



Capítulo 2

UNA VISIÓN BINOCULAR

PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía

Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule
(editores)

© Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule, 2014

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-023-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-12321

Registro del Proyecto Editorial: 31501361400772

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

AMOR, PATERNIDAD Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN LOS ESCRITOS DE JENA DE HEGEL¹

Soledad Escalante

En este trabajo examinaré algunos temas vinculados al concepto de reconocimiento en dos de los escritos de Hegel correspondientes al llamado periodo de Jena, que son el *Sistema de la eticidad* (*System der Sittlichkeit*), 1802-1803, y la *Filosofía real de Jena* (*Jenaer Realphilosophie*), 1805-1806. Estos temas son el amor, la relación entre padres e hijos en la familia y la función de la lucha o de lo negativo. Antes de pasar propiamente al examen del contenido de estos textos, será necesario hacer referencia a su origen y características. El periodo de Jena de Hegel se extiende entre 1801 —en que es llamado desde Fráncfort para ser profesor de la Universidad de Jena— y 1806 —cuando se traslada a Bamberg, es decir, inmediatamente antes de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) de 1807 (Röd, 1993)—. Un acontecimiento histórico significativo ocurrido durante esta etapa fue la derrota del ejército prusiano ante Napoleón en la famosa Batalla de Jena, después de la cual Hegel tuvo la oportunidad de ver al propio emperador de los franceses entrando a la ciudad. Como señala Jaeschke, el cambio de Fráncfort a Jena representa el punto de quiebre más importante en el desarrollo de Hegel, al pasar de preceptor doméstico a la actividad académica de la enseñanza

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la mesa *Psicoanálisis y Filosofía* en el XI Congreso de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) «El Padre. Clínica, Género, Posmodernidad». Lima, del 22 al 25 de octubre de 2009.

y a la publicación, que le permitieron ejercer un efecto público (2005). Desde su arribo a Jena, Hegel empezó a dar a su filosofía la forma de un *sistema* (que anticipa la forma del desarrollado posteriormente). Este es además un periodo en el que este autor estuvo inicialmente muy influido por el pensamiento de Schelling, en oposición a Kant y a Fichte (esto se ve en especial en el *Sistema de la eticidad*), para alejarse luego críticamente de él y desarrollar su propio sistema de pensamiento (Taylor, 1975).

Si bien algunos textos de este periodo, como *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*), de 1801, o *Acerca de las formas científicas de tratamiento del derecho natural* (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*), de 1802-1803, fueron publicados por Hegel (Jaeschke, 2005), otros de ellos se han conservado únicamente bajo la forma de manuscritos. Los dos textos que presentaré aquí son de este último tipo. Hay que señalar que la nueva forma sistemática que Hegel da a su pensamiento en esta época no fue evidente para sus estudiosos en un primer momento, debido a la datación incorrecta de uno de estos manuscritos, el llamado *Bosquejo de un sistema II* (*Systementwurf II*), de 1804-1805, por parte de Rosenkranz, alumno y biógrafo de Hegel, quien lo ubicó en los años más tempranos del periodo de Fráncfort. Recién las ediciones de Hoffmeister, a inicios de los años treinta, de las *Realphilosophien* (llamadas actualmente *Systementwurf I y III*), pero especialmente la cronología de Kimmerle, de 1967, han aclarado cuál es el orden de los textos (Jaeschke, 2005).

En relación al *Sistema de la eticidad* (*System der Sittlichkeit*), hay que indicar que Rosenkranz encontró en la herencia de Hegel un manuscrito sobre filosofía práctica al que dio el adecuado título de *System der Sittlichkeit*. Sin embargo, lo dató erróneamente, asumiendo que era la conclusión de lo que él imaginaba (también de manera errónea) que era un sistema originario que Hegel habría desarrollado cuando se encontraba todavía en Fráncfort. Investigaciones posteriores mostraron que dicho manuscrito provenía de un periodo ulterior, que es el que corresponde

al semestre de otoño-invierno de 1802-1803, cuando Hegel estaba ya en Jena, por tanto, es contemporáneo del ensayo sobre derecho natural y de las dos primeras lecciones que Hegel dictó sobre este tema en la Universidad de Jena, en el semestre de verano de 1802 y en el de invierno de 1802-1803 (Jaeschke, 2005, p. 152). El *System der Sittlichkeit*, sin embargo, no es ni un manuscrito para una lección, a diferencia, por ejemplo, de la *Filosofía real*, ni, tampoco, un texto publicado, sino que es, más bien un manuscrito en limpio (*Reinschrift*), en vistas a su publicación, la que, no obstante, nunca se realizó.

Respecto a la *Filosofía real de Jena* (*Jenaer Realphilosophie*), de 1805-1806, podemos señalar que contiene las notas preparatorias para una lección (*Vorlesung*) dada por Hegel en la Universidad de Jena en el semestre de verano de 1806, titulada *Philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis*. La denominación de ‘filosofía real’ (*philosophia realis*) parece indicar el conjunto de ‘filosofía de la naturaleza’ (*philosophia naturae*) y ‘filosofía de la mente’ (*philosophia mentis*), presentado separadamente de la lógica y la metafísica, en tanto que la denominación ‘sistema de filosofía especulativa’ (*philosophiae speculativae systema*) denotaría, por el contrario, al sistema total, que incluye tanto a la lógica y a la metafísica, consideradas como los componentes fundamentales del sistema. El manuscrito de 1805-1806 es llamado, entonces, ‘filosofía real’ (*Realphilosophie*) por circunscribirse únicamente a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu (Jaeschke, 2005). Fue publicado originalmente en 1931 por Hoffmeister, quien le dio el título de *Jenenser Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06*, pues pensaba que se trataba de la continuación o elaboración de una supuesta *Filosofía real I* que Hegel habría escrito en 1803-1804. Hoy se sabe que este último texto, al incluir a la lógica y a la metafísica, no puede recibir ese nombre, y se le denomina, más bien, *Esbozo de un sistema I* (*Systementwurf I*)². Por ello, el nombre *Filosofía real II* ha

² Al respecto ver la nota editorial (*Vorbemerkung des Verlages*) en Hegel (1967, pp. V-VI), así como en Jaeschke (2005).

caído en desuso para el texto de 1805-1806, ya que no hay tal cosa como una *Filosofía real I*, y se le conoce actualmente, más bien, como *Esbozo de un sistema III (Systementwurf III)*. En este trabajo nos referiremos a él simplemente como *Filosofía real*³.

EL AMOR, LA RELACIÓN ENTRE PADRES E HIJOS Y LA LUCHA EN EL SISTEMA DE LA ETICIDAD (1802-1803)

Empezaremos nuestra discusión con el *Sistema de la eticidad*. En este texto, que está aún influido por el pensamiento de Schelling, Hegel nos presenta un proceso ascendente de progresiva identidad, el que, a partir de la cancelación de un estado originario de unión entre lo subjetivo y lo objetivo, procura la restitución de este estadio de unidad, pero en un plano más elevado, en el que encontramos una identidad que no cancela la diferencia, sino que la incluye dentro de sí. En el primer capítulo de esta obra Hegel describe una sucesión de intentos de reconstruir la identidad o indiferenciación, los que constituyen el ámbito de lo que denomina la ‘relación’ (*Verhältnis*) o ‘identidad relativa’. Lo que caracteriza a estas formas rudimentarias de identidad es que están, por decirlo así, atrapadas en la diferencia y no permiten, como sí ocurrirá con lo que es propiamente ético, la verdadera igualdad que contiene a la diferencia dentro de sí. Estas identidades relativas son separadas por Hegel en dos grandes grupos, que son las relaciones naturales vivientes y las relaciones formales. En las primeras, Hegel colocará, entre otras, al amor entre hombre y mujer, por un lado, y a la relación entre padres e hijos, por el otro; en las segundas encontraremos a la familia.

Però la primera y más rudimentaria forma de identidad, o de cancelación de la separación entre la subjetividad y la objetividad, la encontramos

³ Tanto el *Sistema de la eticidad* como la *Filosofía real* cuentan con traducciones al español (ver referencias). En este trabajo haremos referencia a los textos originales. En el caso de citas textuales, utilizaremos nuestras propias traducciones, presentando al lector en las notas al pie de página el texto original en alemán.

en la incorporación del objeto en la experiencia del disfrute (*Genuß*), la que conlleva la aniquilación del objeto. Hegel describe aquí tres momentos sucesivos. Primero, la cancelación de la identidad originaria entre sujeto y objeto, que da lugar a la separación, experimentada como necesidad (*Bedürfnis*). Segundo, el esfuerzo (*Bemühung*) y el trabajo (*Arbeit*) que, motivados por dicho sentimiento, tratan de cancelar dicha separación, de modo que sujeto y objeto sean nuevamente uno, con lo que se aniquila la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. Y tercero, el sentimiento consciente de disfrute (*Genuß*), que es el momento en que el objeto es efectivamente aniquilado en tanto objeto separado. Esta situación del disfrute, en la que, mediante el trabajo, el objeto separado es destruido e incorporado por el sujeto, y en la que, por tanto, sujeto y objeto se unifican, representa para Hegel un primer intento, rudimentario, de construir una identidad a partir de la diferencia. Pero Hegel observa que esta identidad entre lo subjetivo y lo objetivo es, sin embargo, todavía carente de diferencia y, por tanto, de razón (*differenz- und vernunftlose Identität*), en la que no hay ni eticidad ni reconocimiento (2002).

La relación de los géneros en el deseo (*Begierde*) y en el amor (*Liebe*) representa para Hegel, en el *Sistema de la eticidad*, una forma de identidad más elevada, aunque es siempre una identidad relativa. Esta forma de identidad o unidad es la del sentimiento carente de diferencia (*differenzlose Gefühl*). Así como anteriormente la aniquilación del objeto por su incorporación en el disfrute era una primera y rudimentaria forma de identidad, el deseo (*Begierde*) y el amor (*Liebe*) entre los sexos o géneros (*Geschlechtsverhältnis*) constituyen una nueva forma de identidad o unidad. La polaridad orgánica propia del deseo (*Begierde*) es para Hegel la más alta unidad que la naturaleza puede generar (2002). Esta forma de identidad en el sentimiento carente de diferencia, propia del deseo y del amor, es distinguida por Hegel de aquella identidad que será inherente a la eticidad (*Sittlichkeit*), por el hecho de que los sexos o géneros no son absolutamente iguales en la relación, en tanto que la eticidad implica igualdad absoluta de los diferentes: «La aniquilación de la propia forma es recíproca, pero no

absolutamente igual; cada uno se contempla en el otro, como al mismo tiempo un extraño, y esto es el amor» (2002, p. 12)⁴.

Podemos decir, entonces, que en esta obra Hegel considera al amor entre los sexos o géneros como una de las formas primeras y rudimentarias mediante las que se trata de cancelar la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, y, por tanto, como una forma de identidad relativa.

La relación entre padres e hijos (*Verhältnis von Eltern und Kindern*) es para Hegel un estadio aún más elevado de identidad, aunque todavía de identidad relativa. El proceso apunta aquí nuevamente a la cancelación de la determinación de los opuestos, pero en este estadio no lo hace ya en un sentimiento, sino que la cancelación de la oposición está dada por el poder contemplarse a sí mismo en un otro, en un extraño. Podemos decir que es la identidad como reconocimiento. Este extraño es para los padres el hijo. El proceso se inicia en el ser uno de la naturaleza y del sentimiento, del amor de los padres, y termina en el surgimiento de un otro distinto de ellos, autónomo, individual, en el cual los padres puedan reconocerse. La tarea de ellos es para Hegel, así, el permitir dicha individualización, el favorecer el desarrollo de la negatividad interna (*innere Negativität*) del hijo para que se separe y se convierta en un ser humano subjetivo, diferente, que, en un sentido, se les enfrenta. Hegel escribe así que:

En este sentimiento perfectamente individualizado y realizado los padres contemplan su unidad como realidad, ellos mismos lo son y él es su identidad y punto medio visibles, que ha nacido de ellos; la racionalidad real de la naturaleza, en la que la diferencia de los sexos se anula completamente y en la que ambos se encuentran en unidad absoluta; sustancia viviente (2002, p. 14)⁵.

⁴ «Die Vernichtung der eigenen Form ist gegenseitig, aber nicht absolut gleich; es schaut sich jedes in dem andern an, als zugleich ein fremdes, und dieses ist die Liebe».

⁵ «in diesem vollkommen individualisierten und realisierten Gefühl schauen die Eltern ihre Einheit als Realität an, sie sind es selbst und es ist ihre herausgeborene sichtbare Identität und Mitte; die reale Vernünftigkeit der Natur, worin die Differenz der Geschlechter vollkommen vertilgt, und beide in absoluter Einheit sind; lebendige Substanz».

En relación a la familia, Hegel nos dice, en este texto, que esta corresponde a una identidad en la que la diferencia permanece en lo exterior, pero en la que, en lo interior, ya hay una relación de indiferencia que es propia de la naturaleza. Afirma que en la familia se unifica la totalidad de la naturaleza y toda la particularidad vista hasta ahora es traspuesta aquí en la generalidad. La familia es la identidad de las necesidades externas, de la relación entre sexos o géneros, que califica como la diferencia natural establecida/afirmada en el individuo, y de la relación entre padres e hijos. La familia, escribe, es la totalidad más elevada de la que la naturaleza es capaz (2002). No obstante, en ella, la identidad absoluta permanece todavía como algo interior y no puede establecerse/afirmarse (*setzen*)⁶ todavía en forma absoluta.

Luego de su presentación de los diferentes estadios correspondientes a las identidades relativas, tanto naturales como formales, y antes de iniciar el capítulo acerca de la eticidad propiamente dicha, Hegel introduce un capítulo intermedio acerca de lo negativo. La función de lo negativo en el proceso que lleva de las identidades relativas, marcadas por la diferencia, a la identidad absoluta, propia de la eticidad absoluta, parece ser la total cancelación-superación (*Aufhebung*)⁷ de las determinaciones, la que

⁶ El verbo alemán *setzen*, en particular en el uso que le da Hegel, plantea varias dificultades para la traducción. Este verbo, que Taylor (1975) traduce al inglés como *posit*, puede traducirse en este contexto como ‘afirmar’ o ‘establecer’. Tomando en cuenta esta ambigüedad, voy a traducirlo usando la expresión compleja *afirmar-establecer*, de modo que ambos sentidos estén presentes para el lector.

⁷ Como observa Taylor, Hegel designa con el término alemán *aufheben* a la transición dialéctica en la que un estadio inferior es al mismo tiempo anulado y preservado en uno más elevado. Este autor señala que esta palabra puede, de hecho, denotar cualquiera de estos dos significados y que Hegel los combina para formar su término especial (1975). Es más, en el diccionario alemán *Duden* encontramos tres significados para este verbo, que son: a) ‘levantar’ (*in die Höhe heben*), b) ‘conservar’ (*aufbewahren*) y c) ‘cancelar’, ‘abolir’ (*nicht länger bestehen lassen*). Ahora bien, es convencional traducir el término hegeliano *aufheben* como ‘superar’, y de hecho es la traducción que encontramos en la versión en castellano de la *Filosofía real* de José María Ripalda (1984). No obstante, nos parece que el término castellano *superar* no enfatiza suficientemente el aspecto de cancelación, que es un rasgo muy importante del término en alemán, en particular en la forma en que Hegel lo usa.

equivale a la incorporación de todas las determinaciones en la generalidad absoluta. De acuerdo a nuestra interpretación, Hegel parece entender la eticidad en esta obra como la identidad absoluta de la inteligencia, como el mutuo reconocimiento de los sujetos en tanto seres racionales. Dicha identidad absoluta no puede darse, para Hegel, en las relaciones naturales, marcadas por la diferencia (como la relación con la mujer, con el hijo o con el siervo). Estas constituyen tan solo identidades relativas. Dicho reconocimiento mutuo como sujetos racionales, dicha identidad absoluta de la inteligencia, es únicamente posible en relaciones de igualdad. La función de lo negativo sería, así, la destrucción de la identidad relativa propia de la relación (*Verhältnis*). Es gracias a lo negativo que se puede alcanzar la identidad absoluta o igualdad propia de la eticidad absoluta:

Pero la naturaleza absoluta no se encuentra en ninguno bajo la forma del espíritu y por ello tampoco como eticidad; ni la familia, mucho menos aún las potencias subordinadas, y en ningún caso lo negativo es ético. La eticidad debe (con total aniquilación de la particularidad y de la identidad relativa, que son las únicas que la relación natural es capaz de producir) ser identidad absoluta de la inteligencia (p. 47)⁸.

Hegel diferencia, sin embargo, lo negativo, que permite el surgimiento de la identidad absoluta (y de la eticidad absoluta), de lo negativo, que se manifiesta en el crimen, en particular en el asesinato. Así, la eticidad se limita a cancelar la subjetividad de lo viviente, mientras que el asesinato cancela la objetividad, es decir, su existencia. La negación de la eticidad

No encontramos otra manera de traducirlo apropiadamente que utilizando la expresión compuesta *superar-cancelar*, la que si bien puede resultar extraña a primera vista, tiene la ventaja de permitir al lector de lengua castellana tener presentes ambos aspectos del concepto.

⁸ «*Aber die absolute Natur ist in keinem in Geistesgestalt, und darum auch nicht als Sittlichkeit vorhanden; weder die Familie, noch viel weniger die untergeordneten Potenzen, am wenigsten das Negative ist sittlich. Die Sittlichkeit muß mit völliger Vernichtung der Besonderheit und der relativen Identität, deren das Naturverhältnis allein fähig [ist], absolute Identität der Intelligenz sein*».

aniquila a la subjetividad únicamente como determinación ideal (*ideelle Bestimmtheit*), y permite que su ser (*Wesen*) persista. En cambio, lo negativo o la libertad pura llevan únicamente a la cancelación-superación de lo objetivo (*Aufhebung des Objektiven*).

En el tercer y último capítulo del *Sistema de la eticidad*, Hegel describe el estadio culminante de este proceso, que corresponde a la eticidad absoluta (*absolute Sittlichkeit*). En ella se alcanza finalmente, gracias a la cancelación de las identidades relativas, la identidad absoluta. Lo ético, nos dice, está dado por la identidad entre individuo viviente y concepto absoluto, por el hecho de que la conciencia empírica finita reconoce que es idéntica a la conciencia absoluta y viceversa (2002). Así, la conciencia finita reconoce que es expresión de la infinita, esto es, la incorporación del espíritu (*Geist*) infinito, pero, al mismo tiempo, reconoce al otro como expresión de esta misma conciencia. Hay, pues, dos niveles de identidad absoluta: la de la conciencia finita con la infinita y la de las conciencias finitas entre sí, que se reconocen como iguales en tanto son todas ellas manifestación de la conciencia infinita, manifestación del espíritu. Es importante señalar que hay una significativa continuidad entre la concepción que Hegel plantea en esta obra y lo que planteará más tarde en la *Fenomenología del espíritu* (ver especialmente Taylor, 1975).

Esta misma idea es formulada por Hegel mediante una metáfora muy poderosa, que pudo muy bien haber sido creada por alguno de los poetas románticos alemanes contemporáneos suyos, en lo que, en nuestra opinión, constituye uno de los pasajes más impresionantes del *Sistema de la eticidad*:

Los ojos del espíritu y los ojos corpóreos coinciden perfectamente; según la naturaleza, el hombre ve en la mujer carne de su carne; pero únicamente según la eticidad ve espíritu de su espíritu en el ser ético y a través del mismo (2002, p. 48)⁹.

⁹ «Die Augen des Geistes und die leiblichen Augen fallen vollkommen zusammen; der Natur nach sieht der Mann Fleisch von seinem Fleisch im Weibe, der Sittlichkeit nach allein Geist von seinem Geist in dem sittlichen Wesen, und durch dasselbe».

En mi opinión, lo que Hegel expresa con la primera parte de esta metáfora es la misma idea que acabamos de ver y que será retomada en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, que la conciencia finita reconoce que es expresión de la infinita, que el individuo reconoce que es la incorporación del espíritu infinito («los ojos del espíritu y los ojos corpóreos coinciden perfectamente»). Pero es especialmente la segunda parte de este pasaje la que es muy relevante para el tema del reconocimiento. Podemos entender que Hegel, al hablar aquí de la relación entre hombre (*Mann*) y mujer (*Weib*), es decir, de la relación entre géneros, la está tomando como ejemplo prototípico de *Verhältnis*, de la relación natural en general. De allí que escriba ‘según la naturaleza’ (*der Natur nach*). Por tanto, interpretamos este pasaje del siguiente modo: en la *Verhältnis*, en la relación natural (por ejemplo, entre hombre y mujer, entre padres e hijos, entre señor y siervo), se reconoce en el otro la identidad, pero solo en el nivel de la particularidad. Se trata, por ello, tan solo de una identidad relativa y no de una absoluta. Aquí el concepto de reconocimiento de la identidad en el nivel de la particularidad es expresado por Hegel con la fórmula de «ver carne de su carne en el otro». Pero únicamente en el nivel de la eticidad, que corresponde al ‘espíritu’ (*Geist*), encontramos, según Hegel, un reconocimiento distinto, esto es, un reconocimiento del espíritu en el otro, un otro que es visto como un ser ético, en tanto este otro es también la incorporación de ese mismo espíritu universal. Entendemos, por ende, que en el plano de la eticidad, el reconocimiento entre los individuos se encuentra, por decirlo así, mediado por el espíritu, pues es en la medida en que ambos individuos se identifican con dicho espíritu que pueden reconocerse, que pueden aceptarse como idénticos. Y, como hemos visto anteriormente, esto implica que se reconocen dentro de una relación que no está marcada por la diferencia, es decir, como iguales, en tanto ambos representan la incorporación de ese mismo espíritu universal.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que esta identidad o igualdad, entendida como el ser-uno en el espíritu infinito, no implica, para Hegel, que los individuos se hagan iguales al grado de que sus

diferencias desaparezcan y estos se uniformicen. No estamos acá ni ante la masificación del estado totalitario ni ante la igualdad abstracta del liberalismo. Hegel señala claramente que la indiferencia o identidad propia de la eticidad absoluta solo puede alcanzarse si las diferencias individuales son conservadas en el todo, pues únicamente la totalidad de las diferencias es capaz de representar la indiferencia o la identidad absoluta (p. 49). Este filósofo no está hablando, por tanto, de una mera igualdad ciudadana de individuos considerados como átomos, como la que presuponen las teorías liberales de la modernidad, sino de una identidad viva que integra las diferencias y las particularidades dentro de sí¹⁰.

EL AMOR, LA RELACIÓN ENTRE PADRES E HIJOS Y LA LUCHA EN LA FILOSOFÍA REAL DE JENA (1805-1806)

Discutiré, a continuación, el concepto de reconocimiento y su relación con los temas del amor, la relación entre padres e hijos y la lucha en otro de los escritos del periodo de Jena de Hegel, la *Filosofía real de Jena* (*Jenaer Realphilosophie*), de 1805-1806. En esta sección me apoyaré en la pertinente presentación que hace al respecto Ludwig Siep (1979) y me referiré también al texto hegeliano. Siep distingue dos etapas en el proceso del reconocimiento que Hegel expone en esta obra. Primero, el reconocimiento como relación recíproca entre individuos y, segundo, la relación de reconocimiento entre la voluntad individual y la general, entre el *self* formado y el espíritu del pueblo. A Siep le interesa especialmente la cuestión de qué es lo que permite el paso de una fase a la otra, que identifica con el paso del 'yo' (*ich*) al 'nosotros' (*wir*). Aquí examinaremos únicamente la primera de estas dos etapas, pues en ellas Hegel se ocupa del amor y de la lucha. De hecho, en la *Filosofía real*, como nos muestra Siep, el *ser reconocido* de la *persona* en la voluntad general se da, por un lado, a través del amor y, por el otro, a través de la lucha.

¹⁰ Ver también, en ese sentido, la interpretación que hace Honneth de este texto (1992).

La diferencia entre ambos radica en que en el amor tenemos un reconocimiento sin oposición de la voluntad, en tanto que en la lucha tenemos uno con oposición de la voluntad que implica el reconocimiento de cada sujeto como un *self* libre.

¿Qué entiende, entonces, por *amor* Hegel en la *Filosofía real*? ¿Cómo concibe este reconocimiento *sin oposición*, propio de la ‘inclinación familiar’ (*Familiengesinnung*)? Siep señala cuatro rasgos básicos que Hegel atribuye al amor en este texto. El amor es, así, a) una unidad consciente de sujetos; b) una unidad en la cual los miembros entregan su autonomía, por tanto, una unidad sin oposición; c) una relación entre individuos naturales, no *formados*; y, finalmente, d) una unidad de ser-para-sí y ser-para-otro, de sí mismo y *objetalidad* (1979). A continuación, examinaremos cada uno de estos rasgos.

En relación al primer rasgo, que es ser una unidad consciente de sujetos, vemos que si bien Hegel habla aquí del amor en el sentido natural, de la relación de los sexos o géneros (*Geschlechtsverhältnis*), al mismo tiempo considera que el amor la convierte en una relación ideal. Su unidad no consiste en el goce, sino en la conciencia de ambos amantes, la que constituye la propia existencia de los mismos. Como señala Siep, pese a fenómenos primariamente corporales como el estímulo y la excitación, el amor es aquí para Hegel, primordialmente, un ‘darse cuenta’ (*erkennen*) o un ‘contemplar’ (*anschauen*). *Darse cuenta* significa, sin embargo, volver a encontrar el sí mismo en el otro (1979). De este modo, amor y reconocimiento estarían íntimamente ligados en este texto.

Este ‘verse-a-sí-mismo en el otro’ (*sich-anschauen im Anderen*), que constituye el inicio del movimiento del reconocimiento, implica dos cosas. Por un lado, implica el ‘ser-fuera-de-sí’ (*außersichsein*), la determinación de la propia conciencia por parte del amado y su dependencia en relación a este. Por otro lado, implica también el ser-reconocido en el amor del otro. Hegel escribe así: «cada quien se sabe inmediatamente en el otro y el movimiento es tan solo la inversión, mediante la cual cada uno se da cuenta de que el otro se sabe igualmente

en su otro» (1967, p. 201)¹¹. De este modo, como explica Siep, no solo me encuentro en el otro mediante mi excitación (*Erregung*), que significa tener mi esencia en el otro, sino también mediante el saber que soy yo mismo, aquel en el cual el otro tiene su esencia.

Respecto al segundo rasgo del amor, que es el ser una unidad carente de oposición, vemos que, de acuerdo a la *Filosofía real*, lo esencial del amor consiste «justamente en que cada uno, al saberse en el otro, se cancela —supera en tanto siendo— para-sí, en tanto diferente, y renuncia a su autonomía» (pp. 201-202)¹². Siep observa al respecto que la autonomía que es sacrificada aquí es la de ser diferente del otro (1979, p. 57).

En cuanto al tercer rasgo, que es que el amor es una relación entre individuos naturales, no ‘formados’ (*ungebildet*), Siep señala que, para Hegel, en el amor los individuos son reconocidos según la totalidad a la que pertenecen, es decir, a la naturaleza, por lo que hablamos de un sí mismo no formado y natural. A este sí mismo natural pertenecen los rasgos mediante los cuales un individuo se diferencia de los otros. La tarea de la autonomía en el amor no puede, por tanto, consistir en la negación de la especificidad individual, sino únicamente en la renuncia a conservarse a sí mismo para sí mismo, a querer encontrar su esencia en sí mismo. Pero que se reconozca en el amor la individualidad natural significa más, pues ella misma constituye aquello por lo cual el amado es objeto de amor. Como muestra Siep, el verse-a-sí-mismo en el otro significa, bajo este punto de vista, saberse recibido precisamente por esta individualidad natural del otro e, inversamente, saber que la propia individualidad es esencial para el otro. Este autor observa, sin embargo, que esto no significa que la propia individualidad acceda a la conciencia y se haga eficaz mediante la cancelación-superación del otro. Lo que deviene *objeto* de la conciencia es, más bien, este ser en el otro.

¹¹ «Jedes weiß unmittelbar sich im Andern und die Bewegung ist nur die Verkehrung, wodurch Jedes erfährt, daß das Andre sich ebenso in seinem Andern weiß».

¹² «daß eben Jedes dadurch, daß es sich im Andern weiß, sich aufhebt, als fürsichseiend, als verschieden, seine Selbständigkeit aufgibt».

El cuarto rasgo del amor en la *Filosofía real* es, como vimos, el ser una unidad de ser-para-sí y ser-para-otro, de sí mismo y objetividad. Para Siep, aquí se ha alcanzado ya una unidad de sí mismo y del objeto, del ser-para-sí y ser-para-otro (1979). El otro, que en un primer momento se encuentra frente a mi conciencia en tanto *siendo*, o en tanto *que es*, se evidencia, como se vio en el primer rasgo básico del amor, no como extraño para mí, sino como constitutivo para mi propio sí mismo e igual a mí en su esencia. Por ello, la pérdida de sí mismo en el otro es, al mismo tiempo, un encontrarse-a-sí-mismo en el otro en tanto sí mismo.

Hegel muestra esto detalladamente en los dos caracteres, que remiten el uno al otro, de lo masculino —que caracteriza como impulso, actividad hacia afuera e individualidad— y de lo femenino —que caracteriza como astucia, estar-en-sí, saber, generalidad—. En la excitación mutua se hacen intercambiables: el saberse-a-sí-mismo es estar-fuera-de-sí, ser-para-otro, y la actividad hacia afuera es encontrarse a sí mismo. La descripción que hace Hegel aquí de lo masculino y lo femenino refleja, claro está, también los estereotipos tradicionales. Así leemos en la *Filosofía real* que: «el hombre tiene deseo, pulsión; la pulsión femenina es más bien esto, únicamente ser el objeto de la pulsión, estimular, despertar la pulsión y dejarla satisfacerse en este» (1967, p. 200)¹³.

Un punto muy importante que Siep (1979) resalta en la argumentación de Hegel es que debido a que, en el amor, el generoso ser-para-otro, la objetividad, se evidencia como sí mismo, el amor se convierte en un ‘darse cuenta’ (*erkennen*). Luego, si este *darse cuenta* deviene un saberse-a-sí-mismo en el otro, en tanto ser-para-sí, autónomo y diferenciado, entonces, deviene, recién, en todo el sentido de la palabra, un ‘reconocer’ (*anerkennen*). Para ello es necesario, sin embargo, un re-encontrarse-a-sí-mismo en tanto un sí mismo diferenciado, y, como hemos visto, esto no es posible en el amor. El reconocimiento exige, así, primero una retirada del yo hacia sí mismo.

¹³ «Der Mann hat Begierde, Trieb; der weibliche Trieb ist dies vielmehr, nur Gegenstand des Triebes zu sein, zu reizen, Trieb zu erwecken und ihn sich an ihm befriedigen zu lassen».

Ahora bien, ¿cómo es posible tal retirada del yo hacia sí mismo, desde su haberse-perdido-a-sí-mismo en la unidad del amor? Este es un prerrequisito para una confrontación entre dos autónomos que tratan precisamente de afirmar su diferencia respecto al otro. Esto es precisamente lo que ocurre en la 'lucha por el reconocimiento' (*Kampf um Anerkennung*).

En la *Filosofía real* Hegel hace que la transición del amor a la lucha tenga lugar en la familia. De hecho, si el amor es el primer y decisivo momento en la familia, el paso del amor a la lucha es su momento restante. Siep (1979) considera que esta transición es especialmente interesante, pues Hegel introduce en ella un *tercero*, en el que la unidad de ambos puede verse a sí misma. Este tercero será, por un lado, el patrimonio familiar y, por otro lado, el hijo. Recién en el hijo el amor puede llegar a ser contemplado como unidad autoconsciente.

Hegel entiende, en este texto, a la concepción y a la educación del hijo como la muerte de los padres: «Son el devenir que desaparece, el origen que se cancela-supera a sí mismo» (1967, p. 204)¹⁴. Pero, además, los padres ven en el hijo a su sí mismo común objetivado y convertido en un ser-otro. De esta manera, tanto la conciencia de los padres (en su relación con el hijo y con el patrimonio familiar) como la conciencia del hijo han devenido una totalidad.

Siep señala, así, que la relación entre padres e hijos (*Eltern-Kind-Beziehung*) es difícil de determinar en este texto de Hegel, pues se encuentra en la transición que lleva del amor a la lucha (1979). En tanto relación de familia, está determinada por el reconocimiento carente de oposición inherente al amor (*gegensatzlose Anerkennung der Liebe*): los padres se saben a sí mismos reconocidos en la preferencia y en el servicio del hijo. Pero, al mismo tiempo, la educación del hijo y el desarrollo de su autonomía es, en tanto negación de la conciencia de los padres, ya una cancelación-superación del amor (*aufheben der Liebe*).

¹⁴ «*Sie sind das verschwindende Werden, der sich aufhebende Ursprung*».

Con ello pasamos ya al tema del reconocimiento con oposición de la voluntad que se alcanza mediante la lucha. Como muestra Siep, un aspecto fundamental del proceso de reconocimiento en Hegel es que la formación de una conciencia individual, así como la de la conciencia común o compartida, no se produce mediante la relación carente de opuestos propia del amor, ni mediante la *solidaridad* inmediata de la familia, sino que presupone, más bien, un momento de distancia, de hacer efectiva la autonomía y la diversidad del individuo (1979). En la lucha por el reconocimiento se radicaliza este momento de la distancia. La individualidad, que se sabe a sí misma como un todo y que, por decirlo así, define su identidad mediante la exclusión de cualquier otro fuera de su totalidad, se afirma-establece (*sich setzen*) absolutamente. Pero el presupuesto fundamental de la teoría del reconocimiento es que esta totalidad debe ser confirmada por el otro (1979). Y esto solo puede tener lugar en un conflicto por una determinación individual, cuya violación constituye una ofensa absoluta. Así, para poder ser reconocida, para poder valer positivamente para el otro, la conciencia debe afirmar su ser-para-sí en el ser-para-sí del otro. Con ello, la defensa del excluido lleva a una intensificación de la lucha. Para este lo que está en juego desde un principio es la conciencia del otro; no la exclusión del *ser*, sino la exclusión del *saber*: «Su exclusión del ser se ha convertido en una exclusión del saber» (Hegel, 1967, p. 210)¹⁵.

La experiencia de la lucha empieza, entonces, para el expropiado y excluido, no solo con un ser expulsado por parte del otro, sino con el hecho de que «un ser para sí extraño se ha afirmado/puesto en el suyo» (1967, p. 211)¹⁶. Es decir, con una ofensa, una humillación, un ataque al propio sentimiento de sí. La meta de la lucha es el saberse no cancelado-superado en el otro, sino más bien el valer para el otro como absoluto. En la lucha, la voluntad misma deviene saber, en la medida en que se dirige hacia sí

¹⁵ «*sein Ausschließen aus dem Sein ist in ein Ausschließen des Wissens umgeschlagen*».

¹⁶ «*ein fremdes Fürsichsein hat sich in das seinige gesetzt*».

misma y convierte el ser cancelado-superado (*aufgehobensein*), mediante la ofensa por parte del otro, en una cancelación-superación de sí mismo (*Selbstaufhebung*). De este modo, el relacionarse con el otro no consiste más en un excluir, sino en un saber de la identidad de las voluntades que se relacionan entre sí, que hacen referencia unas a otras en su pureza. Esta es la forma inmediata de la voluntad general que, de acuerdo a la *Filosofía real*, debe alcanzarse sin la radicalización de la lucha, es decir, sin aniquilarse mutuamente. Lo decisivo en el resultado de la lucha es, de acuerdo con Siep, que la conciencia se modifica completamente en este movimiento, gana una nueva existencia, que consiste ahora en el 'ser reconocida' (*anerkanntwerden*), en tanto que se cancela-supera a sí misma y, sin embargo, no se pierde en este 'devenir-se-otro' (*sichanderswerden*), sino que más bien encuentra allí su identidad.

Siep nos ofrece una síntesis muy clara de esta primera fase del reconocimiento en la *Filosofía real* de Hegel que ha sido objeto de esta parte de nuestro trabajo y que se refiere al reconocimiento como relación recíproca entre individuos. El resultado de esta primera fase es la emergencia de una conciencia común y general y una voluntad general, mediante el recíproco 'darse cuenta' (*erkennen*) y la acción recíproca entre los individuos. Para que esto ocurra son necesarios dos movimientos que corresponden respectivamente al amor y a la lucha.

El primer movimiento, que encontramos en el amor, consiste en el del sacrificio de la autonomía a favor de la unidad con el otro, en la que, sin embargo, cada uno de los dos sabe su individualidad natural como punto de referencia de la preferencia del otro y, en esa medida, sabe esa individualidad reconocida. Esta relación es el amor en tanto relación de los sexos y en tanto relación solidaria de los miembros de la familia. Es en ella, en la familia, que tiene lugar la transición al segundo movimiento, porque en ella la conciencia alcanza la totalidad, en la medida en que se encuentra objetivada en un ser-otro independiente (el patrimonio, el hijo).

El segundo movimiento, que encontramos en la lucha, consiste en hacer valer la autonomía y la totalidad de la conciencia frente a otra conciencia autónoma, para precisamente ser confirmada como una que tiene su esencia en sí misma y que se relaciona con los otros únicamente de manera negativa. En el resultado de este movimiento, sin embargo, la intención inicial se invierte: solo en la renuncia a la totalidad de la individualidad excluyente reside la posibilidad de ser aceptado, confirmado, reconocido por otros, los cuales renuncian igualmente a sí mismos.

Lo decisivo en el resultado de la lucha es que la conciencia se modifica completamente en este movimiento, gana una nueva existencia, que consiste ahora en el ser reconocida (*anerkanntwerden*), en tanto que se cancela-supera a sí misma, y, sin embargo, no se pierde en este 'devenir-se-otro' (*sichanderswerden*), sino que, más bien, encuentra allí su identidad (Siep, 1979).

COMENTARIOS FINALES

La teoría hegeliana del reconocimiento y sus consecuencias para los temas del amor y la relación entre padres e hijos no solo es de interés para la filosofía social y la filosofía política o para la sociología, sino que puede iluminar también algunos aspectos importantes dentro de otras disciplinas. En ese sentido, me parece importante, en la parte final de este trabajo, señalar algunos puntos en los que estas ideas pueden estimular la discusión dentro del campo del psicoanálisis. Un primer punto por señalar es que para Hegel no existen, a diferencia de lo que sostienen las teorías liberales de la modernidad, individuos diferenciados desde un inicio, como átomos sociales, que recién secundariamente establecen entre sí relaciones sociales. Como señala claramente Honneth, para este filósofo alemán, los seres humanos existimos desde un inicio en el marco de relaciones sociales con otros seres humanos, es decir, siempre existimos dentro de la intersubjetividad (1992). Esta propuesta de Hegel es afín a aquellas posturas psicoanalíticas cercanas a la llamada *teoría de las relaciones objetales*,

para la cual, desde un inicio, el ser humano establece vínculos con sus semejantes, empezando por su madre. Por el contrario, su propuesta sería menos compatible con la postura freudiana clásica que asume la existencia de un estado de narcisismo primario, anterior a las relaciones de objeto (Tyson & Tyson, 2000), pues este sería más cercano a la concepción de las teorías liberales, para las cuales los individuos son lo primario y sus relaciones sociales lo secundario.

Un segundo punto de interés tiene que ver con el lugar del amor, por un lado, y la agresividad y la pulsión de muerte, por el otro. Hegel coincidiría con Freud en ver al amor como una tendencia propia de la naturaleza humana. Como vimos, lo considera como una de las primeras relaciones humanas vivientes. Para Freud (al menos para su segunda concepción de la teoría de las pulsiones), el amor (la libido) es una de las dos pulsiones básicas de todo ser humano y de lo vivo en general. Considera, por otro lado, que la otra pulsión básica es la de la muerte, entendida como una tendencia a un estado totalmente libre de excitaciones (Laplanche & Pontalis, 1993). En la medida en que esta pulsión es dirigida hacia el exterior mediante la acción, se expresa como destructividad o agresividad. Como se sabe, hay un largo debate en psicoanálisis acerca de si esta pulsión destructiva es innata y está presente desde un inicio, como sostienen Melanie Klein, y aquellos que la ven como algo secundario (Laplanche & Pontalis, 1993; Tyson & Tyson, 2000). Si vemos lo que sostiene Hegel en los textos revisados, tenemos que concluir que considera a la agresividad, o en todo caso a su expresión en la lucha, no como una tendencia primaria, propia de la naturaleza humana, sino como una reacción al hecho de la toma de posesión que otro hace en relación a un bien. Hegel no asume un estado inicial de guerra de todos contra todos, a diferencia de lo que plantea Hobbes en el *Leviatán* (Röd, 1993), que, en ese sentido, puede ser más cercano a Freud.

Un tercer y último aspecto en el que estas reflexiones de Hegel pueden resultar de mucho interés para el psicoanálisis es el siguiente. Tradicionalmente se asume que la agresión es un aspecto negativo

del ser humano, quien, en su desarrollo, debe aprender a contener, integrar y, eventualmente, dirigir hacia otros fines más adaptativos. Pero el filósofo asigna un rol muy interesante a lo negativo, es decir, a la lucha o a la agresión. Y es que la lucha es fundamental en el proceso de diferenciación del sujeto frente al otro, proceso que lleva al sujeto a la posibilidad del reconocimiento. Como vimos, en el amor tenemos una unidad indiferenciada de sujetos. En la lucha, en cambio, los sujetos enfrentados en el conflicto se reconocen mutuamente, cobran conciencia de su diferencia. El psicoanálisis podría eventualmente derivar algunas consecuencias de esta idea para analizar la función que tienen la agresión y el conflicto, por ejemplo, en el proceso de separación de individuación del niño frente a la madre (Tyson & Tyson, 2000).

Volviendo al plano filosófico propiamente dicho, puedo decir, a modo de conclusión, que en sus escritos tempranos, el *Sistema de la eticidad* (2002) y la *Filosofía real de Jena* (1967), Hegel introduce dos novedades. En primer lugar, la idea de reconocimiento adquiere el rol central de fundamento de las relaciones éticas; en segundo lugar, el filósofo inserta, por primera vez, la hipótesis de una lucha por el reconocimiento como modalidad de pasaje hacia una forma social superior. De este modo, reúne formas de lucha por el reconocimiento en un estadio del sistema ubicado en el pasaje de la eticidad natural a la absoluta.

Como posteriormente sostiene Honneth, la *Filosofía real* es la más alta contribución hegeliana a la teoría del reconocimiento y a la intersubjetividad (1992). Efectivamente, allí Hegel esboza una filosofía social caracterizada por diversos grados de reconocimiento, desde el natural e inmediato hasta las expresiones más universales y formalizadas, y es allí, además, donde dichos grados de reconocimiento son, a su vez, separados por diversos tipos de conflicto. Ya en este periodo puede notarse un desarrollo que culminará en la remoción de la intersubjetividad: el punto de partida del análisis ya no es alguna forma de relación recíproca, sino la conciencia del individuo. Por otro lado, el sistema concluye, por primera vez, con un estado distinto de la subjetividad hacia la

intersubjetividad y, más claramente, en un nivel superior, como un primer esbozo del *espíritu absoluto*. La tendencia se radicaliza todavía más en la *Fenomenología del espíritu* (1986[1807]), en cuyo ámbito la lucha por el reconocimiento constituye solo una etapa del desarrollo de la conciencia hacia la autoconciencia que sabe de sí.

En este trabajo, considero fundamental resaltar la centralidad de tres factores que marcan la propuesta filosófica de Hegel del periodo de Jena:

- a) El fundamento genético de la sociedad debe buscarse no en el individuo sino en una estructura de relación intersubjetiva;
- b) La realización de las diversas formas de reconocimiento está marcada por un proceso conflictual, por una lucha;
- c) El sistema culmina en una idea de *eticidad*, en cuyo interior la totalidad y la particularidad alcanzan un equilibrio capaz de respetar a ambas.

Por ello, puedo concluir que Hegel nos remite, en su periodo temprano, a una recomposición de la totalidad social integrada, de un lado, por la búsqueda del respeto de la particularidad y, del otro, por el importante rol que le asigna al conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

- Duden (2003). *Deutsches Universalwörterbuch*. Quinta edición. Mannheim: Dudenverlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967[1805-1806]). *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Edición de Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Meiner [*Filosofía real*. Edición de J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica-FCE, 1984].