



La idea de *reconocimiento* en el Hegel de Jena. Una lectura con Paul Ricœur*

Manuel Alejandro Prada Londoño**

Para citar este artículo: Prada Londoño, Manuel Alejandro.
«La idea de *reconocimiento* en el Hegel de Jena. Una lectura con Paul Ricœur».
Franciscanum 163, Vol. LVII (2015): 21-49.

Resumen

El artículo se desarrolla en los siguientes apartados: en la introducción se exponen las razones que llevan a Ricœur a leer dos de las obras de Hegel escritas en el período de Jena: *Sistema de la eticidad* y *Filosofía real*; en los apartados 1 y 2 veremos cómo en estas obras Hegel señala distintos ámbitos de reconocimiento articulados al desarrollo de la eticidad, primero en su forma natural y luego en su forma absoluta, y marcados por una negatividad que les es propia; asimismo, revisaremos cómo va apareciendo y consolidándose como un momento crucial del reconocimiento el paso de la voz activa a la voz pasiva. El último apartado plantea algunas consideraciones sobre la dialéctica entre el sí y su otro que está en la base de los planteamientos hegelianos y recoge algunos de los problemas que Ricœur identifica en la filosofía del reconocimiento de Hegel.

.....

* El artículo es resultado parcial de la tesis que el autor está preparando para optar por el título a Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona, titulada «Reconocimiento mutuo: entre disimetría y reciprocidad, según Paul Ricœur».

** Estudiante de Doctorado, Magíster y Licenciado en Filosofía; becario de Colciencias desde 2012; miembro del Grupo de Investigación «Devenir». Contacto : mprada79@yahoo.es.

Palabras clave

Paul Ricœur, Georg Wilhelm F. Hegel, reconocimiento.

The Idea of *Recognition* in Hegel's Jena. A Reading with Paul Ricoeur

Abstract

The article is developed in the following sections: in the introduction we expose the reasons leading Ricœur to read two Hegel's works written in the Jena period: *System of Ethical Life* and *Real Philosophy*. In paragraphs 1 and 2 we will review how Hegel points out different areas of recognition articulated to ethical life development, first in its natural form and then in its absolute form, and marked by a negativity all their own. Also we will check how the transit from active voice to passive voice appears and consolidates as a crucial moment of recognition. The last section presents some considerations on the dialectic between self and the other which are in the basis of the Hegelian approach, and includes some of the problems identified by Ricœur in Hegel's philosophy of recognition.

Keywords

Paul Ricœur, Georg Wilhelm F. Hegel, recognition.

Introducción

Orientado especialmente por A. Honneth y J. Taminioux, en el segundo capítulo del tercer estudio de *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur emprende su lectura de dos obras de Hegel escritas durante el periodo de Jena: *Sistema de la eticidad* y *Filosofía real*, con el fin de mostrar que en la base del vivir juntos puede hallarse un motivo moral que contrasta con los motivos preponderantes sugeridos por Hobbes.

Hegel funda uno de los acontecimientos de pensamiento ineludibles en la reconstrucción de una filosofía del reconocimiento por varias razones: en primer lugar, porque afirma que no puede haber un yo pleno sin el concurso de vínculos intersubjetivos que, usando la terminología ricœuriana, conciernen tanto al ámbito de los próximos como al de los lejanos, incluida la figura del *tercero*, la de *cualquier otro*. Además, a la luz del filósofo de Stuttgart, la relación con los otros se consolida en instituciones que reivindican, aprecian y garantizan el despliegue de la subjetividad de cada quien. Asimismo, en la filosofía hegeliana no existe un hiato entre individuos y sociedad, dado que se pretende arribar a una totalidad en la que, al tiempo que los individuos no desaparecen sino que se constituyen como sujetos, no hay forma de oponer «lo múltiple a lo uno, lo otro a lo mismo, la división a la unificación, la parte al todo, la oposición a la conciliación»¹.

En segundo lugar, Hegel no solo habla del reconocimiento de sí por sí mismo, sino que explicita la necesidad del reconocimiento de sí por el otro, lo que Ricœur denomina una «petición de reconocimiento». El filósofo francés construye su itinerario del reconocimiento teniendo en cuenta los referentes lexicográficos de la lengua francesa (que son comunes a nuestra lengua): en la voz activa, reconocer remite a un ámbito cognoscitivo de identificación de algo como eso y no otra cosa (yo reconozco a x como x), así como al reconocimiento de sí por sí mismo (yo *me* reconozco) o el reconocimiento del otro (yo *te* reconozco o reconozco a x como sujeto); en la voz pasiva, en cambio, soy *reconocido por otro*. En el reconocimiento de sí y, por supuesto, en el reconocimiento mutuo estas dos voces tienen que estar articuladas, que es precisamente lo que, según Ricœur, logra la filosofía hegeliana².

En tercer lugar, Hegel exalta las diversas formas de conflicto que aparecen a lo largo de la historia de los hombres, pues estas

1 Jacques Taminioux, «Introduction», en *Système de la vie éthique* de G.W.F. Hegel (Paris: Payot, 1992), 24.

2 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Stock, 2004), 256.

propician formas de lucha por el reconocimiento cuyo desarrollo se evidencia primero en el derecho –como modo formal de intersubjetividad– y luego en relaciones intersubjetivas materiales articuladas en instituciones tendientes a hacer posible la eticidad. En palabras de Ricœur, «la dinámica de todo el proceso procede del polo negativo hacia el polo positivo, del desprecio hacia la consideración, de la injusticia hacia el respeto»³. Esta dinámica supone, a su vez, que el conflicto, como negación recíproca del otro, tiene un carácter productivo pues las formas de lucha que activa procuran, a su vez, la erradicación de aquello que genera el desconocimiento.

Una cuarta razón que justifica el paso por Hegel es su contraste con la filosofía de Hobbes. Cabe recordar que en el apartado que precede al comentario de las obras tempranas de Hegel, Ricœur arguye que lo que él denominó «El reto de Hobbes» consiste, precisamente, en mostrar que a la base del vivir juntos no solo está el miedo a la muerte violenta o el cálculo egoísta de los individuos; estos, temerosos de no poder realizar su fin último, que es la felicidad, prefieren ceder su derecho a conseguir los bienes necesarios para realizar dicho fin, e incluso depositar su voluntad en la voluntad soberana –el Leviatán– que se encarga de sancionar, en última instancia, el derecho. En contraste con las motivaciones que pone Hobbes como base del vivir juntos, Ricœur resalta que el autor del *Sistema de la eticidad* articula la filosofía griega y la herencia fichteana, esto es, la «primacía de la *polis* respecto al individuo aislado, el ideal de una unidad viva entre la libertad individual y la libertad universal; la convicción de que es en las

3 *Ibid.*, 254. Las formas de conflicto pueden ser consideradas formas de *negatividad*. Resulta sugerente el trabajo de Scott-Bauman que, en el capítulo IV de su *Ricœur and the Negation of Happiness* (London: Bloomsbury, 2014), muestra que este tema de la *negatividad* fue motivo de reflexión para Ricœur al menos desde la década de 1950. Según esta autora, Ricœur vio claramente cómo la negatividad llega en Hegel a tener el estatuto de un «inextricable componente de todo lo real y verdadero»; incluso llega a sugerir que buena parte del material conservado en el Fondo Ricœur bajo el título *La négation*, que incluye conferencias y otros documentos no solo sobre Hegel, sino sobre Parménides, Heráclito y Kant, puede ser leído a la luz del autor de la *Fenomenología del espíritu*.

costumbres existentes donde se prefiguran las estructuras de excelencia gracias a las cuales las formas modernas de la moralidad y del derecho hacen eco a las virtudes de la ética de los antiguos»⁴; y de Fichte, su inclusión de la lucha por la supervivencia en «la dialéctica entre autoaserción e intersubjetividad»⁵. La primacía de la vida con otros –herencia griega– y la convicción de que no hay yo sino en relaciones intersubjetivas contrasta con la base atomística de la filosofía hobbesiana, de acuerdo con la cual, la existencia de sujetos preocupados exclusivamente por sus intereses de manera aislada, egoísta, es previa a cualquier forma de sociedad, así como a cualquier modo de organización política. De este modo, para Hobbes los hombres no desean vivir juntos más que movidos por una fuerza que se añade desde fuera y desde el exterior⁶; en cambio, Hegel defiende «la dimensión constitutivamente relacional e intersubjetiva de la conciencia del sujeto y su originaria génesis social»⁷.

El otro punto de contraste lo hallamos en que mientras para el filósofo inglés el estado de naturaleza es lo contrario al orden contractual, para el Hegel del *Sistema de la eticidad* en la naturaleza «ya están depositados, como un sustrato, los rasgos comunitarios»⁸ que luego dan origen a la eticidad en su sentido pleno; o, como lo expresa el traductor francés de esta misma obra, «ya está presente la eficacia del *telos*, es decir, ya se halla aquí realizado un cierto grado de unificación o de identificación de la unidad y de la multiplicidad, de lo universal y de lo particular»⁹. En *Filosofía real*, si bien cambia la fuerza que en el *Sistema* se le daba a la naturaleza y la reflexión se concentra en mostrar el desarrollo del Espíritu desde su fase objetiva, pasando por la fase subjetiva para arribar a su realización como Es-

.....

4 Paul Ricœur, *op. cit.*, 257.

5 *Ibid.*, 258.

6 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducción de Manuel Ballester (Barcelona: Crítica, 1997), 22.

7 Chiara Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sè e l'altro in Paul Ricœur* (Milano: Mimesis, 2012), 185.

8 Axel Honneth, *op. cit.*, 25.

9 Jacques Taminiaux, *op. cit.*, 39.

píritu Absoluto, sigue vigente una diferencia con Hobbes que radica en el hecho de que la supresión de la naturaleza está integrada en la dialéctica del Espíritu y no viene dada como una imposición que procede del cálculo o del miedo. En suma, mientras que para Hobbes el paso del estado de naturaleza al derecho viene de fuera, se impone por la necesidad que suscita el miedo a la muerte violenta, «Hegel quiere mostrar que el surgimiento del contrato, y con ello la emergencia de relaciones de derecho, es un proceso práctico que resulta necesariamente del estado de naturaleza»¹⁰.

El tercer contraste entre Hobbes y Hegel puede situarse en el concepto *eticidad*, traducción castellana del término *Sittlichkeit*¹¹. El uso deliberado de *Sitte* (costumbres), del que procede *Sittlichkeit*, expone la convicción de Hegel según la cual «ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino solo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de [una] libertad ampliada»¹². Por su parte, la traducción francesa de Taminiaux, si bien advierte que el término *Sittlichkeit* podría ser traducido como *éthicité*, habla de «vida ética» (*vie éthique*) y justifica este uso no solo por fidelidad a la tradición inaugurada por Jean Hypolitte, sino por el hecho de que Hegel marca el vínculo indisoluble entre *vida* y *ética*, vínculo que da cuenta del carácter dinámico del proceso, del reconocimiento de que el hombre en su devenir como sujeto de necesidades, sujeto jurídico, ciudadano y, por último, sujeto *ético* en sentido absoluto, ligado al pueblo, no deja de ser un *viviente*, con las fortalezas y limitaciones de su condición. A la luz de estas consideraciones, puede verse por qué Ricœur sostiene que el concepto de *Sittlichkeit* sustituye el concepto de *artificio* de Hobbes: «la teoría del reconocimiento obtiene su aspecto sistemático de su articulación en planos jerárquicos que

10 Axel Honneth, *op. cit.*, 57.

11 En este trabajo, además de la traducción francesa de J. Taminiaux, hemos seguido dos versiones castellanas del *Sistema de la eticidad* de Hegel: la de Luis González-Hontoria (Madrid: Editora Nacional, 1982) y la de Jorge Osorno (Buenos Aires: Quadrata, 2006).

12 Axel Honneth, *op. cit.*, 23.

corresponden a otras tantas instituciones específicas»¹³, y no a un añadido que simula el funcionamiento de una máquina, el Leviatán, cuya justificación radica solamente en el hecho de que esta evita la muerte violenta y garantiza la realización del fin supremo de cada individuo, su felicidad.

Una vez expuestas las razones por las cuales Ricœur considera que Hegel ocupa un lugar preponderante en su recorrido por los acontecimientos de pensamiento que configuran la idea de reconocimiento, es necesario introducir tres notas aclaratorias, cuyo propósito central es advertir sobre los límites del presente trabajo:

1. Ricœur justifica la decisión de centrarse en las dos obras mencionadas del periodo de Jena aludiendo a que en los escritos posteriores (entre los que sobresalen *Fenomenología del espíritu*, que cierra este periodo, y *Principios de la filosofía del derecho*, una obra de madurez) «el tema del reconocimiento y del ser reconocido ha perdido no solo su fuerte presencia, sino también su virulencia subversiva»¹⁴, pues está inscrito en la dinámica de desarrollo de la autoconciencia, mientras que en los primeros años de Jena, Hegel relaciona el reconocimiento con procesos sociales e históricos que tienen en cuenta aspectos «extrínsecos» a la conciencia: honor, posesión, ofensa, entre otros. A propósito de esta declaración, tendremos que señalar que no juzgaremos la lectura que hace Ricœur de Hegel. Sin embargo, el peso que tiene el autor de la *Fenomenología* en la filosofía del reconocimiento nos obliga al menos a explicitar que, si nos atenemos a las investigaciones realizadas en torno al pensamiento de Hegel, el argumento de Ricœur es, cuando menos, limitado¹⁵. En *Hegel's Ethic of Recognition*, de R. Williams vemos argumentos

13 Paul Ricœur, *op. cit.*, 254.

14 *Ibid.*, 256.

15 Entre una amplia bibliografía podemos mencionar trabajos como los siguientes: Robert Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (Albany: State University of New York, 1992); Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997); Frederick Neuhauser, «Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord» en *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of the Spirit*, ed. K. Westphal (Oxford: Blackwell Publishing, 2009).

muy firmes para dudar de la restricción que pone Ricœur. Williams distingue entre *concepto temático*, que es «explícitamente acuñado y tematizado por un autor», y *concepto operativo* que «es un concepto usado por un autor para explicar y elaborar su concepto temático»¹⁶. Así, «reconocimiento» es un concepto operativo que usa Hegel en la *Fenomenología*, y también en las obras posteriores, para mostrar el origen y desarrollo del Espíritu. Más aún «el reconocimiento es inmanente no solo a la explicación de Hegel de las instituciones del derecho abstracto (propiedad, contrato y castigo), de la familia, la sociedad civil y el Estado, sino también a su explicación de las virtudes, dado que todas las virtudes son sociales»¹⁷. A ello se añade que este mismo autor sostiene, junto con Siep, que el reconocimiento está a la base de las ideas hegelianas de libertad, conciencia, perdón, entre otras.

2. Ligado a lo anterior, la justipreciación de la lectura ricœuriana de Hegel tendría que hacerle frente a otra de las discusiones de los estudios hegelianos. Existe una corriente interpretativa, cuyo representante más relevante en Francia es Kojève¹⁸, que sostiene que en la filosofía de Hegel se plantea una fusión de los individuos en el Estado, una reducción de la pluralidad humana en la Totalidad del sistema. En contraste, otra corriente afirma que «el «nosotros» de Hegel no absorbe o reduce a los individuos a una homogeneidad abstracta, sino que más bien presupone, requiere y acepta a los individuos en sus diferencias»¹⁹. Veremos que Ricœur acoge la lectura de Kojève como una advertencia contra cualquier intento de hipostasiar las instituciones en detrimento de la pluralidad de los sujetos particulares, al tiempo que asume la necesidad

16 Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, op. cit., 1.

17 *Ibid.*, xi.

18 Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, traducción de Manuel Jiménez (Madrid: Trotta, 2013).

19 Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, op. cit., 21-22.

de las instituciones como parte constitutiva de la realización individual.

3. Por otro lado, la ausencia de una exposición más detallada de la *Fenomenología* en *Parcours de la reconnaissance* se vuelve problemática, ya no por motivos metodológicos sino más bien temáticos. En este artículo apenas dejamos mencionado en qué consiste el problema: si vamos hasta el final del capítulo IV del tercer estudio de *Parcours* y revisamos la discusión que se propone allí a la idea de «lucha(s) por el reconocimiento», veremos que Ricœur se pregunta si en la institucionalización de tales luchas se corre el riesgo de caer en una búsqueda insaciable y, por ende, en una nueva forma de «conciencia desgraciada», bajo las formas de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables»²⁰. Para comprender el lugar que ocupa la «conciencia desgraciada» en esta crítica, un trabajo completo sobre el Hegel de Ricœur se vería obligado a visitar la *Fenomenología*, lugar donde el filósofo alemán explica este concepto. A esto se suma la pregunta por si la salida de Ricœur a los «estados de paz» no solo intenta establecer un contraste con una mirada que acentúa la lucha, sino con una filosofía del reconocimiento que hunde sus raíces en la conciencia, máxime si se advierte que «en un sentido amplio, toda conciencia es conciencia infeliz»²¹.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, seguiremos el siguiente itinerario: en los dos primeros apartados veremos cómo Hegel, tanto en *Sistema de la eticidad* como en *Filosofía real*, señala distintos ámbitos de reconocimiento articulados al desarrollo de la eticidad, primero en su forma natural y luego en su forma absoluta, y marcados por una negatividad que les es propia; por otro lado, revisaremos cómo va apareciendo y consolidándose como un momento crucial del reconocimiento el paso de la voz activa a la voz pasiva. El último

20 Paul Ricœur, *op. cit.*, 318.

21 Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 262.

apartado plantea algunas consideraciones sobre la dialéctica entre el sí y su otro que está a la base de los planteamientos hegelianos y recoge algunos de los problemas que Ricœur identifica en la filosofía del reconocimiento de Hegel.

1. El camino de la eticidad en *Sistema de la eticidad*

En la primera parte del *Sistema*, texto inacabado escrito entre 1801 y 1802, publicado por primera vez en 1893, Hegel muestra que los hombres buscan en las cosas de la naturaleza la satisfacción de aquello que les permite vivir; en este estadio del proceso el ser humano no es capaz de distinguirse de la naturaleza, las cosas del mundo se le aparecen como algo subjetivo, funcional a su propio deseo. Sin embargo, pronto el hombre se percata de que las cosas del mundo le oponen resistencia, descubre que las cosas son realmente objetivas; ese descubrimiento, al tiempo que lo afirma como sujeto en su diferencia con las cosas, lo lleva a hallar la necesidad de domeñarlas, de poseerlas, y esta posesión debe procurar no solo la satisfacción inmediata de las necesidades, sino la garantía de una satisfacción futura.

En este proceso de autoconstitución como yo, el hombre se percata de que existe una necesidad que no puede ser satisfecha con cosas, sino con la presencia de personas. Se trata, dice Hegel, de la necesidad de afecto, que se satisface mediante relaciones de amor. Los amantes que se encuentran son individualidades completas que constituyen una unidad, «la mayor unidad que puede producir la naturaleza», aunque en una dinámica de «suprema polaridad orgánica dentro de la más completa individualidad de cada uno de los dos polos». Las relaciones amorosas tienen su negatividad en el hecho de que en el amor «cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño»²²; en el amor uno de los amantes subsume al otro como objeto mientras aparece ante sí como sujeto, pero no por ello la naturaleza se entiende

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Système de la vie éthique* (Paris: Payot, 1992), 121.

aquí en una clave de lectura que sitúe a los «amantes» como átomos, sino que se trata, como se ha dicho hace un momento, de una *unidad* en la que cada quien se afirma como individuo.

En la perspectiva de Hegel, la unidad de la pareja se completa en el hijo, y la procreación constituye una superación de la negatividad que supone cada uno de los miembros de la pareja para el otro. El hijo es un extraño, que, como tal, no puede ser objetivado como sí puede serlo un amante para el otro. El niño aparece como «negatividad exterior», como alguien que no es lo que son sus padres y, sin embargo, aún no es para sí mismo. Esta negatividad tiene que ser transformada en una «negatividad interna más grande y por ello una más alta individualidad»²³. Estamos ante el proceso mediante el cual los padres asumen que el niño no es una proyección de ellos, no es uno de los progenitores «en miniatura», lo que les exige asumir su individualidad y aunar sus esfuerzos para que dicha individualidad sea asumida como autonomía por el niño; al tiempo, el hijo va aceptando paulatinamente que su padre y su madre no son una «extensión» suya, que ellos y él son miembros de una *misma* familia, pero individuos *diferentes*, que él puede y, de hecho, necesita estar solo –sin detrimento de su protección y afecto– para consolidar su autorreconocimiento.

Por otro lado, se requiere otro ámbito distinto de reconocimiento para resolver los conflictos emergidos en las relaciones de apropiación que se siguen ampliando y volviendo cada vez más complejas cuanto más crece un grupo de personas. ¿Cómo se garantiza que se respete este terreno que he limpiado, sembrado, cercado y puesto a producir para satisfacer mis necesidades?, sería una pregunta que bien puede servir a guisa de ejemplo. Asimismo, existen conflictos suscitados por la diferencia natural de facultades entre los hombres que Hegel describe como una «desigualdad del poder vital». Lo que en un principio de la descripción del proceso histórico de

.....
23 *Ibid.*, 122.

las relaciones entre los hombres aparecía como una pluralidad de individuos indiferenciados, la desigualdad de poder vital lo hace ver como pluralidad de fuerzas vivas, diferenciadas, cuya lucha conlleva necesariamente que unos se impongan sobre otros y las relaciones entre fuerzas desiguales terminen convirtiéndose en relaciones de dominación y servidumbre²⁴. El conflicto e incluso la negación de reconocimiento del otro se genera en esta diferenciación del poder vital, que tiene que ser negada mediante lo que Taminiaux llama una nueva indiferencia que constituye el primer modo de reconocimiento formal del otro como ser viviente, como «concepto absoluto», «ser libre», «posibilidad de ser el contrario de sí mismo respecto a una determinación»²⁵. Estamos entrando al ámbito del derecho, cuya noción central es la de *persona*.

El ámbito del derecho es, pues, el de la ampliación de las relaciones en un fenómeno que Honneth denomina «generalización jurídica»²⁶, esto es, el paso de condiciones particulares de apropiación a exigencias jurídicas generales que permitan el *reconocimiento* de todo individuo, de *cualquiera*, como sujeto de derecho. La relación entre las personas en el reino del derecho implica su aniquilación como singulares, «pues lo universal los subsume», «lo arbitrario y la particularidad del individuo son excluidos, dado que en el contrato él apela a esta universalidad absoluta»²⁷. Dicho de otra forma: no importa quién sea el dueño de algo ni quién quiera comprarlo o intercambiarlo por otra cosa; tampoco importa quién es más fuerte, o más rico; el derecho tiene que garantizar que *cualquiera, sin excepción, tenga las mismas condiciones que todas las demás personas*. Se requiere un tipo de reconocimiento del otro como un yo, pero no en la particularidad de cada quien, sino en lo que Hegel denomina «una imperfecta auto-objetivación del individuo en el

24 *Ibid.*, 140.

25 *Ibid.*, 59.

26 Axel Honneth, *op. cit.*, 30.

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 136-137.

otro individuo»²⁸: yo, como sujeto de derecho, soy formalmente el otro. Téngase en cuenta que en el ámbito del derecho la persona se reconoce como ser libre en su posesión de cosas particulares; tal posesión no solo le permite a la persona asegurar la satisfacción de las necesidades, sino que da cuenta de su mismidad, así como de la diferencia con otros, también poseedores. Pero ello supone que el hombre pide ser reconocido por los otros como poseedor, esto es, se pide que el otro me reconozca formalmente (en tanto sujeto de derecho) como su otro. Terminada la primera parte del *Sistema de la eticidad* tenemos entonces dos ámbitos de reconocimiento: el afectivo (referido a las relaciones de pareja y de familia) y el del derecho; y dos formas de ser reconocido: como individuo, en el amor, y como persona, propia de las relaciones de derecho que acaecen en lo que luego se conocerá como la sociedad civil²⁹.

La segunda parte del *Sistema* se centra en el ámbito del crimen o delito, que radicaliza la presencia de la negatividad en tres formas, de las cuales solo las dos últimas son propiamente éticas: a) la destrucción natural propia de las catástrofes naturales, o la que es carente de fin, que Hegel relaciona con las invasiones de los bárbaros; b) la negación de la posesión reconocida en la eticidad natural, que se da en el robo o en el despojamiento; c) la negación de la persona, experimentada como ofensa al honor.

Mediante el robo y el despojo no solo se rompe la «relación del objeto con el sujeto, relación que se da en el caso de la propiedad», sino que es el mismo sujeto el que queda lesionado. Ello desata una forma de lucha por el reconocimiento, aunque no todavía en términos de justicia³⁰, pues el motivo de esta lucha es recuperar aquello que ha sido sustraído. Ahora bien, no solo se rompe la relación entre la persona y la cosa robada, sino entre quien roba y quien ha sido robado. La ruptura de una relación es lo que suscita que una persona

28 *Ibid.*, 160.

29 Axel Honneth, *op. cit.*, 38.

30 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 151.

termine midiéndose con *otra* persona; en ese pulso, el agredido, al sentirse lesionado en su totalidad, despliega una superioridad que había perdido: la de sentirse, como poseedor, *sujeto libre*. Mientras el agresor abandona su condición de libre al desafiar en el robo o el despojo su propio reconocimiento como poseedor y demuestra que para él lo importante es la particularidad de la cosa robada, el agredido está dispuesto a arriesgarse como totalidad. Sin este significado de la «lucha por la autoafirmación como persona o esencia libre», la lucha que suscita el robo sería equiparable a la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano³¹.

Pasemos ahora a la tercera forma de la negación. Ya no se trata de una negación de la propiedad de algo, sino del no-reconocimiento de una particularidad de alguien: de su carácter, sus convicciones, sus ideas, etc. Al despreciarse la identidad de alguien como *x*, no se niega solamente eso, sino toda su persona. Lo que suscita este desprecio es una lucha por el reconocimiento en términos de honor, que es la capacidad personal de entender que «la negación aparente de lo singular aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total»³². O como reitera Hegel más adelante: «el honor consiste en que cuando se niega una vez una sola determineidad, la totalidad de las determineidades o la vida ha de concentrarse sobre esta única determineidad; así pues, la propia vida ha de ser puesta en juego, en tanto que únicamente por ello se convierte en un todo, como le corresponde, aquella negación de la singularidad»³³. De nuevo: lo que se rompe en la lesión del honor es el *reconocimiento por parte del otro* de mi entero ser sujeto libre, personal, único. A propósito de esto, Rendón llama la atención sobre las diferencias con Hobbes: mientras para el inglés el honor remite a la vanagloria y a la necesidad de afirmación del poder propio ante los otros, motivada

31 Carlos Rendón, *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2010), 70.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 153.

33 *Ibid.*, 155.

también por la necesidad de asegurar el respeto de la propia vida, el honor es para Hegel «la conciencia y el saber que tiene el sujeto de sus determinaciones o particularidades, por externas que sean a su personalidad»³⁴. Por ello la lucha por el honor no es una lucha por el restablecimiento de algo en particular, ni siquiera del honor mismo, sino que es lucha a muerte por la propia libertad, lucha que solo se da entre sujetos que se reconocen a sí y a los otros como igualmente libres.

Termina el *Sistema* con una sección incompleta dedicada a la eticidad absoluta. En ella las relaciones de amor tienen un nuevo matiz pues coinciden «completamente los ojos del espíritu y los ojos de la carne; atendiendo a la naturaleza, el hombre ve carne de su carne en la mujer, mientras que, atendiendo a la eticidad, únicamente ve espíritu de su espíritu en la esencia ética, y por medio de esta»³⁵; la realización de las libertades que protege y consagra el derecho depende ahora «no [de] una igualdad propia de la ciudadanía [*Bürgerlichkeit*; *citoyeneté*; *citizenship*], sino [de] una igualdad absoluta, y una igualdad intuida, una igualdad que se presenta en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y para uno, incluso en tanto que es singular»³⁶. El reconocimiento aquí se amplía: en la eticidad absoluta el otro es reconocido como *otro* no merced a lo que dicta el derecho abstracto, ni gracias a una lucha que obliga a unos y otros a reconocerse, digámoslo así: a regañadientes; en esta forma suprema de la eticidad, los seres humanos se reconocen entre sí al compartir costumbres, tradiciones, prácticas, etc., de una totalidad ética que se llama *pueblo*. En esta unidad ética las diversas instituciones, entre ellas el Estado, sirven de base a la realización de los fines de cada quien, fines que son intrínsecamente intersubjetivos y se identifican con los fines del *pueblo*, que es el «único portador de esta vida ética absoluta (...),

34 Carlos Rendón, *op. cit.*, 76.

35 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.* 160.

36 *Ibid.*, 161.

donde aparece esta idea de la eticidad absoluta y donde encuentra su intuición»³⁷. El pueblo es el lugar de afirmación del individuo *qua* individuo que reconoce su pertenencia a un Todo. De hecho, en la sección II, al referirse al Gobierno, Hegel recalca la necesidad de que una Totalidad (Gobierno) «sea verdadera potencia frente a lo particular»; pero esto no puede desligarse de la exigencia según la cual los individuos deben estar «necesariamente en lo universal y en lo ético»³⁸.

2. El camino de la eticidad en *Filosofía real*

Las clases que diera Hegel entre 1805 y 1806, recogidas bajo el título de *Filosofía real*, le interesan a Ricœur para ver tanto los momentos que debe recorrer el Espíritu para salir de la naturaleza hasta llegar a la realización de su ipseidad, como la precisión con la que esta obra articula el tema del reconocimiento, al punto de situarlo como «proveedor especulativo de las temáticas contemporáneas dedicadas a este tema»³⁹.

Hay que esperar hasta el literal B (dedicado a la Voluntad) para encontrar el impulso propio del querer en el que el yo convierte en *objetos* las cosas que sacian su necesidad, al tiempo que se capta a sí mismo como diferente de tales objetos. Sin embargo, como lo hace ver Honneth en su comentario, en la relación con las cosas el hombre no logra captarse todavía más que como «cosa» activa, como «un ser que solo logra la capacidad de actuar por su adaptación a la causalidad natural»⁴⁰. Se requiere aún el movimiento en el que el yo encuentra su actividad *ante* otro: no solo ante la oposición de la naturaleza como otro mediante la cual el yo libre se ve obligado

37 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, 262.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 176. El texto mismo del *Sistema* daría razón a los representantes de la corriente interpretativa del pensamiento de Hegel que no ven oposición entre «yo» y «nosotros», ni una subsunción del individuo por parte de la colectividad.

39 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, 265.

40 Axel Honneth, *op. cit.*, 50.

a trabajar⁴¹, a crear herramientas, a contemplarse en la satisfacción de sus impulsos, sino ante *el* otro que es sí mismo para sí.

Una de las primeras formas de encuentro con ese otro es la del amor, caracterizada por una tensión entre «dos individualidades plenas»⁴², en la que «cada uno es igual al otro precisamente en aquello en que se le opone», esto es, en su cualidad de ser y posicionarse como él mismo⁴³. Ese reconocerse en el otro requiere a la vez que cada uno renuncie a sí, que se sepa a sí en el otro: «me sé como sujeto deseante en tu deseo», podría decirse, y en este mutuo saberse, afirma Hegel, se anticipa la eticidad; esta anticipación radica en un primer reconocimiento de cada uno como «voluntad determinada, carácter o individuo *natural*, es decir en su ipseidad natural, previo al proceso de formación»⁴⁴ que supone la ampliación de la experiencia a un ámbito que sobrepasa el de los míos. Luego veremos la importancia que reviste este primer reconocimiento, al menos desde la perspectiva de Honneth suscrita por Ricœur, pues en el amor el ser humano percibe por primera vez su valor como un yo pleno, se afirma en su ser «sí mismo» y anticipa lo que llegaría a ser una unidad mayor a la pareja o la familia que es la unidad de la comunidad ética.

Ahora bien, la familia es un escenario incompleto porque en ella no existen conflictos que fuercen a sus miembros «a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social», que es la base de la concepción de sí mismo como «persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos»⁴⁵. Justamente cuando se amplía la esfera familiar aparecen los conflictos por la propiedad, a propósito de los cuales vemos advenir nuevamente el tema del reconocimiento recíproco: en la apropiación de tierras

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, traducción de José María Ripalda (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984), 169.

42 *Ibid.*, 175.

43 *Ibid.*, 171.

44 *Ibid.*, 172.

45 Axel Honneth, *op. cit.*, 55.

hay un proceso de exclusión del otro que no es propietario. Hegel se fija, de un lado, en que el sentimiento que genera la apropiación en el desposeído o en el excluido no es el del miedo, el de sentirse amenazado en la propia existencia, sino «el de ser ignorado por el otro social»; de ahí que «el individuo socialmente ignorado [...] no intenta dañar la posesión ajena porque quiere satisfacer en ella sus necesidades sensibles, sino para darse de nuevo a conocer al otro»⁴⁶; y de otro lado, en el poseedor, cuya experiencia de sentirse atacado en su posesión lo lleva a descentrarse, esto es, a hacer conciencia de que su acto de posesión necesariamente debe ser reconocido por otros. Lo que hace esta doble consideración es mostrar que desde el principio la remisión de sí a su otro está presente, ya como exigencia trascendental, ya como exigencia empírica. Además, vemos con claridad la articulación de las voces activa y pasiva del verbo «reconocer» que prosiguen el recorrido lexicográfico de Ricœur: en el derecho «el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce»⁴⁷; en ese reconocimiento, incipiente si se compara con el recorrido completo del Espíritu, cifra Hegel la salida del estado de naturaleza.

Por otra parte, la problemática de la *lucha por el reconocimiento* no es solo una lucha por la apropiación de cosas, sino por «valer ante el otro»⁴⁸. Del mismo modo que en el *Sistema*, la lucha puede llegar incluso hasta la muerte porque lo que está en juego es la negación del sí como voluntad que *se sabe* libre gracias a que ha sido «perfectamente reflexionada en sí en su pura unidad»⁴⁹.

La segunda parte titulada «Espíritu real» o «efectivo» expone el paso «de la facultad a la efectuación» del reconocimiento⁵⁰. Ese paso supone la explicitación y ampliación del ámbito de derechos que la abstracta relación de reconocimiento jurídico había ya insertado en el

46 *Ibid.*, 60.

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, *op. cit.*, 176.

48 *Ibid.*, 179.

49 *Ibid.*, 180.

50 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, 268.

proceso. En el primer apartado, referido al reconocimiento inmediato, esta efectuación vuelve a hacer el recorrido que va de la relación con las cosas, pasando por el trabajo hasta llegar al contrato (segundo apartado). En el estado de reconocimiento inmediato, «el trabajo es de todos para todos y el consumo es de todos; cada uno sirve al otro y le ayuda, y solo aquí alcanza el individuo existencia *singular*»⁵¹. Asimismo, la posesión es recibida de otro, es *mediación* del otro dada primero como negación: «solo porque el otro se desprende de su cosa, lo hago yo»⁵²; y luego como afirmación: solo porque el otro consiente mi apropiación puedo considerar algo como mi propiedad y, por ello, mi existencia puede estar en un *estado de reconocimiento*.

En ese reconocimiento de la propiedad el sí y su otro se intuyen «atribuyendo realidad a [su] opinión y querer» en la que «la voluntad del singular es voluntad común»⁵³. Este es el reino del contrato en el que lo que se intercambia es la *palabra*, por medio de la cual se explicita la voluntad del otro y se realiza la coincidencia de esa voluntad con la mía. El contrato supone «el reconocimiento de mi persona» que «hace que yo valga como existente»⁵⁴. Pero como está inscrito en relaciones que potencialmente no son las del cara a cara, el contrato debe garantizar la coincidencia entre la voluntad propia y la ajena, lo que significa que debe estar diseñado para *cualquiera*. De hecho, cuando una voluntad se pone por encima de la otra y olvida el carácter común de la palabra empeñada, se rompe tanto el reconocimiento de quien se ve afectado por el incumplimiento del contrato, como de quien incumple y, con ello, bien podría decirse que se pone en riesgo la institución misma del derecho.

El crimen precisamente se caracteriza por el desprecio del vínculo de reconocimiento que supone la coincidencia entre la voluntad individual y la voluntad general. Pero el crimen requiere ser examinado de dos maneras: por un lado, es respuesta al desconoci-

51 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, op. cit., 182-183.

52 *Ibid.*, 185.

53 *Ibid.*, 186.

54 *Ibid.*, 189.

miento de una particularidad que la coacción jurídica no termina de asumir, lo que obliga al que se siente excluido a llevar a cabo una provocación. Desde esta perspectiva, el delincuente es la figura del despreciado y en sus acciones así como en la respuesta que le dé la sociedad se van concretando nuevas formas de reconocimiento cuyo contenido material no está definido más que por nuevas relaciones de reconocimiento que van de lo jurídico al ámbito propio de la vida ética. Por otro lado, aquello que una sociedad considera como crimen es el papel de tornasol que le permite examinar los ámbitos de reconocimiento jurídico que dan testimonio de un contenido moral que se va asumiendo, sin que ello signifique que lo jurídico agota lo moral. En otras palabras, en la base de aquello que las sociedades definen como crimen y estipulan como castigo en el ámbito penal hay un conjunto de convicciones morales colectivamente asumidas y reconocidas como vinculantes⁵⁵.

Lo que sigue en la exposición del segundo literal es un conjunto de consideraciones sobre la ley en las que el Espíritu va avanzando en el complejo camino de aunar lo particular y lo general en diversas instancias sociales que dan cuenta del enriquecimiento que han experimentado los estadios del amor, la familia, la propiedad y la sociedad civil hasta arribar al ámbito político del Estado, que es expuesto en la tercera parte. Lo que marca todo el proceso es la idea de que la ley propicia y, a su vez, es generada por un reconocimiento recíproco.

A juicio de Ricœur, el tercer apartado («Constitución») conserva el término «reconocimiento recíproco» como prolongación de lo que se explica en el segundo. Sin embargo, «con la problemática política, ya no se acentúa la acción recíproca, sino el soporte jerárquico entre voluntad considerada como universal y voluntad particular»⁵⁶. Habría que matizar esta conclusión y anotar que la «superioridad» de la voluntad general es presentada por Hegel también como con-

55 Axel Honneth, *op. cit.*, 70-73.

56 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, 270.

dición de posibilidad de la «libertad y autonomía de los singulares»⁵⁷. Ciertamente, Hegel no deja de considerar la necesidad de que, en virtud de la dialéctica mediante la cual el Espíritu llega a hacerse Estado, las voluntades particulares se nieguen, se enajenen y se formen para concordar con la voluntad general; pero no es menos cierto que esta negación es el anverso de la afirmación del sí que se reconoce perteneciente al Estado que lo protege y por el que incluso puede llegar a dar su vida⁵⁸.

La desaparición del lenguaje del reconocimiento⁵⁹ tendría, según Ricœur, una evidencia en «el rodeo por la creación de la tiranía», que remite a un pasaje en el que Hegel se refiere a Maquiavelo. Para Hegel, la execrable figura del tirano puede considerarse como antecedente del «imperio de la ley»⁶⁰ que, una vez triunfante, haría superflua la tiranía. La historia del Espíritu muestra el paso de una ley extrínsecamente coercitiva a una ley que tiene validez intersubjetiva, a partir de la cual el fundamento del dominio de la ley no es una obediencia exterior, impuesta por miedo a la muerte violenta, sino un «saberse del singular» como «sustentado» en un Estado que lo reconoce y pide ser reconocido como legítimo. Claro está, el mismo argumento que inscribe el hecho histórico de la tiranía y en general de la existencia de sociedades despóticas en el proceso de desenvolvimiento del Espíritu podría ser utilizado por aquellos que sostienen la necesidad de un retorno de la tiranía justificado por una pretendida minoría de edad de los pueblos, o por una crisis moral o institucional que reclamaría a voces la figura de un Salvador a costa de las libertades individuales. Ese es un riesgo que bien podría advertir Ricœur y nosotros con él.

57 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, op. cit., 208.

58 Es necesario decir aquí que para Hegel solo un Estado que plena y efectivamente asegura el reconocimiento del individuo tanto en el ámbito formal, como en el ámbito real, efectivo, puede exigir que, en caso de guerra, los ciudadanos den la vida por él.

59 Incluso Honneth, al que citamos aquí dado que, como hemos dicho, Ricœur reconoce que le debe buena parte de su lectura de estas obras tempranas de Hegel, llega a afirmar que en esta parte de la *Filosofía real* «Hegel ha limpiado la esfera de la eticidad de toda intersubjetividad», *La lucha por el reconocimiento*, op. cit., 79.

60 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, op. cit., 212.

De otra parte, Ricœur introduce un comentario que atañe a la rehabilitación que Hegel hace de los griegos. Según el filósofo francés, cuando Hegel arriba a la idea moderna de Estado «no parece añorar la admirable libertad feliz de los griegos»⁶¹, según la cual «la *bella* vida pública era la costumbre de todos»⁶². Ricœur no dice mucho más, pero se infiere de las líneas que siguen que le reclama a Hegel haber construido la eticidad sobre la base de la enajenación, de la cesión y el desposeimiento de la voluntad particular. A la luz de la antropología ricœuriana se entiende una advertencia respecto a la posibilidad de que el Estado y en general las instituciones políticas enmascararen la individualidad, la supediten a su pertenencia e identificación con un colectivo y eliminen sus capacidades *qua* ser humano. Muy a pesar del rigor que queremos mantener respecto a los límites de nuestro trabajo, enunciados más arriba, tendremos que insistir en que varios pasajes de las obras de Hegel estudiadas aquí, corroborados por la *Fenomenología* y los *Principios de Filosofía del Derecho* obligan, cuando menos, a matizar la interpretación de Hegel, que sostiene firmemente la relación, no libre de tensiones, entre individuo e instituciones, sin que el primero desaparezca ante el segundo. De hecho, lo que Hegel le crítica ferozmente al Terror es que este sacrifica lo concreto, lo particular de individuos y de colectivos que hacen parte de la sociedad en defensa de unos principios universales supuestamente incontrovertibles. Para Hegel, la tarea política de su presente consistiría más bien en integrar los elementos del derecho, elementos abstractos y universales, con lo concreto de la vida de los pueblos y, diremos nosotros, de los individuos⁶³.

Consideraciones finales

En las páginas precedentes hemos tratado de exponer que en Hegel hallamos una dialéctica que liga al sí y a su otro. Esta dialé-

61 *Ibid.*, 214. Cf. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, 271.

62 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, *op. cit.*, 215.

63 Debo estas ideas al seminario sobre Filosofía de la historia en el Idealismo alemán impartido por el profesor Dr. Salvi Turró durante el primer semestre de 2014.

ctica se expone con el recurso al conflicto como una primera manifestación de que la oposición entre contrarios marca el paso hacia formas de reconocimiento cada vez más amplias, cosustanciales al proceso histórico de realización del propio sujeto y de la comunidad en la que vive. En este proceso, hemos visto, acaece un doble movimiento: el del *sí que se autoafirma* en la lucha por satisfacer sus necesidades, por ser reconocido como *persona* y, posteriormente, como *sujeto* que se reconoce en unas instituciones, que pertenece a un pueblo, a una cultura y a un Estado que respaldan y garantizan su propia realización; y el del *sí que pide ser aceptado* por el otro como legítimo otro, petición que luego se eleva ante las instituciones a las que se pertenece.

Si bien no siempre en diálogo explícito con Hegel⁶⁴, las ideas de la mutua implicación entre sí mismo y otro, de la ampliación de las relaciones intersubjetivas hasta llegar a relaciones sociales y, luego, a las instituciones, así como de la necesidad de una mediación institucional para la realización de sí estuvieron presentes en los trabajos tempranos de Ricœur y adquirieron mayor fuerza en los años 90, de lo cual da testimonio *Soi-même comme un autre*. Al revisar el Estudio VII de esta obra nos encontramos con la muy comentada «pequeña ética» en la que se articulan los tres elementos constitutivos de la filosofía práctica de Ricœur: la vida buena, la alteridad y las instituciones justas, conectados de manera indisoluble⁶⁵. Así, 1) no existe un auténtico proyecto posible de vida buena que no involucre a los otros y que no requiera para su realización un respaldo institucional; 2) las instituciones no pueden consolidarse al margen de los proyectos siempre plurales de vida buena de sus miembros, ni son válidas sin la aprobación de los seres humanos que hacen parte de ellas; y

64 Autores como Beatriz Contreras –*La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Plaza y Valdés, 2012)–; Chiara Castiglioni –*Tra estraneità e riconoscimento. Il sè e l'altro in Paul Ricœur* (Milano: Mimesis, 2012)–; o Johann Michel –*Ricœur et ses contemporaines* (Paris: PUF, 2013)– coinciden en señalar la tensa relación de Ricœur con Hegel en el análisis de estas ideas, al punto que el último de los autores habla de un «hegelianismo quebrado» en Ricœur. Cf. Johann Michel, *op. cit.*, 52.

65 La pequeña ética se expresa así: «Tender a la vida buena, con y para otros en instituciones justas». Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 202.

3) la alteridad introduce siempre en los proyectos de vida buena y en la vida de las instituciones el aguijón de la incertidumbre, de la extrañeza, de la imposibilidad de una respuesta prefabricada sobre lo bueno o lo obligatorio.

En la exposición sobre las instituciones que se hace en *Soi-même comme un autre* sobresale un aspecto relacionado directamente con la pregunta que atraviesa el recorrido de Ricœur de la mano de Hegel respecto a si existe un motivo moral que esté en la base del vivir juntos. La respuesta es afirmativa: las instituciones no son entendidas como meros sistemas jurídicos o de organización política caracterizados por relaciones de dominación, cuyo origen –como en Hobbes– es solamente el miedo a la muerte violenta o el cálculo de posibilidades de resguardar intereses egoístas, sino «la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [...], estructura irreductible a las relaciones interpersonales [que] se caracteriza por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes»⁶⁶. Esta «definición» está inspirada fundamentalmente en Arendt⁶⁷, pero consideramos que existen motivos suficientes para identificar un motivo hegeliano en ella.

En la perspectiva hegeliana, el tema de las instituciones está ligado, como vimos, a la *Sittlichkeit*, entendida como «sistema de las instancias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad y su efectuación», así como el «triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica»⁶⁸. En esta idea hegeliana encontramos un testimonio de la imposibilidad que tiene la conciencia individual de captarse a sí misma, de intuir la totalidad en la que se halla inmersa: primero la de su comunidad, luego la de su adscripción a una historia colectiva (local, nacional e incluso mundial) y, por último, a ámbitos de sentido

66 *Ibid.*, 227.

67 Esta «definición» ya había sido expresada en el prefacio que en 1983 Ricœur escribe a la versión francesa de *The Human Condition*, publicado luego en *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991). Incluso la búsqueda de señales de un motivo moral del vivir juntos estaba ya planteada en artículos anteriores publicados en *Histoire et vérité*, especialmente en el artículo titulado «El hombre no-violento y su presencia en la historia» (Paris: Seuil, 2001), 265-277.

68 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 297.

que lo ligan con la Infinitud. Asimismo, la filosofía hegeliana puede ser leída como un esfuerzo de ruptura con el principio de una conciencia solipsista, capaz de realizarse en un movimiento que va de sí a sí mismo, sin pasar por los otros. Lo que logra mostrar Hegel es que no solo empíricamente necesitamos de los otros, sino que constitutivamente somos los otros, somos en tanto estamos preñados de alteridad, lo que ha radicalizado Ricœur al señalar que esa alteridad también es la de nuestro propio cuerpo y la de nuestra conciencia. Así pues, una ética o una política que cifran su seguridad en el individuo solipsista están constitutivamente condenadas al fracaso porque el fenómeno humano no soporta una reducción al plano individual.

De otra parte, la perspectiva hegeliana permite ver que las instituciones (sociales, políticas, culturales) no derivan de los individuos ni son una sumatoria de conciencias. Este es un principio formal, como dijimos, que luego tiene vocación de hacerse carne, pues, sin su operatividad, la vida social y política está condenada a la fuerza vital de cada quien, al vaivén de los sentimientos, a su bondad o maldad, al compromiso o a la indiferencia de los otros y de mí mismo, según los roles que desempeñemos en el reparto de funciones que caracteriza también a nuestras sociedades. La recuperación de esta universalidad como garante de la ley ya sería, ciertamente, revolucionaria en un contexto en el que cada vez más se confunden la fuerza del derecho y la de los recursos económicos o de cualquier otro tipo para comprar o esquivar la justicia. Sin embargo, la otra cara del problema radicaría en la posibilidad siempre latente de que la universalidad y abstracción del derecho impidan ver, con la virulencia de la ceguera, la inconmensurabilidad existencial entre los hombres. La simetría que pretende el derecho no puede hacer perder de vista la sabiduría práctica exigida por el residuo irreductible de la subjetividad, especialmente en el modo de la voz y la mirada de un *rostro* que pide del sí una solicitud hermanada con responsabilidad creativa.

Otro de los puntos neurálgicos de la lectura que hace Ricœur radica en dos problemas que identifica el filósofo respecto al hecho de que la dialéctica entre el sí y su otro termine en la *Sittlichkeit*: el

primero es la eliminación de la pluralidad en el reino de la totalidad. Si bien queda claro que el individuo no desaparece ante el Estado, parece que el escándalo ya queda sugerido desde *Filosofía real*: el culmen de la vida ética se halla en que la relación con los otros es pensada en la perspectiva de «intuirse a sí mismo en el otro», con lo cual –Ricœur sigue a Taminiaux–, el narcisismo se convierte en «el paradigma del *Mit-sein*»⁶⁹. Con esto apunta el traductor francés del *Sistema de la eticidad* a lo que se denomina la paradoja del hegelianismo: señalar la necesidad de la diferenciación radical e irreductible, al tiempo que exigir que esa diferenciación sea «engullida» en la identidad. Puedo intuirme en el otro y reconocerlo no solo en la abstracción que impone el derecho, sino en la concreción propia de la eticidad. Sin embargo, ninguna intuición del otro como «otro yo» puede eliminar la disimetría como condición de posibilidad de la pluralidad. Las relaciones entre los hombres pueden adquirir un carácter de borradura de la diferencia cuando no someten a crítica su idea de igualdad, sostenida en la analogía entre el sí y su otro, en la identidad, en la historia o en las adscripciones identitarias compartidas. El reto que Ricœur pone a la teoría y a la práctica del reconocimiento es el de mantenerse en vilo ante la tensión entre disimetría y reciprocidad que jalona las relaciones entre los hombres.

El segundo problema radica en que la *Sittlichkeit* parece estar orientada a ser una instancia capaz de pensarse a sí misma. Para hacerle frente a esta idea atribuida a Hegel, Ricœur recurre al rechazo de Husserl de «hipostasiar las entidades colectivas» y a «su voluntad tenaz de reducirlas siempre a una red de interacciones». No puede haber reconocimiento de sí y del otro que mantenga el carácter insuperable de la disimetría si en la comprensión de las relaciones entre los hombres no se mantienen «los criterios mínimos de la acción humana, a saber, que se puedan identificar proyectos, intenciones, motivos de agentes capaces de imputarse a ellos mismos su acción. Que se abandonen estos criterios mínimos –prosigue

69 Jacques Taminiaux, *op. cit.*, 102.

Ricœur– y que se comiencen a hipostasiar de nuevo las entidades sociales y políticas [es] elevar al cielo el poder y el temblor ante el Estado»⁷⁰.

Por otro lado, si a Hegel le pareció necesario resaltar el espíritu de un pueblo (*Geist*) para criticar la arbitrariedad de los individuos, Ricœur, instruido por las guerras mundiales, pone en duda el hecho de que pueda dejarse en manos de cualquier *Sittlichkeit* la suerte de los hombres: «Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción»⁷¹. Vemos, pues, que otro de los retos de una filosofía del reconocimiento es llevar a cabo una crítica de las instituciones existentes, tanto como de las pautas sociales, culturales, económicas, estéticas que marcan las pautas de lo que se cree es lo normal, lo aceptado, lo obvio. Así, me puedo reconocer constituido por las aberraciones de una historia cuyos efectos, si bien no son dominados por una conciencia individual que pretende enseñorearse sobre el sentido, tampoco pueden ser una mordaza para una resistencia interior desde la cual se alumbró la esperanza de un presente y un porvenir en el que el otro *qua* otro vuelve a llamarme como rostro y a convocar mi solicitud.

Bibliografía

Castiglioni, Chiara. *Tra estraneità e riconoscimento. Il sè e l'altro in Paul Ricœur*. Milano: Mimesis, 2012.

Contreras, Beatriz. *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Plaza y Valdés, 2012.

70 Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op. cit., 333-334.

71 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 298.

- Hegel, Georg Wilhelm F. *Système de la vie éthique*, traducción al francés de Jacques Taminiaux. París: Payot, 1992.
- _____. *Filosofía real*, traducción de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____. *Sistema de la eticidad*, traducción de Jorge Osorno. Buenos Aires: Quadrata, 2006.
- _____. *Sistema de la eticidad*, traducción de Luis González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducción de Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, traducción de Manuel Jiménez. Madrid: Trotta, 2013.
- Michel, Johann. *Ricœur et ses contemporaines*. París: PUF, 2013.
- Rendón, Carlos. *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2010.
- Ricœur, Paul. «L'homme non-violent et sa présence à l'histoire». En *Histoire et vérité*, 265-277. París: Seuil, 2001.
- _____. «Préface à *Condition de l'homme moderne*». En *Lectures 1. Autour du politique*, 43-66. París: Seuil, 1991.
- _____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil, 1986.
- _____. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Stock, 2004.
- _____. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990.
- Scott-Bauman, Alice. *Ricœur and the Negation of Happiness*. London: Bloomsbury, 2014.
- Taminiaux, Jacques. «Introduction». En *Système de la vie éthique* de G.W.F. Hegel, 7-104. París: Payot, 1992.

Williams, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California, 1997.

Neuhouser, Frederick. «Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord». En *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of the Spirit*, editado por K. Westphal, 37-54. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

Williams, Robert. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York, 1992.

Enviado: 16 de junio de 2014
Aceptado: 24 de julio de 2014