

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i55.12381

**VARIACIONES SISTEMÁTICAS DEL CONCEPTO
HEGELIANO DE RECONOCIMIENTO. DEL SISTEMA
DE LA ETICIDAD A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO,
UNA LECTURA A LA LUZ DE LA CUESTIÓN DEL
DERECHO NATURAL Y EL ESTADO DE NATURALEZA**

Leonardo Filippi Tome

Universidad de San Martín. Universidad del Oeste.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Resumen

El presente escrito analiza algunos lineamientos de la teoría hegeliana del reconocimiento y sus diferentes contextos a la luz de la cuestión del derecho natural y el estado de naturaleza. Específicamente, nos referiremos a los siguientes escritos: el Sistema de la Eticidad, la Filosofía del Espíritu, la Fenomenología del Espíritu y la Filosofía del Derecho.

Palabras clave: *reconocimiento; naturaleza; espíritu; derecho; Hegel.*

Cómo citar este artículo: Filippi Tome, L. (2022). Variaciones sistemáticas del concepto hegeliano de reconocimiento. Del *Sistema de la Eticidad* a la *Filosofía del Derecho*, una lectura a la luz de la cuestión del derecho natural y el estado de naturaleza. *Praxis Filosófica*, (55), 131-150. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12381>

Recibido: 26 de febrero de 2022. Aprobado: 17 de mayo de 2022.

Praxis Filosófica, No. 55 julio - diciembre 2022: 131- 150

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Systematic Variations of the Hegelian Concept of Recognition. From *System of Ethical Life to Philosophy of Right*, a Reading in the Light of the Issue of Natural Law and the State of Nature.

*Leonardo Filippi Tome*¹

Abstract

This paper analyzes some guidelines of the Hegelian theory of recognition and its different contexts in light of the issue of natural law and the state of nature. Specifically, we will refer to the following writings: the System of Ethics, the Philosophy of the Spirit, the Phenomenology of the Spirit and the Philosophy of Law.

Keywords: *Recognition; Nature; Spirit; Law; Hegel.*

¹ Doctor en filosofía. Realizó sus estudios de grado y postgrado en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Argentina. Ha realizado sus estudios de doctorado como becario CONICET-UNSAM. Se desempeña como jefe de trabajos prácticos (JTP) en la misma universidad en el marco de la cátedra de Introducción a la Filosofía. También es Profesor Adjunto de la cátedra de Filosofía I y II en la Universidad del Oeste (UNO). Colabora como investigador en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH). Forma parte de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (SEH). Además, participa del grupo de estudios sobre Idealismo Alemán de la escuela de Humanidades de la UNSAM. Su área de investigación es la filosofía moderna y el Idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling) especialmente la filosofía de Hegel, así como sus vínculos con el Romanticismo y el Sturm und Drang. Ha participado en distintos proyectos de investigación vinculados a esta temática. Actualmente co-dirige el proyecto titulado: *El vínculo entre naturaleza y espíritu, las diferentes concepciones de Hegel y Schelling.*

ORCID: 0000-0003-0560-7197 **E-mail:** lfilippitome@unsam.edu.ar

VARIACIONES SISTEMÁTICAS DEL CONCEPTO HEGELIANO DE RECONOCIMIENTO. DEL SISTEMA DE LA ETICIDAD A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, UNA LECTURA A LA LUZ DE LA CUESTIÓN DEL DERECHO NATURAL Y EL ESTADO DE NATURALEZA

Leonardo Filippi Tome

Universidad de San Martín. Universidad del Oeste.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

I. Introducción

Desde la conocida interpretación de Alexander Kojève, a mediados del siglo XX, que ha influenciado a muchos intelectuales de la talla de Jean Hippolyte y Jacques Lacan, la temática del reconocimiento ha despertado un notable interés². Hoy en día esta temática sigue siendo una de las cuestiones que más influencia ha tenido de toda la obra de Hegel y que goza de una renovada actualidad. Esto puede verse en cuestiones relacionadas a la intersubjetividad, la temática de género, el multiculturalismo, etc³. La extensísima bibliografía y la enorme variación de puntos de vista que existen al respecto hacen que se torne técnicamente imposible realizar un abordaje unívoco sobre esta temática.

El objetivo de este trabajo es emprender una relectura de la temática del reconocimiento hegeliana desarrollada durante el periodo de Jena, a la luz de los aportes de L. Siep, A. Honneth, P. Ricoeur, J. Habermas y otros autores. En primer lugar, veremos el contexto y el propósito en el cual surge

² Para un estudio de la influencia de Kojève en Francia: Jarczyk y Labarriere (1996).

³ Para una síntesis de las principales líneas de pensamientos y autores por las cuales circula en la actualidad la temática del reconocimiento ver De la Maza (2010).

y se desarrolla el concepto de *reconocimiento* (*Anerkennung*) en el *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*). Luego analizaremos la función que esta dialéctica desempeña en el contexto de su *Filosofía del espíritu*, en el marco de una teoría de la conciencia, como clave de la articulación entre Naturaleza y Espíritu. Por último, veremos de qué manera el concepto de reconocimiento, podría ser interpretado como una contestación al argumento contractualista del derecho natural y el estado de naturaleza, y la función que en ese sentido adquiere dentro del contexto de la *Filosofía del Derecho* hegeliana.

II. El reconocimiento en la época de Jena. Del *Sistema de la eticidad de 1802 a los Esbozos de sistema de 1803-04*

134 Como es sabido, la temática del “reconocimiento” (*Anerkennung*), se encuentra representada en la así denominada “dialéctica del amo y el esclavo” del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, Hegel ensayó a lo extenso de todo el periodo de Jena entre 1801 -1806 otros modos de tratar el tema del reconocimiento a través de una dialéctica mucho más elaborada y polisémica, principalmente en el *Sistema de la Eticidad* y los *Esbozos sistemáticos*⁴.

Las primeras referencias al concepto de «mutuo reconocimiento» (*ein Annerkennen, das gegenseitig ist*), aparecen entre el invierno de 1802 y la primavera de 1803 en el *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*) (Hegel, 2002, p. 13). El manuscrito contiene lo que junto con el artículo *Sobre el Derecho natural de 1802*⁵ (que responde críticamente al escrito de Fichte *Fundamentos del Derecho Natural*), se considera como el primer ensayo de exposición sistemática de la filosofía práctica de Hegel (Harris & Knox, 1979, p. 3). Habermas, más concretamente, define al artículo *Sobre*

⁴Hegel ensaya tres esquemas de sistema a) uno basado en la teoría de «las potencias»; b) otro basado en la articulación «Filosofía teórica y práctica»; y c) otro basado en la «división de una parte A) Existencia formal de la conciencia, y una parte B) Existencia real, en la que no se trata ya de la conciencia sino del espíritu» (De Zan, 2017, p. 9). Para un estudio sobre la evolución, las divergencias y las similitudes entre los ensayos de sistema y el sistema de la Enciclopedia: Kimmerle (1982).

⁵El texto fue publicado en 1802 en la revista filosófica que Hegel y Schelling editaban juntos (*Kritisches Journal der Philosophie*) con el título: «*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*». (Hegel, G. Werke 2. *Jenaer Schriften*, 434-530). «En este ensayo temprano se plantea ya Hegel el problema que reencontramos en las dos primeras partes de Filosofía del Derecho. Dado que en este ensayo se trata ante todo de la crítica, lo propiamente positivo de la Filosofía de la eticidad no tendrá aquí su adecuado desarrollo, advierte el autor, sino que opera como un presupuesto que se explicita a través de la exposición y de la crítica interna de las teorías tradicionales» De Zan (2009).

el Derecho Natural como una «representación escénica de la tragedia de lo ético, que permite concebir la identidad del espíritu con la naturaleza» (1984, p. 45). Posteriormente, entre 1803 y 1804, dictó sus primeros cursos sobre *Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu*; y entre 1804-05 y 1805-06 volvió a dictar estos y otros cursos y a reelaborar gran parte del material⁶.

Tal es el contexto en el que la teoría del reconocimiento comienza a tomar cuerpo desde el comienzo del período de Jena, esto es, concretamente: como una teoría de la conciencia práctica (*Gewissen*) capaz de articular la mediación entre naturaleza y espíritu. De allí que la temática del reconocimiento pueda ser interpretada a la luz de la cuestión del derecho natural y el estado de naturaleza.

II.1 El Sistema de la eticidad

El *Sistema de la eticidad* comienza con una especie de genealogía antropológica, basada en una teoría de las potencias (influenciada por la filosofía de la naturaleza schellingniana) a través de cuyo juego va surgiendo el entramado de las relaciones proto-sociales. A partir de estas potencias se establecen un circuito de oposiciones dialécticas (unidad - pluralidad, identidad - diferencia, dependencia - independencia, finito - infinito, universal - particular, etc.) que conduce a plantear una oposición natural originaria; como si se tratase de una especie de relación arquetípica a partir de la cual se desarrolla todo el entramado de interacciones humanas. Así se llega a la relación paradigmática de la dialéctica del reconocimiento. El principio sobre el cual se fundamenta (*Grund*) el *Sistema de la eticidad* es «la relación de dominación y servidumbre» (*das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft*) (Hegel, 2002, p. 29) más allá de la cual no es necesario buscar otra explicación que dicha relación misma⁷.

En el tránsito de la naturaleza al espíritu la familia es el primer nivel en el cual se *supera*, en el sentido de *Aufhebung*, es decir, que también se conserva, la relación originaria de dominación y servidumbre (Hegel, 2002, pp. 29-31). Dicho en otras palabras, la familia es el primer nivel de

⁶ Una mezcla de todos estos apuntes fue editada por J. Hoffmeister con el título de *Realphilosophie* I y II. La edición crítica de las obras completas ha discriminado lo que corresponde a cada una de estas lecciones reeditándolas en tres tomos titulados *Jenaer Systementwürfe* I, II y III. (HGW 6, 7 y 8) El tema del reconocimiento es central especialmente en la *Filosofía del espíritu* del primer y tercer volumen.

⁷ Esto es formulado de la siguiente manera: «esta relación básica es dominio y servidumbre, que constituyen de modo inmediato el concepto mismo de esta relación fundamental, sin transición y sin fin, como si por otra parte hubiera de mostrarse aún algún tipo de fundamento (*Grund*)» (Hegel, 2002, p. 29).

realización de esta potencia fundamental. Hegel define a «la familia como la suprema totalidad de que es capaz la naturaleza» (Hegel, 2002, p. 30). La familia de hecho es «la totalidad viviente o totalidad natural» (Hegel, 2002, p. 61). A la familia le siguen dos estamentos (*Stände*) más que son la Burguesía comercial o Sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), y el Estado⁸. De este modo quedarían prefiguradas ya las tres esferas que componen la eticidad en la *Filosofía del Derecho* de 1821, cuya unidad y totalidad el sistema maduro inscribe en lo que se denomina *Espíritu Objetivo*. Empero, Hegel todavía no lo define en tales términos, sino como una totalidad enmarcada en los márgenes del *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*), denominada “eticidad” o “vida ética”, según como se traduzca el término “*Sittlichkeit*”.

El reconocimiento en *el Sistema de la eticidad* contempla al menos tres momentos: 1- El primer nivel se da en la *familia* donde el sujeto es reconocido como *miembro* o individuo integrante de la misma (aún no como *persona*). Su vínculo es el *amor*. En una familia todos trabajan. Cada uno ocupa un lugar natural determinado por el rol que desempeña dentro de la comunidad doméstica. El individuo no tiene propiedad. El patrimonio es comunitario, comprendido en esta totalidad natural que es la familia. El hombre es el señor, (*der Mann ist der Herr*) en el sentido de que el padre de familia es el administrador de la casa (Hegel, 2002, p. 31). 2- En otro nivel el sujeto es reconocido en la sociedad formalmente como *persona*. En cuanto persona o sujeto de derechos se reconocen sus derechos liberales: libertad, vida y propiedad.⁹ Su trabajo es la producción y el comercio de mercancías. Su vínculo es el *contrato*. 3- El último grado de reconocimiento ocurre a nivel del Gobierno o Estado (*Regierung*). El reconocimiento de la personalidad de un Estado frente a otro Estado es el reconocimiento de la soberanía¹⁰. Su vínculo es el poder (*Macht*). Hegel lo define en muy pocas palabras: «El pueblo, que no se encuentra reconocido, tiene que provocar este reconocimiento por medio de la guerra o el establecimiento de colonias» (Hegel, 2002, p. 71) (ver Enc. 436).

⁸ «Así resulta, por ejemplo, que la situación de esclavitud (*Sklavestand*) no constituye ningún estamento, pues dicha situación sólo es universal formalmente» (Hegel, 2002, 58). Pues se entiende que el estamento (*Stand*) es la familia, y el esclavo pertenece a su propiedad.

⁹ «La vida (*das Leben*) del individuo es la máxima abstracción que cabe de su intuición, constituyendo la persona (*Person*), empero, el concepto puro de aquélla, de modo que, ciertamente, este concepto es el concepto absoluto (*absolute Begriff*) mismo» (Hegel, 2002, p. 28).

¹⁰ En el concepto de Estado, como realización de la Idea en distintas esferas (§ 259 FD), podemos pensar la cuestión del reconocimiento en el plano del derecho internacional o “externo” (§ 330-340 FD). Ver Vieweg (1996).

Estas tres formas de relación implican ya de algún modo una dialéctica de dominación y servidumbre, cuyo conflicto o lucha por el reconocimiento se identifica con distintos grados de violencia: robo, homicidio y guerra. Todas estas formas de lucha parecen moverse aun en el plano del estado de naturaleza. Siep lo señala de la siguiente manera:

Hegel ha desarrollado en la primera parte a la propiedad y al derecho como formas de la eticidad natural sin referencia al Estado, y sin concebir al reconocimiento de la propiedad como un contrato social o como un contrato estatal (Staatsvertrag) (Siep, 2011, p. 44).

Sin embargo, todo parece apuntar ya a un intento de explicar la superación del “estado de naturaleza”. Se trata de pensar cómo se pasa del «bellum omnium contra omnes» (la guerra de todos contra todos) a la comunidad doméstica (la familia), la sociedad civil (el sujeto jurídico) y finalmente al Estado, en un sistema total y coherente en el que todos estos elementos encuentran su lugar natural.

La explicación de Hegel parece descansar sobre una teleología inmanente a la misma naturaleza a partir de la cual esta va deviniendo espíritu. Aristóteles es en este punto la mayor influencia. En este escrito se aprecia un notable paralelismo con la filosofía práctica de Aristóteles, especialmente la *Política*¹¹. En el *Sistema de la eticidad* Hegel quería mostrar cómo de algún modo lo que llamamos “espíritu” (Geist), que en sus primeros escritos se traduce (semánticamente) por “eticidad” (Sittlichkeit) o “pueblo” (Volks), en el sentido etimológico del concepto “ethos”, “brota” cual “Physis” de la naturaleza misma. Siguiendo el modelo teleológico de la antropología aristotélica (filosofía práctica tradicional con la cual había roto Hobbes) que había sido reivindicado ya por Heder y toda la generación del *Sturm und Drang*, Hegel cree que se puede deducir la constitución del Estado partiendo de un desarrollo natural en el que la primera institución ética es «la familia». De la unión entre dos sexos resulta la unidad de madre, padre e hijo (Hegel, 2002, p. 12). Se trata de esa *sustancia ética*, (como la llamará más tarde Hegel) que Aristóteles define en la *Política* citando a Hesíodo y otros poetas como: “los que comparten el pan y la mesa” (Aristóteles, *Política*, 1252 b). Las familias que se asocian unas a otras por beneficio mutuo para llevar adelante el intercambio que les permite solventar sus necesidades «no cotidianas» constituyen las primeras aldeas y «colonias» (*Apoikía*)

¹¹ La influencia de Aristóteles que se aprecia en el SS se diluye notablemente en las lecciones de 1804/05 (De Zan, 2007, pp. 47 y 58; Ricoeur, 2006, pp. 220 y 223; Honneth 1997, pp. 24,25 y 40).

(Aristóteles, *Política*, 1253b 15-20). A medida que las aldeas crecen en número se van estableciendo las primeras *polis* (Ciudades- Estados) y la vida social y política se complejiza. Hegel piensa la eticidad en términos algo similares; se trata de mostrar cómo surge gradualmente el concepto de espíritu, que se va objetivando en las instituciones, partiendo del pueblo. Como lo ha señalado P. Ricoeur, este gradualismo constituye una de las primeras diferencias que podemos mencionar con el concepto hobbesiano¹². En el autor del *Leviatán* el estado de naturaleza y el derecho son dos esferas separadas. Además, como se ha señalado ya, no hay en Hobbes un intento por demostrar cómo se llega de un estado al otro (Honneth, 1997, p. 18). (Esto es, cómo se llega del estado de naturaleza, anómalo, anárquico y proto social, al estado social). En el caso de Hobbes se trata solo de una hipótesis contra fáctica, que pretende justificar la necesaria existencia del Estado como garantía del orden instituido. En Hegel, en cambio, hay un devenir de uno en otro o, al menos, un claro intento por demostrar que hay un tránsito paulatino y de múltiples mediaciones que lleva de la naturaleza al espíritu. Axel Honneth describe el proceso de la siguiente manera:

138

Hegel recoge de nuevo la ontología aristotélica; de ella toma la idea de que el proceso a determinar debe tener la forma de uno teleológico, por el que una sustancia originaria, paso a paso, consigue su desarrollo (1997, p. 25).

Podría decirse que Hegel toma también de Aristóteles esta idea de oponerse a que la comunidad ético-político sea concebida como el resultante de un “contrato”. Desde luego, la idea de *contrato* no se encuentra en Aristóteles, pero Hegel parece inspirarse en él para desarrollar sus críticas (1) al *ius naturale*, (2) el concepto moderno de *estado de naturaleza* y (3) el *contractualismo*. En el caso del estagirita vemos concretamente que la polis (ciudad-estado) aun siendo posterior a la familia y la aldea en su concepto cronológico, es sin embargo por naturaleza anterior al individuo que compone ambas cosas, pues el todo es anterior a la parte; así como la ciudad es anterior al individuo (Aristóteles, *Política*, 1253a). Así es que en la visión clásica resulta inconcebible el hombre por fuera de la *polis*; pues quien no vive en comunidad o, no es parte de la ciudad, o bien es una bestia o bien un dios. Esto significa que el *hombre* en el sentido de su concepto es un *ser genérico*, no existe como tal bajo la figura de un individuo aislado, previo o apartado de una comunidad ético-espiritual de pertenencia. Dicho en otras palabras, el todo no solo es más que la suma de las partes, también

¹² Por razones de extensión no podemos realizar aquí una comparación entre Hobbes y Hegel. Para un estudio en esta línea ver Siep (2011).

es anterior a las mismas. La totalidad de la vida ética se vuelve mucho más clara en Hegel a partir de esta concepción holística de Aristóteles. En este sentido señala Ricoeur, del ideal antiguo «Hegel conserva la primacía de la polis respecto al individuo aislado» (Ricoeur, 2006, p. 223).

Esta última idea refleja también la otra influencia decisiva que recibe Hegel en su teoría del reconocimiento. También para Fichte el concepto “hombre” implica la vida en comunidad y el reconocimiento de pertenencia por parte de esta. «El hombre (y así todos los seres finitos en general) sólo será hombre entre los hombres». (Fichte, *G.A.* 1,3,347) Pues en efecto, el hombre es, en esencia, un ser social que vive en comunidad, es decir, el animal genérico. «Si los hombres, en general, deben ser hombres, entonces tienen que ser muchos [...] Por tanto, el concepto de hombre no es en absoluto el concepto de un individuo, porque algo así es impensable, sino el de un género [*Gattung*]». (Fichte, *G.A.* 1,3,347) Algo similar sucede en el plano del derecho: así como no existe el hombre por fuera de la polis, ni previo a su constitución, no existe el derecho, el denominado “derecho natural”, que sea anterior al estado social y sus instituciones políticas, porque estas objetivaciones espirituales, son ya según el concepto hegeliano el resultado de la interacción entre sujetos que constituyen la vida ética de un pueblo¹³. Es la absoluta eticidad del espíritu la que fundamenta la vida ético-política de un pueblo, en la cual es posible el “contrato social”, y no a la inversa.

II.2 Filosofía del espíritu de 1803-04

La segunda referencia importante al concepto de *Anerkennung*, aparece en la *Filosofía del espíritu* de los años siguientes, que forma parte de las lecciones de Jena de 1803-04, especialmente en el Fragmento 22 en el marco de lo que L. Siep (1979) define como una «teoría de la conciencia». Aquí aparece el reconocimiento formulado en los ya clásicos términos de una *lucha a muerte entre dos conciencias*. Se trata de una relación en la cual cada conciencia, entendida como un “todo singular” niega la totalidad de la otra. «En esta relación yo no puedo reconocerme como totalidad singular si no es en la conciencia del otro, en tanto me impongo en su conciencia como quien en mi acto de exclusión soy una totalidad del excluir y voy hasta su muerte» (GW 6, 310). Por supuesto, advierte Hegel, este ir en búsqueda de la muerte del otro implica que yo mismo «me expongo también a la muerte»

¹³ «El hombre es en sí racional; aquí reside la posibilidad de la igualdad de derecho de todos los hombres, la nulidad de una rígida distinción entre géneros humanos dotados de derechos y otros carentes de ellos» (Enc. S393, añadido).

(GW 6, 310) Claramente, el enfrentamiento adquiere pues la formulación característica de una *lucha a muerte por el reconocimiento*.

En términos sistemáticos, en lo que refiere al rol del reconocimiento en dicho contexto, encontramos algunas diferencias. Al comparar el *Sistema de la eticidad* con la *Filosofía del espíritu*, vemos a grandes rasgos que las ideas fundamentales que articulan el primer escrito son *naturaleza y espíritu*. Esto supone «un cambio de paradigma» respecto de las lecciones de 1803-04 «donde las ideas centrales son ahora conciencia y espíritu» (De Zan, 2017, pp.19-20)¹⁴. En efecto, agrega también Pinkard, «En los manuscritos de 1803-04 hay mucho más énfasis en la noción de “conciencia” que, en el *Sistema de la eticidad*, por ejemplo; pero las líneas de pensamiento son claramente las mismas» (Pinkard, 2002, p. 235). Se trata de pensar la mediación entre naturaleza y espíritu; solo que aquí la conciencia desempeña ahora un rol fundamental como articulación entre ambas cosas, que no encontrábamos desarrollado en el SS. En ese sentido, sostiene A. Honneth: «En el lugar de la teleología natural aristotélica, de la que todavía estaba impregnado el *System der Sittlichkeit*, penetra paulatinamente una teoría filosófica de la conciencia» (Honneth, 1997, p. 40)¹⁵.

140

Así llegamos entonces a la formulación clásica de esta dialéctica tal y como la vemos expuesta en la *Fenomenología del espíritu*, comprendida esta como *ciencia de la experiencia de la conciencia*. En la obra de 1807 la cuestión del reconocimiento conserva todavía lo propio de este tránsito de la conciencia natural al espíritu. También en este contexto puede interpretarse a la dialéctica del reconocimiento como un argumento que se instala en medio de la discusión moderna del contractualismo y el pasaje del estado de naturaleza al estado social. Veamos esto más concretamente.

III. La dialéctica del reconocimiento en la obra de 1807. La *Fenomenología del espíritu* de 1807

En los párrafos introductorios con los que comienza la exposición del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, donde se tematiza la relación entre el *Yo, la vida y la apetencia*, es posible ver una referencia a la conciencia

¹⁴ Dicho “cambio de paradigma” ha sido señalado ya por aquellos que han estudiado en profundidad los escritos de esta época. Honneth, 1997, pp. 40, 45 y 46; Pinkard, 2002, p. 235; De Zan, 2017, pp. 19-23; Harris y Knox, 1979; Habermas, 1984, p. 40; Ricoeur, 2006, p. 233.

¹⁵ En la *Filosofía del espíritu*, el reconocimiento desempeña también una función sistemática en lo que se refiere a la relación entre naturaleza y espíritu, similar a la que veíamos en el SS, solo que mediado ahora por una *teoría de la conciencia*. «Ya en las lecciones de Jena construye Hegel el *tránsito* de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu de modo parecido a como lo hace en la Enciclopedia» (Habermas, 1984, p. 41). El autor comprende este «*tránsito*» como un «paso de la “conciencia” al “espíritu”» (Habermas, 1984, p. 40).

abismada en un pretérito estado de naturaleza. Esto sugiere que la temática de la lucha por la supervivencia no es exclusiva de la relación entre dos autoconciencias, sino que comienza ya con la relación entre conciencia natural (animal) y la universalidad de la vida (naturaleza). En efecto, la vida como sustancia universal excede o trasciende el plano del individuo, incluido el de la propia especie. Lo que sí es exclusivo de la autoconciencia es la cuestión del reconocimiento.

En el planteo de la *Fenomenología* la dialéctica del reconocimiento trata la lucha a muerte que surge cuando dos autoconciencias entran en relación entre sí. El conflicto se desata porque el modo más inmediato que tiene una autoconciencia de vincularse con otra acontece como en el caso de las figuras anteriores (las figuras de la Conciencia), esto es, como si la autoconciencia se relacionara en realidad con meros entes, cosas y objetos del mundo “natural”. La autoconciencia toma a la otra autoconciencia como una cosa que es o está ahí presente (*vorhanden*), casi como si se tratara de un mero objeto de manipulación, un medio o instrumento de trabajo; y no como lo que ella es en verdad, esto es, como otra autoconciencia, un fin en sí y para sí. El choque es inevitable. El enfrentamiento instaura una lucha a muerte, en el que para conquistar su libertad la autoconciencia debe estar dispuesta a poner en juego su vida a riesgo de perderla. Según este conocidísimo planteo, una de estas autoconciencias frente a la posibilidad real de perder la vida decide aferrarse a ella desistiendo de la lucha. Podría decirse que se rinde por temor a la muerte. Se acobarda. Esta rendición marca el inicio de la relación de dominación. La autoconciencia que enfrentó a la muerte y superó su miedo se convierte en Señor, mientras la autoconciencia cobarde conserva su vida pagando el costo de convertirse en su Siervo.

La única condición para que una conciencia devenga efectivamente autoconciencia es ser reconocida como tal por otra autoconciencia. Se trata de un bicondicional, la conciencia alcanza su autoconciencia *sí, y solo sí*, es reconocida como tal por otra autoconciencia, y este reconocimiento debe ser necesariamente mutuo, de lo contrario no se cumple su meta. La reciprocidad en el concepto de reconocimiento implica, por consiguiente, que la autoconciencia es «una *autoconciencia para una autoconciencia*» (Hegel, 1979, p. 143).

Ahora bien, como todos sabemos, la figura de la autoconciencia no cumple con este principio, porque el concepto de reconocimiento no se da recíprocamente entre dos autoconciencias, sino de manera unilateral; dado que es solo el esclavo el que reconoce al amo y no a la inversa, el propósito del reconocimiento queda así frustrado. Puede decirse que la lucha es efectivamente por el reconocimiento, pero el reconocimiento en

cuanto tal no se da ni de hecho ni de derecho. 1- No se da de hecho, porque el señor no reconoce al siervo como una autoconciencia. 2- Pero tampoco se da de derecho porque no hay referencia a marco jurídico alguno que así lo determine. Por lo tanto, el concepto de reconocimiento queda aún en el plano abstracto o de la eticidad natural. La lucha por el reconocimiento (y la relación de sometimiento y dominación de ella resultante) es en ese sentido un acontecimiento pre jurídico, y en cierto sentido también podría decirse prehistórico. Aún más, podría decirse que su concepto pertenece al horizonte del denominado “estado de naturaleza”, cosa que Hegel reconoce en distintos lugares de su obra, ya desde el SS:

Allí donde hay mayoría de individuos, existe una relación constitutiva de los mismos; y esta relación básica es dominio y servidumbre [...] El dominio y la servidumbre pertenecen a la naturaleza, porque hay individuos que se enfrentan en esta relación básica (Hegel, 2002, p. 29).

142 En estos términos es muy tentador ver en la dialéctica de la lucha a muerte una referencia a la lucha de todos contra todos hobbesiana, como el tránsito del “estado de naturaleza” al “estado civil”. En el §502 Enz Hegel sostiene:

El derecho de la naturaleza es, por tanto, la existencia de la dureza y la supremacía de la fuerza; y un estado de naturaleza es un estado en el que se ejerce violencia y carece de derecho; un estado del que no se puede decir nada más verdadero que *hay que salir de él*. La sociedad por el contrario es más bien el único estado en el que tiene su efectiva realidad el derecho; lo que ciertamente hay que limitar y sacrificar es la arbitrariedad y la violencia propios del estado de naturaleza (Hegel, 1970, §502).

Se podría establecer entonces una clara distinción entre el “estado” de naturaleza y el “Estado” civil, a partir del concepto de derecho, esto es: mientras que en la naturaleza gobierna la fuerza la violencia y la necesidad, y en ese contexto no puede hablarse de derecho en sentido estricto, ni siquiera de justicia o injusticia, el estado civil, es “el único estado social en el que tiene efectiva realidad el derecho”. La cuestión es entonces: ¿cómo se establecería el paso de un estado al otro? En este punto es donde la cuestión se vuelve bastante más compleja y las comparaciones con Hobbes algo más confusas. En rigor, no parece haber en el concepto hegeliano un pacto en los que los individuos renuncian al uso de la fuerza y la violencia en pos de la seguridad, tal y como propone el contractualismo. No, al menos, si se lo

piensa en términos jurídicos. Si acaso lo hay, y en cierto sentido lo hay, se trata de un pacto de hecho, en el orden de la eticidad natural y no de derecho. No es ni el miedo a la muerte, ni tampoco el poder, aquello mediante lo cual se articula el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, sino aquello que acontece luego de que estos dos factores sean determinantes en la objetivación de las relaciones de señorío y servidumbre. Para comprender esto hay que volver sobre el planteo fenomenológico.

Luego de la lucha y una vez constituidas las dos figuras, señorío y servidumbre, Hegel expone la *experiencia* que cada una de estas conciencias realiza. En la experiencia del esclavo se produce una inversión de la dialéctica de consecuencias especulativas notables. Veamos cómo se da esta inversión.

En esta relación el señor es para sí un sujeto absolutamente independiente (libre) ni produce, ni trabaja; solo satisface su deseo mediante el trabajo del esclavo consumiendo todos los objetos que éste produce por y para él. Su actividad se limita al puro goce (Genuß). El siervo, por su parte, no goza, pero no porque no tenga deseos propios, sino porque los medios para satisfacerlos (su trabajo) están puestos al servicio del goce del amo. Desde el punto de vista de la experiencia del esclavo el trabajo (podríamos llamar enajenado) es definido por Hegel como «apetencia reprimida».

Sin embargo, es aquí concretamente donde la conciencia natural deviene espíritu. Esta inversión acontece en virtud de lo que Hegel llama formación cultural (*Bildung*), esto es, en una palabra: el trabajo (*Arbeit*). Mediante su trabajo el esclavo está sin saberlo brindando en realidad un enorme servicio a toda la humanidad. Es el esclavo quien mediante su trabajo niega y transforma la naturaleza produciendo a partir de ella un mundo espiritual. Con su trabajo comienza entonces el reino del espíritu, ciencia, arte, cultura, religión y filosofía. Se trata de un conjunto de temáticas que Hegel expondrá en las figuras que restan hasta el final de la obra. Así lo define Hegel: «El miedo al señor es el comienzo de la sabiduría». Pero no es concretamente el miedo, sino el trabajo lo que saca al hombre de su inmediatez natural. La formación cultural (*Bildung*) representa la muerte de la conciencia natural (animal) y la génesis de la humanidad (espíritu). En efecto, sostiene Julio De Zan:

No es directamente mediante la lucha, sino por la mediación de esas dolorosas experiencias del servicio bajo un señor que se produce finalmente la domesticación del animal humano y el aprendizaje del reconocimiento del otro como autoconciencia independiente y como centro de su propio mundo (De Zan, 2007, p. 53).

IV. Filosofía del Derecho y Estado de Naturaleza

Según el conocido planteo de Hobbes, los hombres somos naturalmente diferentes porque tenemos diferentes *potencias* (talentos, habilidades, capacidades, etc.). Pero estas diferencias naturales de algún modo se compensan manteniendo al hombre en el estado de naturaleza en una guerra de todos contra todos, de modo tal que nadie puede fiarse de nadie, ya que incluso el más débil puede arrebatar la vida del más fuerte recurriendo a su ingenio o inteligencia¹⁶. En tales condiciones sería imposible establecer una sociedad sin un pacto en el que cada individuo cede su poder y su derecho natural a ejercer la violencia a un soberano. Contrariamente, para Hegel la diferencia natural es justamente lo que inclina la balanza, entablando así una asimetría y una desigualdad natural, objetivada en la relación de sometimiento y dominación. Pero, como hemos visto, es precisamente a partir de esta relación y mediante el trabajo del esclavo, que se produce el *tránsito* de la naturaleza al espíritu. Cosa que ya estaba desarrollado, como muestra Habermas en su artículo *Trabajo e Interacción*, ya desde el SS y la FE, de una manera incluso más rica y polisémica que en este caso. (Habermas, 1984). Por otro lado, más allá de la excesiva cuota de psicologismo, en torno a la cuestión del deseo, que ha sido muy cuestionada, un acierto de la interpretación de Kojève, es que con esta dialéctica Hegel formula de algún modo las condiciones fenomenológicas del desarrollo de la historia. En la *Filosofía del Derecho* (FD) Hegel lo señala así: «Antes del comienzo de) la historia real irrumpe, por tanto, [...] la valentía de la lucha formal del reconocer» (FD. §349 Obsrv.).

Solo el derecho positivo, objetivado en el concepto de Estado moderno que defiende Hegel, puede superar en el nivel del reconocimiento universal, la relación inmediata de dominio y servidumbre en la cual se encuentra el hombre “prehistórico” (si se me permite el término) en el estado de naturaleza. Dicho en otras palabras, ese reconocimiento frustrado en el plano de la relación entre las autoconciencias *particulares* debe poder realizarse en el plano de la comunidad mediante la universalidad de la ley, y para ello es necesario una filosofía del derecho y del estado cuya legalidad ya no se fundamente en la ley natural, sino en la racionalidad. Esta racionalidad pertenece al desarrollo del espíritu en el tiempo. Es en el espíritu, concretamente, en la vida ética de un pueblo, que nacen y perecen los estados, desde el comienzo de los tiempos.

Un punto interesante para tener en cuenta señala Hegel en la *Enciclopedia* es el siguiente:

¹⁶ Insistimos nuevamente, para un estudio comparativo entre Hobbes y Hegel ver Siep (2011).

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* [*Erscheinung*] con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La *violencia* [*Gewalt*] que hay en el fondo [*Grund*] de este fenómeno no es por ello fundamento [*Grund*] del *derecho*, aunque sea momento *necesario* y *justificado* del tránsito [*Übergange*] desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo [*Begierde*] y singularidad al estado de la autoconciencia universal (Hegel, 1970, §433).

Además, añade, la lucha a muerte por el reconocimiento, así como la violencia en general: «Es el comienzo fenoménico o exterior de los estados, no su *principio* sustancial» (Hegel, 1970, §433). Es interesante que Hegel señale que la lucha por el reconocimiento no se encuentra como fundamento del derecho natural, mucho menos como fundamento del derecho positivo, sino como *tránsito* [*Übergange*] de la naturaleza al espíritu. Visto desde el *Standpunkt* de la Enciclopedia se encuentra como tránsito del *espíritu subjetivo* al *espíritu objetivo*, y en ese sentido es previo a la filosofía del derecho y del Estado. Por esta razón, como afirma Manfred Riedel, el principio del *reconocimiento* ya se encuentra como presupuesto de toda la FD en la articulación entre necesidad y libertad que atraviesa dicha obra.

Así, Hegel rechaza enfáticamente la postura tradicional de que la “ley de la naturaleza”, [en la que gobierna el imperio de la necesidad] siempre que el hombre esté dispuesto a reconocerla y respetarla, podría servirle como “modelo” de ley. La única ley que rige la existencia histórica del hombre es la ley de la libertad, que no está dada por la “naturaleza”, sino por el “concepto” mismo (Riedel, 2016, p. 233).

De este modo, la oposición más paradigmática del idealismo alemán, esto es, la oposición naturaleza-espíritu, alcanza una de sus formulaciones más elevadas, en términos especulativos, en el concepto de la Sociedad civil en la definición de “persona concreta” como “mezcla de necesidad y arbitrio” (FD §182 y ss.)

Por otro lado, sostiene Klaus Vieweg:

La lucha por el reconocimiento, en la forma más extremada del peligro de la aniquilación de lo particular, se conduce meramente dentro del «estado de naturaleza», donde los singulares sólo son como singulares. Para el mundo moderno, y su correspondiente conformación en Estados, esta lucha ya no era un requisito, porque «ya está presente aquello que es el resultado de la lucha: el estar reconocido». Es desde esta perspectiva como debe

verse el bosquejo de reconocimiento del Hegel posterior; la lucha por el reconocimiento en esta figura ya está concluida desde el punto de vista de la historia universal, y también en este sentido, la historia ha llegado a su fin (Vieweg, 1996, p. 194).

146

Dejando a un lado esta cuestión del fin de la historia, que corre por cuenta de Vieweg, y que abre la temática a un amplio universo discursivo, que no podemos profundizar en este contexto, es cierto que la constitución del Estado moderno, y solo aquél en el que el reconocimiento se ha vuelto efectivo u objetivo concretamente en el derecho positivo, puede decirse que la lucha muerta por el reconocimiento se encuentra presupuesta e incluso superada. Sin embargo, eso no significa que el reconocimiento haya agotado todas sus esferas de antagonismos o ámbitos de referencia a la lucha en otros sentidos. Aun parece quedar un ámbito más en el cual el reconocimiento permanece en el plano de la idealidad, y es en el ámbito del derecho externo (*das Völkerrecht*), en la relación entre Estados. Si en el lugar de dos autoconciencias, concebimos la lucha por el reconocimiento como una lucha entre dos Estados soberanos, esto es, por medio de la guerra, allí todavía no se ha superado el estado de naturaleza, y parece ser todavía un imperativo: hay que salir del estado de naturaleza («*exeundum esse e statu naturali*»).

Actualmente los estados, (señala Hegel en § 333 de la FD) en la relación recíproca que mantienen unos con otros, aún se encuentran, según Hegel, en aquel «estado de naturaleza de unos contra otros». La razón por la cual los estados no superan el estado de naturaleza es que entre ellos no existe ningún “pretor”, es decir, un soberano absoluto, pero tampoco, un derecho universal que los abarque a todos en sus particularidades. «El conflicto de los Estados, por esta razón, en cuanto las voluntades particulares no encuentran ningún acuerdo, sólo por la guerra puede ser decidido» (FD § 334). En ese sentido señala Hegel en las observaciones de este parágrafo (FD § 333), es imposible aun realizar la liga de naciones en pos de una paz perpetua, tal y como imaginaba Kant. Por el contrario, la relación de guerra evoca nuevamente a la lucha de todos contra todos, y nos devuelve así al comienzo de la historia. Solo que ahora nos movemos en el plano del derecho internacional, y en ese sentido en el plano de la filosofía de la historia universal. «La relación de Estado con Estado es precaria; no existe pretor alguno que arbitre; el pretor más alto es únicamente el espíritu universal existente en sí (*an sich*) y para sí, el espíritu del mundo» (FD § 339).

Así como no existe una realización del reconocimiento cuando éste no se da entre autoconciencias libres, sino que, por el contrario, se frustra,

precisamente allí donde una somete a la otra, un requisito idéntico debe poder peticionarse para la relación entre dos estados autónomos e independientes. Si los acuerdos entre los estados no se dan en función de su autonomía, si no hay entre ellos un reconocimiento de su soberanía e independencia, entonces estamos hablando de dialécticas de dominación. Allí donde la dialéctica del reconocimiento no se encuentra superada por el derecho universal, aun cuando se trate de la relación entre dos estados, siempre habrá una relación de señorío y servidumbre, donde el conflicto necesariamente llevará a una lucha por el reconocimiento que en el caso del derecho internacional se exterioriza en el estado de guerra entre dos o más naciones. Al final de la historia, por consiguiente, reaparece el denominado estado de naturaleza hipostasiado ahora al plano de las relaciones entre los Estados. «La historia ha comenzado para Hegel como una lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza, pero en tanto subsiste la posibilidad de que los pueblos y los Estados se nieguen el reconocimiento recíproco, la historia seguirá siendo siempre una lucha por el reconocimiento» (De Zan, 2010, p. 315).

V. A modo de conclusión

A lo largo de esta exposición hemos tratado de mostrar que la cuestión del reconocimiento desarrollado por Hegel en el periodo de Jena, más allá de las distintas variaciones sistemáticas, y el lugar que éste le otorga dentro de la organización del todo, mantiene una línea general en torno a la cuestión de la articulación entre naturaleza y espíritu. Es en ese sentido que se encuentra asumida esta temática del reconocimiento en la filosofía del derecho, esto es, como parte del espíritu objetivo.

La formación de la *Autoconciencia* por medio de su lucha a muerte es la condición de posibilidad para el surgimiento del espíritu y junto con él, también del Estado, que, derecho mediante, solo *a posteriori*, superará, aunque no de manera definitiva, la contradicción. Para que esa formalidad abstracta falta aún de realidad que es la idea absoluta (igualdad-libertad) se determine objetivamente mediante el reconocimiento es necesario que se efectivice en la historia a través del Estado y sus instituciones. En ese sentido la Filosofía del Derecho, al igual que lo hacía ya el *Sistema de la Eticidad*, presupone distintos niveles de reconocimiento, en la familia, en la persona de la sociedad civil, y en la relación del derecho externo o internacional entre los estados. La respuesta filosófica de Hegel a cómo logra el hombre el desarrollo constitutivo de su mundo ético e histórico es la dialéctica del señorío y la servidumbre. A la pregunta de cómo es que el hombre ingresa en un Estado de efectivo reconocimiento, superando en ese sentido el estado de naturaleza, Hegel responde: a través de una lucha descarnada. Después

de todo, bien conocida es aquella sentencia hegeliana que sostiene que la historia es un campo de batalla bañado de sangre. Un campo de batalla cuya meta es la realización de la libertad, donde el Estado moderno post Revolución, no solo es la conciencia de ello sino también quien garantiza la vigencia del derecho positivo. El Estado es en ese sentido la superación de la lucha por el reconocimiento, y la realización efectiva del mismo por otros medios, esto es por medio del derecho positivo. Pero esto, según parece es válido en términos del derecho interno. En el ámbito del derecho externo, el reconocimiento universal no parece haber llegado a superar la lucha. Cosa que parece seguir siendo válida en nuestros días. En la *Filosofía del Derecho*, especialmente hacia el final de esta obra, se reúnen al menos estos dos Hegel: el filósofo de la historia universal, que es el Hegel del *Espíritu del Mundo* y de la realización de la Razón en la historia, con el filósofo del Estado moderno-burgués.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (2005). *Política*. Losada.

148

De la Maza, L.M. (2010). Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento. *Veritas (Valparaiso)*, (23), 67-94. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732010000200004>

De Zan, J. (2007). La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral. *Ágora Philosophica*, 8(16), 45-67.

De Zan, J. (2009). *La Filosofía social y política de Hegel*. Ediciones del Signo.

De Zan, J. (2010). La lucha por el reconocimiento en Hegel ¿acontecimiento moral, o antropológico?: discusión de algunas interpretaciones recientes. *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía. Suplemento*, 1(15), 307-318 <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1783>

De Zan, J. (2017). *La Primera Filosofía del Espíritu*. Las Cuarenta.

Fichte J. L., (1796-7). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Gesamtausgabe I.

Habermas J. (1984). *Ciencia y técnica como «ideología»*. (M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Trads.). Tecnos.

Harris, H. S., & Knox Th. M. [Trads.]. (1979). *Hegel «System of Ethical Life» (1802/3) and «First Philosophy of Spirit» (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*. State University of New York.

Hegel, G. [Enc]. (1970). *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (3ª edic.). Werke in zwanzig Bände, III, Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. [FD]. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho: O compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Biblioteca Nueva.

Hegel, G. [GW]. (1975). *Jenaer Systementwürfe*. I. K. Düsing und H. Kimmerle (Eds.). Meiner Felix Verlag.

- Hegel, G., (1979). *Phänomenologie des Geistes*. (Werke. Bd. 3, Grundlage der Werke von 1832-1845 neuedierte Ausgabe). E. Moldenhauer und K. Markus Michel (Eds.). Suhrkamp.
- Hegel, G., (2002). *System der Sittlichkeit: (Critik des Fichteschen Naturrechts)*. H. D. Brandt, & K. R. Meist (Eds.). Felix Meiner.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Jarczyk, G., & Labarriere, P.-J. (1996). *De Kojève a Hegel: Cent cinquante ans de pensée hegelienne en France*. Albin Michel.
- Kimmerle, H. (1982). *Das Problem Der Abgeschlossenheit Des Denkens: Hegels «system Der Philosophie» in Den Jahren 1800-1804*. Bouvier.
- Pinkard, T. (2002). *HEGEL Una biografía*. (C. García-Trevijano Forte, trad.). ACENTO.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Riedel, M. (2016). Naturaleza y libertad en la Filosofía del Derecho de Hegel. En Z. A. Pelczynski (Coord.), *Hegel y lo político* (pp. 211-232). Prometeo Libros.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Meiner.
- Siep, L. (2011). La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena. (D. Rosanovich, trad.). *Estudios de filosofía*, (43), 31-84.
- Vieweg, K. (1996). El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel. (A. Gómez Ramos, trad.). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 181-208.

