

---

# El Reconocimiento Fracturado: actualidad sociopolítica de los escritos tempranos de Hegel en Jena

## The Fractured Recognition: sociopolitical actuality of Hegel's early Jena writings

**RESUMEN:** La extensiva proliferación de conflictos sociales de grupos que claman exclusión política, indiferencia institucional y menosprecio de sus formas de vida, evidencian la insuficiencia conceptual del fin de la historia del Hegel de Fukuyama. Estos sujetos colectivos no se perciben como parte de la unidad orgánica que es lo social, sino como fragmentos escindidos, carentes de relación con ella. Sugiero que es posible otorgar valor explicativo y ofrecer una solución normativa a esta fractura social mediante el concepto de reconocimiento desarrollado por Hegel en su periodo jenense. Así, como actualización de este concepto, estos conflictos sociales pueden ser entendidos como luchas por el reconocimiento por alguna de sus dimensiones, afectiva, legal y/o social que les ha sido injustamente negada.

**PALABRAS CLAVE:** RECONOCIMIENTO, CONFLICTO SOCIAL, FRAGMENTACIÓN SOCIAL, PATOLOGÍAS SOCIALES, HEGEL DE JENA.

**ABSTRACT:** The extensive proliferation of social conflicts of groups that claim political exclusion, institutional indifference, and underestimation of their forms of life, are evidence of the conceptual insufficiency of the end of history of Fukuyama's Hegel. These collective subjects are not perceived as part of the organic unity that is the social, but rather as cleaved fragments, unrelated to it. I suggest that we can give explanatory value and to grant a normative solution to this social fracture through the concept of recognition developed by Hegel in his Jenense period. Thus, as an update of this concept, these social conflicts can be understood as struggles for the recognition for some of its dimensions, affective, legal and/or social, that have been unjustly denied.

**KEYWORDS:** RECOGNITION, SOCIAL CONFLICT, SOCIAL FRAGMENTATION, SOCIAL PATHOLOGIES, HEGEL OF JENA

## I. INTRODUCCIÓN: CONFLICTO SOCIAL, FRAGMENTACIÓN Y RECONOCIMIENTO

Los conflictos sociales del inicio de la década actual han sacudido y reactivado varios de los cimientos de la relativamente estable convivencia política de los últimos veinte años. ¿Qué tienen en común el estallido social chileno, las recientes movilizaciones en Perú, el movimiento Black Lives Matters, las protestas contra el autoritarismo chino y los movimientos *me too* y ni una menos? A primeras, que ilustran lo múltiple diferenciadas que pueden ser las demandas por justicia, igualdad y derechos. Por más diversos que sean estos escenarios, todos ellos claman por que se les atribuya cierto estatus jurídico, moral, económico o simbólico que, aseguran cada una, merecen y, mientras ello no se haga efectivo, quedarán relegados de alguna de estas dimensiones posibles de la vida común. Uno de conceptos o principios que puede subsumir esta multiplicidad de conflictos en una unidad de ser luchas por el reconocimiento, esto es, de ser subjetividades -por supuesto colectivas-, una multitud de actores diciendo sí para sí y exigiendo su lugar en el mundo social y político. Propongo que el principio capaz de subsumir este amplísimo escenario de manifestaciones de lo social es el del reconocimiento (Anerkennung). Fue Hegel en Jena (1801-1807) quien sistematizó este concepto o principio cuyas raíces las encontramos en el amor de sí del joven Rousseau<sup>1</sup> y en la doctrina trascendental del derecho natural de Fichte<sup>2</sup>. Este concepto inaugura una teoría social que busca trastocar los fundamentos atomísticos e individualistas dominantes desde la modernidad hasta nuestros días

Las luchas por el reconocimiento, sostengo, son el esqueleto primario o esquema elemental propuesto por Hegel para desarrollar una teoría de la acción social cuyo núcleo es el conflicto. Expresiones concretas de la violación o transgresión de este principio constituyen lo que la tradición crítica denomina como patologías sociales tales como una percepción fragmentada de lo real<sup>3</sup>, el aislamiento, la enajenación, el menosprecio, la humillación y la violencia sean física, psicológica y/o simbólica<sup>4</sup>. Todas las luchas descritas arriba claman que les ha sido denegada alguna dimensión del reconocimiento, afectiva, legal o social y han sido relegados, silenciados e invisibilizados como sujetos políticos dignos y claman, con plena justicia, estima y reconocimiento personal-afectivo, jurídico-legal y social. Así, mi propuesta es que podemos entender las diversas manifestaciones de los conflictos sociales como una fractura o transgresión del

[1] HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Trotta, 2011, p. 80.

[2] CLARKE, James Alexander. Fichte and Hegel on recognition. *British Journal for the History of Philosophy*, 2009, vol. 17, no 2, p. 365-385.

[3] JAEGGI, R. (2020). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp Verlag. .

[4] HONNETH, Axel. Pathologies of reason. En *Pathologies of Reason*. Columbia University Press, 2009, p. 23, 30, 34, 38.

principio del reconocimiento. Así las cosas y, delimitando metodológicamente el alcance ontológico de esta investigación: este escrito no pretende ser una explicación general de la ontogénesis social, sino una teoría particular de la crisis o conflicto social a la luz de los escritos jenenses tempranos en los mismos términos que, solo sistemáticamente, Hegel aceptaría.

Para ello, no trataré *Phaenomenologie* y, en cambio, interpretaré textos previos a ella como *System der Sittlichkeit*, el *Naturrecht Aufsatz*, el *Differenzschrift* y los fragmentos de sistema disponibles hacia la redacción de los escritos prácticos que aquí trataré. Y si bien, este ensayo se nutre de la sistematización de estos textos hecha por Axel Honneth en *Kampf am Anerkennung*, a diferencia de este, ofrezco una interpretación metafísica o canónica de su periodo jense<sup>5</sup>. Me parece que Hegel exige ser interpretado a la luz de todas sus implicancias sistemáticas y aislar su filosofía del espíritu del contexto lógico, es al precio de una interpretación parcializada que no explora todos los rendimientos teóricos de los textos. La dialéctica, la negación determinada y el reconocimiento mismo son operaciones antes lógico-metafísicas que añadidos prescindibles para reconstruir una teoría social del conflicto social con el poder explicativo suficiente para entender la escisión, menosprecio y fragmentación de actores sociales históricamente relegados de alguna dimensión del reconocimiento. Finalizaré la hermenéutica de estos textos con la omisión de una esfera de mayor violencia que de la siempre citada relación de señorío y servidumbre, que son las relaciones de opresión, donde no existe si quiera lucha alguna, sino solo violencia unilateral realizada sobre otro sin la mera posibilidad de resistirse.

[5] Al ser un empeño teórico práctico muy similar al de Honneth durante los noventa, es decir, sobre una teoría social del reconocimiento basada en los textos tempranos del periodo de Jena, marcaré las diferencias con este en pies de página, en caso de no ser atingente a mi propio argumento y, en el caso de serlo, serán introducidas en el cuerpo del texto mismo. Metodológicamente ya hay una diferencia sustantiva, pues Honneth en la introducción de su escrito en cuestión, ofrece una interpretación empírica, alejada de las operaciones lógico-metafísicas del propio Hegel, la cual expresamente es depurada de presupuestos y concepciones idealistas del sistema hegeliano. Esta delimitación metodológica me parece ser un primer paso en falso para interpretar al sistema de Hegel en ciernes, ya que este no es idealista absoluto, subjetivo o sustancialmente dualista, sino que el suyo es un idealismo objetivo que explícitamente desdeña una división entre un mundo ideal o nouménico y otro objetual de fenómenos. La evidencia de que Hegel es ya un filósofo de lo concreto se haya en las primeras líneas de su *Phaenomenologie*, al objetar a los idealistas como Kant y Fichte de valerse de presupuestos idealistas injustificados que suponen una realidad efectiva escindida en dos, poniendo a lo verdadero o absoluto por un lado y el saber de la aparición fenoménica por el otro.

## II. LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA UNIÓN

Muy tempranamente Hegel nos advirtió del carácter necesario y urgente de la filosofía. Es usual, ciertamente, asociar esta necesidad de captar la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) conceptualmente (*Begreifen*) y reconciliarla con el pensamiento con el sistema de madurez de Nuremberg, haciendo alusión a la bella figura del tardío vuelo que emprende hacia el ocaso el búho de Minerva como estampa de la ineludible demora y retardo del pensar filosófico (*Nachdenken*). No obstante, ya en el *Differenzschrift* de 1801 Hegel nos plantea el estado de necesidad al que ella se enfrenta cuando se le presenta una escisión (*Entzweiung*) indisoluble, que desgarrar la armonía existente entre los diversos elementos de la efectivamente dado en la realidad efectiva. Bien podría pensarse, quizás demasiado prontamente, que la necesidad de la filosofía solamente brota ante un conflicto teórico o práctico insondable, que su función es una meramente negativa y/o reactiva. Ello, sin embargo, dista de ser así y es del seno mismo de esta escisión o fractura que nace “(...) la viviente originalidad del espíritu (...)” que, de su autoactividad en tanto superación (*aufheben*) de aquella absoluta y petrificada contraposición “(...) brota el sistema (...)”<sup>6</sup>. Así las cosas, el sistema mismo florece “En la actividad infinita del devenir y el producir (...)”<sup>7</sup>, motivado por el poder unificador de la razón (*Macht der Vernunft*), que germina en momentos de crisis, conflictos y fracturas y, por ello, el espíritu puede manifestarse como deteriorado, no obstante lo cual, en realidad sucede le sucede este momento de negatividad o fractura, es una realización del sistema de la filosofía mismo<sup>8</sup> y expresión inmanente de su necesidad ya sea para la razón teórica o bien práctica.

Este poder unificador entre determinaciones contrapuestas que la razón posee proviene de la influencia de Hölderlin en Frankfurt que la bibliografía ha denominado como filosofía de la unión (*Vereinigungsphilosophie*), la cual es una respuesta a las premisas individualistas o atomistas de la filosofía crítica

[6] HEGEL, G. W. F. Traducción y notas de María del Carmen Paredes. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza, 1989, p. 12; GW IV, 13.

[7] HEGEL, Dif, p. 14; GW4, 14

[8] Si bien Hegel no estará satisfecho con su sistema de filosofía hasta la publicación de su primera edición de la *Enciclopedia* en 1817, es hacia su última estadia en Frankfurt y en su tránsito hacia la universidad de Jena que le asaltan las propensiones científicas y sistemáticas para el desarrollo de su propia filosofía. En su muy citada carta a Schelling del 2 de noviembre de 1801, Hegel declara ser “empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil debió tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.” HEGEL, G. W. F. *El joven Hegel: ensayos y esbozos*. FCE, 2014, p. 489; GW2, 612. Abreviaré este texto en adelante como JH,

de Kant y Fichte<sup>9</sup>. Constituyen expresiones directas de esta crucial influencia los apuntes, esbozos y, sobretodo, los fragmentos de sistema redactados entre 1799 y 1800. De estos últimos aparecen por primera vez los conceptos de vida, superación e infinito en clave primigeniamente especulativa. El primer fragmento comenzará con una oración incompleta que plantea la existencia de una “(...) oposición absoluta. (...)”<sup>10</sup>, entre lo vivo y lo muerto, entre la individualidad y la pluralidad y, entre lo finito y lo infinito. Particularmente la vida infinita, opuesta a nuestra existencia limitada, resulta ser una de “(...) infinita multiplicidad, de infinita oposición, de infinita relación (...)”<sup>11</sup>, que es tanto pluralidad como unidad, relación y separación, singularidad y generalidad. Ella, la vida, “(...) no puede ser considerada solo como unificación, relación, sino a la vez como oposición (...)”, más específicamente y ya adelantando el carácter especulativo del conocimiento filosófico y conceptual, donde conviven tanto la negatividad como la positividad de la cosa misma en una unidad de determinaciones contrapuestas y, en ese sentido, esta es “(...) la unión de la unión y la no unión (...)”<sup>12</sup>.

Previo a su crucial viraje de la teología a la ciencia hacia finales de 1801 el poder de la unificación que Hegel otorga en el *Differenzschrift* a la razón era en ese entonces atribuida al amor que, siguiendo a Honneth, es la primera dimensión o esfera del reconocimiento, relativa a las relaciones sociales primarias de amor filial, amistosas y sexuales<sup>13</sup>. Antes de su transformación desde su juventud teológica hacia el racionalismo de madurez, para el amante a quien se ama “(...) no es algo contrapuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; en él solo nos vemos a nosotros -y, sin embargo, a su vez, resulta que él luego no es nosotros, un milagro que somos incapaces de comprender (...)”<sup>14</sup>. Por lo tanto, en el amor evanesce la contraposición con el otro y ocurre un proceso reflexivo donde me veo a mí mismo en otro diferente a mí, es una identidad en la diferencia, lo que constituye una “(...) verdadera unificación (...)” que ocurre exclusivamente “(...) entre seres vivos e iguales (...)”<sup>15</sup> y que, por lo demás, tiene fuerza necesaria para quebrar el poder de lo objetivo<sup>16</sup>. Y si bien el tema del reconocimiento no será tematizado hasta *System der Sittlichkeit*

[9] PAREDES MARTÍN, M. D. C. (2015). El concepto de infinitud en el joven Hegel. *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 1, 123-138, p.124.

[10] HEGEL, JH, p. 466; GW2, 341.

[11] HEGEL, JH, p. 467; GW2, 342.

[12] HEGEL, JH, p. 469; GW2 343-344. Traducción levemente modificada.

[13] HONNETH, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 153.

[14] HEGEL, JH, p. 341; GW2, 97.

[15] HEGEL, JH, p. 336; GW2, 85.

[16] HEGEL, JH, p.419; GW2, 232.

nos encontramos en los fragmentos de Frankfurt con una fórmula que Hegel acuñará hasta el fin de sus días, puesto que es en el amor donde “(...) el ser humano se ha reencontrado a sí mismo en otro (...)”<sup>17</sup>, que constituye “A las bellas relaciones, basadas por su misma naturaleza en el amor, lo que más se le opone son [las de] dominación y servidumbre (...)”<sup>18</sup>. Consiguientemente, para el Hegel de Frankfurt o precientífico, el amor es un sentimiento que provoca una reflexión interna del sujeto a través del otro, con la capacidad de romper y unificar las oposiciones osificadas de lo real; su contraparte absoluta son las relaciones de dominación cuya expresión manifiesta se encarna en la oscura relación de señorío y servidumbre.

### III. EL ENSAYO SOBRE EL DERECHO NATURAL: LA INTERSUBJETIVIDAD COMO ALTERNATIVA AL ATOMISMO MODERNO

Constituye un piso común de quienes se adentran en este periodo de gestación de consolidación de la filosofía hegeliana poner énfasis en el impulso hacia la ciencia que Hegel confía a Schelling en la carta de 1801 ya citada en séptima nota de este escrito, donde ya se hace patente la necesidad de un sistema filosófico completo. Ahora bien, me parece que la oración inmediatamente siguiente a esta crucial determinación, no ha recibido la atención que merece. Lo que se obvia al centrarse exclusivamente en las pretensiones sistemáticas del filósofo es la conexión de este empeño con problemas eminentemente prácticos. En palabras del propio Hegel, en su empeño en diseñar un sistema acreditado al nivel de la ciencia, surge la pregunta relativa a “(...) como encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres.”<sup>19</sup> Declaración que, si bien escueta y programática, resulta bastante decidora respecto de la relación entre razón teórica y razón práctica para Hegel. Propongo interpretar esta carta que, para la filosofía en gestación de este periodo, los conceptos y operaciones lógicas propias del pensamiento puro han de tener un correlato con la vida práctica y cotidiana de los seres humanos y sus posibilidades de cambio y desarrollo. Y es que, en efecto, y debo esta precisión a Mariano de la Maza<sup>20</sup>, es en el *Naturrecht Aufsatz* de 1802 donde por vez primera Hegel hace mención explícita de la dialéctica, estampa y sello de toda su filosofía en adelante. Así las cosas, y tomando en consideración la esencia unificadora de la razón revisada en el apartado I, donde la armonía ha sido desgarrada o fracturada por oposiciones

[17] HEGEL, JH, p.445; GW2, 282.

[18] HEGEL, JH, P.465; GW2, 237.

[19] HEGEL, JH, p. 489; GW2, 612.

[20] DE LA MAZA, Luis Mariano. *Lógica, metafísica, fenomenología: la Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003, p.56.

absolutas, excluyentes y divisivas entre sí, la dialéctica es aquella operación lógica animada por la negatividad, a través de la cual se superan las determinaciones finitas y contrapuestas fijadas por el entendimiento, en una unidad superior donde armónicamente conviven la identidad y la diferencia.

Y es que, aún bajo una fuerte influencia de los románticos, para Hegel la comunidad política es una totalidad orgánica<sup>21</sup> en perpetuo desarrollo y movimiento, un cuerpo vivo habitado por el espíritu concreto de un pueblo (Volksgeist)<sup>22</sup>, cuyo modelo normativo es la vida ética (Sittlichkeit) de la polis griega<sup>23</sup>. Ante este estado de cosas, hemos de renegar de las abstracciones, ficciones y supuestos antropológicos, en fin, de los reduccionismos y dualismos irreconciliables que el trascendentalismo y el empirismo nos ofrecen y, para ello, es menester aprehender las relaciones concretas entre los sujetos o *ethos* y darle una fundamentación teórica y racional a la altura de las exigencias del pensamiento o filosofía cuya mediación es el concepto que, en este ensayo, Hegel llamará como absoluto, que descansa en el principio de oposición y es, al mismo tiempo la oposición misma, unidad y multiplicidad, unión y separación<sup>24</sup>. Y si bien, esta exposición del concepto no es tan prístina como la “unidad de determinaciones diferentes” de madurez, resulta evidente ya de este ensayo, aunque, sobre todo en el *Differenzschrift*, que en la inquietud del concepto conviven la identidad y la diferencia, lo particular y lo universal y todas las oposiciones fijadas por el pensamiento en cuanto entendimiento<sup>25</sup>. Me parece, en virtud de lo anterior, que es un error teórico-práctico enmarcar a Hegel como un colectivista o comunitarista sofocante para el individuo y que la fuente de esta equívoca y unilateral interpretación puede tener su origen en ignorar los elementos lógicos, sistemáticos y dialécticos de la filosofía especulativa aquí en ciernes. Este retorno a la antigua teleología de los griegos no es

[21] TAKESHIMA, Ayumi. Hegel's Early Political Philosophy: The Natural Law Essay and the System of Ethical Life. En *Hegel's Political Philosophy: Themes and Interpretations*. Peter Lang AG, 2021. p. 7-22. p. 7.

[22] GW4, 489.

[23] GW4, 469.

[24] GW4, 442.

[25] Me parece, en virtud de la naturaleza especulativa del concepto mismo, que es un error teórico-práctico tachar a Hegel como un colectivista o comunitarista sofocante e indiferente para el individuo y que el origen de esta equívoca interpretación puede tener su origen en ignorar los elementos lógicos, sistemáticos y dialécticos de la filosofía especulativa aquí ya en ciernes de su florecimiento. De hecho, en la *Phaenomenologie* el hundimiento de la eticidad griega se para Hegel precisamente en razón de la incapacidad de la polis griega de reconocer el valor del individuo y la acción ética (sittliche Handlung) que lo particulariza como individuo singular, evanesciendo su esencia en la masa, pues siempre la comunidad lo propenderá hacia su universalidad diluyendo en ella su individualidad. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, p. 565; GW9, 260.

una subsunción absoluta del organismo sobre el individuo y sus pretensiones e intereses, sino más bien procesos fluidos y porosos entre socialización colectiva y autodeterminación individual. Sin embargo, y como enfatiza Honneth<sup>26</sup>, los dos modelos éticos bajo cuestionamiento parten del mismo presupuesto equívoco al otorgar la mayor valía moral al individuo<sup>27</sup>, elevándolo como fin último de sus sistemas. Por el contrario, como bien nos recuerda Carolina Bruna, la esencia ética del humano se despliega en la coexistencia compartida, la resolución de conflictos y, en general, la determinación de lo común de una manera orgánica<sup>28</sup>

Tanto el todo, vale decir, la comunidad política, como la parte, esta es, el individuo conforma una totalidad orgánica viva y en inmanente desarrollo a través de la armonización de lo objetivo o universal con lo subjetivo o particular en una unidad que supere las oposiciones en apariencia irreconciliables que, como vimos en I, es la tarea esencial de la razón y, en efecto, esta “(...) unidad entre lo universal y lo particular es la idea de la vida absoluta de lo ético.”<sup>29</sup> Sin perjuicio de lo cual, y como sugiere Seyla Benhabib, en particular las teorías del contrato social ofrecen un modelo definido en función del sujeto ante un problema que es eminentemente intersubjetivo<sup>30</sup> y, por lo tanto, constituye un sinsentido fundamentar una filosofía práctica a partir de premisas atomistas que no hallan correlato con la realidad efectiva. Como contrapartida a este paso en falso con el que han partido modernos de tradiciones diversas, Hegel, en una bella metáfora, afirmará que “(...) en el sistema del orden ético, las flores desarrolladas por separado en el sistema de los cielos se hayan unidas; los individuos absolutos se encuentran perfectamente unidos en la universalidad; la realidad o el cuerpo es uno con el alma en suma compleción (...)”<sup>31</sup>, vale decir, los individuos, tal como las flores, se desarrollan individualmente mediante la libre autodeterminación con relativa independencia de sus pares, aunque, al mismo tiempo, en tanto órganos de un ecosistema vivo de relaciones múltiples de dependencia como seres limitados, con necesidades materiales y espirituales imposibles de satisfacer por sí solos, se hallan en una unidad viviente, en una unión tan íntima o estrecha como lo están el alma y el cuerpo. En breve y en

[26] HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. MIT press, 1996, p. 12.

[27] GW4, 431.

[28] BRUNA, Carolina. Esencia ética: objetividad y realización. En *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos, editado por Juan Ormeño K y Vanesa Lemm*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007.

[29] GW4, 463.

[30] BENHABIB, Seyla. *Natural right and Hegel: an essay in modern political philosophy*. Yale University, 1977, p. 19.

[31] GW4, 464.

la voz del propio Hegel: “(...) la vida ética del individuo es un latido de todo el sistema y también todo el sistema mismo.”<sup>32</sup>

#### IV. EL RECONOCIMIENTO Y SU TRANSGRESIÓN COMO LA ESCISIÓN QUE FRAC- TURA LA VIDA ÉTICA

Si bien en el ensayo sobre el derecho natural es donde se plantea a la intersubjetividad como alternativa al individualismo dominante de la modernidad y como condición esencial para determinar los criterios normativos que guían la constitución de la vida social y política, no será hasta el manuscrito titulado por Rosenkranz como *System der Sittlichkeit*, redactado por Hegel en el invierno de 1802 -1803, donde el reconocimiento (*Anerkennung*) tomará la sustantividad conceptual tal como lo entiende actualmente la literatura. Ya en el *Naturrecht Aufsatz* hará su aparición el reconocer (*Anerkennen*) bajo la forma de la reconciliación entre lo que Hegel denominó como eticidad relativa y eticidad absoluta. Esta reconciliación, no obstante, nos advierte Ayumi Takeshima, toma como modelo la tragedia clásica griega, particularmente *Las Euménides* de Esquilo por ello su exposición conceptual es antes en clave estético-religiosa<sup>33</sup> más no aún en el sentido social, legal y político con el cual se asocia al concepto en la filosofía práctica contemporánea que se vale de este.

En cambio, en este enigmático manuscrito redactado ligeramente más tarde que el *Naturrecht Aufsatz*, ocurre un sutil, casi imperceptible, aunque fundamental cambio conceptual: en vez de referirse al reconocer (*Anerkennen*), Hegel hace alusión al reconocimiento (*Anerkennung*). Y como recién he advertido, el primero versa sobre la unificación que nace de la depuración de la naturaleza ética y a la eterna tragedia que asedia a lo absoluto, mientras que el segundo es estrictamente social, jurídico y político y anima el movimiento mediante el cual los individuos pueden o bien verse a sí mismos en el otro cuando la relación es horizontal, recíproca y reflexiva, primando el respeto mutuo entre sujetos que se perciben entre sí como iguales sea en dignidad, libertad o derechos, o bien fallar en este movimiento, estableciéndose una relación vertical de dominación opresiva<sup>34</sup> donde quien se impone logra subjetivarse y quien se somete se hunde en la angustia, se cosifica él mismo y sus relaciones con el mundo natural y social, su humanidad es degradada, perdiendo su dignidad y, en la situación crítica en que este fracaso reconocitivo es llevado a sus últimas

[32] GW4, 468.

[33] TAKESHIMA, A. Hegel's Early Political Philosophy: The Natural Law Essay and the System of Ethical Life. En *Hegel's Political Philosophy: Themes and Interpretations*. Peter Lang AG, 2021. p. 7-22

[34] COOK, Sybol. *Hegel's theory of recognition: From oppression to ethical liberal modernity*. Bloomsbury Publishing, 2009, p. 116.

consecuencias, este se transforma en un esclavo del otro<sup>35</sup>, vale decir, lo domina sin llegar a aniquilarlo. Lo que intento sugerir es que los recientes conflictos sociales son expresión manifiesta de que esta segunda posibilidad, antes de ser una excepción, constituye la regla. Y es que, los diversos conflictos sociales ilustrados en la introducción son manifestaciones de que estos actores sociales se les ha denegado alguna dimensión del reconocimiento y sus formas de vida han sufrido el menosprecio, la humillación y formas diversas de violencia en razón de ello. La armonía social y el triunfo teórico-práctico del liberalismo político que Francis Fukuyama planteó ya terminada la guerra fría en *The End of History?*<sup>36</sup> no solo es una equivocada interpretación de la inquieta y siempre móvil filosofía de la historia hegeliana, sino que, por lo demás, ha sido el mismo devenir y facticidad de la historia reciente inequívoca evidencia de que tal armonía política no tiene correlato con la realidad histórica concreta y, por el contrario, lo que prima es la fragmentación social, la alienación individual y colectiva, donde las comunidades políticas experimentan un violento desgarramiento de su vida en común

En este manuscrito Hegel da un paso adelante y, lo ya planteado en la sección II de esta investigación sobre el carácter intersubjetivo de la realidad social, se conecta con el reconocimiento en su sentido sociopolítico. La primera potencia, donde las formas de vida ética se presentan como intuición, cuya esencia es el sentimiento, en tanto seres singulares que tratan de subsistir y remite primordialmente al mundo práctico<sup>37</sup>. Aquí los sujetos nos presentamos como seres finitos, necesitados y dependientes tanto de otros como de la naturaleza. El pasaje clave que une la intersubjetividad y el reconocimiento es el siguiente:

“(...) el humano es una potencia, universalidad para el otro, pero es también así para el otro respecto de él y así este constituye su realidad, su propio ser peculiar [Mensch ist Potenz, Allgemeinheit für den andern, aber der andre ebenso, und so macht seine Realität, sein eigentümliches] (...)”<sup>38</sup>

Consiguientemente resulta un sinsentido caracterizar o definir al ser humano como una entidad aislada, como un átomo aislado y carente de relación. La condición de posibilidad del sujeto individual no es sino la existencia de otros

[35] . Resulta usual asociar este argumento con la revolución francesa, pero Susan Buck-Morss sugiere muy polémicamente que Hegel tiene en mente también y, sobre todo, a la revolución haitiana de 1791. Véase Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and universal history*. University of Pittsburgh Press, 2009.

[36] FUKUYAMA, Francis. The end of history? En *The national interest*, 1989, no 16, p. 3-18.

[37] HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit: Kritik des Fichteschen Naturrechts*. Felix Meiner Verlag, 2001, p. 5; GW5 281-282. En adelante abreviaré este texto como SDS.

[38] HEGEL, SDS, p. 11; GW5, 287-288.

sujetos singulares o colectivos vale decir, el yo es posterior a un preexistente nosotros. Aquí nos encontramos con la semilla de la conocida fórmula de la *Phaenomenologie* que plantea que una autoconciencia solo encuentra su verdad en otras autoconciencias, aunque como vimos en I, es en el concepto de amor desarrollado en Frankfurt de donde este verse a sí mismo en el otro sin anular su diferencia ya primigeniamente comienza a brotar la que luego será una primera dimensión del reconocimiento. Para que el humano se autodetermine libremente en el mundo requiere del reconocimiento de otros libres como él. El ser uno para el otro es una universalidad y, solamente en tanto reconocido por otros, se conforma la realidad de su propia subjetividad individual. Ahora bien, este auto percibirse en el otro, sostengo, se halla en suspensión y la bella unidad orgánica que es la comunidad política descrita en II, experimenta una profunda fractura en tanto subjetividades excluidas, sean mujeres, disidencias sexuales, etnias no hegemónicas o trabajadores precarizados perciben la mera negatividad del reconocer y la descomunal fuerza que les asedia, escindiendo la realidad en la que se encuentran insertos sin posibilidad de acceder a la tradición, cultura o sociedad que habitan. Ante esta fractura de lo social, Rahel Jaeggi es categórica, aseverando que estos grupos sociales excluidos o alienados de ser sujetos libres, dignos y autónomos padecen de una patología social determinante para su autovaloración, según la cual la comunidad política no se les presenta en tanto totalidad orgánica que les incluye, respeta y reconoce y, en vez de ello, ella se muestra como un conjunto de fragmentos aislados, ajenos e inconexos entre sí, infértiles para toda libre autodeterminación y florecimiento personal.

La dimensión del reconocimiento que se despliega en esta primera potencia es el amor<sup>39</sup> (Liebe) que se expresa en las relaciones filiales, de amistad y erótico-sexuales, unidas por fuertes lazos emocionales dados por el sentimiento (das Gefühl) afectivo mutuo. En esta esfera del reconocimientos nos percibimos como seres vivientes que experimentan necesidades emocionales claves para la constitución de la autoconfianza elemental<sup>40</sup> para el desarrollo de un sano autoestima que habilite la autovaloración adecuada para, así, estar capacitado para imbuirse en la compleja y multidimensional vida social salvaguardados con la confianza y autonomía personal necesarias para un doble proceso de subjetivación particular y socialización colectiva. Es en el amor, según Hegel, donde cada uno puede intuirse a sí mismo en el otro, en esta esfera reconocitiva cada sujeto puede "(...) se percibe a uno mismo en el otro [es schaut sich jedes in dem andern an] (...)"<sup>41</sup>. Su contraparte negativa o transgresión del

[39] HEGEL, SDS, p. 12; GW5, 288-289.

[40] HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. MIT press, 1996, p. 129.

[41] HEGEL, SDS, p. 12; GW5, 288-289

reconocimiento en esta primera esfera constituye una humillación de la dignidad individual o colectiva, pues estas hieren la confianza más elemental del individuo al agredirlo directamente. Quienes experimentan estas transgresiones, además de sufrir el dolor físico aparejado, psicológica y emocionalmente padecen patologías diversas como la disociación con la realidad, sentimientos de indefensión e inseguridad y una distorsión de la percepción de sí<sup>42</sup>.

De allí que, la prometida armonía y paz social declarada luego de terminados los totalitarismos y la guerra fría es una ficción y, en vez de ello, ocurre un desgarramiento de lo social y una violenta escisión colectiva que ha desmembrado la vida social y su unidad orgánica. El reconocimiento en su acepción positiva, horizontal y multireflexiva se encuentra ante una insondable división y fractura. Lo que hay es una escisión absoluta entre estos elementos y una pérdida del poder unificador de los conceptos políticos en vigencia, aunque, como fue señalado en I, es en estas situaciones donde la filosofía recibe el llamado de su necesidad y a su poder unificador encarnado, en este caso, en el principio del reconocimiento. La segunda potencia del manuscrito versa sobre la libertad negativa o transgresión (Übertretung) que, individuos particulares mediante la violación del derecho o a través del actuar destructivo de personajes históricos como Ghengiz Khan, se enfrentan a la vida en común, atentando contra su cultura, costumbres o instituciones<sup>43</sup>. En este nivel el principio preponderante es la singularidad que busca negar o cancelar (Aufhebung) algún aspecto determinado de la vida social, ella es una negación determinada<sup>44</sup>. Sin embargo, advierte Hegel, esta anulación es puramente negativa, ósea, dialéctica. Esta pura o negativa libertad es una particularidad subjetiva que busca aniquilar lo objetivo o universal de la vida ética y en este empeño "(...) niega la realidad en su determinación específica, pero, a la vez, fija esta negación."<sup>45</sup>. Así las cosas, nos enfrentamos con un texto dialéctico en su sentido propio, cuyos conceptos son animados por la negatividad inmanente o, siendo más preciso, la negación de determinados principios, leyes e instituciones<sup>46</sup> de la que brotan los conflictos sociales que, en este contexto, son la expresión manifiesta del tensionamiento siempre latente entre lo objetivo y lo subjetivo. Y, en efecto, parece ser que Hegel está sugiriendo que estas situaciones de conflicto no son meramente negativas y, de hecho, poseen una función ética definida

[42] HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. MIT press, 1996, p. 132.

[43] HEGEL, SDS, p. 20; GW5, 296-297.

[44] HEGEL, SDS, p. 20; GW5, 296-297.

[45] HEGEL, SDS, p. 35; GW5, 311-312.

[46] BALBONTÍN, Cristóbal. Hegel y su teoría crítica del derecho: la posibilidad de una lectura pragmatista. *Revista de filosofía*, 2020, vol. 77, p. 41-50, p. 43.

en la constitución de la vida política<sup>47</sup>. Prueba de ello es cuando sostiene que la historia de la humanidad se construye en función de la alternancia entre procesos de formación cultural y las acciones destructivas que atentan contra ella<sup>48</sup>.

#### V. LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO COMO EL MOTOR DEL DESARROLLO SOCIAL O SU SUPRESIÓN

Y, en consideración con lo expuesto en I, la filosofía, en razón de su propia esencia se torna absolutamente necesaria ante la fragmentación o escisión que, en este caso, se presenta en una diversidad de luchas y conflictos sociales del globo que claman por justicia, dignidad y reconocimiento en formas diversas. Ante este fragmentario e insondablemente diviso de lo social, la filosofía no es solo necesaria, sino que también adopta un sentido de urgencia pues este desgarramiento de lo común debe ser superado en virtud de asegurar la existencia misma de la convivencia común social y política. Para ello hemos de actualizar las categorías y conceptos hegelianos a las formas de vida éticas del presente vivas y vigentes. En breve: quiero puntualizar que en la actualidad ya no hay duelos a muerte por el honor o invasiones de hordas destructivas que atentan contra la culta. No obstante, aquello que sí permanece es el tensionamiento entre lo objetivo y la particularidad que le interpela. Entonces, de lo que se trata es de superar los principios o instituciones carentes de vida, inadecuados a las formas de vida del presente las cuales, en virtud de su anacronismo, se hallan sin la actualidad racional que exige el pensamiento. Y es que, siguiendo a Judith Butler, se ejerce una violencia ética en el momento en que las osificadas costumbres (*Sitten*) entran en tensión con la moralidad (*Sittlichkeit*) y buscan imponerse como lo verdadero y objetivo de la realidad social<sup>49</sup>. Tal como señala Ludwig Siep, ya en el periodo jenense de Hegel, está presente la idea de que “La historia de la acción humana en si misma implica la ‘aniquila-

[47] Bien puede resultar extraño esta posición que lo acercaría mucho al realismo político. Sin embargo, ya en el ensayo sobre el derecho natural afirma que la guerra también tiene una función ética: ella les recuerda a los individuos que pertenecen a un todo orgánico del que dependen y preserva el bienestar ético de un pueblo en tanto ella los remece y los aleja de una poco sana habituación a aquellas instituciones rígidas y caducas en una inercia que impide su actualización. Hegel, GW4, 450. En la *Phaenomenologie* Hegel reitera en este punto y es un remedio ante el individualismo y arrogancia de quienes se perciben por sobre la sociedad civil y del Estado. La cita en cuestión dice así: “(...) el gobierno tiene que estremecerlos de cuando en cuando en su interior por medio de la guerra, tiene que herir y trastornar así el orden que ellos se han organizado y el derecho de autonomía, mientras que, a los individuos, que ahondándose en ello se arrancan del todo y aspiran a un inviolable *ser para-sí* y la seguridad de la persona, al imponerles ese trabajo, les hace sentir quién es su señor, la muerte.” Hegel, Fen, p. 537; GW IX9, 246.

[48] HEGEL, SDS, p. 20; GW5, 296-297.

[49] BUTLER, Judith. *Giving an account of oneself*. Fordham University Press, 2009, p. 4.

ción' de las formas culturales cuyas oposiciones se han petrificado.”<sup>50</sup> Así las cosas, la realidad social y política se constituye por procesos alternados entre situaciones de conflicto y de reconciliación dados por una serie de negaciones determinadas cuyo núcleo motriz es el movimiento dialéctico en este caso entre actores sociales, Estados e instituciones entramados en negaciones recíprocas. Teniendo presente esto, sugiero que las luchas por el reconocimiento por el honor, la posesión y propiedad de antaño, pueden y han de actualizarse como luchas sociales que claman el respeto a la integridad personal de quienes la constituyen, por la dignidad individual como de sus hábitos, costumbres y principios colectivos; el reconocimiento legal que les garantice acceso efectivo y mecanismos concretos de protección por parte de las instituciones jurídicas; y, finalmente el estima o solidaridad por parte de la sociedad en su conjunto que valore y reconozca sus formas de vida. Como he querido demostrar estas tres esferas del reconocimiento, en menor o mayor medida, han fracasado en torno a sus aspiraciones normativas y, lo que prima, es la negación, fracaso o transgresión de este principio cuyas formas manifiestas son el menosprecio, humillaciones que merman la dignidad y/o la discriminación sea racial, sexual o de clase.

Y es que, ante este estado de cosas, donde hay una separación tan profunda entre el pueblo y sus gobernantes, o entre las élites y el pueblo llano, entre lo particular y lo universal, que el verse a uno mismo en el otro o en reconocer lo propio en otro sin desdeñar su diferencia no solo es un fracaso el movimiento del reconocer, sino que anuncia su total imposibilidad. Como resultado de lo anterior se torna imposible la existencia libre entre sujetos que se perciben como iguales y lo que prima son las relaciones de dominación y opresión. En fin, cuando la fractura de lo social escinde la realidad común hasta reducirla a unidades atómicas, inconexas y carentes de relaciones entre sí, es que las variadas y multicolores expresiones de lo social apuestan por afirmar su lugar en el mundo, clamando que gozan de la sustancialidad social, política y cultural para constituirse como agentes activos en la construcción de la realidad política y social, es que se imbuyen en luchas por el reconocimiento denunciando haber sido relegados de la vida política y social. Este enfrentamiento ocurre, en las palabras de Hegel, cuando es menospreciado o puesto en duda el honor de un sujeto -Sigo a Honneth aquí pues contemporáneamente hablamos de dignidad y no de honor- producto de una lesión (*Verletzung*) o agresión hacia algo singular de su persona, con la salvedad de que ella en realidad constituye una afrenta contra la personalidad en tanto totalidad. Y, como resultado de esta lesión hacia la dignidad del otro, que compromete no solo el aspecto singular

[50] SIEB, Ludwig. Hegel's philosophical development in Jena (1801–1806). En *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press, 2014, p. 46.

al que se dirige, sino que constituye una afronta o negación de la totalidad que es la persona, es que allí aflora “(...) una batalla (Kampf) de una persona en cuanto totalidad contra otra persona en cuanto totalidad.”<sup>51</sup>

#### VI. (DES)IGUALDAD, VIOLENCIA UNILATERAL Y OPRESIÓN

En la inmediatez de este enfrentamiento la justicia se encarna en ambos polos de la oposición, pues estos sujetos en son igual de vulnerables de morir o perecer, así como también de que se extinga la perfecta libertad en la que se encuentran<sup>52</sup>. Y es en este punto donde ya resulta notorio el rechazo de Hegel a darse modelos conceptuales sobre como *deberían ser* las cosas, de lo que se trata, en cambio, es de aprehender conceptualmente la realidad tal como ella *es*, de estrechar hasta el mínimo su distancia con el pensamiento. Afirmando esto pues el movimiento que se desplegará no es animado por algún principio normativo objetivo o por una operación lógica que eleve esta lucha al lenguaje conceptual, sino que, muy por el contrario, lo que será determinante para el despliegue subjetivo de uno y la alienación hasta la reducción objetual del otro, reside en la mera facticidad de la fuerza: quien detenta un mayor poder de ejercer violencia (Gewalt), que se traduce en la posibilidad de ejercer su fuerza física propia e individualizada<sup>53</sup>, se impone elevándose como el señor que domina; su contracara, el débil, gradualmente se despersionaliza, experimentando la alienación tanto de sí, de sus pares, como del mundo, ósea, pierde la autonomía necesaria para su autorrealización<sup>54</sup>, y este se rebaja a la dependencia absoluta o esclavitud, anulando su vida espiritual hasta percibirse como objeto o herramienta para quien le somete o bien se hunde en la muerte<sup>55</sup>. Como resultado de este movimiento bidireccional de negaciones mutuas es que hacen, su aparición las relaciones de señorío y servidumbre<sup>56</sup> que, tal como apunté en I, son la oposición diametral de las relaciones horizontales de afecto mutuo relativas a la esfera reconocitiva de la afectividad elemental del sujeto.

Sin perjuicio de lo cual, y quizás el punto capital sobre el que yace mi hipótesis, esta relación de dominio entra en escena, si y solo si, lo que prima es la igualdad ante la posibilidad cierta de experimentar la muerte en la batalla o bien la extinción de la libertad en su forma más elemental. Y es, en estos mismos párrafos que Hegel hace una clave distinción que me parece que la literatura ha

[51] HEGEL, SDS, p. 42; GW5, 318-319.

[52] HEGEL, SDS, p. 42; GW5, 318-319.

[53] HEGEL, SDS, p. 42; GW5, 318-319.

[54] JAEGGI, Rahel. Critique of forms of life. En *Critique of Forms of Life*. Harvard University Press, 2018, p. 7.

[55] HEGEL, SDS, p. 41; GW5, 317-318.

[56] HEGEL, SDS, p. 42; GW5, 318-319.

pasado por alto, particularmente Honneth, aunque espero estar equivocado, y es que la relación de señorío y servidumbre se da solo cuando “(...) se da una absoluta diferencia y negación recíproca (...)”<sup>57</sup> y, solo bajo esas condiciones de igualdad y negaciones mutuas, es que podemos llamar con toda propiedad a este enfrentamiento como una lucha por el reconocimiento, en la cual quien domina adquiere la libertad necesaria para realizarse, mientras quien es dominado se enajena, alienándose de sí mismo, de la realidad y de su relación con el mundo, se cosifica o reifica en un ente incapaz de autodeterminarse libremente. Y es quizás mi interés cardinal, puntualizar de estos oscuros párrafos que, es en el caso contrario, vale decir, donde lo que predomina es la desigualdad entre quienes se enfrentan en la lucha, cuando la tentativa de negar al otro es ejercida unilateralmente, resulta imposible siquiera referirnos a esta interacción como una relación de señorío y servidumbre, la cual es natural<sup>58</sup> y carente de todo contenido ético; Y, peor aún, este enfrentamiento no es, de hecho, lucha o combate alguno, ya que para ello han de existir interacciones mutuas más no la pura violencia dirigida unidireccionalmente hacia a su contraparte. El ejercicio unilateral y sostenido de violencia hacia otro que se encuentra en llana desigualdad de medios materiales, fuerza física o en la capacidad de ejercer violencia para resistirse es *opresión* (Unterdrückung), cuya expresión más cruenta, esto es, como una absoluta negación del otro es el asesinato (Mord)<sup>59</sup>.

Y como resultado de lo anterior que la (des)igualdad entre quienes se enfrentan en una lucha determina hacia qué lado de la balanza de justicia se inclina. Hegel es categórico al respecto y el derecho o justicia, que como puntualiza Carla Cordua constituyen prácticamente una sinonimia para el filósofo suabo<sup>60</sup>, reside en quien ha sufrido la lesión o afrenta en primer lugar<sup>61</sup> por lo que, teniendo en mente lo explicado en el párrafo precedente, la opresión es esencial y necesariamente injusta por causa de la sustantiva diferencia de fuerzas, medios y recursos. Si en términos éticos, la relaciones de señorío de servidumbre ya son el degradamiento de la integridad, existe una dimensión previa de mayor agresividad donde los sujetos experimentan una acción de tal violencia que quienes la sufren no cuenta siquiera con la capacidad de resistirse, tales como la tortura, la violación y el asesinato. Por un lado, las luchas por el reconocimiento son el ejercicio legítimo de actores colectivos por ser valorados como individuos, como sujetos de derecho y como formas de vida digna; por el otro, cuando no hay lucha y, en vez de ella, hay poder o violencia

[57] HEGEL, SDS, p. 42; GW5, 318-319.

[58] HEGEL, SDS, p. 29; GW5, 305-306.

[59] HEGEL, SDS, p. 42; GW5, 318-319

[60] CORDUA, Carla. Derecho y coacción, según Hegel. *Rev. Jur. UPR*, 1990.

[61] HEGEL, SDS, p. 45; GW5, 321-322.

ejercida unilateralmente lo que hay es opresión. Las primeras, en su alternancia entre estadios de conflicto y paz social, quiebran lo objetivo y, en los términos de Butler, detienen, ralentizan o se resisten a la violencia ética que las formas anacrónicas, carentes de vida, buscan imponerse, es decir, poseen una función ética de cancelación o superación en los procesos de formación cultural bien definidas. Las segundas, en cambio, son la violencia ejercida por de conservar o resguardar lo objetivo petrificado, falto de cualquier actualidad, ella es una violencia unidireccional, cuyo fin es negar al otro en tanto este es una amenaza ante aquellas leyes, principios o instituciones cuya fundamentación racional no están a la altura del presente actual y, por lo tanto, no cuentan con función ética alguna y solo se empeña en preservar lo existente, suspendiendo la dialéctica del desarrollo de las formas de vida que componen lo social consolidando una profunda fractura de la vida común.

#### VII. CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DEL RECONOCIMIENTO PARA LA RESTAURACIÓN DE LA VIDA SOCIAL Y POLÍTICA.

Las profundas crisis de legitimidad y representatividad que experimentan las instituciones, leyes y normas por parte de la interpelación de multicolores luchas por su integridad, dignidad y reconocimiento legal y social no son sino una fractura que escinde a la sociedad en fragmentos atómicos mermando la posibilidad de una existencia común, perdiendo su sentido de la realidad, incommunicados para cualquier narrativa que dé cuenta de una tradición o historia conjunta, generando una crisis de la experiencia social, condenada a múltiples parcialidades sin continuidad histórica entre sí. Ante ese estado de cosas, lo que intenté demostrar en este ensayo es que es la transgresión o fractura en el principio del reconocimiento una de las posibles fuentes explicativas de este escenario de conflicto, tensionamiento e interpelación social y, con ella, afloran patologías individuales y sociales, en particular la fragmentación de lo común y el consiguiente aislamiento y alienación social que los sujetos y comunidades experimentan. Sin perjuicio de lo cual, esta fractura o escisión, no es meramente negativa, pues es de ella que surge el llamado al poder de unificación de la filosofía, cuya expresión ética es el reconocimiento, y estos múltiples escenarios de interpelación no son sino aquel desgarramiento que experimenta aquello que Hegel luego llamó Espíritu (Geist) y la inmanente mutación de sus conceptos, relaciones y formas éticas. Así, nos encontramos ante una escisión que exige una actualización necesaria de la libertad que subsane la fragmentación de lo social y lo político. Mi hipótesis es que es el principio omnicompreensivo del reconocimiento el fundamento que pueda habilitar esta actualización pues en su estructura más elemental, esta es, ver la propia identidad en la diferencia es tierra fértil para justificar la plurinacionalidad del multiculturalismo, la diferencia sexual en la que se sustenta el patriarcado, el cada vez más multivariado

espectro de la diversidad o disidencia sexual, en general, en el reconocimiento, estima y valoración de nuevas o silenciadas formas de existencia ética que claman contra el anacronismo de la violencia ética y su pétreas hipóstasis.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALBONTÍN, Cristóbal. Hegel y su teoría crítica del derecho: la posibilidad de una lectura pragmatista. *Revista de filosofía*, 2020, vol. 77, p. 41-50
- BENHABIB, S. *Natural right and Hegel: an essay in modern political philosophy*. Yale University, 1977.
- BRUNA, C. Esencia ética: objetividad y realización. En *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*, editado por Juan Ormeño K y Vanesa Lemm. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007
- BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti, and universal history*. University of Pittsburgh Pre, 2009.
- BUTLER, J. *Giving an account of oneself*. Fordham University Press, 2009.
- CLARKE, J. Fichte and Hegel on recognition. *British Journal for the History of Philosophy*, 2009, vol. 17, no 2, p. 365-385.
- COOK, S. *Hegel's theory of recognition: From oppression to ethical liberal modernity*. Bloomsbury Publishing, 2009.
- CORDUA, C. Derecho y coacción, según Hegel. *Rev. Jur. UPR*, 1990, vol. 59, p. 157.
- DE LA MAZA, L. M. Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento. En *Veritas*, 2010, no 23, p. 67-94.
- DE LA MAZA, L. M. *Lógica, metafísica, fenomenología: la Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003.
- FUKUYAMA, F. The end of history? En *The national interest*, 1989.
- HARRIS, H. S. *Hegel's Development: Night Thoughts, vol. 2, 2 vols*. Oxford University Press.1983.
- HEGEL, G.W.F. Friedrich. Traducción y notas de María del Carmen Paredes. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza, 1989.
- HEGEL, G.W.F. *El joven Hegel: ensayos y esbozos*. Traducción y notas de José María Ripalda. FCE, 2014.
- HEGEL, G.W. F., *Gesammelte Werke*, Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- HEGEL, G.W. F. *System der Sittlichkeit: Kritik des Fichteschen Naturrechts*. Felix Meiner Verlag, 2001.
- HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*. Trotta, 2011.
- HONNETH, A. (1992). *Kampf um anerkennung. Zur moralischen grammatik sozialer konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JAEGGI, R. (2020). *Kritik von lebensformen*. Suhrkamp Verlag.
- PAREDES MARTÍN, M. D. C. (2015). El concepto de infinitud en el joven Hegel. *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 1, 123-138.
- PINKARD, T. *Hegel: A biography*. Cambridge University Press, 2001.
- TAKESHIMA, A. Hegel's Early Political Philosophy: The Natural Law Essay and the System of Ethical Life. En *Hegel's Political Philosophy: Themes and Interpretations*. Peter Lang AG, 2021. p. 7-2