde del análisis de este texto de la *Fenomenología* (A. Honneth, 1992). Finalmente, en la exposición del sistema en la *Enciclopedia*, los procesos anteriores de la génesis de la autoconciencia y de la constitución del mundo ético se consideran como algo ya cumplido. Esta figura aparece allí en el capítulo sobre el espíritu subjetivo, porque el sujeto tiene que re-iterar de forma abreviada en el proceso de su formación individual aquella experiencia de la formación del espíritu. En esta obra y en la *Filosofía del Derecho* encontramos solamente alusiones o remisiones muy escuetas al significado de este tema en el contexto del espíritu objetivo, como algo que está allí presupuesto. Pero además, estas remisiones dan a entender que la lucha por el reconocimiento tendrá lugar también todavía de alguna manera en el ámbito de la sociedad civil, la cual sigue siendo, para Hegel, “un campo de batalla de todos contra todos” (aunque estas batallas de la competitividad y de los conflictos de intereses pueden ser, y tienen que ser limitadas y reguladas por el Estado).

Las interpretaciones recientes, a las que me voy a referir más adelante, se pueden comprender como ensayos de análisis de los conflictos sociales con el modelo conceptual de la lucha por el reconocimiento, aplicación que había sido sugerida, pero no expuesta por el autor. La formulación más aguda de

las nuevas interpretaciones es la de Axel Honneth en el subtítulo de su libro de 1992: *La lucha por el reconocimiento. Para una gramática moral de los conflictos sociales*, el cual ha tenido un eco significativo, y ha interesado a Paul Ricoeur hasta el punto de motivar la escritura de un nuevo libro, en el que el filósofo francés propone sin embargo desvincular el significado moral del reconocimiento de su relación estructural con la lucha, para buscar otros caminos de reconocimiento (P. Ricoeur 2004). Voy a contraponer aquí una interpretación ontológica, de la constitución del hombre como ser histórico, a la lectura en clave moral que han realizado Honneth y Ricoeur de los escritos de Jena sobre el reconocimiento, y sostendré que la propuesta de estos autores podría apoyarse más bien en los textos del Sistema de la madurez, mediante la explicitación de cómo juega el reconocimiento como presupuesto del derecho y del mundo ético del espíritu objetivo.

I. UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA HUMANIZACIÓN ORIGINARIA DEL HOMBRE

En la *eticidad sustancial* del *Sistema del Mundo Ético* (que es el texto en el cual se centra la interpretación de Honneth), se manifiesta ya una primera forma de *reconocimiento inmediato* en la relación de los sexos y de los padres y los hijos, los cuales se reconocen *como seres que se aman* y se necesitan los unos a los otros, y esta *eticidad natural* del modo de reconocimiento afectivo del amor forma *la familia*. Pero Hegel advierte que esta primera manifestación del reconocimiento, como “el ser sí mismo en otro, pertenece a la naturaleza, no a la eticidad” (*dieses Seinselbstsein in einem fremden gehört der Natur, nicht der Sittlichkeit*, SS, 17). Lo que no queda claro todavía en este texto es cómo se pasa de este primer nivel del reconocimiento en el interior de la pequeña comunidad de pertenencia, al reconocimiento universal de las autoconciencias independientes, y cuales son las mediaciones necesarias para este pasaje.

En las *Lecciones sobre Filosofía Real* del mismo período de Jena (1803/1804 y 1805/1806) se da a entender que la diferenciación y la independencia de los individuos no llega a madurar mediante esta unificación sin oposiciones del amor, sino que tiene que pasar por el desgarramiento de la separación y el distanciamiento frente al otro. Es claro entonces que la *universalización* del reconocimiento solamente se puede comprender mediante un proceso histórico-evolutivo que se desarrolla con otra lógica, que no es la del sentimiento del amor, o de la moralidad, sino la lucha por los derechos. No hay una *continuidad evolutiva natural*, como pensaba Aristóteles, entre las pequeñas comunidades primarias y la constitución de la *polis*. Pero la conflictividad y la lucha no es tampoco para Hegel, como para Hobbes, la situación primera u originaria, y esta tiene sentido incluso porque la conciencia tiene ya la experiencia de lo que significa ser reconocido en su comunidad de pertenencia, y se enfrenta en un nuevo tipo de relaciones con la negación del reconocimiento.

En los textos posteriores al *Sistema del Mundo Ético* toma distancia Hegel de las concepciones antiguas platónico-aristotélicas como inapropiadas para pensar el mundo moderno, y abandona el lenguaje de la “naturaleza, o la sustancia ética”, para combinar la idea fichteana de que el sujeto llega a ser tal y a reconocerse a sí mismo en cuanto es reconocido por los otros, con la idea hobbesiana de *la conflictividad* del estado de naturaleza, que él reinterpreta de otra manera. Las autoconciencias que se enfrentan quieren ser reconocidas como totalidades absolutas, pero lógicamente no pueden reconocer al otro de la misma manera. No saben que el reconocimiento es recíproco, o no es. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de la lucha. En esta relación el reconocimiento de una significa la muerte de la otra, con lo cual esta búsqueda del reconocimiento por medio de la lucha no logra su objetivo.

“Cada uno tiene que buscar la muerte del otro; yo solamente puedo reconocirme como esta totalidad singular en la conciencia del otro... como quien, en mi acto de excluir al otro, soy una totalidad excluyente que busca la muerte del otro” (HGW 6.310).

Difícilmente pueda encontrarse una formulación más clara y más fuerte de la crítica del solipsismo de la conciencia y de su negatividad criminal. Sin embargo, mientras no se haya alcanzado el estado de reconocimiento, no puede hablarse todavía de crimen o injusticia, como aclara expresamente el propio Hegel.

Es claro entonces desde ya que el significado fundamental de los análisis de Hegel en estos textos no es ético-normativo, sino más bien ontológico, o *genealógico* (empleo aquí este término en un sentido próximo, pero inverso al que tiene en *La genealogía de la moral* de Nietzsche), en el sentido de la reconstrucción de la lógica de esta historia (o prehistoria) de la génesis del espíritu en el mundo. El uso del lenguaje que hace Hegel en estas *Lecciones* no es axiológico-normativo, sino constatatativo-explicativo, o fenomenológico, y los textos se podrían ubicar en el *corpus* del realismo político; aunque estos textos no hablan tampoco todavía de política, podría decirse que se trata de una *proto-política*, o del proceso filogenético de una *antropología política*.

Para poder reconocer al otro cada uno tiene que morir a sí mismo. Pero en esta relación nadie se suicida, y tampoco se abren otros *caminos del reconocimiento*. (En defensa de Ricoeur se puede decir sin embargo que su búsqueda de otros caminos se dirige a la sociedad civil, donde sí hay alternativas a la lucha en su sentido fuerte). En el estado de naturaleza la muerte violenta con la que se enfrenta la conciencia es — dice Hegel —, o bien la muerte de su singularidad natural, o bien la muerte de la conciencia como totalidad del ser para sí del mundo, y el absoluto sometimiento, o el ser para otro. Esta última alternativa es una primera forma de reconocimiento, pero *unilateral*, sin reciprocidad y obtenido

por la fuerza (E § 433). La caída en la relación de dominación y servidumbre no tiene tampoco ningún valor moral positivo, sino que es una situación de “la más absoluta injusticia”. El reconocimiento buscado del singular como totalidad entraña, por lo tanto, una “contradicción absoluta”. Ambos extremos de la disyuntiva planteada son diferentes formas del mismo fracaso de esta lucha por el reconocimiento. Y sin embargo la experiencia del rodeo que se describe con la figura del amo y el esclavo es un avance porque pone fin a la violencia de la guerra, y culminará con la *Umkerung*, o inversión de las relaciones de dominación y servidumbre y el reconocimiento recíproco.

La superación de esta contradicción tiene que pasar, como se ha visto, por la experiencia límite y dolorosa de la muerte. ¿Pero cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En las *Lecciones de Jena* habla Hegel de la conciencia tal como aparece originariamente a partir de la ruptura de la unidad inmediata e indiferenciada con la naturaleza y el diferenciarse y contraponerse a ella como el ámbito de sus *objetos* de conocimiento y acción (HGW 6, 275-276). La totalidad es la conciencia y su mundo; ella es “el ser ideal del mundo”, y toda singularidad, o toda cosa es *para ella*, o “es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí” (HGW 6, 308). También el otro aparece en esta perspectiva como un objeto ante la propia conciencia. Las conciencias de sí no se reconocen recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos en el sentido de Kant, y en tal situación del solipsismo no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad y el sentido moral, como lo ha mostrado Apel. En esta descripción parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo empírico en sus más primitivas etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas, con la autoafirmación hiperbólica de la conciencia, o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir (cfr. J. De Zan, 2009).

En su forma originaria el conflicto de la lucha por el reconocimiento es, por lo tanto, anterior a la moral y al derecho, y tiene que elaborarse y resolverse por la vía de sus propias contradicciones inmanentes, sin recurso a esas instancias normativas, porque la dimensión moral de la acción presupone *el reconocimiento del otro* en cuanto tal, o se funda en él, y es este presupuesto precisamente el que se quiere reconstruir con la figura de la lucha a muerte. En esta lucha se produce la crisis radical de la conciencia natural, que tiene que morir y aceptar el hundimiento de su propio mundo. Porque el resultado del reconocimiento del otro como autoconciencia independiente y como centro de su propio mundo, es un *descentramiento radical del sujeto y de su propia concepción egocéntrica del mundo, o la constitución de un mundo nuevo, que ya no es un mundo natural, sino el mundo ético* y, con el lenguaje posterior de Hegel: *el mundo del espíritu objetivo*.

II. LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO EN LA HISTORIA

Dado el significado en cierto modo trascendental del reconocimiento como condición de posibilidad de toda intersubjetividad humana, por lo tanto también, y especialmente, del punto de vista moral, se pueden comprender ciertamente las luchas por la libertad en la historia como otras formas de luchas por el reconocimiento; y los derechos del hombre y de los ciudadanos como resultados que se han conquistado mediante esas luchas. Y hay muchos textos de Hegel que afirman esto de manera explícita, aunque él no haya desarrollado sistemáticamente este punto de vista. La *Enciclopedia* (§432) aclara al respecto lo siguiente:

“Para descartar los habituales malentendidos acerca de la situación que acabamos de esbozar, tenemos que hacer nosotros aquí también la observación que la lucha por el reconocimiento, llevada en la forma mencionada hasta el extremo de la lucha abierta, solamente puede tener lugar en el puro *estado de naturaleza* en el que los hombres se enfrentan como meros seres singulares. La sociedad civil y el Estado en cambio han alejado de sí aquella forma de lucha, porque en ellos existe ya precisamente aquello que es el resultado de esa lucha, a saber el estado del reconocimiento recíproco”.

Está implícito ya sin embargo en las citadas expresiones que, si bien “aquella forma” de “lucha abierta” (es decir, violenta y a muerte) no podría tener lugar en principio en el marco del estado de derecho de la sociedad civil (porque sería la destrucción de estas instituciones) queda abierta sin embargo la alternativa de otras formas de lucha posibles, que pueden ser necesarias para reivindicar el reconocimiento efectivo y más consecuente de los derechos, pero también, como lo pone de relieve el propio Honneth, para lograr mayores avances, niveles más elevados, o más exigentes de reconocimiento *dentro* de la sociedad civil, o para el reconocimiento de nuevos derechos. En la *Filosofía del Derecho* recuerda Hegel precisamente, al tratar del contrato, que esta figura central del derecho presupone el reconocimiento recíproco, como todas las otras relaciones e instituciones del espíritu objetivo (§71, obs.). Por eso en medio del tratado sobre el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia* se ve precisado a anticipar esta observación sobre el espíritu objetivo:

“La lucha por el reconocimiento y el sometimiento bajo un señor es la aparición fenoménica a partir de la cual ha surgido la vida en común de los hombres, y el comienzo de los Estados”, pero bajo la forma de *la violencia*, que “no es su principio sustancial” (E § 433).

El agregado de las lecciones al citado párrafo de la *Enciclopedia* se refiere a la falta de reconocimiento “del hombre en cuanto tal” en la historia, y por eso

“en los Estados de la antigüedad había todavía esclavos y surgieron entre los romanos sangrientas guerras mediante las cuales los esclavos buscaban *liberarse y obtener el reconocimiento* de sus eternos derechos humanos” (el subrayado es nuestro JDZ).

Pero el principio ético sustancial de las instituciones y de las virtudes morales no aparece todavía en el capítulo sobre el *Kampf um Anerkennung*, sino en el siguiente, sobre “La autoconciencia universal” (E § 436), que es el resultado de aquella lucha.

Podría decirse entonces que el término “reconocimiento” no es unívoco, sino que cobra distintos significados analógicos en diferentes contextos. Hay un reconocimiento inmediato, que se da sin mediaciones en el amor y la amistad, y hay otros grados y progresos en el reconocimiento en la sociedad civil que son el resultado de diversas formas de lucha que tienen lugar en la historia y dentro del estado de derecho. Pero el analogado principal de este término se sitúa en otro nivel, y tiene para Hegel un significado ontológico, como reconstrucción racional de las condiciones trascendentales de la intersubjetividad humana en general. En este nivel anterior a las luchas sociales y políticas como acontecimientos históricos, se trata de la constitución ontológica del hombre como ser histórico y de la *creatio ex nihilo* de un mundo nuevo, que no es el mundo natural, ni se deriva de la propia naturaleza, sino que, en cierto modo se contrapone a ella, y es el mundo de la *Sittlichkeit*.

III. LAS LECTURAS DE HONNETH Y RICOEUR

El libro de Honneth se orienta a corroborar una hipótesis inicial que podría enunciarse del siguiente modo: para el análisis de la gramática de los conflictos sociales, es más comprensiva y productiva la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento que las teorías estándar del conflicto, de raíz hobbesiana, o el modelo marxista del antagonismo de los intereses de clase. Esta superioridad del modelo hegeliano se funda para este autor en el hecho de que la teoría hegeliana del conflicto se plantea desde el comienzo en el terreno moral y de la eticidad. Mi discusión se centrará en la segunda parte de la tesis de Honneth, que es la que le ha resultado especialmente atractiva a Paul Ricoeur. Pero la lectura de Ricoeur está centrada en otro punto de vista filosófico más fundamental, a saber, que

“la auto-realización depende de presupuestos que no están a disposición del propio sujeto humano [individual], por cuanto solamente la puede alcanzar con ayuda de los otros, en la interacción. Los diferentes modelos del reconocimiento mutuo representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente tenemos que tener en cuenta si queremos describir las estructuras generales de una vida lograda” (P. Ricoeur, 2004).

Axel Honneth interpreta los textos del *Sistema de la Eticidad* como el relato de “un acontecimiento ético (*ein sittliches Geschehen*)”, y comprende “la lucha como un medio moral (*als ein moralisches Medium*), que conduce desde el reconocimiento espontáneo en la pequeña comunidad de pertenencia, hasta un nivel más maduro de las relaciones éticas generales (A. Honneth, 1992, p. 32) y lamenta reiteradamente que el abandono de los presupuestos comunitaristas de inspiración platónico-aristotélica de este texto hayan oscurecido el significado moral intersubjetivo del reconocimiento. Esos presupuestos me parecen sin embargo más bien sustancialistas que intersubjetivistas. Y es justamente mediante la doble crítica y el distanciamiento, tanto de la concepción sustancialista del *ethos*, como de la concepción subjetivista de la moderna filosofía de la conciencia, la que transforma a Hegel en un filósofo propiamente contemporáneo, que abre el horizonte de la comprensión intersubjetiva del sentido, y permite comprender el principio del reconocimiento como una presuposición fundamental de la racionalidad teórica y práctica, es decir, del sentido epistémico de la verdad y del sentido moral de la justicia.

El libro de Honneth presenta una reconstrucción del desarrollo del reconocimiento como un proceso que recorre diferentes etapas. 1) La primera, que ya hemos mencionado, es *el reconocimiento natural* que se realiza mediante el amor (y la amistad) en una comunidad en la que compartimos la misma identidad. Honneth muestra incluso, con los aportes de la psicología evolutiva, como esta experiencia de reconocimiento afectivo en la relación del niño con la madre es fundamental en la infancia para la formación de la autoestima y la personalidad del niño, y destaca la directa inspiración hegeliana de algunas investigaciones empíricas del psicoanálisis en algunos autores que han trabajado este tema. 2) La emancipación del individuo independiente que sale de ese nido, lo enfrenta con la conflictividad del estado de naturaleza que tendrá que superar mediante *la lucha* y la formación de *la sociedad civil*, en la cual el modo y el medio del reconocimiento no es el amor, sino *el derecho*. En este nivel conecta Honneth con Hegel los trabajos de sociología y psicología social de Georg Herbert Mead y los planteos de otros filósofos contemporáneos. Se podría hacer fructífera también en este punto la figura hegeliana para una hermenéutica racional de la tradición del liberalismo político y de las luchas por los derechos. 3) Un nuevo nivel se alcanza en la eticidad de *la constitución política*, en la que los individuos son reconocidos como ciudadanos libres, en el sentido de la libertad positiva de un pueblo. En este otro nivel recupera Hegel las ideas del republicanismo de Rousseau. 4) Una última etapa, que ya no tiene en cuenta Honneth, es la del reconocimiento de los pueblos como Estados independientes, tal como la conceptualiza Hegel al final de la *Filosofía del Derecho*:

“Un Estado tiene frente a los otros una independencia soberana. Ser en cuanto

tal *para los otros*, es decir, *ser reconocido* por ellos es su primera y absoluta legitimación... Pero este reconocimiento exige la garantía de que reconozca, a su vez, a los otros Estados que lo reconocen, es decir, que los respete en su independencia” (Rph. § 331).

Honneth piensa que la concepción hegeliana de la relación internacional, entre los Estados, retrocede detrás de la idea kantiana de la paz perpetua y sostiene la misma posición de Hobbes, que en este plano los pueblos se encuentran en el estado de naturaleza, del cual ya no se podría salir. Si tenemos en cuenta sin embargo el texto citado podría decirse que, a la inversa, la existencia de Estados independientes implica que ya se ha salido del estado de naturaleza también en estas relaciones, y que hay un estado de reconocimiento mutuo. Es notable incluso que (no obstante la tan discutida filosofía de la guerra que él esboza en otros textos), al definir el concepto de la existencia soberana de los Estados por medio del reconocimiento recíproco, Hegel no menciona la guerra como un elemento estructural, ni como una presuposición necesaria de este reconocimiento. Lo que no es posible para Hegel en este nivel (y creo que tampoco para Kant), es contar una *garantía* del respeto efectivo de los derechos que se han reconocido. Lo cual es lógico, porque el último garante de las promesas es la jurisdicción de un juez independiente, respaldada en fuerza coactiva del orden jurídico de un Estado (A. Garapon 1997). En simetría con el nivel 2) del reconocimiento de los derechos de las personas y de los grupos primarios, las luchas por el reconocimiento (en este caso las guerras) han sido situaciones por las que ha tenido que pasar la constitución política y la independencia de los Estados en el proceso de la superación del estado de naturaleza. Pero mientras en el interior de los Estados ya constituidos y de la sociedad civil se ha eliminado aquella forma de lucha (que solamente reaparece en el caso excepcional de la revolución), en las relaciones internacionales hay que contar siempre inevitablemente con el riesgo de la guerra, porque no existe una jurisdicción soberana universal que pueda eliminar esa posibilidad.

No obstante “el resto del estado de naturaleza”, que no puede suprimirse en la sociedad civil (Rph. § 200), las instituciones sociales, jurídicas y políticas del mundo ético reemplazan aquella situación primitiva de la existencia, pero en la etapa final del proceso progresivo de la universalización del reconocimiento, este parece terminar en un fracaso. La historia ha comenzado para Hegel como una situación de lucha y de violencia en el estado de naturaleza, pero en tanto subsiste la posibilidad de que los pueblos y los Estados se nieguen el reconocimiento recíproco, la historia no podrá eliminar nunca enteramente la amenaza de la violencia (cfr. H. Ottmann, 1997, p. 286). Este final puede parecer decepcionante, especialmente porque no presenta un cierre mediante la universalización del derecho, ni promete la institucionalización de un universalismo

político más allá de la pluralidad de los Estados particulares; el *Weltgeist* no se objetiva ya, sino que permanece como una idea, y queda abierta no solamente la posibilidad de la guerra, sino la contingencia histórica de la existencia misma de los Estados particulares.

Honneth considera la secuencia de las formas del reconocimiento como las diferentes etapas de socialización *dentro del mundo* de la *Sittlichkeit*, pero deja de lado la cuestión ontológica de las condiciones de posibilidad de la existencia de este mundo. No ignora que el pensamiento de Hegel se despliega en este otro nivel *trascendental*, pero lo desecha como producto de una metafísica que él considera como incompatible con el paradigma de la filosofía actual.

“El proceso de la formación (*den Bildungsprozeß*) que Hegel describe como un movimiento de reconocimiento que se realiza por la mediación de la lucha, no está concebido por él como un progreso *intramundano* (*als einen innerweltlichen Vorgang*) que ha tenido lugar en el contexto de determinadas condiciones contingentes de la socialización humana...”.

Como se ha visto sin embargo, tanto dentro de la sociedad civil, como en el nivel de las relaciones internacionales el estado de reconocimiento es considerado por Hegel como un acontecimiento que tiene lugar en el tiempo y que no escapa a las vicisitudes de la historia (E §§ 545 y 548). Pero el asunto fundamental del pensamiento de Hobbes y de Hegel en esta figura fenomenológica, era precisamente el de la creación *ex nihilo* del mundo en cuestión, el cual no se puede considerar como algo simplemente *dado*, o derivado espontáneamente de las disposiciones propias de la naturaleza. Se trata de explicar la formación o constitución del hombre como animal político y moral, propiedades que en la tradición aristotélica no requerían explicación porque se consideraban como definitorias de lo que el hombre es por naturaleza. La radicalidad de estos planteamientos de los clásicos de la filosofía política, que buscaban *las presuposiciones antropológicas* para responder a la pregunta de *cómo es posible la existencia de orden político y la constitución del estado de derecho*, no está motivada por un interés meramente teórico, sino por el interés práctico de saber cómo hay que hacer para reproducir y mejorar estas frágiles creaciones que no se sostienen por sí mismas, y qué es lo que hay que recordar para evitar el peligro serio de la regresión al estado de naturaleza. El pasaje por la experiencia de sentirse existencialmente amenazado por la presencia de los otros y del miedo a la muerte violenta es un momento real e inevitable para Hegel en el estado de naturaleza (como lo había mostrado también Hobbes, aunque de una manera diferente). La experiencia de esta situación límite no nos es enteramente ajena tampoco a nosotros en el mundo actual. Hegel piensa incluso que, en cierto sentido, esta experiencia tiene que llegar hasta su consumación. Sin la muerte del individuo natural y de su conciencia singular egocéntrica,

o etnocéntrica, no es pensable la identidad moral del sujeto, o la formación de la autoconciencia universal, ni la constitución del mundo intersubjetivo, la integración social, el respeto del otro en su diferencia y la pacificación de las relaciones humanas en todos los niveles.

El libro de Paul Ricoeur: *Caminos del reconocimiento*, comprende un amplio recorrido del tema en la historia de la Filosofía. En el Cap. IV: “Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena”, comienza Ricoeur reconociendo su deuda con A. Honneth y nos dice que ha concebido esta sección central de su libro como un diálogo con él, en el cual sus propias contribuciones oscilan entre la propuesta de agregados complementarios y la discusión crítica de algunos aspectos que preparan su argumento final “contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico” (P. Ricoeur 2004, p.195).

El punto de vista de este autor se concentra en el resultado (o en la anticipación del *telos* objetivo) de la lucha por el reconocimiento, que no es por cierto la lucha misma, ni la paz de los vencedores mediante el sometimiento de los vencidos, sino que ya Hegel comprende como la institución de relaciones pacíficas de reconocimiento en un estado de derecho que reemplace el *Kampf um Annerkenung* por la situación estabilizada de un *estar siendo reconocido*: el *Annerkantsein*, que se puede comprender también como la libertad objetivamente realizada. No se pueden leer los textos sobre el momento de la lucha de las autoconciencias como fragmentos descontextualizados. “Las experiencias de las relaciones pacíficas de reconocimiento”, que Ricoeur hecha de menos en estos textos, hay que buscarlas entonces en los capítulos posteriores de las propias Lecciones de Jena, y en el Cap.VI de la *Fenomenología* sobre “el espíritu”, o en la *Filosofía del Derecho*.

La relectura que hace Ricoeur de los textos hegelianos que ensayan la fenomenología del proceso anterior a este resultado, no acierta con el punto de vista fenomenológico de Hegel, que se limita a describir el proceso, sin hacer intervenir en la descripción la idea del fin, porque en el estado de naturaleza los propios contendientes en esta lucha no están motivados por un fin moral, sino por la autoafirmación de su propia conciencia de sí como absoluta, y es a través de la lucha que tienen que hacer primero el descubrimiento de la necesidad del reconocimiento recíproco universal, e ingresar prácticamente en esta estructura de las relaciones con el otro, para realizar recién *en esta praxis* la *experiencia formativa* (la *Bildung*) del reconocimiento mutuo, que es el principio del sentido moral.

El lenguaje de “las luchas morales” resultaba lógicamente por lo menos problemático, e inquietante para Ricoeur, por más que Honneth se preocupara por separar (me parece que sin éxito) el concepto de “lucha” de su conexión con la violencia. Habría que decir incluso, aunque Ricoeur no lo dice, que la

lucha es siempre una relación de fuerzas, un juego de poder cuya lógica conlleva inevitablemente la posibilidad de la intensificación hasta los límites de la violencia. Este es un riesgo que pertenece lógicamente al campo de la política, pero no al de la moral. Y cuando los conflictos morales adquieren una intensidad tal en la que el diálogo se corta, para pasar a la lucha en sentido fuerte, entonces dejan de ser morales y se transforman en conflictos políticos. Al dejar de lado el concepto de “*la lucha como un medio moral*” se evita por otro lado la posible deriva hacia la actualización de las viejas teorías sobre *la guerra justa*. En la figura fenomenológica de Hegel no hay ninguna moralización, o valorización de la lucha misma, ni en el sentido negativo de la condena moral de toda forma de *lucha política*, ni en el sentido opuesto, de la justificación de la misma como una lucha moral.

ABREVIATURAS Y REFERENCIAS DE LAS OBRAS DE HEGEL CITADAS

- SS HEGEL, G.W.F., 1967: *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Felix Meiner.
- HGW HEGEL, G.W.F., 1968 ss.: *Gesammelte Werke*. Hamburg: F. Meiner, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- E HEGEL, G.W.F., 1970: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (3ª edic.). Frankfurt: Werke in zwanzig Bände, III, Suhrkamp Verlag.
- Rph HEGEL, G.W.F., 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Werke in zwanzig Bände, VII, Suhrkamp Verlag.
- VRph HEGEL, G.W.F., 1973: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrgg. von K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- PhG HEGEL, G.W.F., 1988: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: F. Meiner, beruht auf dem Text der kritische Edition, GWF Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9.

REFERENCIAS

- De Zan, J. 2009: *La Filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Garapon, A., 1996, *Le Gardien des Promesses. Justice et Démocratie*. Paris : Éditions Odile Jacob. Traducción española: *Juez y Democracia*. Madrid 1997.
- Honneth, A. 1992: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1992. Traducción española: Barcelona, 1997.
- Ottmann, H., 1997: “Die Weltgeschichte”, en L. Siep, Hrsgg., *G.W.F Hegel .Grundlinien der Philosophie des Recht*, Berlin: Akademie Verlag.
- Ricoeur, P., 2004 : *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Éditions Stock. Traducción española: Madrid: Ed. Trotta 2005.