



Capítulo 4

MIGUEL GIUSTI
Editor

**El paradigma del reconocimiento
en la ética contemporánea**

Un debate en curso

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372
P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**EL RECONOCIMIENTO COMO PRESUPUESTO
DEL LENGUAJE, DE LA INTERSUBJETIVIDAD
Y DEL SUJETO MORAL**

Julio de Zan

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Buenos Aires

El término «reconocimiento» adquirió rango filosófico a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, a partir de Fichte y, especialmente, con Hegel. Estos antecedentes son bien conocidos, pero el significado del término en aquellos filósofos del idealismo alemán se ha oscurecido o ha sido dejado de lado. Me parece que puede resultar interesante volver a las fuentes para confrontar con ellas las actuales teorías del reconocimiento. Este artículo se ocupa, en primer término, de recuperar el significado histórico-filosófico de la figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en el pensamiento de Hegel. Esta interpretación se realiza desde un punto de vista ligado al giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, el cual permite explicitar de otra manera los resultados de la reconstrucción de Hegel para la explicación de los presupuestos de la filosofía teórica. Se examina la comprensión del reconocimiento como una condición necesaria de la posibilidad del significado y de la validez intersubjetiva del saber en general. Se revisa, finalmente, la relación y la diferencia entre el paradigma moral del reconocimiento y la filosofía política, y se confrontan las propuestas de actualización del modelo de la

lucha por el reconocimiento como principio ético en los planteamientos de Axel Honneth y Paul Ricœur¹.

1. RECONOCIMIENTO E INTERSUBJETIVIDAD EN HEGEL

Ludwig Siep, en su ya clásico libro sobre el tema, había puesto de relieve que el reconocimiento es el principio fundamental de la filosofía práctica de Hegel en Jena (1979). Sin embargo, considero que habría que ampliar esa comprensión para decir que la significación del reconocimiento va más allá de Jena y de la filosofía práctica, porque es también el presupuesto básico para explicar la realidad de la comunicación y el funcionamiento del lenguaje. En el contexto del giro pragmático de la teoría del significado y del conocimiento, hay que decir, por tanto, que el reconocimiento es también un supuesto de la filosofía teórica y del saber en general, porque se trata del elemento constitutivo fundamental de la intersubjetividad humana.

En el llamado sistema de la madurez, el método de Hegel es más analítico-conceptual y la tematización explícita de esta figura fenomenológica tiene un lugar menor. Sin embargo, el modelo dialéctico del reconocimiento está presente en el propio concepto de espíritu, clave de toda su filosofía. «Al pensar Hegel el espíritu, incluso más tarde, como el estar consigo mismo en el ser-otro (*Beisichselbstsein im Anderssein*), en esta dinámica interna está actuante siempre precisamente el reconocimiento» (Düsing, 1986, p. 307)².

La figura de la lucha por el reconocimiento en los escritos del Hegel de Jena no es un modelo descriptivo de una situación primitiva ni de las

¹ La exposición del pensamiento de Hegel está centrada en su «filosofía del espíritu» de 1803-1804, pero tiene en cuenta también las versiones posteriores del tema del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Este artículo es parte de un estudio anexo a la traducción de los mencionados escritos tempranos de Hegel en Jena, de próxima aparición.

² Todas las traducciones son mías.

luchas sociales y políticas en la sociedad civil y en el Estado moderno. No tiene una determinada referencia empírica, aunque el lenguaje de la exposición use términos y relaciones tomados de diferentes contextos históricos. En su significado fundamental, se trata de una reconstrucción racional de los presupuestos o condiciones de posibilidad del proceso de formación de la intersubjetividad humana, o del logos en general (en cuanto lenguaje y razón), de la apertura universal de la conciencia, de la formación del espíritu y de la superación del estado de naturaleza mediante la creación de la sociedad civil.

La filosofía contemporánea se ha planteado de nuevo en el nivel teórico (o gnoseológico) el problema de cómo es posible el conocimiento de los otros «sujetos en cuanto tales». Pero este saber no es un mero conocimiento objetivo, sino que se trata de la relación intersubjetiva del reconocimiento, que es una forma de «interacción» en la que intervienen sentimientos como la simpatía y el respeto moral del otro como persona.

El reconocimiento implica la existencia de la intersubjetividad. De manera semejante a Fichte, y como después también lo hace Husserl, Hegel no considera, sin embargo, la existencia de la intersubjetividad como algo simplemente dado (o como una experiencia inmediata) y se propone, entonces, demostrar cómo se produce, para un individuo autoconsciente, la génesis del significado de la expresión «otra autoconciencia». La exposición de la génesis de este significado no es, empero, para Hegel, ninguna deducción a partir del ser ahí (*Dasein*) del otro, como tampoco lo era en la teoría fichteana de la exhortación (*Aufforderung*) y no lo será en la teoría de la presentación de Husserl (1986, p. 313).

El reconocimiento mutuo es el primer paso de la construcción de la comunidad intersubjetiva, la cual, para el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, es «la única garantía del mundo objetivo, el cual aparece como el correlato de la intersubjetividad que lo constituye»³.

³ María Elena Candiotti, 1996. Tesis inédita sobre Husserl. Universidad Católica de Santa Fe.

El Hegel de Jena ha mostrado de manera muy convincente que la explicación de la *Anerkennung* no es un problema gnoseológico, de conocimiento o de fundamentación, sino una cuestión que se plantea ante todo en la acción y que se resuelve en el campo de la praxis como una victoria recíproca sobre el encapsulamiento egocéntrico de las individualidades. El aprendizaje del reconocimiento «del otro como sí mismo y de sí mismo como un otro» es condición de la intersubjetividad, del lenguaje y lo que nos constituye también, al mismo tiempo, como sujetos morales y como personas. La génesis originaria del reconocimiento no se puede explicar, por lo tanto, a partir de la comunicación o del discurso, ni a partir del derecho o de una actitud moral del sujeto, porque todas esas explicaciones incurrir en petición de principio.

El relato de la lucha por el reconocimiento no es, entonces, la descripción de un estado real existente en algún momento histórico, sino que se trata de la reconstrucción de las condiciones que tienen que ser pensadas para explicar la salida del estado de naturaleza y la creación del mundo social, del derecho y del Estado. El «estado de reconocimiento mutuo» entre los seres humanos y la intersubjetividad no son fenómenos naturales, algo simplemente dado en la experiencia; por tanto, hay que reconstruir el proceso que explica cómo ha sido posible esta transformación esencial y su reproducción en el tiempo. El reconocimiento o la comprensión del significado de la expresión «otra conciencia» es el presupuesto de la creación del mundo intersubjetivo y de todos los significados. El espacio entre los sujetos que se reconocen es el lugar en el que se produce a lo largo de la historia la construcción cooperativa de los significados intersubjetivos del lenguaje en general.

En el primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant decía que «el concepto moral de la buena voluntad ya se encuentra en el sano entendimiento y no necesita ser enseñado» (AA IV, p. 397) sino solamente aclarado y bien formulado para que pueda desarrollarse y regir nuestras prácticas. Pero el «sano entendimiento» de Kant, en el que encontramos ya dado ese sentido moral de la justicia

consistente en tratar a los demás conforme a la misma regla con la que queremos ser tratados, es un entendimiento ya formado en nosotros, que en alguna medida se ha naturalizado, pero que no es un fenómeno de la naturaleza, sino un resultado de la historia y de una civilización que ha aprendido a reconocer al otro como fin en sí mismo, que no debe ser instrumentalizado. La reconstrucción hegeliana se puede leer precisamente como la genealogía de ese «entendimiento» y de ese «nosotros» al que se remitía Kant, la explicitación de los presupuestos o las condiciones de posibilidad de la transformación que ha dado lugar al desarrollo de la moralidad y de la racionalidad constitutivas de lo humano.

En el despertar primigenio de la conciencia de sí, escribe Hegel, «el todo» es la conciencia y su propio mundo; «ella es el ser ideal del mundo», y toda singularidad, o toda cosa, es para ella, o «es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí» (GW 6, pp. 307-308). El otro aparece a la conciencia como parte de su propio mundo, como otro objeto más de la propia conciencia. Estas conciencias no se reconocen todavía recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos en el sentido de Kant y, en tal situación, no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad ni para la moralidad o el *moral sense*.

2. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO COMO LUCHA A MUERTE

La lucha a muerte del estado de naturaleza —la cual, para nosotros (los que hablamos y reflexionamos con Hegel sobre ella), aparece retrospectivamente como una lucha por el reconocimiento— no era una lucha por el reconocimiento para los propios actores involucrados en ella. El reconocimiento recíproco universal es un resultado no buscado, que se produce como consecuencia de la contradicción del objeto del deseo y, por tanto, de la imposibilidad de realizarlo. Esta lucha no se puede interpretar, entonces, como una acción moral, una lucha por la justicia, por los derechos, o por la libertad, ni siquiera, como una acción estratégica regida por el cálculo racional, sino que es un juego de fuerzas en el que cada

uno busca la exclusión del otro de su propio mundo, o su reducción a la esclavitud, es decir, a la categoría de instrumento de sí mismo. Esta lucha a muerte del estado de naturaleza es «anterior» al descubrimiento de la idea de lo justo o de lo injusto y de los derechos. Se trata de matar o morir. El otro, el extraño, ajeno a su grupo de pertenencia, aparece a la conciencia primitiva como una amenaza y un desafío para su identidad, para su propio ser como conciencia y para su propio mundo como totalidad del ser para sí de la existencia. El conflicto es radical, ontológico o existencial.

Las autoconciencias egocéntricas que se enfrentan en el estado de naturaleza quieren ser reconocidas como totalidades absolutas, pero lógicamente no pueden reconocer al otro de la misma manera. No saben que el reconocimiento, si no es recíproco, no puede ser real. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de esa lucha. En esta relación, el reconocimiento de una autoconciencia solamente es posible mediante la exclusión o la muerte de la otra. «Cada uno tiene que buscar la muerte del otro; yo solamente puedo reconocermé como esta totalidad singular en la conciencia del otro [...] como quien, en mi acto de excluir al otro, soy totalidad excluyente que busca la muerte del otro» (GW 6, p. 310).

En el estado de naturaleza, la muerte violenta con la que se enfrenta la conciencia es —dice Hegel— o bien la muerte de su singularidad natural o bien la muerte de la conciencia como totalidad absoluta del ser-para-sí del mundo y el absoluto sometimiento, que es el ser-para-otro. Esta última alternativa es ya una primera forma de reconocimiento, pero unilateral, sin reciprocidad y, por tanto, más aparente que real (W 10, §433). Un sometimiento voluntario, por temor, que no significa respeto moral. La caída en la relación de dominación y servidumbre es, para nosotros (*für uns*), una situación de «la más absoluta injusticia» de ambas partes. El reconocimiento del esclavo carece también de significación valiosa para el orgullo del amo. El reconocimiento deseado del singular como totalidad entraña, por tanto, una «contradicción absoluta». Ambos extremos de la disyuntiva planteada son diferentes formas del mismo fracaso de esta lucha por el reconocimiento. Y, sin embargo, la experiencia del rodeo

que se describe con la figura del amo y el esclavo es un avance, porque la formación de esta estructura social primitiva pone fin de hecho a la violencia de la guerra y evita la muerte de ambos. El señor «deja vivir» al esclavo que se ha sometido a su servicio. Esta relación evolucionará finalmente hasta la *Umkehrung* o inversión de la relación de dominación y servidumbre.

La superación de las contradicciones de esta lucha y de la estructura de la relación de dominación tiene que pasar por la experiencia límite de la muerte. Para poder reconocer a la otra autoconciencia como autoconciencia independiente y centro de su propio mundo, cada una tiene que morir a sí misma. Pero, ¿cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En esta descripción parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo empírico en sus primeras etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas y la autoafirmación hiperbólica de la conciencia o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir. Mediante esta muerte se ganará la dignidad y la libertad. Difícilmente pueda encontrarse una formulación más fuerte de la crítica al egocentrismo y su negatividad criminal. Sin embargo, mientras no se haya alcanzado el reconocimiento, no puede hablarse todavía de crimen o de injusticia de la dominación y de la reificación.

Es claro, entonces, que el significado fundamental de los análisis de Hegel en estos textos no es ético-normativo, sino más bien ontológico, o «genealógico», en el sentido de la reconstrucción de la lógica de esta historia (o prehistoria) de la génesis del espíritu en el mundo. El uso del lenguaje que hace Hegel en las lecciones de Jena no es axiológico o normativo, sino fenomenológico o explicativo, y los textos se podrían ubicar en el corpus del realismo político; aunque no hablan tampoco todavía de política, podría decirse que se trata de una «protopolítica» o del proceso filogenético de una «antropología política».

El resultado inmediato de aquella lucha a muerte será, sin embargo, lo contrario de lo que los contendientes buscaban, porque ambos

se ven necesariamente llevados hasta la aniquilación de la pretendida autoconciencia absoluta, egocéntrica o solipsista. Y por la mediación de esa «negatividad» se produce, al final, el efecto no buscado del reconocimiento recíproco, en cuyo contexto comienza la historia de la formación del lenguaje, del espíritu, de la moral, del derecho y de lo político.

La consecuencia fundamental del reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un descentramiento radical de la propia conciencia, la crisis y el derrumbe de la concepción del mundo centrada en el sujeto. Ello hace posible la apertura de la intersubjetividad, del sentido y de la validez universal del lenguaje humano, y del discurso racional sobre las pretensiones de validez de la verdad y la justicia. El estado de reconocimiento (*Anerkannntsein*) es el presupuesto de toda conducta social conforme a reglas y del juego de respetar en general reglas, que es un rasgo definitorio del lenguaje y de toda forma de racionalidad. En la sociedad civil, la moral y el derecho ponen límites, regulan las luchas sociales y deben procurar la paz social haciendo respetar los derechos⁴. Sin embargo, en su forma originaria, la lucha por el reconocimiento es anterior a la moral y al derecho, y tiene que elaborarse y resolverse por la vía de sus propias contradicciones inmanentes, sin recurso a esas instancias normativas, porque el punto de vista moral y la idea misma de regla presuponen el reconocimiento del otro, la intersubjetividad, y lo que se quiere reconstruir mediante la figura de la lucha a muerte es precisamente la génesis de este punto de vista.

3. LAS LUCHAS SOCIALES Y POLÍTICAS POR EL RECONOCIMIENTO

Dada la significación en cierto modo trascendental del reconocimiento como presupuesto o condición de posibilidad del punto de vista moral y de los derechos, las luchas por la libertad, por la dignidad o por la

⁴ Cuando hablo de «los derechos», me refiero a los derechos humanos en general, como derechos morales, y a los derechos fundamentales del sistema jurídico (derechos civiles, sociales y políticos). Véase Alexy (2001).

identidad en la sociedad civil se comprenden también como otras formas derivadas de lucha por el reconocimiento. Los derechos del hombre y de los ciudadanos, los derechos sociales, las conquistas de la igualdad y la superación de diferentes formas de discriminación son logros de las luchas sociales reconocidas como parte de los juegos políticos legítimos de la democracia.

Al respecto, en la *Enciclopedia*, Hegel aclara lo siguiente:

Para descartar los habituales malentendidos acerca de la situación que acabamos de esbozar, tenemos que hacer nosotros aquí también la observación de que la lucha por el reconocimiento, llevada en la forma mencionada hasta el extremo de la lucha abierta, solamente puede tener lugar en el puro *estado de naturaleza* en el que los hombres se enfrentan como meros seres singulares. La sociedad civil y el Estado en cambio han alejado de sí aquella forma de lucha, porque en ellos existe ya precisamente aquello que es el resultado de esa lucha, a saber, el estado del reconocimiento recíproco (W 10, §432).

Está implícito ya, sin embargo, en las citadas expresiones que, si bien «aquella forma» de «lucha abierta» (es decir, violenta y a muerte) no podría tener lugar, en principio, en el marco del Estado de Derecho de la sociedad civil (porque sería la destrucción de estas instituciones), queda abierta la alternativa de otras formas de lucha posibles, las cuales pueden ser necesarias también dentro del Estado de Derecho democrático para reivindicar el reconocimiento efectivo y más consecuente de los derechos, pero también para lograr mayores avances, niveles más elevados o más exigentes de reconocimiento, o para reclamar el reconocimiento de nuevos derechos frente al Estado y en la sociedad civil. En la *Filosofía del derecho* recuerda Hegel, precisamente, al tratar el contrato, que es la figura central del derecho «presupone el reconocimiento recíproco, *como todas las otras relaciones e instituciones del espíritu objetivo*» (W 7, §71, Observación; las cursivas son mías). A su vez, en el tratado sobre el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*, se ve precisado a anticipar esta observación sobre el espíritu objetivo: «La lucha por el reconocimiento y el sometimiento bajo un señor

es la aparición fenoménica a partir de la cual ha surgido la vida en común de los hombres y el comienzo de los Estados», pero bajo la forma de *la violencia*, la cual «no es su principio sustancial» (W 10, §433). El agregado de las lecciones al citado párrafo de la *Enciclopedia* se refiere a la falta de reconocimiento «del hombre en cuanto tal» en la historia. Por eso, «en los Estados de la antigüedad había todavía esclavos y surgieron entre los romanos sangrientas guerras mediante las cuales los esclavos buscaban *liberarse y obtener el reconocimiento de sus eternos derechos humanos*» (W 10, §433; las cursivas son mías).

El término «reconocimiento», como se ve, no es unívoco y cobra distintos significados en diferentes contextos. Hay un reconocimiento privado y natural de los singulares en el amor y la amistad, el cual no puede entenderse como resultado de una lucha. En la teoría de la acción social y política se ha criticado, con razón, la aplicación del modelo de los juegos de poder o de la racionalidad estratégica a todas las formas de acción social (De Zan, 2013b, pp. 170-179). Ese reduccionismo no se encuentra en Hegel, pero él tiene en cuenta que hay formas de reconocimiento público y universal (como los derechos civiles, sociales y políticos) que se han conquistado, se sostienen o se recuperan mediante diferentes formas de lucha histórica, incluso dentro del Estado de Derecho. La forma o el nivel del reconocimiento que funda o hace posible el establecimiento del Estado de Derecho —y que tiene, para Hegel, un significado ontológico— es el resultado de otro tipo de lucha teóricamente «anterior» a todas las luchas sociales y políticas, que se comprende como la «reconstrucción racional» de las condiciones de la intersubjetividad y de la sociedad humana. Si bien Hegel ha prestado especial atención a esta forma de la lucha por el reconocimiento en confrontación con la teoría hobbesiana, en la *Filosofía del derecho* el reconocimiento está presente, de forma natural, en la pequeña comunidad, como la familia; en la sociedad civil, mediante la administración de la justicia y la solidaridad de las instituciones gremiales o corporaciones; y, en el plano de lo político, la diferencia del Estado moderno frente al antiguo régimen es el reconocimiento de los derechos

de la ciudadanía dentro del Estado y el reconocimiento político de los pueblos como Estados soberanos en el plano internacional.

Este último nivel del reconocimiento tiene una formulación escueta pero conceptualmente muy precisa al final de la *Filosofía del derecho*: «Un Estado tiene frente a los otros una independencia soberana. Ser en cuanto tal *para los otros*, es decir, *ser reconocido* por ellos es su primera y absoluta legitimación [...]. Pero este reconocimiento exige la condición de que reconozca, a su vez, a los otros Estados que lo reconocen, es decir, que los respete en su independencia» (W 7, §331). Suele decirse erróneamente que la concepción hegeliana de la relación internacional entre los Estados retrocede detrás de la idea kantiana de la paz perpetua y sostiene la misma posición de Hobbes, a saber, que en este plano los pueblos se encuentran en el estado de naturaleza, del cual ya no se podría salir. Si tenemos en cuenta, sin embargo, el texto citado, hay que decir que, a la inversa, la existencia misma de Estados soberanos implica que ya se ha salido del estado de naturaleza también en estas relaciones, y que hay un estado de reconocimiento mutuo entre los pueblos, ya que en esto consiste justamente la soberanía. Lo que no es posible ya para Hegel en este nivel (y creo que tampoco para Kant) es contar con una «garantía» del respeto efectivo de la independencia que los Estados soberanos se han reconocido.

4. UN NUEVO CONCEPTO DE LO POLÍTICO

La lucha por el reconocimiento en el nivel «anterior» a las luchas sociales y políticas representa, como se ha explicado, el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, el momento de la constitución ontológica del hombre como ser histórico y la creación (*creatio ex nihilo*) de un mundo nuevo, que no es el mundo de la naturaleza, ni se deriva de ella, sino que se le contrapone. Es el mundo de la *Sittlichkeit*, o del *Geist*, el mundo ético o el mundo del espíritu, en el que más tarde se diferencia entre el espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto. ¿En qué sentido hablo de creación de la nada?

Hegel emplea muy reiteradamente en la primera «filosofía del espíritu» el término *Vernichtung* (aniquilación) como primer momento de la acción del espíritu frente a lo dado y natural, y como punto de partida de la dialéctica de la libertad. El desarrollo de la libertad en sentido moderno parte del momento de la negatividad (libertad negativa), o de la ruptura y el distanciamiento no solamente con respecto a la naturaleza sino también con respecto al modelo de la eticidad antigua de las comunidades tradicionales premodernas. El origen o la formación de la polis, o de un pueblo, no puede explicarse ya conforme al modelo aristotélico de un proceso natural, evolutivo y gradual que se ha desarrollado a la partir de la familia y de otras comunidades intermedias de parentesco o de trabajo. La idea de la polis antigua no es abandonada, pero ya no se puede pensar el reconocimiento mutuo en la sociedad civil y en el Estado moderno como algo natural e inmediato. Por otro lado, la diferenciación del individuo autónomo en sentido moderno no llega a madurar mediante el reconocimiento y la unión natural del amor y la amistad en la pequeña comunidad, sino que tiene que pasar por el desgarramiento de la separación y el distanciamiento. La universalización del reconocimiento solamente se puede comprender entonces como resultado de un proceso histórico dialéctico, el cual se desarrolla con otra lógica: no la del sentimiento del amor y la amistad, o de la moralidad, sino la lógica de la lucha o de los juegos de poder. El reconocimiento público universal no se realiza sin el pasaje por este momento de la conflictividad.

La posición ético-política de Hegel se construye justamente mediante la doble crítica y el distanciamiento, tanto de la concepción sustantiva del *ethos* de las comunidades tradicionales, como de la concepción de la moderna filosofía de la conciencia o del sujeto y del construccionismo racionalista de las teorías del contrato social. Esta posición permite considerar a Hegel como un filósofo contemporáneo que reconstruye el principio del reconocimiento como una presuposición fundamental de la intersubjetividad y de la racionalidad teórica y práctica.

Se trata de explicar, incluso, el proceso de la formación o constitución del hombre como animal político y moral, propiedades que en la tradición aristotélica no requerían explicación porque se consideraban como definitorias de la propia naturaleza humana. La radicalidad de estos planteamientos de los autores clásicos de la filosofía política moderna, quienes buscaban «las presuposiciones antropológicas» para responder a la pregunta de cómo es posible la existencia del orden político y la constitución del Estado de Derecho, no está motivada por un interés meramente teórico, sino por el interés práctico de saber cómo hay que hacer para reproducir y mejorar estas frágiles creaciones que no se sostienen por sí mismas, y qué es lo que hay que recordar para evitar el peligro serio de la regresión al estado de naturaleza, el cual está siempre al acecho. El tránsito por la experiencia de sentirse existencialmente amenazado por la presencia de los otros y el miedo a la muerte violenta es un momento real e inevitable para Hobbes, y de otra manera también para Hegel, en el estado de naturaleza. La experiencia de esta situación límite no nos es enteramente ajena tampoco a nosotros en el mundo actual, amenazado por el terrorismo y la inseguridad. Hegel piensa incluso que, en cierto sentido, esta experiencia tiene que llegar hasta su consumación. Esta cuestión no se planteaba en la tradición aristotélica ni en los escritos anteriores de nuestro autor, porque aquella filosofía se apoyaba en un concepto metafísico del derecho natural y del hombre como animal político por naturaleza.

La figura reconstructiva de la lucha por el reconocimiento no tendría ningún sentido en el contexto del paradigma antiguo de la «comunidad» política natural de Aristóteles. Solamente se comprende en el contexto de una sociedad moderna en la que aquel paradigma ya no puede sostenerse, y se tiene que interpretar entonces en confrontación con la teoría política de Hobbes y del contractualismo posterior, porque es otra respuesta a los mismos problemas de la teoría política de la Modernidad sobre la creación de la sociedad.

El estado de reconocimiento recíproco es, para Hegel, el Estado de Derecho, pero la explicación del pasaje de la situación asocial primitiva

del no reconocimiento al Estado de Derecho tiene que dar el rodeo de la reconstrucción racional y la rememoración simbólica de la dura experiencia de aquella lucha. El principio de la constitución de la sociedad no es, sin embargo, como en Hobbes, «el temor» —el miedo a la muerte violenta en la situación de la guerra de todos contra todos y la negociación estratégica del pacto de sumisión a un tercero, el soberano absoluto que atemoriza y domina a todos—. Para Hegel, en cambio, el principio es «el deseo» de ser reconocido, el cual desencadena una lucha en la que vence quien no se deja dominar por el miedo y se expone sin temor a la muerte, porque el reconocimiento vale más que la vida. La experiencia de los vencidos recorre los momentos de a) la angustia ante la muerte, b) la esclavitud del servicio bajo la dominación de un señor y c) el aprendizaje de la disciplina del trabajo forzado por el cual se alcanza d) el dominio de la naturaleza interna y externa.

Mediante la angustia, la servidumbre y el trabajo, el esclavo hace un aprendizaje y alcanza una formación (*Bildung*) que lo transforma esencialmente: «obtiene la sabiduría», escribe Hegel en la *Fenomenología*. El señor, en cambio, ha permanecido ocioso, no ha aprendido a trabajar ni se ha formado a sí mismo. Por tanto, se verá forzado a la postre a reconocer su dependencia del servicio de su esclavo para la satisfacción de sus necesidades. Es a través de una larga historia como esta que se ha hecho posible, primero, la superación de la anarquía primitiva mediante el imperio despótico de la dominación de los señores y el reconocimiento unilateral de la relación amo-esclavo, que instituye la paz social, pero mediante la sumisión de los vencidos y la privación de su libertad. Finalmente, con la posterior inversión (*Umkehrung*) de la relación de dominación y servidumbre se obtiene el estado de reconocimiento recíproco y se conquista la libertad.

El concepto de la inversión de la relación de dominación que produce el salto cualitativo en la historia no se tiene que pensar como una «inversión relativa» de las posiciones, en la que el antiguo amo se transforma en esclavo del esclavo, sino como una «inversión absoluta» que suprime la estructura

misma de la relación de dominación y la reemplaza por el reconocimiento recíproco de los derechos humanos de todos como personas. Esta forma de reconocimiento y la conquista de la libertad no se tienen que entender, sin embargo, como acontecimientos que ya se cumplieron y han alcanzado su plenitud, sino como el sentido y el fin de todo el proceso de la historia.

La institución del Estado de Derecho no se puede comprender, entonces, como el resultado de un pacto social que hace cesar de una vez, en un momento dado, el estado de guerra de todos contra todos y las formas de dominación y servidumbre. El reconocimiento es un proceso histórico de aprendizaje largo y complejo que está siempre inconcluso y no puede hacer desaparecer nunca la conflictividad. Esta no es, sin embargo, para Hegel, el estado originario de la relación entre los seres humanos. El deseo de reconocimiento presupone que el individuo ya sabe lo que es el ser-reconocido, porque lo ha vivido en la relación de los sexos y en las pequeñas comunidades en las que el reconocimiento es un «sentimiento natural», pero está limitado a «un nosotros» particular y no alcanza el punto de vista universal de la moral y los derechos.

La primera «filosofía del espíritu» no presenta una confrontación explícita directa con Hobbes. Pero, llamativamente, la página del manuscrito en la que Hegel comienza a discutir la formación de la sociedad y de la unidad política comprendida simbólicamente como el espíritu de un pueblo tiene un agregado de puño y letra del autor en el margen superior, en el que leemos lo siguiente: «No se trata de ninguna construcción artificial (*compositio*), de ningún contrato, o pacto originario, ya sea tácito o explícito» (GW 6, p. 315). Esta enfática anotación nos da la clave del contexto en el que hay que interpretar la teoría hegeliana sobre el reconocimiento y la formación de la unidad política de un pueblo: a saber, el contexto del debate con la teoría contractualista que predominaba en su época y que no ha dejado de ser la teoría hegemónica.

El citado agregado marginal refuerza y precisa el argumento que ya estaba en el cuerpo del texto originario cuando explica por qué no se puede salir de la situación radicalmente conflictiva del no reconocimiento

mediante acuerdos de palabra tácitos o explícitos, «ya se trate de aseveraciones o amenazas» (GW 6, p. 308), es decir, mediante el uso comunicativo o estratégico del lenguaje. La violencia de la lucha es muda: en este caso, no porque la conversación ha fracasado, sino porque el uso del lenguaje y su funcionamiento presuponen, como se ha dicho, el reconocimiento de los interlocutores como tales y esto es lo que no existe aún en el contexto del puro estado de naturaleza. Ya los gestos primarios de los que nacen el lenguaje y el entendimiento intersubjetivo presuponen el reconocimiento; incluso en el ámbito de la sociedad civil, quien no es reconocido no tiene el uso de la palabra y no es escuchado como interlocutor válido. El dar la palabra y el escuchar al otro presupone pragmáticamente el reconocimiento o es, precisamente, la práctica fundamental y la manifestación esencial del estado de reconocimiento mutuo.

La lucha a muerte en cuanto tal no existe naturalmente en las especies animales, las cuales permanecen en el estado de naturaleza; esta lucha marca, por ende, el comienzo de la diferenciación de la conciencia. La explicación de Hegel se puede reducir a una disyuntiva simple: la conciencia como totalidad absoluta es única o no es, y el reconocimiento del otro es la aniquilación, sin alternativas, de esta forma de conciencia como el absoluto ser-para-sí.

5. REALISMO POLÍTICO FRENTE A MORALISMO

Quiero plantear ahora algunas cuestiones que no están formuladas de manera explícita en los escritos de Hegel, pero que tienen claras respuestas si le son planteadas al autor por una lectura actual interesada en los debates contemporáneos en torno al realismo y al moralismo en la filosofía política. Estas cuestiones forman parte también de la actual disputa de las interpretaciones del paradigma hegeliano del reconocimiento.

Una primera pregunta es si la lucha por el reconocimiento es moral o política. La pregunta tiene sentido en relación a las luchas sociales con el Estado de Derecho. A ello me voy a referir enseguida. Pero ya se ha visto que, en el nivel fundamental en el que reconstruye especialmente

Hegel la lucha por el reconocimiento —el contexto del pasaje del estado de naturaleza al Estado de Derecho—, la lucha no es una acción moral ni política. No es ni una ni otra cosa, porque se sitúa en un nivel previo a la formación del sujeto moral y a la constitución de lo político.

El debate contemporáneo entre el realismo y el moralismo en la teoría política replantea el problema del comienzo y de la permanencia del orden político como un problema empírico de la construcción política del poder institucional del Estado. Voy a discutir brevemente la contraposición un poco simplista del realismo y el moralismo en el esquema clasificatorio de las teorías políticas que construye Bernard Williams en su libro titulado *En el comienzo era la acción*⁵ (el título es usado aquí como lema del realismo político, pero la expresión es del *Fausto* de Goethe, en donde la frase tenía otras profundas connotaciones teológicas y metafísicas). Desde el punto de vista del realismo del citado autor, se pueden distinguir diferentes tipos de moralismo. Sin embargo, todos presuponen la prioridad de la moral sobre el derecho y la política, y consideran a las dos últimas como distintas formas de moral aplicada.

El «realismo político» parte, en cambio, según Williams, de la diferencia y de la autonomía de la política frente a la moral y considera que el primer asunto político es puramente fáctico y no moral, a saber, la cuestión de la formación, o constitución, del poder soberano.

Se trata, en términos hobbesianos, de respaldar la solidez del orden, la seguridad, la protección, la confianza y las condiciones de cooperación. Este es «el primer asunto» porque resolverlo es la condición para resolver, incluso para plantear, cualquier otro asunto político. Pero no es el primero (lamentablemente) en el sentido de que, una vez resuelto, ya no tenga que ser encarado nuevamente (y se pueda proseguir sin más con el resto de la agenda), sino que el primer asunto estrictamente político es algo que tiene que ser resuelto de nuevo «todo el tiempo» (2012, p. 27).

⁵ He elegido arbitrariamente las definiciones de un analítico como Williams, pero podría tomar también, por ejemplo, textos de autores del realismo político como Carl Schmitt o Chantal Mouffe, para mencionar otros dos politólogos de tendencias ideológicas muy diferentes, y su confrontación con Hegel arrojaría los mismos resultados.

Atendiendo literalmente a esta definición del realismo, la teoría política de Hegel —la cual tiene como punto de partida la lucha por el reconocimiento y presupone el actual estar siendo reconocido en el Estado de Derecho— es una teoría claramente realista y tiene especialmente en cuenta, además, que ese primer asunto de lo político es algo que, como escribe Williams, «tiene que ser resultado de nuevo todo el tiempo». Este asunto no es, sin embargo, meramente fáctico y no es el mismo en el que piensan Hobbes y Williams —la formación del poder estatal y la entronización de un soberano—, sino algo en cierto modo anterior y más fundamental, que es la constitución de la unidad política y la formación del espíritu del pueblo, o de una voluntad general, en el sentido de Rousseau. Este es otro concepto de lo político, el cual presupone la diferencia y la prioridad de lo político frente a lo estatal.

La definición del realismo de Williams alcanza para explicar la paz social y el orden de la relación de dominación «despótica» de los Estados primitivos o de la estructura preestatal de la relación amo-esclavo, pero es insuficiente para comprender el concepto de «lo político» y del poder, si hacemos jugar la contraposición aristotélica —que también usa Hegel y es esencial en la democracia— entre dominio político y dominio despótico. La reconstrucción racional de la lucha por el reconocimiento explica también de manera realista la salida del estado de naturaleza y el cese de la lucha mediante la dominación de los señores. Pero, cuando muestra que el principio del poder no está en la fuerza ni en la voluntad de mando, sino en el reconocimiento y la obediencia, Hegel concibe una estructura de relaciones dialécticas que aplica a partir de esta figura para explicar cómo se puede superar la dominación en todos los campos de la conflictividad humana. De esta manera, se esboza una concepción de la dialéctica del mando y la obediencia en la teoría política que permite comprender la construcción o legitimación democrática del poder político real (De Zan, 2013b, capítulo IV). La dialéctica de la relación amo-esclavo es el modelo de la inversión de las relaciones de poder político implicada en el concepto de la soberanía popular, en la idea marxista de la revolución

social y en la teoría de la democracia radical, aunque el propio Hegel no haya sacado todas estas consecuencias de su descubrimiento dialéctico para la filosofía política.

La estrechez de la división de las teorías políticas entre teorías moralistas y realistas dificulta la comprensión de las relaciones entre moral, derecho y política en autores clásicos de la filosofía antigua y moderna —como Aristóteles, Rousseau, Kant y Hegel—. En estos autores la autonomía de la política no es incompatible con la idea de la complementariedad y la interdependencia de la ética, la moral, el derecho y la política, e, incluso, con la prioridad relativa de cada una de ellas bajo distintos puntos de vista teóricos y en diversas situaciones o contextos de acción.

Es un lugar común la crítica del «moralismo kantiano», por lo cual quiero abrir un paréntesis para mostrar que el propio Kant tiene que ser considerado como un filósofo político realista que concibe la política y el derecho como campos que no solo son funcionalmente autónomos con respecto a la moral, sino que son anteriores a ella, porque el desarrollo de la moralidad y la existencia de una «comunidad ética» no es posible si no en una sociedad con Estado de Derecho y un buen gobierno (De Zan, 2013a, pp. 95-135). Como Kant afirma en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, «[e]l presupuesto de la comunidad ética es un Estado de Derecho civil y político (*ein rechtlichbürgerlicher [politischer] Zustand*)». El gran filósofo de la moralidad marca con fuerte sentido crítico el hecho de que, «aunque en las sociedades políticas existentes ya hayan salido del estado de naturaleza *jurídico*, los ciudadanos políticos en cuanto tales se encuentran [todavía] en *estado de naturaleza ética*» (1991a, p. 754; 2001, p. 120). Como filósofo de la Ilustración, Kant niega expresamente que sea atribución de la ley jurídica y de la autoridad política estatal tratar a los ciudadanos como menores de edad, ejercer una coerción moralizante o prescribir a los ciudadanos cuál es su propio bien. El primer «Apéndice» al escrito sobre *La paz perpetua* comienza con la aseveración solemne de que «no puede existir ninguna discrepancia entre la política como teoría del derecho aplicada y la teoría moral» y, por consiguiente, «no puede

haber conflicto entre la teoría y la práctica» (AA VIII, p. 370). Pero en lo que sigue se ocupa de advertir que, en el campo de lo político, no es necesario ni posible, o por lo menos no es realista ni prudente, presuponer que los ciudadanos en cuanto tales, o los sujetos del derecho, sean de hecho también morales. Desde el punto de vista jurídico-político solo es necesario que los ciudadanos se vean coaccionados a cumplir la ley, sin importar si lo hacen por interés, por oportunismo, o por deber. El buen funcionamiento del orden jurídico y la paz social no pueden presuponer la virtud. Las leyes jurídicas y el juego de la política tienen que poder funcionar independientemente de la moral, mediante «mecanismos» como el equilibrio de una ecuación de intereses, el respaldo de los controles recíprocos de los propios actores, la amenaza de las sanciones previstas en la las leyes y la garantía de la fuerza pública de un poder estatal efectivo. «Si bien el hombre no puede ser obligado a ser moralmente bueno, sí está obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (aunque esto suene muy fuerte) siempre que tengan entendimiento [...], pues [cuando se habla del Estado] no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del *mecanismo de la naturaleza*» (AA VIII, p. 366; 1991b, p. 38; las cursivas son mías).

La reconstrucción hegeliana de la génesis del Estado de Derecho mediante la figura de la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza replantea de otra manera el mismo problema de Hobbes: cómo salir del estado de naturaleza y evitar el retorno a, o la recaída en, esa situación. Su respuesta se mantiene en el plano del realismo filosófico político de la explicación, pero el proceso de formación (*Bildung*) del sujeto moral y del mundo ético-social (*Sittlichkeit*), que comienza con la lucha por el reconocimiento, tiene, para Hegel, un complejo desarrollo histórico, el cual pasa por la pacificación por medio de la dominación amo-esclavo y la inversión de esta relación. Este relato de Hegel es más realista que el relato de las teorías del contrato social.

6. LAS LECTURAS DEL RECONOCIMIENTO EN HONNETH Y EN RICŒUR

El libro de Honneth sobre *La lucha por el reconocimiento* (1992) se propone el objetivo de corroborar una hipótesis inicial interesante que podría enunciarse del siguiente modo: para el análisis de los conflictos sociales es más comprensiva y productiva la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento que las teorías estándar del conflicto, de raíz hobbesiana, o el modelo marxista de la lucha de clases. Los modelos estándar describen las confrontaciones sociales en los términos de luchas de intereses o de derechos. El modelo del reconocimiento, en cambio, no reduce la conflictividad a estas perspectivas económicas y estratégicas o jurídicas, sino que es más amplio y se encuentra abierto a una teoría social comprensiva de sentimientos y valores. En la teoría del reconocimiento se reactualiza la tesis que proviene de San Agustín, recuperada por Max Scheler, en torno a la prioridad del sentimiento o del deseo, como en Hegel, sobre el conocimiento del otro: «En la conducta social existe una primacía al mismo tiempo genética y categorial del reconocimiento sobre el conocimiento, de la implicación (o el interés) frente a la aprehensión desinteresada de otra persona» (Honneth, 2007, p. 83).

La orientación que marca el subtítulo del libro de Honneth —*Hacia una gramática moral de los conflictos sociales*— ha planteado dificultades. La figura de la lucha por el reconocimiento es leída por el autor como el relato de «un acontecimiento ético (*ein sittliches Geschehen*)» y la lucha aparece entonces «como un medio moral (*als ein moralisches Medium*)» (1992, p. 32). Si es correcta la hermenéutica del relato de mi exposición, no puede hablarse de una gramática ni de una semántica moral de esta lucha porque, como ha explicado Wittgenstein, «uno solo no puede seguir una regla» y el juego de una lucha a muerte es en sí un «juego» que no tiene reglas.

Hegel ha escrito diversas versiones de la lucha por el reconocimiento en diferentes períodos de la evolución de su filosofía. La lectura de Honneth

privilegia la del llamado *Sistema de la eticidad*, manuscrito de comienzos del período de Jena, porque interpreta que el abandono de los presupuestos ético-políticos de aquel escrito, inspirados en la idea aristotélica de la polis antigua, ha oscurecido en las versiones posteriores el significado moral intersubjetivo de la lucha por el reconocimiento. Los presupuestos de la filosofía antigua no son, sin embargo, intersubjetivistas sino metafísicos, sustancialistas o naturalistas. Los clásicos antiguos no se habían planteado, por tanto, los problemas de la constitución de la intersubjetividad, ni sus presupuestos lingüísticos pragmáticos. Por eso, no encontramos nada semejante o equivalente a una lucha por el reconocimiento, ni tenía sentido pensarlo en ese contexto teórico.

Honneth presenta un amplio desarrollo de los diferentes niveles y formas del reconocimiento en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. Su desarrollo va más allá de las exposiciones de Hegel, a partir de aportes convergentes de algunos filósofos contemporáneos y de teorías empíricas de la sociología y la psicología. Los pasos enumerados son comprendidos por Honneth como instancias del proceso de socialización dentro del Estado de Derecho. Empero este autor ya no se plantea el problema de la constitución y la reproducción del propio Estado de Derecho y critica la reconstrucción de la lucha por el reconocimiento como salida del estado de naturaleza en el pensamiento de Hegel, porque este paso «no está concebido como un progreso intramundano (*als einen innerweltlichen Vorgang*) que haya tenido lugar en el contexto de determinadas condiciones contingentes de la socialización humana, sino como una cuestión metafísica» (1992, p. 108), sin corroboración empírica y, por tanto, incompatible con el paradigma posmetafísico de la filosofía actual. Estos puntos de vista del autor parecen dar por supuesta una teoría empirista del conocimiento, pero no podemos entrar en esa discusión filosófica en este artículo.

El libro de Paul Ricœur *Caminos del reconocimiento* (2006) comprende un recorrido lexicográfico de los usos del término en la historia de la filosofía y se estructura en tres estudios. El primer estudio, «El reconocimiento como identificación», propone lo siguiente: reconocer

es distinguir algo de algo, identificar, excluir y no confundir; todos estos verbos pueden referirse a cosas, pero también a personas —como cuando podemos desconocer y nos cuesta identificar o reconocer a alguien que no hemos visto en mucho tiempo—. El segundo estudio es sobre «El reconocimiento de sí», en el que ahora «es uno mismo el que ocupa el lugar del otro». Yo me reconozco en la mirada del otro que me identifica. Los verbos usados en el punto anterior se aplican ahora también a nosotros y no solamente por parte de los otros. En este estudio, Ricœur retoma algunos temas recurrentes de su fenomenología, como la memoria y el olvido, la promesa, la fidelidad y la propia identidad, no ya en el sentido del *idem* latino, que es ser siempre igual, sino la identidad reflexiva del *ipse*, la identidad moral del sí mismo que mantiene su palabra y se hace responsable. En el tercer estudio sobre «El reconocimiento recíproco», el objeto es «la dialéctica de la reflexividad y la alteridad» y el reconocimiento de *sí mismo como un otro*, que es el título de otro libro de 1990, a mi juicio el más importante del filósofo francés.

El capítulo IV del tercer estudio —«Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena»— está concebido «como un diálogo con Honneth», en el cual sus propias contribuciones —dice Ricœur— oscilan entre la propuesta de agregados complementarios y la discusión crítica de algunos aspectos que preparan su argumento final «contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico» (2006, p. 273). La propuesta es desvincular el significado moral del reconocimiento de su relación estructural con la lucha. No obstante este distanciamiento de la tesis de Honneth, Ricœur se atiene a su lectura de Hegel.

El lenguaje de «las luchas morales» resultaba, lógicamente, por lo menos problemático e inquietante para Ricœur. Por más que Honneth se preocupe por separar el concepto de «lucha» de su conexión con la violencia, habría que decir incluso que la lucha es siempre una confrontación de fuerzas o un juego de poder, cuya lógica conlleva la posibilidad de intensificarse y escalar los grados de violencia hasta límites

impensados, como lo había mostrado ya von Clausewitz en su clásico tratado *De la guerra*. Y cuando los desacuerdos morales, por ejemplo, adquieren una intensidad tal en la que el diálogo se corta, para pasar a «la acción directa» de la lucha, entonces dejamos de tener una discusión moral y la cuestión se transforma en un conflicto político. No identifico, por cierto, lo político con la relación amigo-enemigo, pero de hecho los conflictos pueden llegar a plantearse en esos términos. Este es un riesgo que pertenece al campo de la política, pero no al de la moral⁶.

En los textos de Hegel sobre el reconocimiento no hay ninguna moralización de la lucha por el reconocimiento, que es descrita desde el punto de vista de los propios actores como sujetos premorales en el estado de naturaleza. El autor no oculta su propio juicio moral sobre la violencia, pero se abstiene de toda valoración de la lucha misma, ya sea en el sentido negativo de la condena moral de toda forma de lucha política o en el sentido opuesto, de la identificación de las luchas sociales y políticas con la moral. Hegel ha evitado caer en estas dos formas opuestas del moralismo político.

En la obra de Ricoeur, el reconocimiento no es un elemento de la teoría del conflicto, sino un principio ontológico del *ethos*, como en Hegel.

La autorrealización depende de presupuestos que no están a libre disposición del individuo, porque este solo puede alcanzarlos con la ayuda de sus compañeros de interacción. Los diferentes modelos de reconocimiento representan condiciones intersubjetivas que necesariamente debemos tener presentes si queremos describir las estructuras generales de una vida satisfactoria (Honneth, 2010, p. 32).

⁶ El reconocimiento es un principio moral fundamental, pero la lucha no lo es. Desde un punto de vista moral hay que decir, en todo caso, que se debe trabajar para desarmar o mitigar ese tipo de conflicto. Es ingenuo pensar que los reclamos de reconocimiento puedan prescindir de toda forma de lucha política, pero hay que mantener la independencia de la moral frente a la política y no perder la posición «impolítica» (no apolítica) del filósofo como observador crítico de los acontecimientos (De Zan, 2008).

Reconocer al otro como sí mismo es el comienzo de la intersubjetividad y reconocerse a sí mismo a través del otro y como un otro (algo más difícil para el sujeto) es el principio de la eticidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexy, Robert (2001). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- De Zan, Julio (2008). La comunidad ética kantiana como sujeto impolítico. En Julio de Zan y Fernando Bahr (eds.), *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea* (pp. 81-100). Buenos Aires: UNSAM Edita.
- De Zan, Julio (2013a). *La gramática profunda del ethos. Estudios sobre la ética en Kant*. Buenos Aires: Las 40.
- De Zan, Julio (2013b). *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires: UNSAM Edita-Jorge Baudino.
- Düsing, Edith (1986). *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. Colonia: J. Dinter.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Jenaer Systementwürfe 1*. En *Gesammelte Werke 6*. Edición de la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 10. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Edición completa de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Volumen 7. Frankfurt: Suhrkamp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (en prensa). *La primera filosofía del espíritu (Jena 1803/04)*. Traducción, notas y comentarios de Julio de Zan. Buenos Aires: Las 40.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid-Barcelona: Katz-Centro de la Cultura Contemporánea de Barcelona.
- Kant, Immanuel (1911). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En *Gesammelte Schriften 4* (pp. 385-463). Edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlín: Georg Reimer [ahora De Gruyter].
- Kant, Immanuel (1912). *Zum ewigen Frieden*. En *Gesammelte Schriften 8* (pp. 341-386). Edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlín: Georg Reimer [ahora De Gruyter].
- Kant, Immanuel (1991a). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. En *Werkausgabe VIII*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1991b). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- Ricœur, Paul (2006). *Caminos del reconocimiento*. México DF: FCE.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo-Múnich: Alber.
- Williams, Bernard (2012). *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*. México DF: FCE.