

La lucha por el reconocimiento en el fragmento de 1803/1804, de Hegel

Carlos Rendón

Universidad de Antioquia, Medellín

En el semestre de invierno de 1803/04 Hegel impartió en Jena una serie de lecciones sobre filosofía de la naturaleza y sobre filosofía del espíritu bajo el título *Das System der spekulativen Philosophie (El sistema de la filosofía especulativa)*¹. De estas lecciones se han conservado algunos fragmentos², los cuales, según los expertos, pueden considerarse en un sentido restrictivo como los primeros proyectos de sistema³. Los fragmentos que contienen la “filosofía del espíritu”

¹ Cf. Düsing, Klaus, “Hegels Vorlesungen an der Universität Jena”, en: *Hegel-Studien*, 26 (1991), pp. 15–24; Kimmerle, Heinz, “Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften”, en: *Hegel-Studien*, 4 (1967), p. 143; Kimmerle, Heinz, “Dokumente zur Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)”, en: *Hegel-Studien*, 4 (1967), p. 54; Kimmerle, Heinz, “Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwerts”, en: *Hegel-Studien*, 5 (1969), pp. 83–94; Schneider, Helmut, “Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena”, en: *Hegel-Studien*, 10 (1975), pp. 133–171.

² Los fragmentos, en total 22, se encuentran recogidos en el volumen: Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, editado por K. Düsing y H. Kimmerle, Hamburgo: Meiner, 1986.

³ Véase el estudio preliminar de K. Düsing y H. Kimmerle al citado volumen, especialmente xiii ss. Un estudio más detallado de los textos se encuentra en: Kimmerle, Heinz, “Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels ‘System der Philosophie’ in den Jahren 1800–1804”, en: *Hegel-Studien*, 8 (1970), pp. 246–272. Cf. también: Bienenstock, Myriam, “Zu Hegels erstem Begriff des Geistes. (1803/04). Herderische Einflüsse oder Aristotelisches Erbe?”, en: *Hegel-Studien*, 24 (1989), pp. 27–54; finalmente, Baum, Manfred & Kurt Meist, “Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten”, en: *Hegel-Studien*, 12 (1977), pp. 43–81.

son, en rigor, una exposición de la idea de la “conciencia”, a la que se entiende, en general, como el “concepto del espíritu”. La conciencia es este concepto, en la medida en que es la “unidad” de las oposiciones que están “puestas” en ella: unidad de lo “simple” y lo “múltiple”, de lo “singular” y lo “universal”, de lo “activo” y lo “pasivo”, de lo “teorético” y lo “práctico”... Sin embargo, ya en los fragmentos sobre la “filosofía de la naturaleza” Hegel había intentado mostrar cómo la naturaleza, en sus elementos primarios (tierra, aire, agua, fuego) y en la constitución interna de los organismos vivos, es ella misma el proceso de configuración, fijación y superación de tales oposiciones. No obstante, mientras en la naturaleza la oposición se da “hacia afuera”, es decir, en la exterioridad y diferencia de los elementos y los organismos, en el espíritu la oposición se da entre “momentos”, “cada uno de los cuales es él mismo una conciencia”⁴. La “filosofía del espíritu” se propone mostrar cómo estos momentos o conciencias singulares son superados o, más exactamente, se superan a sí mismos, en una “conciencia absoluta”, que se constituye así en la “totalidad” de las conciencias o individuos singulares. La conciencia es absoluta o una “totalidad de la singularidad”, no sólo en el sentido de que es el médium en el que subsisten las conciencias singulares, sino también en el sentido de que cada singularidad sólo puede subsistir como singularidad superada en aquella totalidad: la conciencia es totalidad en el sentido de que es el “ser-superado” de la singularidad. Hegel describe la configuración de esta totalidad a partir de la autosuperación de lo singular como la “aparición” de la “esencia ética”⁵. Sólo como tal esencia el espíritu deviene *real*. En este punto, la concepción del *Sistema de la filosofía especulativa* recrea, en lo fundamental, la concepción del *Sistema de la eticidad*: el espíritu sólo es real o absoluto como “espíritu de un pueblo”, esto es, en el conjunto de costumbres e instituciones de una comunidad. Al final del fragmento 19 se lee: “Existiendo libremente para sí y disfrutándose absolutamente a sí mismo, el espíritu surge como esencia ética; la naturaleza absoluta del espíritu alcanza su derecho en la organización de un pueblo”⁶. Este punto de vista, sin embargo, no se da

⁴ Cf. Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, o.c., frg. 19, p. 195.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ *Ibidem*.

al margen de la filosofía de la naturaleza que le precede, y es ello lo que permite vislumbrar la intención programática de aquellas lecciones: la eticidad sólo es posible en tanto el espíritu supera el “ser otro”⁷, esto es, el autoextrañamiento en que se encuentra en tanto existe como “naturaleza”. Este punto de vista no sólo sirvió en su momento para trazar el proyecto de un *sistema de la filosofía especulativa*, sino que habría de convertirse en presupuesto fundamental e inamovible de la posterior concepción hegeliana de la relación naturaleza-espíritu.

Momento esencial y posibilitador de la aparición de la “esencia ética” lo constituye la lucha por el reconocimiento. La importancia del fragmento de 1803/04 reside, ante todo, en que la lucha aparece como experiencia mediadora en el devenir y realización del espíritu como *totalidad ética*. Esto, sin embargo, no ha de entenderse en el sentido de que la lucha es, ella misma, una forma de superar las oposiciones inmanentes a dicho devenir, sino en el sentido de que ella, por la contradicción que le es inherente, fuerza su propia superación y, con ello, la constitución de aquella totalidad. Ciertamente, este punto de vista estaba ya presente en el *Sistema de la eticidad*: la totalidad ética o el “pueblo” es el resultado de la superación del principio de la singularidad, la cual buscaba su afirmación en la lucha por el “honor”. No obstante –y en esto reside la diferencia fundamental entre aquella versión y la del fragmento de 1803/04–, en la versión de 1803/04 la lucha no se concibe, al menos en principio, como una forma de restaurar el honor ofendido: la conciencia o el sentimiento del honor es ahora secundario frente a la conciencia de que yo sólo valgo o soy reconocido en la medida en que *soy para otro*. De esta manera, el fragmento de 1803/04 inaugura una concepción que llegará a constituirse en el punto de partida de la teoría de la lucha por el reconocimiento que expondrá la *Fenomenología del espíritu*, a saber, el que la conciencia sólo es *en la medida en que es reconocida*. Es esto lo que permite poner a la base del conflicto que describe este fragmento la pretensión consciente de valer y ser para otro, no ya tan sólo las determinaciones objetivas de la persona (posesión, familia, derechos, etc.). Esta concepción de la lucha está determinada por los presupuestos fundamentales de la filosofía del espíritu que Hegel intenta

⁷ *Ibid.*, p. 190.

consolidar en el *Sistema de la filosofía especulativa*: la lucha ha de entenderse como un momento necesario, pese a su carácter aporético, en el proceso de formación del *sí mismo*⁸.

El comienzo del fragmento. La idea de una "totalidad de la conciencia"

La idea de "totalidad" que se encuentra al inicio del fragmento aparece al final de un texto⁹ que precede inmediatamente al que aquí comentamos, en el cual, así trataremos de demostrarlo, se contiene el sentido fundamental del concepto de totalidad que expone el fragmento sobre el reconocimiento. El final del texto aludido reza de la siguiente manera: "En la familia, por tanto, la totalidad de la conciencia es lo mismo que una conciencia que deviene para sí; el individuo se intuye a sí mismo en el otro; el otro es el mismo todo de la conciencia y tiene su conciencia en el otro, en el que ha sido producido"¹⁰. Se trata de una conclusión a la que Hegel llega luego de una exposición en torno al carácter del matrimonio –al que considera vínculo "sagrado", no "contractual"–, su consolidación en la procreación y la esencia de la relación entre los padres y el niño. Pero la idea central del texto descansa en el concepto de *educación*. De éste deriva directamente la idea de "totalidad" que cierra este fragmento y da inicio al siguiente. Por esta razón, importa detenerse un instante en la consideración de este concepto.

Es en la educación –Hegel se refiere exclusivamente a la educación paterna– donde tiene lugar el proceso de formación del individuo como sujeto autoconciente y autónomo. Ella es, en general, el movimiento de formación del *sí mismo*¹¹, del ser-para-sí. Comporta la superación de la eticidad familiar, eticidad fundada en el amor, dado que en la apropiación de su ser para sí y de su autonomía, el niño se consolida frente a los padres como su ser-otro, como su negación. El devenir del niño como ser para sí es el llegar a ser superados de los

⁸ Este presupuesto constituye el punto de partida de la versión de la *Filosofía real* (1805/06).

⁹ Se trata del fragmento 21; cf. Hegel, G.W.F., *Das System der spekulativen Philosophie*, o.c., pp. 212–216.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 215–216.

¹¹ Así la concebirá Hegel expresamente en la *Filosofía real*.

padres, y es esto lo que ellos “intuyen” a través de la educación. Por eso, no sin razón, Hegel concibe la educación metafóricamente como “muerte” por parte de los padres y como un “vivificar” al niño a la conciencia. “Al educarlo, los padres ponen en él su conciencia devenida y producen su muerte al vivificarlo a la conciencia...”¹² Educación es “muerte” porque quienes educan se convierten en la “materia” “a costa de la cual se forma el niño”, y, en fin, porque exige entrega y donación del propio ser o, dicho con Hegel, de la propia conciencia, en otro ser, en otra conciencia. “Lo que ellos le dan, lo pierden; ellos perecen en él, pues lo que ellos le dan es su propia conciencia.”¹³

Ahora bien, la educación no comporta sólo este lado negativo del intuir la propia superación en un otro, del intuir en el otro lo otro de sí mismo. Pertenece también a su esencia la apropiación, por parte del niño, de eso “otro” que son sus padres y que se halla representado por el “mundo” de éstos, el mundo que ellos han elaborado y preparado, con su saber y su experiencia, para el niño y que aparece a éste, por tanto, como un mundo “ideal”¹⁴. La tarea del niño consiste, por una parte, en encontrar el “significado” y la “realidad” de este mundo, en ponerlo como *real*; por otra, en comprender su propio mundo, su propia realidad, en elevarlo a mundo *ideal*. En el cumplimiento de esta tarea el niño superaría la contradicción que existe entre ambos mundos y en la que él se halla originariamente inmerso. “Para el niño existe la contradicción del mundo real y del mundo ideal de los padres; como conciencia que deviene, esta contradicción se supera para él en la medida en que ponga como ideal el lado real, el lado para él no consciente, y en la medida en que realice el lado consciente, ideal, de

¹² *Das System der spekulativen Philosophie*, o.c., frg. 21, p. 214.

¹³ *Ibid.*, pp. 214-215.

¹⁴ Cf. frg. 21, p. 215. Importa llamar la atención sobre el hecho de que en esta concepción se encuentra ya el núcleo esencial de la idea de *formación* (*Bildung*), que Hegel expondrá por primera vez, en forma explícita, en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* y que reaparecerá en algunas de sus obras posteriores: la idea según la cual la formación consiste en comprender el mundo –el mundo histórico propiamente dicho– que con trabajo y esfuerzo ha recorrido y preparado para el individuo particular el “espíritu universal”. Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México/Buenos Aires: FCE, 1966, p. 21ss; *Escritos pedagógicos*, México: FCE, 1991, p. 80ss. En un sentido más radical, formación significaría “la inversión de lo que hubo hasta el presente”: cf. frg. 21, p. 215, nota 1.

los padres.”¹⁵ Hegel no especifica más cómo se llevaría a cabo esta tarea; pero ve en su cumplimiento, mediante la “actividad” del niño, la *unificación* de lo “real” y lo “ideal”, de lo “externo” y lo “interno”, de lo “consciente” y lo “no consciente”. En esta unificación el niño se constituiría como una “totalidad de la conciencia”. Totalidad sería, a la luz de este contexto, la unidad del sí mismo y del ser otro y la conciencia de esta unidad¹⁶. El paso siguiente en el proceso de consolidación de esta totalidad consistirá en el llegar a “conocerse” del individuo como totalidad de la conciencia en otra totalidad de la conciencia. La educación es el medio que dispone al individuo para ir más allá de aquel conocerse alcanzado en el contexto natural de la familia. Ésta, ciertamente, es el elemento en que se *forma* la individualidad, pero su *realización* y *acreditación* sólo se cumple cabalmente más allá de ella. La educación alcanzada en aquel elemento muestra este paso como “absolutamente necesario”.

Necesidad de reconocimiento

“Es absolutamente necesario que la totalidad a la que ha llegado la conciencia en la familia se conozca a sí misma como sí misma en otra totalidad de la conciencia” (217, 3)*. Aquí resulta inevitable plantearse la siguiente cuestión: ¿de dónde surge aquella necesidad? Esta interrogante podría responderse con base en un postulado que se encuentra ya al final del fragmento y que llegaría a convertirse en el presupuesto fundamental de toda la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Siguiendo lo afirmado allí por Hegel, cabría responder que tal necesidad se fundaría en el hecho de que la concien-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Según Andreas Wildt, Hegel emplea el concepto de totalidad para caracterizar una relación entre las partes y un todo limitado, relación en la cual “las partes mismas son en cierta forma el todo, al identificarse ellas con las otras partes, al reconocerse en ellas”. Hegel estaría hablando de una totalidad “intensiva”, no ya de una totalidad “extensiva” en el sentido de una relación totalizante con todo. Sin embargo, esta distinción resulta demasiado sutil y el propio Wildt no parece sostenerse en ella; en efecto, la conciencia es totalidad en un sentido extensivo cuando, según su interpretación, aspira a reconocerse en “todas” las totalidades. Cf. Wildt, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 336-338.

* Los números entre paréntesis remiten, respectivamente, a la paginación del original alemán y a la numeración de las líneas.

cia sólo es *en tanto* se la reconoce o, lo que es lo mismo, que ella sólo es como conciencia reconocida. De lo cual podría inferirse que *la conciencia sólo es en tanto es para otra conciencia*. El postulado en cuestión reza: "...ella [*sic.* la conciencia] sólo es COMO RECONOCIDA. Como conciencia no reconocida... no es en absoluto, su llegar a ser reconocida es su existencia" (225, 16)¹⁷. Ahora bien, reconocimiento había alcanzado ya la conciencia en el contexto de la *familia*. Allí, así se deduce al menos del fragmento anterior, el reconocimiento se da en la forma de un "intuirse" en un otro (los esposos entre sí, los padres en el niño)¹⁸, de un "encontrarse" o reflejarse en él. De esta forma, la conciencia devenía totalidad. Este reconocimiento, sin embargo, permanece confinado en la esfera del sentimiento y la interioridad de los miembros y no rebasa, por tanto, el plano de lo meramente natural. Al llamar la atención sobre la necesidad de que la conciencia se reconozca en *otra* totalidad distinta a la familia, queda sentado, por una parte, que el reconocimiento anterior es de suyo insuficiente, y, con ello, la necesidad de acceder a una forma de reconocimiento en la que aquél quede totalmente superado. Sólo bajo aquella otra totalidad la conciencia alcanzaría verdadero reconocimiento. Sólo en ella tendría realidad y existencia; por fuera de ella, sería una mera subjetividad vuelta sobre sí misma, una pura abstracción, una conciencia meramente natural. Qué clase de totalidad sea ésta y qué tipo de reconocimiento es el que la conciencia experimenta en ella, es algo que sólo puede resolverse una vez expuesta la dialéctica que conduce a su aparición. Que la consolidación de dicha totalidad presuponga un conflicto entre las diferentes totalidades o conciencias singulares, se debe a que, previamente a su consolidación, cada conciencia singular,

¹⁷ Con esta tesis inicia Hegel precisamente la exposición del concepto de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, bien que ahora se la enuncia en relación no ya con la conciencia en general, sino con la *autoconciencia*. Allí se lee: "La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce" (o.c., p. 113). Que aquella afirmación al final del fragmento aparezca como punto de partida y fundamento de la versión definitiva de la teoría del reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu* es lo que nos mueve a valernos de ella para dar respuesta a la cuestión arriba planteada.

¹⁸ Cf. frg. 21. Esta idea de reconocimiento será desarrollada por Hegel propiamente en *Filosofía real*, al exponer la idea del *amor* como forma primaria y elemental de todo reconocimiento.

en su inmediatez y naturalidad, se “pone” a sí misma como “totalidad de lo singular” y se comporta frente a la otra como “negativa” y “excluyente”. La lucha no se originaría sólo del hecho de que la conciencia “experimenta su carácter de totalidad como pretensión a todo”¹⁹, sino también del estado de conocimiento en que ella se encuentra respecto de sí misma y de lo otro de ella. Y es necesaria porque dicho conocimiento es un momento necesario en el camino a su reconocimiento como parte constitutiva de aquella totalidad.

Idea general de reconocimiento

El anterior preámbulo nos permite entrar directamente al núcleo de la problemática del texto. En ella fácilmente se advierte la presencia de la terminología fichteana. Ello se evidencia ya en la concepción básica de reconocimiento que allí se encuentra: recurriendo al complejo “poner” (*setzen*) fichteano, Hegel define el “reconocimiento (*Anerkennung*) como tal” como un “ponerse” –un “ponerse a sí (*sich setzen*) como una totalidad singular de la conciencia en otra totalidad singular de la conciencia” (217, 12)–, mientras que el “reconocimiento mutuo” consiste en que “cada uno pone al otro en su conciencia como una singularidad absoluta de la conciencia” (217, 8). Qué signifique este “ponerse” y qué implique para las conciencias individuales, es algo que sólo puede resolverse a la luz de la teoría de la *lucha* y de la concepción de la *ofensa* que se encuentra en este fragmento. Pero es claro, sin embargo, que a través de este poner –una apropiación del poner fichteano como actividad por medio de la cual el yo se *autodetermina* a la libertad–²⁰ se revela la negatividad inherente al principio de la singularidad, representado esta vez como “totalidad excluyente”.

El punto de partida de la problemática –que recoge en lo funda-

¹⁹ Wildt, Andreas, *o.c.*, p. 338.

²⁰ El tratamiento más importante de la relación Fichte-Hegel en torno a la problemática del reconocimiento es el ya citado *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* de A. Wildt; véase también al respecto Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Munich: Alber, 1979, especialmente pp. 26–36.

mental lo ya planteado en el *Sistema de la eticidad*– puede sintetizarse de la siguiente manera: la conciencia pretende ser reconocida en cada una de las singularidades que la constituyen como una totalidad singular o como totalidad de la conciencia. Tales singularidades –el “ser” y la “posesión”–, que en el *Sistema de la eticidad* recibían el nombre de “potencias”, aparecen vinculadas “a toda su esencia” (217, 15) y conforman la “extensión de su existencia” (220, 14): la conciencia es totalidad también en el sentido de que refiere a sí misma como a un todo único estas singularidades y las concibe como inseparables de su esencia. En cada una de ellas, “se pone como sí misma” (217, 17). Con ello se crea el trasfondo sobre el cual se desplegará la lucha por el reconocimiento: ella surge de una *ofensa* a la singularidad que la conciencia experimenta como una *ofensa al todo*, razón por la cual la lucha por la singularidad ofendida se convierte, a la postre, en una *lucha por el todo*: “La ofensa a una de sus singularidades es, por tanto, infinita, una ofensa absoluta, una ofensa a sí misma como un todo, una ofensa a su honor; y la colisión por cada singular es una lucha por el todo” (217, 18). Se trata, no obstante, de una semejanza de enfoques que no va más allá del planteamiento general de la cuestión: las nociones de lucha y ofensa se presentan ahora bajo una significación tal, que, a diferencia de las expuestas en el *Sistema de la eticidad*, es preciso considerarlas motores impulsores del movimiento total del reconocimiento. En efecto, en lo que a la idea de lucha respecta, ésta no se concibe ya como destinada a reparar el reconocimiento u honor negado y no tiene, por tanto, el carácter de una “justicia vengadora”. Lo que diferencia significativamente la concepción de lucha del *Sistema de la eticidad* de esta otra concepción y lo que acerca estrechamente a ésta con la versión definitiva de la *Fenomenología del espíritu* es el hecho de que la lucha aparece ahora como *expresión del deseo de la conciencia de llegar a ser reconocida*: las conciencias singulares se enfrentan movidas por el deseo de ser cada una *para el otro* lo que son *para sí* mismas. “Como esta totalidad aparecen las dos, la una frente a la otra, las cuales se reconocen una a otra y quieren saberse reconocidas como esta totalidad de las singularidades” (218, 26). Y más adelante Hegel reitera: “Yo quiero ser reconocido en esta extensión de mi existencia, en mi ser y en mi posesión...” (220, 13). La lucha es la manifestación de la *voluntad* expresa de reconocimiento; y su asun-

ción –así se verá luego– es el criterio único de toda *racionalidad*. Ello confiere al fenómeno de la ofensa un carácter de necesidad tal que la convierte en condición de posibilidad del movimiento total del reconocimiento: es mediante ella como la conciencia “se pone”, y muestra, como totalidad. “Por medio de la ofensa necesaria, que *debe conducir al reconocimiento*, ambos están en la relación de ponerse uno frente a otro como singularidad negativa absoluta, como totalidad” (219, 22, subrayado nuestro). Poco antes Hegel concluía: “Ellas [*sic.* las conciencias singulares] tienen, por tanto, que ofenderse mutuamente” (219, 20). ¿Por qué la ofensa debe conducir al reconocimiento? ¿Por qué la lucha a que ella da lugar convierte al reconocimiento en una contradicción? En lo que sigue trataremos de responder a estas dos cuestiones.

La ofensa es el acto a través del cual el yo singular tiende a “ponerse” como totalidad. Ponerse como totalidad significa mostrarse ante un otro como alguien que, en su deseo de hacer valer su referencia exclusiva y excluyente a su vida y a su derecho sobre lo suyo, está dispuesto a arriesgarse como tal totalidad, esto es, su vida entera. Este acto es ofensivo, porque entraña inevitablemente la negación o “exclusión” del otro como totalidad que es para sí. El dramatismo de esta situación proviene del hecho de que la ofensa es *necesaria*. La exclusión del otro de la “extensión” de mis “singularidades”, el probarle que soy una “totalidad excluyente”, es algo que no puedo hacer efectivo valiéndome de otros medios distintos a aquellos que me ofrece la *violencia* (Hegel habla expresamente de exclusión por las “vías de hecho” –*tätlich*–: 219, 26). Así, por ejemplo, carece de sentido tratar de probarle al otro lo que soy acudiendo a un medio tan abstracto e “ideal” como el *lenguaje*: “Esto no lo puede probar ninguno de los dos por medio de palabras, aseveraciones, amenazas o promesas, pues el lenguaje es sólo la existencia ideal de la conciencia (219, 3)”²¹. El

²¹ El lenguaje sólo se constituye en medio real de comprensión entre los individuos en el contexto de la eticidad, esto es, como *lenguaje de un pueblo*, ya que, en cuanto tal, él mismo es lenguaje reconocido y universal. Cf. *Das System der spekulativen Philosophie*, o.c., p. 226; cf. también el frg. 20, p. 197ss. Acerca del papel que juega el lenguaje en la filosofía hegeliana del espíritu de esta época, cf. Kimmerle, Heinz. “Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens”, o.c., p. 248ss; Bienenstock, Myriam, “Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04)”,

lenguaje no sirve de nada allí donde cada singularidad pretende valer como absoluta, la voluntad de reconocimiento no puede dejarse en manos de una “razón comunicativa” –por expresarlo en términos de la actual filosofía política– que condujera finalmente a un “reconocimiento de las diferencias”²². Esto sólo es posible en la eticidad absoluta ya constituida, en el pueblo, donde el lenguaje es la “obra” de todos y, en cuanto tal, lenguaje reconocido²³. Previamente a este momento –nos encontramos todavía en el contexto de la “eticidad natural”– el único medio real de que disponen los individuos es la ofensa a la vida y bienes de un otro. La convicción de Hegel: “el medio de su reconocimiento tiene que ser él mismo un medio real” (219, 9), razón por la cual “tienen que ofenderse mutuamente”, se funda en que sólo en la ofensa al ser o la posesión de un otro –ambos actos son uno y el mismo– tanto el atacante como el atacado encuentran ocasión para hacer efectiva su capacidad de exclusión y autoafirmación, para confirmar la referencia de tales determinaciones al sí mismo como a un todo único. Sea cual sea la singularidad ofendida, es esta capacidad lo que está en juego: “...sólo en la medida en que yo perturbe al otro en su ser que aparece, puede él hacer real su exclusión de un otro, puede representarse como conciencia que este su ser, la singularidad..., que esto externo está en él mismo” (219, 13). La ofensa conduce al reconocimiento porque la voluntad de reconocimiento es el deseo mismo de reivindicar lo negado para la totalidad a la que originariamente pertenece, de reconstituir la unidad “perturbada” y de legitimar la autorreferencialidad. Este deseo hace aparecer el conflicto como una necesidad de la conciencia y su asunción como criterio de su racionalidad²⁴.

o.c., p. 40ss; estos estudios, sin embargo, no aluden a la concepción hegeliana del lenguaje en relación con el proceso de la lucha por el reconocimiento.

²² Cabe preguntar aquí si esta concepción del lenguaje, que enfatiza la insuficiencia de éste en el proceso del reconocimiento, no cuestiona de entrada la pretensión de erigir la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento en modelo a partir del cual se piensa la lucha por el reconocimiento en Estados de derecho y sociedades democráticas, en las que la comunicación y la argumentación se ponen a la base del acuerdo y el disenso. El intento más celebre en esta dirección es, como se sabe, el de Axel Honneth. Cf. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

²³ Cf. *Das System der spekulativen Philosophie*, o.c., pp. 226–227.

²⁴ En uno de los textos suprimidos Hegel hacía consistir el criterio de la racio-

Con ello ha quedado ya perfilado el *pathos* de la lucha por el reconocimiento; una formulación sintética del mismo sería: la ofensa del honor desata un conflicto a través del cual la individualidad ofendida pretende demostrar que lo negado es parte constitutiva de la representación que tiene de sí misma como un todo y, a la vez, condición de posibilidad de conservación de la propia existencia. En la lucha por el reconocimiento convergen la pretensión de afirmar la propia *identidad* –la necesidad de “conocerse a sí mismo como sí mismo”– y la reivindicación del principio de *autoconservación*. En este proceso se actualiza la potencialidad negativa inherente al principio de la singularidad: ser sí mismo y conservarse como tal, determina una relación esencialmente negativa entre las singularidades, cuyo desarrollo conduce inevitablemente a la negación absoluta de la otra, a su “muerte”. Hegel describe este proceso de la siguiente manera: “El reconocimiento mutuo de la totalidad singular de cada uno... deviene una relación negativa de la totalidad; cada uno tiene que ponerse de tal forma en la conciencia del otro, que ponga frente al otro toda su totalidad que aparece, su vida, en la conservación de cualquier singularidad, y por lo mismo cada uno tiene que tender a la muerte del otro. Yo sólo puedo conocerme como esta totalidad singular en la conciencia del otro, en la medida en que me pongo en su conciencia como alguien que en mi excluir soy una totalidad del excluir, en la medida en que tiendo a su muerte” (219, 37; 220, 1).

La exclusión del lenguaje y de todo medio del reconocimiento distinto a la lucha encuentra en esta tendencia tanática del yo su

lidad en la disposición de los individuos de ir hasta la muerte en su deseo de “vengar” la ofensa padecida; en consecuencia, a lo que el individuo aspiraría en principio sería al reconocimiento, por parte de otro, de dicha disposición. “Cada uno sólo puede ser reconocido en la medida en que... se muestra como infinito en cada singularidad de su posesión y venga toda ofensa hasta la muerte”. Este punto de vista se mantiene latente a lo largo del texto. Y no ha dejado de suscitar la crítica de ciertos intérpretes: así, por ejemplo, A. Wildt: “Hegel cree que la conciencia se muestra como ‘racionalidad’ sólo en tanto está dispuesta a arriesgar su vida por ‘cada singularidad de su posesión y de su ser’. Pero en este punto de vista fanático del honor no hay nada racional que encontrar” (*o.c.*, p. 340). Hegel, sin embargo, como luego se verá, fue el primero en denunciar este “fanatismo” y postular su superación. La interpretación de Wildt es, como muchas otras, poco immanente y excesivamente literal: no parece advertir que Hegel –como lo hicieron Fichte o Hobbes– está describiendo un proceso *hipotético*, al final del cual aparece propiamente, sea bajo la forma que sea, lo “racional” (lo ético).

legitimación última y la erige en índice inequívoco de toda racionalidad: "...yo sólo llego a ser reconocido en verdad como racional, como totalidad, en la medida en que tiendo a la muerte del otro..." (220, 16). Tender a la muerte del otro es mostrar la propia disposición para la muerte. Esta disposición es, por lo tanto, también criterio de la racionalidad: a través de ella el yo prueba y confirma a otro, no menos que a sí mismo, que es una totalidad y sólo reconoce al otro como totalidad en la demostración de tal disposición. "Cada uno puede saber si el otro es una totalidad sólo en la medida en que lo impulse hasta la muerte; y cada uno se muestra igualmente a sí mismo como totalidad para sí en la medida en que va consigo mismo hasta la muerte" (221, 8). Ser racional significa, también, estar dispuesto a arriesgar la totalidad que se es, es decir, la vida misma. El célebre postulado de la *Fenomenología del espíritu*: "solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad"²⁵, encuentra aquí una primera formulación: quien no arriesga la vida, quien permanece atado todavía a una determinación particular, a su propia existencia, se convierte en el "esclavo" del otro (221,16). Esclavo es quien vale para el otro como una "no-totalidad" (221,10)²⁶. La renuncia a la lucha tiene una significación ontológica de fondo: es la renuncia a valer como ser para sí absoluto, como totalidad de la conciencia, en suma, la renuncia a valer como "racional".

Sin embargo, es fácil advertir la aporía inherente a todo este proceso. La lapidaria conclusión de Hegel: "este reconocimiento de la singularidad de la totalidad ocasiona, por lo tanto, la nada de la muerte" (221, 3), da a entender que la lucha a vida o muerte, lejos de conducir al reconocimiento de la singularidad, conduciría, antes bien, a la negación de la singularidad misma. Con ello, el proceso del reconocimiento pone al descubierto una contradicción fundamental, que se presenta bajo un doble aspecto: por un lado, la contradicción consistente en negar la posibilidad de toda autoafirmación y conservación en la medida en que arriesgo mi propia vida y tiendo a mi propia muer-

²⁵ Cf. *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 116.

²⁶ Hegel, sin embargo, no se refiere con ello a la consolidación de un reconocimiento unilateral en el sentido de la relación señor-esclavo: esclavo es también quien no conoce al *otro* como totalidad: cf. 221, 19. Cf. igualmente Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, o.c., p. 178, nota 38.

te. En tanto tiendo a la muerte del otro, tiendo al *suicidio*²⁷. Incurro así en la flagrante contradicción que consiste en “querer afirmar la singularidad de mi ser y de mi posesión, y esta afirmación se convierte en su contrario, a saber, que yo sacrifico toda esta posesión y la posibilidad de toda posesión y disfrute, sacrifico la vida misma” (220, 7). La pretensión de ponerse como totalidad conduce a la superación de sí mismo como tal totalidad. “Ponerse” (*sich setzen*) es *ipso facto* “superarse” (*sich aufheben*). Por otro lado, tender a la muerte del otro significa tender a la negación absoluta de aquel cuyo reconocimiento me confirma como singularidad absoluta, como ser para sí. Bajo este aspecto, el reconocimiento se presenta como algo que, en la medida en que se *realiza, deja de ser*, por consiguiente como un *movimiento que se supera a sí mismo*. “Este reconocimiento de los singulares es, por lo tanto, una absoluta contradicción en él mismo. El reconocimiento es sólo el ser de la conciencia como totalidad en otra conciencia, pero en la medida en que llega a ser real, supera a la otra conciencia, con lo cual el reconocimiento se supera a sí mismo; éste no se realiza, sino que, antes bien, deja de ser, en tanto es” (221, 20). Esta doble contradicción nos pone de cara ante una paradoja fundamental: el reconocimiento, ciertamente, es contradictorio porque produce la nada de la muerte, pero, por otra parte, la *conciencia sólo es como conciencia reconocida* (221, 26); esta paradoja, que representa la dificultad estructural del proceso de reconocimiento, obliga a plantearse la siguiente cuestión: ¿cómo conciliar la contradicción inherente al reconocimiento con la necesidad de reconocimiento de la conciencia? ¿Cómo escapa el yo que reconoce y quiere ser reconocido a esta “realidad de la muerte”? (221, 30).

Podemos intentar la respuesta a esta pregunta con base en una tesis que Hegel enuncia en este mismo contexto y que se convertirá en presupuesto metodológico fundamental de la *Fenomenología del espíritu*: lo que es *para nosotros* debe llegar a ser *para la conciencia*: “nosotros” sabemos que “lo reconocido es totalidad, conciencia, sólo en la medida en que se supera” (221, 32); la conciencia, por tanto, debe llegar a saber que sólo es reconocida como *conciencia que se supera a*

²⁷ Como “voluntad de suicidio” caracterizará Hegel esta tendencia en la *Filosofía real*.

sí misma. Este llegar a saber la verdad sobre sí misma Hegel lo denomina ya aquí –como en la *Fenomenología*– “la reflexión de sí misma en sí misma” (221, 4). Por la reflexión –un “devenir consciente” y una “inversión de las formas hasta ahora válidas de la conciencia”, según Siep²⁸– la conciencia sabe que hace lo *contrario* de lo que pretende, sabe que “en la medida en que quiere conservarse y ser, se sacrifica a sí misma” (221, 34; 222, 1); sabe, a la vez, que, para conservarse como tal, debe superarse a sí misma como totalidad singular, superarse que significa *renunciar* a valer como totalidad o singularidad absoluta. La conciencia sólo es reconocida como conciencia que se supera a sí misma, como conciencia que renuncia a sí misma: “...ella se pone a sí misma como una totalidad superada y sólo puede ser reconocida como tal; *esto es inmediatamente uno y lo mismo*” (222, 5; subrayado nuestro). La reflexión de la conciencia –reflexión a que conduce la experiencia de la lucha– hace posible la aparición de aquella realidad en la cual ella existe, a la vez, como superada y reconocida: el “espíritu absoluto” (222, 12), o –como lo dirá Hegel en la *Filosofía real*– la “voluntad general”²⁹. En tanto existe allí –estamos ya en el momento de la “eticidad absoluta”–, la conciencia logra lo que no puede en tanto pretende afirmarse por la vía de la lucha: el conocerse a sí misma como sí misma en otra conciencia, el intuirse en la multiplicidad de las conciencias singulares, el devenir conciencia *universal*. De ahí que Hegel conciba la autosuperación de la singularidad como su salvación misma (222, 31): salvación significa, a la vez, un estar condicionado y mediado por el ser del otro. “Yo soy totalidad absoluta en la medida en que la conciencia de los otros, como una totalidad de la singularidad, está en mí sólo como superada, pero, asimismo, mi totalidad de la singularidad es una totalidad superada en los otros” (222, 31–223, 3). Por eso, la totalidad en la que las conciencias singulares se superan, la conciencia absoluta, en tanto es el ser superado de éstas, refleja en sí aquel movimiento de mediación. Esta conciencia universal, absoluta, el pueblo mismo, es “el eterno movimiento de devenir sí mismo en un otro y de devenir otro de sí en sí mismo” (223, 22). De este eterno movimiento brota la vida de esta totalidad o sus-

²⁸ Cf. Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, o.c., p. 78.

²⁹ Cf. Hegel, G.W.F., *Filosofía real*, o.c., p. 181ss.

tancia ética, él es la eticidad misma. Y se plasma en su forma más auténtica en la “multiplicidad viviente” de sus costumbres.

En la autosuperación de la singularidad como condición de posibilidad de su conservación en una totalidad ética o “espíritu de un pueblo”, se hace patente la significación positiva que tiene la lucha en el proceso de reconocimiento: la lucha es positiva porque, al poner al descubierto la contradicción que yace en ella misma, muestra la necesidad de fundar la pretensión de reconocimiento en un elemento mediador que haga posible y garantice las pretensiones originarias de identidad y autoconservación del yo. La lucha es positiva, además, como instancia que da lugar a la reflexión y, por lo mismo, a la racionalización de la necesidad de autoafirmación que arrastra al yo a un conflicto autodestructor. Ella es el medio que, propiciando aquella reflexión, conduce a los individuos a saberse y reconocerse como miembros de un todo. Dicho con Siep, la lucha “no sólo lleva a la conciencia de la libertad total del individuo, sino que muestra, al mismo tiempo, en aras de esta misma conciencia, la necesidad de superar el principio de la singularidad”³⁰. La lucha, por tanto, está muy lejos de ser una “robinsonada” de Hegel, como seriamente lo cree Wildt³¹.

Encontramos sintetizada esta concepción de la lucha en la idea de la autosuperación. La autosuperación de la singularidad en la “conciencia absoluta” difícilmente puede significar, como lo llega a afirmar Riedel, la *desaparición del singular*: “Esta *absoluta conciencia* es por tanto un ser superado de las conciencias como singulares... Es conciencia universal, subsistente; no es la mera forma de los singulares sin *sustancia*, sino que los singulares ya no son más; es la *sustancia absoluta*”³²; de esta manera pierde sentido la función mediadora que cumple la reflexión: la mediación de una singularidad con otra, a la que debe su aparición el elemento común a ambas, la universalidad de la ética comunitaria, del “espíritu del pueblo”. La autosuperación es la superación de la negatividad inherente a la singularidad, la superación de la exclusión como forma de la relación con un otro. Es la

³⁰ Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, o.c., p. 181.

³¹ Cf. Wildt, A., o.c., p. 341.

³² Riedel, Manfred, “Hegels Kritik des Naturrechts”, en: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969, p. 191.

negación de la negación que así permite la afirmación del singular en lo universal. Mediante ella, el reconocimiento se convierte en una experiencia que va más allá de la valoración del individuo como “persona” y cobija todas las manifestaciones en que se expresa la praxis individual y colectiva. Exponer la forma en que se da este reconocimiento de la praxis en la vida de un pueblo, y que comprende desde el lenguaje hasta la posesión, pasando por el trabajo y las necesidades de la vida, fue lo que se propuso Hegel en el resto del texto comentado.