

FILOSOFIA

¿QUÉ PUEDE SIGNIFICAR NO ESTAR ATADO A LA VIDA? SOBRE SUBJETIVIDAD Y RECONOCIMIENTO EN HEGEL

Antonio Gómez Ramos¹

“El pensamiento que mata al deseo, a su padre, se ve pronto alcanzado por la venganza de la estupidez”

Adorno²

1. *Un poco de historia*

La carrera del concepto de “reconocimiento” durante los últimos 30 años ha sido sinuosa. Al igual que todo buen concepto filosófico, emergió como propuesta para solucionar un problema, pero no deja de plantear otros más complicados. Cuando inició su ascenso, a finales de los años 70 del siglo pasado, retomado desde el idealismo alemán, el “reconocimiento” se planteaba como un prometedor correctivo a las insuficiencias y fallas más obvias del individualismo liberal y del contractualismo. Muchos percibían que éste, tomando como base individuos atomizados que interactúan casi mecánicamente, se enredaba un formalismo vacío y en aspectos procedimentales.³ Mientras, el extraordinario progreso de los estudios sobre el Hegel de Jena había sacado a la luz los elaborados esfuerzos del joven Hegel por, primero, comprender las comunidades como espacios intersubjetivos constituidos por estructuras de reconocimiento, y luego, explicitar el reconocimiento, no como un tipo particular de acción o de relación social, sino como un proceso genético de formación que va de la conciencia individual a la conciencia universal, determinando las diversas y específicas formas de interacción y de relación intersubjetiva por el lenguaje, el trabajo, el amor, o el contrato. La doctrina de la *Anerkennung* prometía renovar la filosofía política clásica, y permitía hacer una crítica de las instituciones desde la experiencia concreta de la conciencia, en lugar de recurrir a

¹ Professor Titular de Filosofía da Universidad Carlos III de Madrid

² *Minima moralia* Frankfurt, Suhrkamp, 2001, pág. 225

³ Cf. Sobre todo, Siepp, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber, 1979

principios formales atemporales. En seguida se la pudo apreciar como un poderoso contrapeso al contractualismo hegemónico en filosofía política.

En parte por esa razón, el concepto de reconocimiento como vía de reivindicación –y de reivindicación identitaria- fue rápidamente adoptado por el campo comunitarista.⁴ Las políticas de afirmación identitaria creían poder plantearse como políticas de reconocimiento de identidad que la justicia y el bien común requerían. Y, en la medida en que la crítica hegeliana a los presupuestos atomistas del Derecho moderno, a su unión abstracta de individuos aislados, se inspira en la filosofía política antigua articulada en la noción de eticidad, de una totalidad ética, Hegel podía ser relativamente asimilado a la perspectiva comunitarista o, en todo caso, a una posición antiliberal que relega al individuo moderno a un estatuto secundario.

Ahora bien, de lo que se trataba en el Hegel de Jena, o en las reconstrucciones contemporáneas de la noción de reconocimiento, no es de relegar al individuo a favor de un suprasujeto comunitario, sino de elaborar una noción de *individuo libre y racional* que fuera, justamente, la encarnadura del sujeto moderno. Un sujeto, en tanto que *racional y autónomo*, en el que la racionalidad no se entienda como un simple cálculo de intereses, ni la libertad como ausencia de restricciones para ejecutar los resultados de dicho cálculo. La alternativa es la perspectiva republicana que entiende la libertad y los derechos como donaciones de la comunidad o del Estado a la que el individuo pertenece, y que tanto se los da como se los protege y, en última instancia, los justifica. Pero esa perspectiva, en la que los críticos ven siempre un asomo de totalitarismo, requiere definir, a su vez, cómo se constituyen las relaciones entre los individuos particulares dentro de la comunidad, y la relación de cada individuo particular con el universal que es la comunidad en su conjunto. Es esa doble relación, de particular a particular, y del particular a lo general, lo que se trata de construir con la noción de reconocimiento.

Desde ese punto de vista, la teoría del reconocimiento suministraba vías para elaborar concepciones políticas capaces de mediar entre el abstracto individualismo liberal, formal y vacío, y el no menos abstracto, pero rebosante de contenido, comunitarismo.

2. Razones del reconocimiento

La restricción del debate académico en filosofía política a la discusión entre liberalismo y comunitarismo ha sido, seguramente, el gran lastre que ha pesado sobre la teoría política durante

⁴ vid. Por ejemplo, Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, págs. 293-334

los últimos decenios, y ha dejado a esta incapacitada para decir nada sobre las inmensas transformaciones que, entretanto, han ido teniendo lugar en el mundo contemporáneo: el significado profundo de la globalización para las comunidades socio-políticas, la creciente determinación de lo político por las dimensiones biológicas de lo humano y el consecuente sometimiento del hombre a un poder biopolítico, la realidad del poder desnudo y de la violencia, el retorno de la preocupación por subjetividad, individual o colectiva, frente a la limitación de lo político a negociaciones meramente identitarias.

Del los tres, es el último punto, el que se refiere al llamado retorno del sujeto tras su proclamada muerte en el postmodernismo y en las secuelas del estructuralismo, el que más íntimamente concierne a la noción de reconocimiento y el que hace ver que la propuesta hegeliana va mucho más allá de, y mucho más hondo que, el añoso debate entre comunitarismo y liberalismo. Es posible que los otros dos temas, biopolítica y globalización, puedan ser redefinidos en función de la noción de reconocimiento y sus tensiones internas, pero eso sería tema de otro escrito.

Ahora, se trata de retener que la reaparición de la subjetividad como una instancia autoreferencial, reflexiva y autónoma en algún sentido (determinar ese sentido se revelaría como el aspecto más espinoso) ha sido uno de los motivos determinantes en el pensamiento más reciente, y afecta a algo más que la dimensión socio-política. Desde luego, también a esta, y, como bien sospecharon los críticos del liberalismo, cuestiones como la de la responsabilidad, la alteridad, la diferencia, la pluralidad y la ciudadanía pasan directamente por el esclarecimiento del lugar y la función del sujeto: la materia de la que pueda estar hecho, el proceso de su constitución, su escisión interna y su condición plural.

¿Cómo pensar la condición subjetiva de esos individuos libres, autónomos, dotados de cuerpo, portadores de una identidad -reivindicada con vigor en caso de existirr tendencias comunitaristas-, y que son el elemento del mundo moderno? El problema del liberalismo es que, para caracterizar ese individuo, apenas tiene otra referencia que el yo de la apercepción transcendental, el sujeto noumenal kantiano. Y, al menos en el entorno de Kant, las pretensiones fundacionalistas de todas las versiones de este –ya fuera previamente el *cogito* cartesiano, ya la conciencia de Reinhold, ya la autoposición del Yo fichteano- acababan siempre enredadas en las aporías del escepticismo y del mentalismo. ¿Qué clase de contrato social está firmando un yo aislado, que se ve a sí mismo como último fundamento ontológico y epistemológico, pero no está seguro de si le es posible el conocimiento de otras mentes o de algo más que los fenómenos del mundo externo?

Hay cierto acuerdo en que Hegel empezó a esbozar la teoría del reconocimiento de Jena como reacción a los problemas del escepticismo planteados por *Enesidemo* (Schulze), secuela contemporánea de las discusiones en torno al yo transcendental kantiano. Y por eso, hay un paralelismo claro entre el planteamiento por Hegel de una teoría del reconocimiento como salida del transcendentalismo kantiano y la rehabilitación reciente del concepto de reconocimiento en los límites del liberalismo y de la democracia moderna. Hegel emprendió la tarea de destranscendentalizar el sujeto kantiano y sacarlo de las aporías y circularidades del subjetivismo⁵, planteando la intersubjetividad como núcleo de toda subjetividad efectiva posible, y mostrando que esa intersubjetividad se da en estructuras de reconocimiento construidas en la actividad del lenguaje, del trabajo, del amor, el contrato, el intercambio, etc. Hoy día, la cuestión del reconocimiento⁶ puede que se plantee ante los callejones sin salida del llamado relativismo cultural y de los límites del atomismo individualista que, en última instancia, se ha ido imponiendo en la filosofía política.

Merece la pena, por ello, examinar el concepto de reconocimiento en Hegel mismo y en algunas de sus versiones contemporáneas, esclarecerlo en la medida de lo posible, y delinear los problemas a los que responde y los problemas que él mismo plantea o reformula. Pues, como intentaré hacer ver, el reconocimiento, que permite esbozar una concepción pragmática e interactiva de la subjetividad, está sometido a profundas tensiones entre lo conceptual y lo sensible, entre lo universal y lo particular, que son propias del pensamiento contemporáneo y de sus urgencias políticas. Es cierto, en todo caso, que la teoría del reconocimiento ni es exclusivamente hegeliana⁷, ni está claro que haya tenido siempre el mismo valor dentro de la obra de Hegel. En general, ha dominado la interpretación de que Hegel, con el tiempo, modificó, suavizó o incluso abandonó los aspectos más originales de su concepción del reconocimiento: en los escritos de Jena, descubre el papel del lenguaje, del trabajo y de la acción intersubjetiva en la formación de la eticidad y, con ella de la autoconciencia; pero, a la altura de la Filosofía

⁵ Cf. Habermas, “Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück“, en *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, págs. 186 sigs.

⁶ Sobre todo en los textos de Axel Honneth a partir de *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994. Conviene tener siempre presente, en todo caso, Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, U. of California Press, 1997. Y, más recientemente, Italo Testa, *La natura del riconoscimento*, Milano, Mimesis, 2010.

⁷ Está presente antes en Fichte. Para una discusión comparativa entre el reconocimiento en uno y otro, vid. El libro de Italo Testa mencionado arriba, págs. 172 sigs.

del Derecho y de la época Berlín, la intersubjetividad habría quedado reprimida,⁸ y la existencia social y política se entendería y legitimaría, dentro de la teoría de la eticidad, como manifestación de un gran proceso metafísico, un sujeto absoluto, etc. El neohegelianismo norteamericano reciente, sin embargo, sugiere una visión más continuista de la trayectoria hegeliana: no habría habido un corte entre el joven Hegel y el maduro, sino que el reconocimiento sigue jugando el mismo papel en Jena y en Berlín para dar cuenta del verdadero y único problema de Hegel en todo momento, que es el de la libertad.⁹ En el punto medio quedaría la *Fenomenología*, tan difícil de encajar en el sistema hegeliano, y con ese enigmático capítulo IV, cuya exposición del reconocimiento y de la lucha del amo y del esclavo ha sido en muchas ocasiones la carta de presentación de todo Hegel. En lo que sigue, adoptaré esa solución continuista, que nos permite movernos hacia adelante y hacia atrás por la obra de Hegel, pero centrando la atención en ese capítulo de la autoconciencia, para mostrar las dichas tensiones inherentes al reconocimiento.

3. *Dos preguntas*

El concepto de reconocimiento se inserta de modo natural en la dimensión social o intersubjetiva de la subjetividad. Frente al mentalismo de la filosofía moderna de la subjetividad, Hegel expone que los sujetos, los diferentes yo-es, sólo se dan y constituyen en presencia de, en relación a, y en interacción con otros sujetos, con otros yo-es, de modo que cada uno está literalmente atravesado y tejido por esa relación. Sostiene, además, que esa relación se da como reconocimiento recíproco en los diferentes ámbitos de la vida (que él estudia como trabajo, amor, contratos, intercambios, Derecho), donde una unión o reconciliación asume, conservándola, una escisión primera. Este primer esbozo suscita, cuando menos, dos preguntas interrelacionadas:

1) Una vez que se dice que el sujeto se constituye en el movimiento del reconocimiento, que no es una autoconciencia trascendental de todas sus representaciones mentales, queda todavía sin responderse propiamente *qué es un sujeto* como tal: cómo se da en él la reflexividad, la autonomía, y un cierto privilegio epistémico en el conocimiento de sí mismo (no

⁸ Es la expresión de Theunissen: “Verdrängte Intersubjektivität in Hegel’s Philosophie des Rechts”, en Henrich/Horstmann, *Hegel’s Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982. Págs. 317-380.

⁹ Ver, sobre todo, Robert Pippin, y en concreto, “What is the Question for which Hegel’s Theory of Recognition is the Answer?” *European Journal of Philosophy*, 2008:2, págs. 155-172. O bien Pinkard, *German Philosophy, 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge UP, 2002. Y, en todo caso el libro de Robert Williams mencionado en la nota 5.

necesariamente la autotransparencia cartesiana) que son los rasgos definitorios del sujeto moderno. En todo caso, estas preguntas surgen cuando se intenta ver la teoría del reconocimiento como algo más que una teoría genética sobre la formación de la identidad social del yo. Para este tipo de teorías, ciertamente, se ha vuelto ineludible acudir a los procesos de interacción social al estudiar la formación de la autoconciencia¹⁰; pero entender el sujeto como el mero resultado de esa clase de procesos acaba por encerrar la pregunta filosófica en la estrecha caja de la psicología empírica o de la antropología. Y si el sujeto es algo más que eso, aunque lo presuponga, entonces:

2) *¿qué es lo que se reconoce en el reconocimiento? ¿Cuál es su contenido?* La pregunta se responde fácilmente cuando el sujeto se concibe meramente con un agregado de rasgos identitarios que son por ello objeto de su reivindicación, pero justo las formas de esa reivindicación han mostrado que esa concepción expresa una ceguera respecto a sí mismo, o una relación falseada de la subjetividad consigo misma, y una forma, por ello, muy parcial de reconocimiento, limitada a la autoafirmación de una particularidad presuntamente propia.

Un sujeto, por de pronto, es alguien, o algo, que puede decir yo, llamarse yo a sí mismo.¹¹ Quién pueda decir yo, las condiciones en las que realmente se puede decir yo, la experiencia que se da en ello, qué más se dice y se escucha cuando se dice yo, hasta el punto de que solo se pueda decir, o quizá se deba decir, y no de cualquier modo, yo como nosotros, es, por de pronto, el argumento (o uno de los modos de resumir el argumento) de la *Fenomenología del espíritu*. Al final de los tres primeros capítulos, la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento, la conciencia se ha descubierto como autoconciencia, aprende que sólo es conciencia del mundo externo, que sólo tiene conocimiento de él, en cuanto que es conciencia de sí misma y sabe que ella es conciencia. Con esto ha establecido una primera relación *reflexiva* consigo misma que es el comienzo de toda subjetividad, pero está todavía lejos de ser sujeto y, desde luego, de haber cumplido con la sentencia gnómica de “Cónocete a ti mismo”. Ella sabe de sí misma, pero no se sabe a sí misma. O como dice el propio Hegel, “conocer lo que la conciencia sabe al *saberse a sí misma* requiere de otras circunstancias, cuyo análisis viene a continuación.”¹²

¹⁰ Véase por ejemplo, el interesantísimo Philip Roach, *Others in Mind. Origins of Social Self-consciousness*, Cambridge, UP, 2009.

¹¹ Valga esta forma de expresar la reflexividad del sujeto, y que tomo de Marcia Cavell *Becoming a Subject: Reflections in Philosophy and Psychoanalysis* Oxford, Clarendon Press, 2006, pág. 5

¹² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9. Meiner, 1988, pág. 102 (trad. *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, pág. 243)

Tales circunstancias y su análisis se desarrollan durante el capítulo IV, “La verdad de la certeza de sí mismo”; y han de hacerlo porque, de partida, la certeza de sí misma de la conciencia no es más que la “tautología sin movimiento del “yo soy yo””. No es aún autoconciencia propiamente, en tanto que todavía tiene que hacerse cargo de la diferencia entre ser conciencia de lo que era “el objeto de la certeza sensorial y del percibir” y ser conciencia de ella misma, o tenerse a sí por objeto, y tiene que cancelar y asumir luego esa diferencia para alcanzar la igualdad consigo misma. Es decir, a la pregunta de qué es un sujeto, en tanto que autoconciencia, en tanto que alguien que dice yo, Hegel responde enfatizando que, sea lo que sea un sujeto, se trata del resultado de un movimiento, de algo, pues, que se tiene que alcanzar: el sujeto es, cada vez, un resultado que se logra, un *logro*¹³. Como tal, es contingente, falible; y, en todo caso, el sujeto es menos una meta alcanzada que un sostenerse sobre el movimiento en que la oposición de su saber de sí y de lo negativo de él se le va convirtiendo en una igualdad de él mismo consigo mismo.

Que el sujeto tenga esa tarea siempre por delante, que esté siempre en ella (y hay que contar también, desde luego, con esté siempre fracasando en ella) es lo que Hegel formula diciendo que la autoconciencia es “*deseo sin más*” (*Begierde überhaupt*). Antes de dejarse llevar por todas las connotaciones, a menudo lacanianas, de la palabra deseo¹⁴, debe estar claro que para Hegel, cuando escribe *Begierde überhaupt*, la autoconciencia se da como una escisión originaria que la hace ser excéntrica a sí misma. Es una constatación, por así decirlo, perfectamente neutral, o natural, por más que sea fácil y legítimo teñirla con tintes existencialistas, y el propio Hegel lo haga cuando, por esos años, escriba entre los aforismos del *Wastebook* que “Una media remendada es mejor que media rota. Con la autoconciencia no ocurre eso.”¹⁵ El sujeto está siempre fuera de sí. Pero el movimiento de retorno hacia sí, la igualdad consigo mismo alcanzada, no es un círculo simple. Y ese es el movimiento de la autoconciencia.

En todo caso, a partir de esta caracterización, la autoconciencia no puede ya considerarse como un espectador de la conciencia, de lo que ocurre en el teatro de la mente: no es la parte racional del alma, como podría pretender cierta imagen platónica, ni el piloto en la

¹³ Es Robert Pippin quien más énfasis ha puesto aquí, sobre todo a lo largo de su *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton UP, 2011

¹⁴ Por lo demás, aunque usada ampliamente –también por mí–, se ha de admitir que “deseo” no es la única, sin siempre la mejor, traducción para *Begierde*. Me atengo a ella aquí, en parte, por razones de economía, y por las razones que he dado en mi propia traducción de la *Fenomenología*, pág. 975

¹⁵ Hegel, *Werke im 20 Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 2, pág. 558

nave del cuerpo, como en la antigua imagen estoica, sino que es el actuar mismo de la conciencia en tanto que sabe que actúa, el movimiento de ese saber. Dado que ese movimiento puede salir bien o ser fallido, la autoconciencia sólo se da como un resultado, como algo alcanzado. Y como el movimiento siempre se reemprende, en virtud de la condición misma de la *Begierde* para autogenerarse, en virtud de la escisión originaria de la conciencia, el resultado ha de entenderse, además, como provisional.¹⁶ Como el mismo Hegel dirá durante su exposición sobre el reconocimiento, es posible no llegar a ser nunca una verdadera autoconciencia, y quedarse en ser nada más que “persona.”¹⁷

4. El fondo de la vida

Una simple persona es “el individuo que no ha arriesgado la vida”, y que por ello no ha alcanzado la “verdad de este ser reconocido como una autoconciencia autónoma”. La vida, por un lado, y la decisión de asumir el riesgo de perderla, o de “mostrar que no se está atado” a ella, por otro, constituyen los dos polos entre los que circula el movimiento del reconocimiento y de la autoconciencia, y la tensión intrínseca de ese movimiento. Miremos primero a la vida.

Hegel la describe como un ser externo, autónomo, que se enfrenta a la autoconciencia. Es el recorrido cíclico de consumo y destrucción de la naturaleza, “el conjunto de todo que se desarrolla, se mantiene en su desarrollo y se mantiene en su movimiento.” La vida configura diferencias e individualidades que luego consume en su ciclo devorador, el cual no depende de nada externo, sino que es la sustancia “simple y fluida del movimiento puro dentro de sí mismo”. Este ciclo infinito, ciego y reiterado de producir y consumirse, de nacimiento y extinción que carece de conciencia corresponde, desde luego, a las definiciones clásicas de la naturaleza como el conjunto de lo viviente que engloba dentro de sí, en un movimiento de generación y destrucción, a los géneros y las especies, y en el que los individuos valen en tanto que ejemplares particulares intercambiables de una especie, faltos de toda singularidad.

La vida carece de conciencia en tanto que no es para sí (de hecho, se presenta enfrentada a la autoconciencia que, justamente, se define como “ser para sí sin más”), pero tiene asimilada a la conciencia dentro de sí; o, dicho de otro modo, la conciencia también es vida. Tiene la misma estructura que ella, como se encarga de recalcar Hegel. Tiene necesidades y deseos que satisface en el intercambio con la vida, en su metabolismo con lo que le rodea. O bien, porque es *Begierde überhaupt*, la conciencia es conciencia sentiente, en directo contacto con la vida, y

¹⁶ Pippin, o.c. (2011), pág. 19

¹⁷ *Phänomenologie*, loc. cit. pág. 111 (ed. esp. pág. 263)

es cuerpo. Conviene enfatizar esta condición corporal y sentiente de la conciencia abocada al movimiento de subjetivación, o de la búsqueda del reconocimiento de su condición de autoconciencia, porque nunca dejará de estar intrincada con todo logro y realización posible de la autoconciencia -pertenece, por lo tanto, al significado del espíritu- y, por lo tanto, esa corporalidad es igualmente individualizadora, y entra plenamente en el contenido del reconocimiento.

Ahora bien, la conciencia, que es vida, es vida frente a la vida. “El escindir de la fluidez sin diferencias [de la vida] es un poner la individualidad”¹⁸, y la escisión que así se origina como conciencia, la *Begierde* que ella es, es una particular diferencia dentro de la vida misma; una escisión por la que la vida, como dice Hegel, “remite hacia algo distinto de lo que ella es, a saber, [remite] a la conciencia para la cual es como esta unidad, o como género.”¹⁹

Esto distinto de la vida a lo que la vida remite es también vida, *una* vida que es género en sí misma –no es un particular intercambiable por otros bajo el paraguas común del género, sino, precisamente, la posibilidad de un singular o de una subjetividad-. Sabe de sí como sometida al deseo, al ansia, de la *Begierde*; pero no por eso se sabe a sí (le falta, para ello, ejecutar todo el movimiento de reconocimiento). Con ella estamos en el segundo polo, la autoconciencia.

5. *Lo que un sujeto es*

El paso de la conciencia a la autoconciencia puede dar lugar al malentendido de que se fuera a subir a un escalón superior, o a alguna suerte de instancia controladora de la conciencia que ejecutara el movimiento subjetivante de la reflexión. Sin embargo, no hay un salto de un escalón a otro, sino que la autoconciencia se da como el movimiento de igualación de la conciencia (siempre ya) escindida consigo misma. Frente a una postura naturalista que a la conciencia como sentiente e inmersa en el ciclo de la naturaleza, y frente a la posición transcendentalista que traza un abismo insalvable entre una y otra, en la dialéctica de la autoconciencia se trata del movimiento que hace salir a la conciencia de la naturaleza, aunque la tenga por presupuesto, pero sin hacer de ella una instancia transcendental separada del ser natural. O bien, como muy plásticamente lo expresa Hegel, sale de “la coloreada apariencia del más acá sensible” (naturalismo) y de la “noche vacía del más allá suprasensible” (trascendentalismo), para entrar en “el día espiritual del presente”. Lo que signifique ese

¹⁸ *Phänomenologie* loc. cit. 106 (trad. pág. 251)

¹⁹ *Ib.* pág. 107 (trad. pág.253)

movimiento es, seguramente, lo más difícil de esclarecer en todo el capítulo IV de la *Fenomenología*, pero con él amanece el *día espiritual del presente*, y se hace posible entender qué es un sujeto para Hegel. Está claro, además, que es ese movimiento lo que se reconoce: si una autoconciencia sólo lo es como autoconciencia reconocida, es porque se reconoce el movimiento y porque ese movimiento es el reconocimiento mismo.

La autoconciencia es deseo sin más, si bien “la esencia del deseo es algo distinto de ella”²⁰; el deseo le es extraño, y por eso es la escisión originaria de ella: “por esa experiencia le ha venido su verdad” (ib.) de autoconciencia descentrada, de “media rota”. Y este desgarramiento interno del deseo lo experimenta la autoconciencia como negación. Es más, “esta naturaleza autónoma universal en la que la negación lo es como absoluta es el género como tal, o como autoconciencia” (ib.). El movimiento, entonces, por el que la conciencia se hace autoconciencia como naturaleza (vida, pues) autónoma (no dependiente, libre) y universal (porque es el género de sí misma, no un particular intercambiable) contiene una negación absoluta.

El movimiento de la autoconciencia consiste en una absoluta negación de sí misma, pero esa negación, dirá Hegel también, solo puede llevarla a cabo la conciencia en otra autoconciencia que también se niegue a sí misma y que, al hacerlo, reconozca la autonegación de la primera. Todo ello, además, de manera recíproca, pues “una autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”, la cual, además, para ser también autoconciencia, deberá estar igualmente satisfecha, o ser igualmente reconocida.

Lo más difícil ahora es entender qué significa esa negación que la conciencia lleva a cabo en sí misma, que la constituye como autoconciencia y donde muestra su autonomía. Dado que los párrafos siguientes continúan con la lucha a muerte de las dos autoconciencias, que ha de terminar en el reparto de papeles entre el amo y el esclavo, parece tentador entender la historia como una parábola épica, una competición de valor entre hombres aspirantes a héroes y dispuestos a negarse poniendo su vida en juego. El propio Hegel, en un *Zusatz* de la *Enciclopedia*, coloca la lucha de las autoconciencias en el origen de las primeras formas de Estado, como un paso necesario para llegar a ellas. Pero, aparte de que ello tiene poco que ver con las formas de reconocimiento del amor, el comercio, el derecho o el estado racional de Jena, que aun reaparecen en la *Filosofía del Derecho*, el significado de la negación es más profundo que un duelo épico.

²⁰ Ib. pág.107 (trad. 253-255)

Tanto Robert Pippin como Terry Pinkard han argumentado²¹, de manera muy sugerente, que esa autonegación del sujeto en cuanto autoconciencia debe entenderse como el sometimiento autónomo de la conciencia a normas y criterios con los que evaluar la satisfacción de sus deseos y conducir prácticamente su vida: su relación con los otros y con el mundo. La conciencia, había dejado dicho Hegel en la introducción “es para sí misma su *concepto* [tiene un concepto de sí misma, por eso sabe de sí], y es, por eso, inmediatamente, el salir más allá de los límites que tiene (*das Beschränkte*) [...] más allá de sí misma.”²² Tener un concepto es disponer de unas reglas universales y saber a aplicarlas para unir un sujeto con un predicado y emitir un juicio acerca del mundo externo, bien para conocerlo, bien para evaluarlo. La diferencia, justamente, entre una conciencia y un organismo meramente sentiente está en que aquella, como trabaja con conceptos, dispone de, o tiene la representación de, reglas y criterios con los que evaluar su relación con el mundo y, con ello, la satisfacción de sus deseos.²³ La conciencia es autoconciencia en la medida en que tiene un concepto de sí misma, tiene normas y criterios de carácter general, o universal, con los que evaluarse a sí misma y su conducta. El concepto no corresponde al objeto, o la autoconciencia no corresponde a la conciencia, y esta ha de ir más allá de sí misma, en tanto que el sometimiento voluntario a esas reglas y normas que ella misma se ha dado –y por el que sería efectivamente libre y autónoma- la apartan a la vez de la inmediatez de la vida orgánica en la que se halla sumida como ser sentiente y le hacen, efectivamente, estar escindida interiormente, estar situada más allá de sí misma. La diferencia entre el animal, mero organismo natural sentiente, y un ser racional está en que aquel está sometido a una *Begierde* primaria, sobre la que no ejerce más control que el de la satisfacción inmediata (el hambre saciada, por ejemplo, que le permite estar “centrado en sí mismo), mientras que la conciencia racional estará permanentemente escindida por su *Begierde*, descentrada y obligada a reiguarse consigo misma porque sigue normas que evalúan la satisfacción de su deseo (la saciedad del hambre va ligada a la criterios culinarios propios sobre

²¹ Pippin, o.c., Pinkard, *The Sociality of Reason. Hegel's Phenomenology*, Cambridge UO, 1996., y “Reason, Recognition and Historicity”, en Merker, Quante, (eds.) *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Paderborn, 2003

²² *Phänomenologie*, loc. cit. 57 (trad. pág. 151).

²³ Un ser primario natural inmerso en la vida satisface inmediatamente su deseo, sin mayor criterio; pero ya un niño que pide un helado no admite que le entreguen otra cosa, porque tiene criterios sobre la satisfacción de su deseo. El ejemplo es de Pirmin Stekerle Weithofer, en “Wer ist Herr und Werr ist Knecht?”, en Vieweg, Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Koooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008, pág. 216.

la calidad de la comida, la del apetito sexual a normas propias de relación intersubjetiva, normas que tienen una dimensión afectiva, biográfica, estética, sensual, etc.). Por eso, la conciencia va más allá de sí misma y no encontrará la calma hasta que su sometimiento voluntario a normas racionales coincida con su propia acción; pero eso no puede hacerlo ella sola, sino solo –aquí estaría la gran novedad de Hegel frente a Kant y la tradición subjetivista- en un entramado intersubjetivo de reconocimiento.

La negación que la conciencia lleva a cabo en sí misma, entonces, consiste en vincularse a normas universales con las que se compromete, en convertirse en un ser normativo que, como tal, no está atado a la inmediatez de la vida, sino que se sitúa más allá de ella. No se trata exactamente de una ruptura, ya que es la vida misma quien remite o envía hacia ese ámbito normativo²⁴; pero sí de una transformación de la vida que tiene lugar en la vuelta sobre sí misma que da la conciencia una vez que –como no podía ser menos tras su paso por la certeza sensible, la percepción y el entendimiento- tiene normas, la capacidad de representárselas y el sometimiento a ellas. Cuando la vida remite más allá de sí misma, no es a una vacía noche suprasensible, sino a la conciencia de la existencia de normas por las que la conducta sensible se guía: y aquí empieza la libertad, el espíritu, “el yo que es el nosotros y el nosotros que es yo”, el día espiritual de presente.

Esa transformación de la vida es una pulsión dirá Hegel más tarde, para “mostrarse como un sí-mismo libre, existir para el otro como tal”²⁵; y este mostrarse libre, que es lo mismo que darle existencia a la propia libertad (uno no puede mostrarse libre sin serlo, como no puede fingir que sabe nadar) equivale a cancelar y asumir la inmediatez que es la propia “corporalidad de la autoconciencia, en la que ella tiene su propio sentimiento de sí, su ser para los otros y su relación que le media con ellos“. Tendremos que volver enseguida sobre esta “corporalidad” y ese „sentimiento de sí mismo“; por ahora, podemos cerrar este primer círculo del reconocimiento a partir de la interpretación de la negación como sometimiento a una normatividad.

Lo que Hegel viene a decir es que el movimiento de retorno de la conciencia sobre sí misma en el que se constituye como autoconciencia corresponde al hecho de que cada conciencia, en tanto que conciencia *individual autónoma*, tiene sus propios criterios sobre la

²⁴ Lo que daría pie a hablar de un naturalismo hegeliano, como en Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*. Oxford UP, 2012, el libro de Testa antes mencionado o bien, Rocco Lozano, V., "Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo", en Rocco Lozano, V., y Sgarbi, M., (eds.), *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento, 2011.

²⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Hamburg, Meiner, pág. 351, § 430.

satisfacción de sus deseos y, por tanto, sobre la norma de sus acciones. Tener criterios implica una negación de la propia inmediatez y abre el espacio de la libertad, pues la posesión de criterios y normas, así como la propia *autoridad* sobre los mismos, es lo que pone a la autoconciencia más allá del mundo animal, de la vida meramente orgánica. Es esa autoridad sobre los propios criterios y normas lo que se llama *autonomía*, y es lo que se debe mostrar en la lucha por el reconocimiento, lo que se quiere ver reconocido.

Lo que el otro reconoce en mí, entonces, es *mi autoridad sobre mí mismo*, mi no ser un mero animal, un simple miembro de la especie en el ciclo de la vida, sino un género en mí mismo, un universal concreto aquí: un ser *singular*. O bien: mi no ser una mera persona –recuérdese el desprecio con el que Hegel trata ese apelativo–, alguien que lleva ese título por el hecho de haber nacido dentro de un sistema jurídico, pero que no ha arriesgado la vida en cuanto que no se ha negado a sí mismo para someterse a criterios y normas que él mismo se da. Es la autoridad sobre sí mismo, *su propia autonomía*, lo que yo reconozco en el otro. Por eso, cuando la autoconciencia descubre que sólo puede llegar a la satisfacción (o al reconocimiento) en tanto que el otro, el objeto autónomo que tiene enfrente, y que forma parte de la vida, “lleve a cabo él mismo la negación en él”²⁶, no está pidiéndole que se suicide, ni está pidiéndole su deseo (como en la manida interpretación lacaniana del deseo del deseo del otro)²⁷, sino que está descubriendo que, para su propia libertad, se trata también de la libertad del otro, de su condición de ser normativo también. La reciprocidad del reconocimiento es una reciprocidad de la libertad. En última instancia, Hegel está diciendo, y lo repite durante toda su obra, que sólo cuando todos sean libres y reconocidos habrá sujeto libre, autónomo y racional, y lo será *cada uno*. Pero seguir por ese camino nos apartaría del que estamos siguiendo ahora, y nos llevaría a las condiciones políticas e intersubjetivas del reconocimiento, a las que sólo aludiremos al final. Por ahora, lo que sí queda claro es que únicamente en presencia de otra autoconciencia puede una autoconciencia llegar a reconocerse y adueñarse de sus propios criterios y normas, que son los que le dan conciencia de sí. Los criterios y normas, de carácter universal, en tanto que tienen forma lingüística, que son simbólicos, requieren que haya otro que los reconozca como mis propios criterios, y que me reconozca a mí como teniéndolos. Hegel estaba anticipando el argumento de Wittgenstein contra los lenguajes privados: nadie

²⁶ Phän, loc. cit. pág.108 (trad. loc. cit. pág. 255)

²⁷ Para una crítica de la expresión lacaniana (y para una interpretación decisiva de todo el texto hegeliano), debe verse Gadamer, “Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins”, en *Hegels Dialektik*, Tübingen, Mohr, 1980, págs. 49-65 (trad. de Félix Duque en *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cuadernos Teorema)

puede tener reglas para sí mismo solamente. Desde el momento en que reconoce una reglas para seguirlas, necesita que haya otros que reconozcan las reglas (deben poder hacerlo, pues son universales) y, sobre todo, *que le reconozcan a él como a alguien que sigue reglas (universales) que se ha dado (para sí), que le reconozcan, pues su libertad*. “Sólo en presencia de otro mi relación conmigo se hace normativa, y no es mera expresión de un deseo animal.”²⁸

6. *Lo que reconoce el reconocimiento*

Desde la perspectiva interna del sujeto, esta autonegación para someterse a criterios con los que guiar la vida, o este distanciamiento de la propia inmediatez que abre el espacio de la libertad, significa un momento necesario de extrañamiento y de dolor (el camino de desesperación de la conciencia, en la *Fenomenología*). Es el momento de negatividad de la experiencia, el salir de (o ser arrancada de) sí de la conciencia, quien sólo retornará sobre sí misma, enriquecida y más formada, conociéndose en su ser otra. Así es el ciclo de la formación, de la *Bildung*: ir llegando a sí mismo por el extrañamiento. La estructura del reconocimiento revela que, en este proceso de formación, el retorno sobre sí no es un acto meramente individual de la conciencia, sino que tiene lugar por el concurso -no necesariamente concertado- de las otras conciencias, y que, en todo caso, el reconocimiento mutuo no es una identificación de las conciencias, sino que constata la distancia de cada una de ellas respecto a sí mismas en tanto que seres normativos autónomos. Así, en principio, el reconocimiento tiene lugar en un plano universal, puesto que las normas son universales, y por eso el propio Hegel define la formación como el paso del punto de vista particular al punto de vista universal.

El aprendizaje que el siervo lleva a cabo por medio de su trabajo es, sobre todo, el de la capacidad para inhibir el deseo, desatarse con ello de las cosas, de las existencias particulares, y poder luego modelarlas y darles formas. El trabajo, el cultivo que es la formación, el temor absoluto de la muerte –todo aquello por lo que pasa el siervo- lo son de modo universal, y hacia un universal: “Es el comienzo de la sabiduría, el tránsito hacia la autoconciencia universal.”²⁹ El sentido *propio* (el *eigener Sinn*) que el siervo llega a tener -también un modo propio de sentir, mirar y considerar las cosas: unos criterios propios-, y que es distinto de la obstinación (*Eigensinn*) fijada en lo particular, estancada en la servidumbre, es ya una perspectiva universal: la de quien, porque no está atado a su particularidad, puede mirar desde una perspectiva general capaz contemplar varios particulares distintos.

²⁸ Pippin, o.c. (2011), pág. 67

²⁹ *Enzyklopädie*, loc. cit. § 435, pág. 353.

La posición universal alcanzada por el siervo, la perspectiva desparticularizada del pensar, se había formulado ya muchas veces en la historia de la filosofía. Poder mirar las cosas desde fuera de uno mismo, desatado de los propios condicionamientos particulares, es justo lo que Kant había llamado la segunda máxima de la *sabiduría* (y coincide en esta denominación con Hegel en el parágrafo de la *Enciclopedia* citado más arriba): poder “pensarse en el lugar de otro”³⁰. Es la capacidad que corresponde a la facultad de juzgar. Kant la suele mencionar siempre justo después de la primera, la de “pensar por sí mismo”, que corresponde a la noción de *autonomía* y a la que Hegel calificaba, con algo de ironía, como un “pleonasma”³¹, pero sabiendo –de eso se trata en toda la cuestión del reconocimiento- que esta primera y pleonástica máxima, va solidariamente unida a la segunda. Lo que Kant describía como la capacidad para pensarse en el lugar de otro, esa mente, o mentalidad ampliada (*erweiterte Denkungsart*) que permite a quien la tiene “apartarse de las condiciones privadas y subjetivas del juicio para reflexionar desde un punto de vista general (que sólo pueden determinar porque se ponen en el punto de vista de otros) sobre su propio juicio”³² es la que ha de alcanzar el sujeto libre, racional y autónomo que ha entrado en las estructuras del reconocimiento. O a la inversa, ya en la perspectiva de Hegel, sólo en el tejido del reconocimiento, en su entramado institucional de familia, sociedad civil y Estado, todo el trabajosamente realizado en la historia, se produce esta mentalidad ampliada capaz de ver las cosas desde el punto de vista universal. La atención a los estratos institucionales de esa universalidad y a su historicidad es lo que diferencia a Hegel del “meramente” liberal Kant. En cualquier caso, fuera o dentro de las instituciones –y la alternativa no es secundaria, como tampoco qué instituciones deban o puedan ser, pero sobre eso volveremos luego-, sólo quien posee capacidad de juzgar, y no es un idiota (en sentido etimológico) aferrado a su inmediata subjetividad privada, forma parte como ser autónomo de la comunidad humana. Desde luego, de la comunidad política, pero porque primero lo es de cualquier nosotros y de cualquier forma de espíritu. Sólo entonces, él puede decir yo. Y por eso, ya no sólo él.

En este punto, tras lo que hemos considerado en los últimos parágrafos, podría darse por respondida en primera instancia la primera pregunta. Un sujeto, o la conciencia que ha convertido en verdad la certeza de sí misma como autoconciencia, es una autoconciencia que,

³⁰ *Kritik der Urteilskraft*, en Kant, Werke, Frankfurt, Suhrkamp, vol X, § 40, pág. 226.

³¹ *Enzyklopädie*. Loc. cit. 57 §23 “Pues nadie puede pensar por otro, igual que no puede comer o beber con otro..
– En el acto de pensar (Im Denken) se halla de modo inmediato la libertad.”

³² Kant, *loc. cit.*, p.227.

en virtud de un proceso de formación, ha *logrado* asumir la escisión interna de su deseo de tal manera que ha alcanzado el punto de desatarse de la inmediatez de la vida natural para vincularse a normas y criterios con los que guiar y evaluar su propia práctica, y esa vinculación propia es el significado de su autonomía y de su libertad. Como esos criterios son de carácter universal, la autoconciencia sabe adoptar el punto de vista general y distanciarse de su propia particularidad y de la de los otros, a los que reconoce como autoconciencias racionales con la misma capacidad universalizadora que ella. Pero también, como esos criterios y normas son de carácter universal, el sujeto no lo es si otros no lo reconocen como alguien vinculado autónomamente a dichos criterios y normas, reconociéndole autoridad sobre sí mismo; lo cual solo sucede si el sujeto, por su parte, hace lo propio con los otros sujetos. Por supuesto que, como respuesta, ésta es sólo una primera aproximación, que deja muchos puntos por desarrollar: ¿Qué clase de normas y criterios son? ¿En qué consiste la vinculación de la autoconciencia a ellas? ¿De qué modos se realiza eso institucionalmente, y hasta qué punto es preciso que lo haga? ¿Cómo queda asumida la vida en esa autoconciencia desatada de ella, pero que es solo un logro contingente y finito en cuanto individual? ¿Cómo es la autoconciencia general en cuanto comunidad de autoconciencias realizadas y reconocidas, y cómo están cada una de estas en aquella, o cómo es el espíritu y cómo están en él los individuos formados en cuanto un nosotros?

Queda fuera del campo de este trabajo desarrollar todas esas preguntas. Para los fines de este artículo, bastará que retengamos esa primera y limitada respuesta sobre la definición de sujeto, para abordar la segunda pregunta por el contenido del reconocimiento. Veremos que no tendrá una respuesta unívoca, pero que la tensión interna que se nos va a revelar en la respuesta es igualmente relevante para la definición de sujeto y para los planteamientos políticos con los que empezábamos.

¿Qué es lo que se reconoce en el reconocimiento? ¿Cuál es el contenido del reconocimiento? El reconocimiento es un movimiento de las autoconciencias, o un movimiento de las conciencias para llegar a verse mutuamente como autoconciencias, y lo que ellas se ven, lo que se reconocen entre sí, es su respectiva autoridad sobre sí mismas como seres normativos desatados de la inmediatez de la vida, de la existencia particular. Es decir, lo que se reconoce del otro es su autonomía, su autoridad sobre sí mismo para actuar según normas y criterios propios. No se le otorga reconocimiento a lo que sigue ciega, automáticamente a un instinto - aunque sí apreciamos, por ejemplo, en una forma primitiva de reconocimiento que da fundamento a nuestro aprecio por ellos, las formas propias en que los animales siguen ciertos hábitos propios para llevar a delante su existencia-. Tampoco le otorgamos reconocimiento,

sino desprecio, a las personas de carácter servil, que obedecen sin rechistar lo que otros ordenan. Pero, justamente, el desprecio testimonia del reconocimiento que quisiéramos otorgar, que nos parece que deberíamos otorgar, tratándose de seres humanos, pero a lo que hemos de renunciar en vista de su comportamiento. Lo que reconocemos, pues, no son las normas del otro; de hecho, es habitual que estemos en desacuerdo con ellas. O puede que coincidan con las nuestras, pero que él, falto de reflexión, las tenga a causa de su servilismo hacia alguien, y le neguemos por ello el reconocimiento. No reconocemos sus normas, sino su capacidad de actuar libre y autónomamente según normas.

Con ello, se reconoce *su* capacidad para adoptar un punto de vista general, para desatarse de la inmediatez de la vida. Pero, si sólo fuera eso, el reconocimiento sería abstracto y vacío. Reconocer a alguien como interlocutor porque está dotado de lenguaje y capacidad de hablar es otorgarle todavía un reconocimiento insuficiente. Es el reconocimiento abstracto de su humanidad, de la pertenencia a la especie. Todavía Aristóteles, en un ambiguo pasaje, que tanto nos admira como nos solivianta, le podía negar reconocimiento al esclavo, pues es un “instrumento dotado de alma”, pero, a la vez, se lo otorgaba, en cuanto que “no hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto ser humano. Porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio, y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es hombre.”³³ Este reconocimiento indiferenciado, que se limita a la humanidad universal y abstracta que inhiere en cada individuo, obviando su singularidad, amenaza lo mismo con disolverlo en una comunidad homogénea, cuando no totalitaria, que con satisfacerse en la atribución abstracta de unos derechos formales universales sin condiciones de realización en la práctica, como ocurre en el liberalismo atomista que Hegel siempre tuvo en el punto de mira. Al margen de esas dos consecuencias extremas, y cierto punto coincidentes³⁴, no cabe duda de que ese reconocimiento abstracto es lo mínimo que se puede esperar de cualquier sistema jurídico y de las relaciones interpersonales externas.

Sin embargo, el objeto del movimiento de reconocimiento no puede ser ese reconocimiento universal de la humanidad, de la pertenencia al género humano. La tesis fuerte de Hegel es que un sujeto solo llega a la conciencia de sí mismo cuando entra en relación de reconocimiento con otro sujeto; y la conciencia de sí mismo a la que llega un sujeto, la

³³ *Ética a Nicómaco*, 1161b 3 ss. trad. de J. Pallí, Gredos, pág. 343

³⁴ Como se muestra en el capítulo sobre el Terror en la *Fenomenología*, donde libertad absoluta y terror están en conexión necesaria.

autoconciencia que alcanza, es en cuanto él *mismo*, no en cuanto ser humano abstracto. Reconocerse a sí mismo como ser humano –y ya por ello, digno de respeto y de estima- puede ser el comienzo de un proceso de subjetivación (por ejemplo, en personas con una historia de humillación y sometimiento extremos), pero en modo alguno es el lugar de llegada. Y cuando alguien pide al otro que le reconozca como ser humano, le está pidiendo muy poco, realmente lo mínimo: la pertenencia a un género universal.

Lo máximo es ser reconocido en cuanto uno mismo, en cuanto *el acontecimiento del logro subjetivo* que uno es. En cuanto que no pertenece a un género universal, sino que, como dice Hegel, es tal género como tal, un universal para sí: único en su género. En la terminología lógica de Hegel, se trata de ser reconocido como *singular (einzeln)*: no ya el mero *ens singularis*, intercambiable por otros en el grado más bajo de la serie de *species, genus, ens singularis*, sino el *universal concreto* que es todo individuo en tanto que distinto de todos los demás individuos, pero –y porque- crecido y formado en el seno de una comunidad universal. Como ha visto Habermas, cuando Hegel reconfigura la antigua clasificación aristotélica de *species, genus, ens singularis*, la nueva estructura lógica que resulta de esa reconfiguración en universal, particular, singular, se sostiene en el movimiento del reconocer. Sólo a partir de Hegel³⁵ la expresión singular, o individuo singular (*der Einzelne*) está cargada con el significado de un ser humano totalmente individualizado, en cuanto él mismo, y no como un ejemplar intercambiable e indistinguible. Los tres conceptos de la lógica tradicional se correlacionan ahora con los tres aspectos bajo los cuales se reconocen recíprocamente los individuos socializados: como personas en *general, o universal*, iguales a todas las otras personas en los aspectos esenciales; como miembros *particulares* que comparten los rasgos de su comunidad con otros; y como *individuos* singulares distintos ya de todos los demás individuos, “únicos cada uno en su género”, por así decirlo. Mientras que lo primero da lugar al reconocimiento abstracto, externo, sólo lo último produce el reconocimiento del singular en cuanto singular, del sujeto en su peculiar y única condición subjetiva. Lo que se reconoce, pues, en cada caso, no es una condición universal, sino una singularidad.

Ahora bien, esta singularidad, esta unicidad en su género que es cada autoconciencia reconocida, la concreta “escisión en la fluidez sin diferencias” que era el poner(se) de cada individualidad, reconocida en cuanto se desapega de la vida, que se muestra en la adhesión libre a normas universales, es, sigue siendo, vida³⁶. Es “corporalidad en la que mantiene su

³⁵ Habermas, *o.c.* pág. 200

³⁶ O, por expresarlo de otro modo, en la versión de Stekerle-Weithöfer (cierto que una versión intrapersonal de la

sentimiento de sí”, y no salta por eso fuera de la vida; sino que, en el movimiento de igualación consigo misma sobre la propia escisión de su deseo, la autoridad de la autoconciencia sobre sí misma, su capacidad, en cuanto ser racional, de pensar y de juzgar desde una perspectiva universal, está ligada en cada caso a una escisión propia, a una forma individual de ser desequilibrado el yo por el deseo. Dicho de otro modo, la negatividad de la conciencia por la que va a iniciar el movimiento circular de su experiencia y su formación es, en cada caso, propia suya, y esa exclusividad de ella no queda borrada por su ascenso a la universalidad, sino que debe quedar recogida. La singularidad alcanzada por la autoconciencia reconocida se compone, entonces, de una capacidad para lo universal (normatividad) desde una escisión única e irreductible del deseo sobre la que se “pone la individualidad”; o bien, lo que se reconoce propiamente no es un género universal, sino una respuesta subjetiva única (por la vía de la formación y la ganancia de racionalidad) a una, por así decirlo, herida concreta de la vida: la que empieza por ser cada individuo.

7. Dificultades finales

En cierto modo, con esto queda respondida ya nuestra segunda pregunta, acerca del contenido del reconocimiento. Y, en cierto modo también, puede parecer una respuesta alentadora, incluso edificante, desde el punto de vista de las relaciones intersubjetivas, o incluso terapéuticas. Dos individuos o más, se reconocen mutuamente hasta formar una comunidad en tanto que cada uno reconoce del otro su deseo –dónde le duele, diríamos coloquialmente- y su singular manera de responder a ese deseo en una suerte de construcción intersubjetiva de normas comunes. O bien, terapéuticamente, cada sujeto se da como la respuesta a una condición traumática única; el reconocimiento de esa respuesta, en la medida en que ésta sea capaz de establecer vínculos sociales que a su vez implican reconocimiento de los otros, tiene el carácter de una cura.³⁷ Cabe pensar que hay aquí bosquejada, entonces, una *conciencia general o universal* como reconocimiento recíproco completo y libre por el que uno “afirma su saber de sí mismo en el otro, teniendo cada uno de los cuales *absoluta autonomía* pero, en virtud de la negación de su inmediatez o su deseo, no se diferencia del otro”.³⁸

lucha de las autoconciencias), loc. cit. pág.229: “Hegel indica que, al final, el cuerpo siempre gana.”

³⁷ En un sentido creo que parecido, Honneth interpreta la *Sittlichkeit* como terapia para las insuficiencias o patologías de las formas abstractas de subjetividad (a saber, derecho abstracto y moralidad). Vid. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reklam, 2001, págs..70-79.

³⁸ *Enzyklopädie*, loc. cit.. § 436, pág. 353. Estado que podría darse entre dos personas, o tendencialmente, en la humanidad entera.

Pero, aparte de esta lectura fácil y casi consoladora, es imposible ignorar las dificultades que brotan de la fortísima tensión inherente a este movimiento del reconocer. Es una tensión, como se colige de los resultados de los dos últimos puntos, o de las respuestas a nuestras dos preguntas, entre la *individualidad* de la escisión del deseo y la *universalidad* de la perspectiva que cada sujeto *singularmente* alcanza. Podríamos decir que estas dificultades se pueden plantear de dos maneras interrelacionadas. *Una primera* es la posibilidad de algún tipo de institucionalización o, cuando menos, plasmación social del reconocimiento entendido de ese modo. Y es notorio que el interés de Hegel en esto fue cualquier cosa menos secundario, toda vez que él no distinguía el proceso de reconocimiento de la realización de una comunidad ética plasmada institucionalmente. *La segunda* dificultad es decidir, por así decirlo, el punto en que se produce el reconocimiento dentro del movimiento circular que los sujetos recíprocamente realizan, o si se quiere, a partir de qué nivel de realización de autoconciencia debe darse efectivamente el reconocimiento: si ya en el nivel de la “nuda vida” o sólo en el de una autoconciencia formada y autorrealizada en un complejo pragmático de interacciones con otros sujetos. En el marco de la filosofía madura de Hegel –y con esto enlazamos con la primera dificultad- esas interacciones habrían de tener lugar en el marco de la eticidad, y en los niveles de la familia, la sociedad civil y el Estado. Ambas dificultades, como es obvio, hunden sus raíces en el cuestionamiento de la política que mencionaba al comienzo de este trabajo. Sin pretender una respuesta para ellas, voy a concluir éste desarrollando más cada una de ellas y explorando sus implicaciones mutuas.

La posibilidad de una estructura institucional que acoja y realice el movimiento del reconocimiento tal como se ha revelado en nuestro análisis plantea menos problemas teóricos en el sentido de que la respuesta es muy sencilla desde el punto de vista contemporáneo: no. Hay, ciertamente, las llamadas políticas del reconocimiento. Se plantean como una sensibilización de los poderes públicos para con las particularidades de la diversidad humana, a fin corregir los efectos injustos que resultan de discriminaciones por alguna causa social, histórica, biológica, cultural, religiosa, económica, de género u otra. Al hacerlo, pretenden superar lo que veíamos como reconocimiento abstracto y vacío de la universalidad (propio de la postura liberal) y atender a las particulares dificultades con las que los sujetos han de abordar la construcción de su existencia. Pero es obvio que sólo pueden alcanzar el nivel de lo particular, del grupo humano determinado del que el individuo (un discapacitado, por ejemplo) forma parte. No es concebible, ni tampoco deseable, que tales políticas lleguen hasta la singularidad irreductible de un individuo concreto –su propia elaboración subjetiva de su discapacidad, por seguir con el ejemplo-, por más que puedan estar abiertas o ser flexibles ante excepciones.

Hegel era en este punto menos unívoco de lo que pudiera parecer a primera vista. Desde luego, por un lado, la eticidad en la que se constituye el espíritu objetivo consiste en un entramado de instituciones que se producen históricamente y en las que se vehiculan los procesos de reconocimiento por medio de los cuales, y sólo por ellos, los individuos cumplen con su tarea de autorrealizarse o, con el vocabulario que hemos utilizado aquí, convertirse en sujetos. Precisamente, lo que distingue a Hegel de Kierkegaard y otros filósofos del individuo es que su reivindicación de la individualidad –no menos intensa que en aquellos- va acompañada de la convicción de que esa individualidad sólo se realiza plenamente y se encuentra consigo misma por un despliegue teleológico que tiene lugar en el marco de mediación de procesos sociales, y no fuera de ellos, separado de ellos.³⁹ Por eso podía concebir una conciencia general que fuera un reconocimiento recíproco completo.

Por otro lado, sin embargo, Hegel podía concebir muy bien, en pasajes determinantes, formas de relación intersubjetiva en las que se realiza el movimiento de reconocimiento de la singularidad tal como lo hemos bosquejado, y negarles una plasmación institucional en el momento decisivo. La amistad, por ejemplo, aparece en la Introducción a la *Filosofía del Derecho* como paradigma del “estar consigo mismo en el otro”, de comunidad ética y de “concepto concreto de la libertad”, pero luego no tiene mención en el ámbito de la *Sittlichkeit*, toda vez que aquí sólo se plantean instituciones con un anclaje jurídico en el Estado.⁴⁰ Más llamativo aún, y más elocuente por la forma enigmática de plantearse, es la ausencia de todo marco institucional, o el carácter casi estrictamente privado, en tono menor, que encontramos en el final de la narración del espíritu en la *Fenomenología*. Toda esa narración, al menos a partir del capítulo sobre *la realización de la conciencia por medio de sí misma*, puede entenderse como una sucesión de figuras patológicas que tratan de encerrarse en su subjetividad unilateral y fracasan porque eluden el momento intersubjetivo de la integración social y el correspondiente proceso de reconocimiento. Pero, sorprendentemente, esa serie, que recorre toda la Edad Moderna hasta la contemporaneidad de Hegel, no culmina en ninguna construcción institucional, ni en algún género de foro público, sino en la escena privadísima del perdón y de la reconciliación entre quien había actuado y el duro corazón.⁴¹ En todo caso, el “yo efectivo,

³⁹ Theunissen. *Selbsverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlin, 1982, p.2

⁴⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in 20 Bände*, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 7 § 7, pág.57.

⁴¹ Podría decirse, incluso, aprovechando la comicidad de que Hegel hace uso en todo el libro, que el ayuda de cámara es quien mejor puede vislumbrar la subjetividad del héroe, los trabajos de su autoconciencia: es ante él ante quien el héroe se ve reconocido.

el universal saberse a sí mismo en su absoluto contrario”⁴², la narración se queda “colgada”⁴³, sin sugerir ninguna solución institucional, ni proporcionar los medios para imaginarla. Como si Hegel supiera que ninguna institución podría intervenir y regular la comunidad de dos individuos que se han *reconocido* hasta el punto de perdonarse.⁴⁴

Estos dos ejemplos ponen de manifiesto que se pueden concebir procesos de reconocimiento y de constitución de las subjetividades que tienen lugar antes, o fuera de, marcos institucionales. La sospecha de muchos lectores contemporáneos (como Honneth o Theunissen⁴⁵) y, seguramente, también lo era de la izquierda hegeliana, es que la estructura institucional positivizada acaba por reprimir la acción intersubjetiva y ahogar los procesos de reconocimiento. Precisamente por eso, la vía de salida de esta dificultad está unida a la que mencionaba en segundo lugar: ¿es la autoconciencia que se satisface en el reconocimiento de otra autoconciencia un sujeto ya constituido en interacciones con otros sujetos reguladas por marcos institucionales establecidos (un cónyuge, un agente económico en la sociedad civil, un ciudadano)? ¿O debe localizarse en otro estrato de la subjetividad, quizá en su condición de viviente? Ciertamente, debe estar claro, antes de abordar la pregunta, que en el primer caso no se trata de alguien que fuera formalmente conyuge, burgués o ciudadano (cosa que puede serlo cualquiera), sino de alguien que, en cada uno de esos ámbitos, hubiera *logrado* elevarse por encima de la inmediatez de la vida para autorrealizarse con una perspectiva universal, y ser reconocido como tal dentro de la respectiva comunidad institucionalmente establecida.

Tal como hemos visto, el reconocimiento lo es de la *singularidad*, y esta viene a expresar el trabajo por el que el sujeto alcanza una perspectiva *universal* a partir de la escisión suya y propia -la *Jemeinigkeit* de su *Dasein*, diría Heidegger- de su deseo, de su inserción individual en la vida. Esto es, el reconocimiento está tensado, de un lado, por la tendencia hacia el carácter universal que el sujeto alcanza y, del otro, por la atención a la condición viviente, corporal, en la que el sujeto se origina a partir de su deseo. Cada uno de los dos polos tiene una forma degradada de realizarse, por la que el reconocimiento fracasa. El primero, puede fácilmente degenerar, como hemos visto, en el universalismo vacío y formal de un reconocimiento

⁴² *Phänomenologie* loc. cit, 362 (trad. loc. cit, pág. 773)

⁴³ La expresión es de Pippin, quien ofrece una posible interpretación de esto en “Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel’s Jena Phenomenology”, en Degliorgi, Kat. *Hegel. New Directions*, McGell Press, 2006.

⁴⁴ En qué medida pueda hablarse entonces de una “institución pública del perdón” sería otra cuestión aparte, y no de segundo orden.

⁴⁵ En las obras citadas más arriba, notas 7 y 36.

abstracto que ignora la singularidad. El otro polo contiene toda la inmediatez de la vida, y tiene un carácter prerreflexivo, preconceptual, refractario a la racionalidad que implica todo reconocimiento. Por eso, puede suscitar fácilmente la denegación del reconocimiento y devenir lo que, en la tradición posthegeliana, se ha llamado reificación: lo que no es reconocido como racional, es tratado como cosa, como un mero objeto de uso. Quedan así claramente definidas las dos formas fallidas de reconocimiento: reificación y abstracción formal. La forma lograda, en cambio, no está definida del todo. La adecuación al primer polo, el carácter universal del sujeto autorrealizado en procesos intersubjetivos determinados, conlleva, sobre todo en el planteamiento de Hegel, un marco institucional que amenaza con desatender el segundo polo, el de la subjetividad viviente no realizada según ciertos patrones institucionales, o realizada fuera de ellos, o no realizada, sin más. Es esta posible desatención la que ha suministrado sus argumentos a casi todos los críticos de Hegel, desde Kierkegaard hasta Levinas.

Y, sin embargo, nuestra lectura del capítulo IV de la *Fenomenología* ha mostrado como el desatarse la autoconciencia de la vida que consituye el proceso de la formación del sujeto y es objeto de reconocimiento ha de tener lugar en el seno de la vida misma, en la condición viviente y deseante de la conciencia. Pretender que hubiera una ruptura completa, o una discontinuidad, sería como el pensamiento que se desconecta del deseo que lo engendra; y eso –como indica la de Adorno que abre este escrito⁴⁶– sólo se reconocería como pura estupidez. Ya hemos indicado que la autoconciencia no es un nivel por encima de la conciencia, sino que es un movimiento de igualación de la conciencia consigo misma, y ese movimiento, al que la vida remite como “más allá de ella”, se alimenta siempre de la vida. Es este desatarse de la vida sin querer romper con ella –la *Doppelsinnigkeit* de la conciencia– lo que hace que el singular reconocido sea universal *concreto*, y no una estupidez desatenta⁴⁷. Todo ello permite sugerir que en la estructura del reconocimiento hegeliano ha de haber, *pace* Hegel mismo, una tensión de atención hacia ese fondo permanente de la vida, a los cortes en su ciclo que son cada nueva individualidad, que no se ha expresado todavía, y quizá no se deja expresar, en el marco universal de la institución. Por eso pueden producirse dos figuras de reconocimiento como las

⁴⁶ El lector meticoloso que vaya consultando paralelamente los originales alemanes, observará que aquí venimos hablando, con Hegel, de Begierde, y que Adorno escribe Wunsch. Llevaría un espacio no pequeño justificar esta licencia; valga, por ahora, sugerir que el Wunsch es un deseo ya sometido a criterios de satisfacción, frente a la inmediatez de la Begierde como ansia, o avidez, habiendo una continuidad entre ambos. Algo en este sentido indica el texto de Stekerle-Weithöfer citado más arriba.

⁴⁷ Precisamente, la autosuficiencia del pensamiento y el desprecio de la vida corresponde en la *Fenomenología* a la figura del estoicismo. Tan admirable como puede ser ridículo cuando se hace extremo.

de la amistad y el perdón, que acabamos de mencionar. Pero también otras en las que se produce el respeto por lo humano mismo, o incluso por la naturaleza no humana, sin caer en el reconocimiento abstracto. Sólo sobre esa suerte de *reconocimiento profundo* se va dando de verdad el movimiento de reconocimiento recíproco.

Hasta qué punto el discurso hegeliano tiene cabida para esto, o queda agrietado por lo que él mismo lleva en su seno, es, como siempre, una tarea de la interpretación. Pero algo en esta línea intuye Axel Honneth cuando propone para el reconocimiento una primacía genética y conceptual anterior a todo conocimiento⁴⁸, en la medida en que en la relación de los hombres consigo mismos y con el mundo hay una postura de reconocimiento, una postura propiciatoria incluso, que precede a cualquier otra actitud. Es una postura que él descubre como explícita por primera vez, con cierto sesgo ideológico, en un hegeliano como Lukács y su crítica a la reificación en la sociedad capitalista, pero que luego se puede identificar, atravesando todo el siglo XX, en la *Sorge* de Heidegger, en la noción de *involvement* de Dewey o en la propia noción de *acknowledgment* de Stanley Cavell.

La negación de sí que supone la adopción de la normatividad y es el comienzo del proceso formativo hasta un “*sentido propio*” supone, por eso, no una destrucción del mundo, ni su absorción en un concepto absoluto, sino un reconocimiento primero de la vida, de lo viviente como lo otro de sí que, en cada caso propio, el individuo se encuentra al comienzo de su lucha por su subjetividad y su reconocimiento. Pero, como escribía Hölderlin, el amigo de juventud, “lo más difícil es el libre uso de lo propio”⁴⁹. Y de eso justamente se trata.

⁴⁸ *Verdinglichung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005 (trad. esp. *Reificación*, Buenos Aires, Katz, 2005).

⁴⁹ Carta a Böhlendorff, Stuttgarter Ausgabe, 6, 1, pág. 426.