

UNA REVISIÓN DEL RECONOCIMIENTO EN LA OBRA DE
PAUL RICŒUR:
REFLEXIONES Y CRÍTICAS A PARTIR DEL ANÁLISIS RICOEURIANO
DEL RECONOCIMIENTO EN HEGEL.

MARLÉN GONZÁLEZ

(Universidad Nacional del Nordeste -
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

ABSTRACT.

In the last major work published by Paul Ricœur, entitled *Parcours de la reconnaissance*, the philosopher undertakes a philosophical study of the category of recognition. There, Ricœur warns that he does not intend to develop a *theory of recognition*, but rather to pursue the elaboration of a *regulated polysemy* of the term. However, the work seems to exceed its original intention and becomes a rationale for the possibility of *mutual recognition* provided by states of peace. Ricœur considers it crucial to take up Hegel's ideas on recognition, since this makes it possible to base the origin of *living together* on the desire for recognition. Moreover, the Hegelian approach helps to counteract the dangers of atomism present in political philosophies such as that of Hobbes. Likewise, Ricœur's reading of Hegel serves as a starting point for his proposal of states of peace as an alternative to the struggle for recognition. In his proposal, however, Ricœur starts from a critique of both Hegel and Honneth: that of an overemphasis on the question of struggle. In this sense, the aim of this paper is to take up again Ricœur's treatment of Hegel's concept of recognition (*Anerkennung*), to give an account of its contributions and to point out some criticisms of it based on a revaluation of the conflictual aspect of recognition.

RESUMEN.

En la última gran obra publicada por Paul Ricœur, titulada *Parcours de la reconnaissance*, el filósofo emprende un estudio filosófico acerca de la categoría de *reconocimiento*. Allí, Ricœur advierte que no pretende desarrollar una *teoría* sobre el reconocimiento, sino que persigue la elaboración de una *polisemia regulada* del término. Sin embargo, la obra parece exceder su intención original y deviene en una fundamentación sobre la posibilidad del *reconocimiento mutuo* proporcionado por los estados de paz. Ricœur considera crucial retomar las ideas de Hegel sobre el reconocimiento, ya que este posibilita fundamentar el origen del *vivir juntos* en el deseo de reconocimiento. Además, el planteamiento hegeliano ayuda a contrarrestar los peligros del atomismo presente en filosofías políticas como la de Hobbes. Asimismo, la lectura que Ricœur realiza de Hegel sirve como punto de partida para su propuesta de los estados de paz como una alternativa a la lucha por el reconocimiento. Ahora bien, en su propuesta, Ricœur parte de una crítica dirigida tanto a Hegel como a Honneth: la de un énfasis excesivo puesto en la cuestión de la lucha. En este sentido, el objetivo de este trabajo es retomar el tratamiento ricœuriano del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) de Hegel, para dar cuenta de sus aportes y señalar algunas críticas al mismo a partir de una revalorización del aspecto conflictivo para el reconocimiento.

1. *Parcours de la reconnaissance:* un primer acercamiento al planteo ricœuriano.

La última gran obra publicada por el filósofo francés cuando este ya había cumplido 91 años lleva el título de *Parcours de la reconnaissance*.¹ Un primer acercamiento a los objetivos de esta obra servirá para introducir y comprender el aporte que la filosofía hegeliana tiene en ella. En cuanto a las inquietudes que motivaron su estudio, el autor señala que se trata de “la perplejidad sobre el estatuto semántico del propio término de *reconocimiento* en el plano del discurso filosófico” (Ricœur, 2006: 11). Así, aparece como un primer objetivo de la obra el dar cuenta a las posibles acepciones que el término de reconocimiento parece suscitar y el análisis de las diferencias y puntos de contacto entre sus diversos significados.

¹ Esta vio la luz por primera vez, en el año 2004, un año antes del fallecimiento de Ricœur. Para las citas textuales nos remitimos a la edición castellana de la obra *Caminos del reconocimiento* de la mano del Fondo de Cultura Económica, cuya primera edición tuvo lugar en el año 2006, bajo la traducción de Agustín Neira.

Ricœur encuentra en el trabajo lexicográfico hecho sobre el reconocimiento en la lengua francesa las bases para su propuesta, ya que, pese a la multiplicidad de acepciones de término, todas parecen remitir a una misma matriz común de significados; lo que permite hablar de la existencia de una polisemia regulada del término en este campo². Esta fortaleza encontrada en la lexicografía se ve contrastada por la ambigüedad presente en el campo filosófico en torno al concepto de reconocimiento. El filósofo francés ve como un hecho grave la falta de tratamiento un sólido y sistemático del mismo, tal como sí lo hay y de gran envergadura acerca de, por ejemplo, el *conocimiento*. Entonces, Ricœur (2006) apuesta por brindar a “las diversas apariciones filosóficas conocidas del término *reconocimiento*, la coherencia de una polisemia regulada, capaz de proporcionar la réplica a la del plano léxico” (12).

Sin embargo, esta finalidad señalada por el autor como el objetivo principal de su obra parece no ser la única. Esto es así, debido a que, en el tercer y último estudio del escrito, aparece un tratamiento que despliega un problema diferente: *el reconocimiento mutuo*. Allí, observamos que la exposición supera el intento de constituir una polisemia regulada del término y avanza sobre lo que sería el problema del *reconocimiento mutuo efectivo* que el filósofo vincula a los *estados de paz*. En este contexto la discusión pasa al terreno de la filosofía política y Hegel funciona como un tránsito a la teoría propia del filósofo francés. Si esto es posible es porque Hegel como Ricœur mismo lo indica “inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más profundo de la filosofía política” (229).

Tal como señala Siep (2014) el concepto de reconocimiento en general y en Hegel en particular tiene una importancia cada vez mayor en las discusiones filosóficas contemporáneas³ y la lectura de Ricœur debe entenderse en este

² No es el objetivo de este escrito explorar las investigaciones que Ricœur hace del término en el plano lexicográfico, sino tan solo señalar que el contraste motiva el intento de construir una polisemia regulada del mismo en el campo filosófico. Por ello, nos limitamos a indicar de forma resumida y en exceso acotada, los “resultados” a los que arriba en las primeras exploraciones; para Ricœur (2006): “Las ideas madre se reducen a tres:

I. Aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción.

II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal).

III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción)” (p.26).

³ Dan cuenta de ello los numerosos trabajos actuales en torno al reconocimiento, tal como podemos ver en *Recognition—German Idealism as an Ongoing Challenge* (Krijnen, 2014).

contexto. En sus palabras:

Para Ricoeur, la forma de la lucha por el reconocimiento, y del amor y la reconciliación son recíprocamente excluyentes (o en todo caso complementarias); son formas que Hegel había comprendido ya como momentos de un concepto y proceso únicos. (Siep, 2014: 14)

Así, a pesar de que no desarrollaremos en su extensión la cuestión de los estados de paz bajo las formas del amor tal como propone Ricœur, éste es un elemento importante para tener en cuenta en la medida en que contextualiza las razones de la distancia que toma con respecto a Hegel, en una discusión eminentemente política.

Nuestro escrito tendrá dos recorridos. El primero (1) de ellos será: explorar el tratamiento que Ricœur hace del concepto de reconocimiento en Hegel para mostrar *a)* la función que el autor le asigna *b)* el tipo de tratamiento que hace (recorte metodológico en torno a la bibliografía, reactualización de su pensamiento, etc.) *c)* las conclusiones a las que este llega, es decir, la crítica dirigida al concepto hegeliano.

Al final de este recorrido, veremos que Ricœur (2006) le reclama a Hegel el énfasis puesto en la idea de lucha a las que opondrá una “búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico” (237). En este punto, nos permitirá un pasaje a nuestro segundo momento orientado a cuestionar esta crítica, en la medida en que el momento conflictivo de la lucha es un elemento constituyente del reconocimiento.

En un segundo momento (2) intentaremos brindar una exposición de la dialéctica de la autoconciencia atravesada por la lucha del reconocimiento de Hegel a partir de una lectura de la *Fenomenología del Espíritu*⁴, particularmente de la “Autonomía y no autonomía de la conciencia: dominación y servidumbre”.

Finalizado este desarrollo estaremos en condiciones de brindar una conclusión que dé cuenta de nuestro objetivo general, a saber: revisar la crítica que Ricœur le dirige a Hegel de poner en un excesivo énfasis en la importancia del aspecto de la lucha para el reconocimiento. Nuestra lectura de los pasajes de la *Fenomenología*, nos permitirá mostrar el carácter constitutivo del conflicto, aspecto que Ricœur omitió en su lectura.

⁴ De ahora en más *Fenomenología*. Para las citas textuales reservamos las siglas FE.

2. La lectura ricoeuriana:

La *Anerkennung* hegeliana como réplica al naturalismo hobbesiano.

Para dar cuenta del primer punto de nuestro trabajo, es decir, comprender la *función* que ocupa el recurso a Hegel en el desarrollo de *Parcours de la reconnaissance* debemos remitirnos a la filosofía política de Thomas Hobbes. Ricœur interpreta que la teoría política hegeliana es la respuesta a un reto que Hobbes le legó a la modernidad. La problemática principal del desafío es la naturaleza de los fundamentos de la comunidad política o del *vivir juntos*. En palabras de Ricœur (2006) “El envite es, efectivamente, saber si, en la base del vivir juntos existe un motivo, originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido” (208). En este sentido, el naturalismo hobbesiano que Ricœur califica de antiético representa un desafío a superar.

Esto es así porque en el estado de naturaleza de Hobbes lo que se observa es el reinado de pasiones primitivas, particularmente, de la competencia, de la desconfianza y del deseo de gloria. En la perspectiva de Ricœur, se puede calificar al naturalismo hobbesiano como una teoría del *desconocimiento originario*. Sin embargo, puede alegarse que en el estado de naturaleza hobbesiano hay un tipo de reconocimiento del otro dado por la idea de la *igualdad* que impera entre los hombres; esta idea está presente en Hobbes⁵ y expresa para Ricœur (2006) el hecho de que “cada uno se sabe, por comparación, igual a cualquier otro en el plano pasional” (210). Esta comparación, de la que se deduce la semejanza natural de los hombres, es la que explica y mantiene ese estado de naturaleza caracterizado como *bellum omnium contra omnes*. A su vez, es en ese orden de cosas que los hombres, librados al derecho que le otorga su fuerza, pueden eliminarse *el uno al otro*. Así, en la posibilidad abierta de la eliminación entre unos y otros, Ricœur encuentra la prueba de que lo que impera es el concepto de un estado en el que el desconocimiento se da como *negación del otro*. La desconfianza que los otros me generan, la amenaza de su presencia es la experiencia más cabal de este *desconocimiento-negación*.

⁵ Para Hobbes (2017): “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él” (116).

Por otro lado, este desconocimiento originario es la consecuencia más vivaz de un sentimiento igualmente originario: el miedo a la muerte. Para Ricœur, Hobbes hace de este miedo el origen de todo el proceso posterior mediante el cual el ser humano decide abandonar o limitar “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida” (Hobbes, 2007: 121). Así, el miedo a la muerte determina todo el cálculo por la supervivencia que tiene como consecuencia la efectivización del pacto que origina Estado.

Podemos afirmar que la lectura de Ricœur sigue a la de Honneth en este punto; mientras que éste último señala que el atomismo:

presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros; pero a partir de este dato natural ya no se puede desarrollar orgánicamente una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde afuera, como «algo otro y extraño» (Honneth, 1997: 22)

Para Ricœur, el desafío de Hegel es dar una respuesta contundente al reto que dejó el atomismo hobbesiano; por lo que es preciso encontrar un fundamento moral de la vida política que sea tan originario como el miedo a la muerte y las pasiones que dirigen el accionar de los hombres. Aquí es donde aparece con fuerza la noción de *Anerkennung* hegeliana tan valorada por el filósofo francés.

Para comprender el tratamiento que Ricœur hace de Hegel hay que referirnos a los aportes del *Sistema de la Eticidad* y de *Filosofía Real (1805-1806)* propias del período de Jena. Ricœur le da mayor importancia a esta última, ya que, para él, el *Sistema de la Eticidad* estaba aún acaparado por una ontoteología en exceso especulativa y carente de referencias empíricas, en donde “las primeras figuras del reconocimiento siguen estando colocadas bajo la égida de la naturaleza” (Ricœur, 2006: 223) y en donde, además, la preocupación central no era tanto el reconocimiento como sí el concepto de lo absoluto. Ricœur (2006) señala que hay solamente dos ocasiones en las que la cuestión del reconocimiento aparece, en vinculación con el derecho y en relación con la gobernación por medio de la justicia; y expresa que “el reconocimiento nunca es evocado sin su sombra negativa: el “crimen” como negación del reconocimiento” (228). Aquí, ya podemos caracterizar como general esta lectura, dado que el reconocimiento tiene un valor importante en la obra y aparece vinculada también al amor y la familia en diferentes momentos.

Pese a esto, esta lectura le permite a Ricœur negar que el *Sistema de la Eticidad*

pueda establecerse como el gran antecedente de una teoría del reconocimiento, cosa que sí afirma de *Filosofía Real*. La importancia que el reconocimiento tiene para las relaciones intersubjetivas en sus diferentes planos: prejurídico, jurídico y posjurídico, hacen que este texto sea esencial para Ricœur (2006) y “un proveedor especulativo de las temáticas contemporáneas dedicadas al tema” (229).

Tenemos entonces, que los puntos en donde Ricœur se apoya en Hegel, es decir, la función que le asigna al reconocimiento es la de ser una réplica al naturalismo hobbesiano que ponía al miedo a la muerte en la base del vivir juntos. Sobre esto, Ricœur (2006) señala que en Hegel “el tema hobbesiano de la lucha a muerte aparecerá reinsertado en un recorrido eminentemente espiritual, en el sentido hegeliano del término” (220). Si bien coincidimos con esta conclusión, es lamentable la falta de un tratamiento de reconocimiento en obras posteriores a las mencionadas, más específicamente, de la *Fenomenología*, dado que, por ejemplo, en la dialéctica de la dominación y de la servidumbre encontramos la idea del reconocimiento como una experiencia fundamental de la autoconciencia. La explicación que da Ricœur de esta omisión es la siguiente:

la apuesta era que, al enfrentarse al tema del reconocimiento en su fase incoativa, el lector podía esperar *ver emerger recursos de sentido que no habrían agotado las obras posteriores más perfeccionadas* [cursivas agregadas] hasta la última, *Los principios de la filosofía del derecho*, en la que el tema del reconocimiento y del ser reconocido ha perdido no sólo su fuerte presencia, sino también su virulencia subversiva. (Ricœur, 2006: 221-222)

En este punto, es importante resaltar que Ricœur tiene una lectura atravesada por la interpretación que hace Honneth del reconocimiento en Hegel. En éste encuentra una reactualización del pensamiento hegeliano digna de los debates políticos contemporáneos en torno al reconocimiento. Particularmente, el filósofo francés valora que Honneth en *La lucha por el reconocimiento* apueste por un análisis que combina una sólida argumentación especulativa con elementos empíricos propios de experiencias intersubjetivas en torno al reconocimiento, en donde “la estructura especulativa evita que el tema del reconocimiento se deslice hacia la banalización” (Ricœur, 2006: 238). Mencionaremos brevemente estas formas de reconocimiento intersubjetivo presentes en el amor, el derecho y la estima social. Además, Ricœur agrega otras dimensiones al análisis de Honneth basándose en la perspectiva de que estos reconocimientos llevan consigo la promoción de cualidades subjetivas, es decir, que abren paso al reconocimiento *de las capacidades* de los sujetos implicados. Así, en el primer estadio vinculado

a las relaciones amorosas, la capacidad promovida será la de la *confianza de sí*, mientras que en el plano jurídico será la del *respeto de sí* y en el plano de la eticidad lo será la *estima de sí*.

Siguiendo las tres figuras que propone Honneth, Ricœur analiza tres planos de reconocimiento. El primero de ellos es el del amor, que refiere a la relación entre los amantes, pero también a las relaciones familiares y de amistad profunda. A este grado en la búsqueda del reconocimiento se lo denomina *prejurídico*, ya que aún no incluye los conflictos, acuerdos y contratos que supone el reconocimiento de la *persona jurídica* propios del derecho. El reverso negativo en esta búsqueda del reconocimiento no está tan vinculado con los “atentados contra la integridad física, los malos tratos de todo tipo” (Ricœur, 2006: 242) como sí al daño vinculado a la expectativa de la *aprobación*. Su polo negativo o *forma de desprecio* está dada por “La humillación, sentida como la retirada o el rechazo de esta aprobación, alcanza a cada uno en el plano prejurídico de su “estar-con” otro” (Ricœur, 2006: 243). Por ello, la falta de aprobación supone la negación del otro como no existente. Por otro lado, la aprobación mutua entre los seres amados entendida como reconocimiento y celebración de la existencia del otro, es lo que permite la adquisición de la *confianza de sí*.

El segundo nivel que se alcanza en la lucha por el reconocimiento es la dimensión *jurídica* del conflicto. En un primer momento el reconocimiento del sujeto se da por su derecho a la posesión y su ser libre “en el sentido de la racionalidad presuntamente igual en toda persona considerada en su dimensión jurídica” (Ricœur, 2006: 250). En este caso, su contrapunto negativo es el despojo de la posesión, pero también la negación de la libertad y el derecho a poseerla que supone el haber sido despojado. Esto desencadena la lucha por la restitución del objeto, pero también por su derecho de posesión y su libertad. El crimen es, en este sentido, el signo del no-reconocimiento de la persona universal. Se trata entonces de la búsqueda de dos reconocimientos que en el crimen son negados, reconocimiento del *otro* y reconocimiento de la *norma* quebrantada.

Finalmente, el último eslabón del reconocimiento se da por la búsqueda de la estima social y se lo considera el grado *posjurídico* de las relaciones intersubjetivas. Su escenario excede a la constitución política del Estado, en la medida en que refiere a “la dimensión social de lo político en sentido amplio” (Ricœur, 2006: 256). Este plano es caracterizado como posjurídico ya que el concepto hegeliano de “eticidad” con el que Ricœur lo vincula expresa la idea de que la vida ética no puede ser reducida a las relaciones intersubjetivas comprendidas por normas y

preceptos jurídicos que ordenan la vida común de los hombres. La eticidad es la marca de la relación indestructible entre política y ética.

Por último, queremos insistir en algunas de las conclusiones a las que Ricœur arriba a partir de la lectura de Hegel. Ricœur experimenta tanto en su lectura de Honneth como de Hegel un “malestar que afecta a las pretensiones vinculadas a la idea misma de lucha” (Ricœur, 2006: 274). A su vez, el carácter de estos procesos de lucha por el reconocimiento hace que se cuestione si:

la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de “mal infinito”? La pregunta no concierne sólo a los sentimientos negativos de falta de reconocimiento, sino también, sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas de esta forma, a una búsqueda insaciable. (Ricœur, 2006: 275-276)

La crítica de Ricœur va dirigida al carácter inconcluso al que la dinámica conflictiva que de la lucha parece conllevar y el peligro de no dar nunca con una experiencia de *reconocimiento efectivo*. Por ello, el concepto de *estados de paz* que Ricœur elabora va dirigido “contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencia de reconocimiento de carácter pacífico” (Ricœur, 2006: 237). En su defensa de los de los estados de paz “Ricœur sostiene que la alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales” (De la Maza, 2010: 90).

Hasta aquí hemos expuesto los aportes hegelianos en torno a fundamento del origen de la comunidad política a partir del deseo de reconocimiento que constituye, a su vez, la réplica al naturalismo hobbesiano del origen de la política. Asimismo, hemos querido mostrar que Ricœur reconoce las potencialidades que una reactualización del pensamiento hegeliano puede tener en las discusiones actuales en torno al reconocimiento. Sin embargo, nuestra exposición quiere mostrar el alejamiento de Ricœur tanto de Hegel y Honneth en lo que refiere a la cuestión de la lucha como aspecto constitutivo del reconocimiento. Como señalamos, nosotros tenemos nuestras reservas de la crítica ricœuriana en este punto.

En cuanto a esto último, varios elementos sostienen nuestra posición. El primero de ellos, es que la crítica de Ricœur a la cuestión de la lucha se sostiene en un análisis que previamente omitió la función constitutiva que tiene la

idea de lucha por el reconocimiento en otros escritos importantes, como en la *Fenomenología*⁶. Una de las cuestiones críticas al respecto es que la cuestión de la lucha por el reconocimiento sufre variaciones importantes desde los escritos de Jena previos a la *Fenomenología* hasta la *Fenomenología* misma. En este sentido, resulta importante recordar que “es solo con la dialéctica de la autoconciencia de la *Fenomenología* cuando la lucha aparece en el horizonte de una historia especulativa de la formación del sí mismo” (Rendón, 2007: 108). En este punto, nos pareció oportuno retomar brevemente aspectos presentes en la dialéctica de la autoconciencia que Ricœur descartó en sus análisis y que pueden brindar otra perspectiva sobre su lectura de Hegel y la importancia de la lucha.

3. La *Fenomenología del Espíritu* y la *Anerkennung*: una lectura de la dialéctica entre dominación y servidumbre en Hegel.

La *Fenomenología del Espíritu*, cuyo primer título asignado por Hegel era *La ciencia de la experiencia de la conciencia*⁷ pretende brindar una exposición de las diferentes configuraciones, formas o figuras que transita la conciencia en su desarrollo hasta la ciencia. No debemos pensar estas figuras como in-esenciales o accidentales en el desarrollo del saber tal como si el saber al que se arriba luego de su devenir fuera un conocimiento *final, fijo o acabado*. Estas figuras de la conciencia son más bien momentos constitutivos que ésta transita en su desarrollo hasta la ciencia, siendo estos momentos partes esenciales del movimiento que la conciencia realiza. En este movimiento que es un proceso dialéctico la conciencia se transforma a la par que también se transforman los objetos que son para

⁶ Un problema que no abordaremos se presenta también cuando Ricœur (2006) sostiene que la institucionalización de las luchas por el reconocimiento podría dar lugar a “una nueva forma de ‘conciencia desgraciada’” (276). En este sentido, Prada Londoño (2015) alertó también sobre el problema de una omisión de la *Fenomenología* ya que “Para comprender el lugar que ocupa la «conciencia desgraciada» en esta crítica, un trabajo completo sobre el Hegel de Ricœur se vería obligado a visitar la *Fenomenología*, lugar donde el filósofo alemán explica este concepto” (29).

⁷ Este título será reemplazado por el actual de “Fenomenología del Espíritu”, siendo reservado el de “Ciencia de la experiencia de la conciencia” para la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, en su Introducción a la *Fenomenología*, Hegel recuerda que la empresa que la obra encara no es más que aquella que indicaba el título original, es decir: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*” (FE, 63-64).

ella. En este sentido, citamos *in extenso* la última parte de la introducción a la *Fenomenología* por considerarla esclarecedora:

este camino hasta la ciencia, es el mismo ya *ciencia*, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia es la *experiencia de la conciencia* (...) De tal manera que los momentos de esta verdad se exponen en esta determinidad peculiar de no ser momentos abstractos, puros, sino tal como son para la conciencia, o tal como esta misma, en su referencia a ellos, entra en escena, con lo que los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. Impulsándose hacia adelante, hasta experiencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que solo es para ella y lo es en cuanto otro (...) y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo. (FE, 65)

Lo que dijimos arriba es bien expresado por Hegel aquí cuando indica que “*el camino hacia la ciencia es el mismo ya ciencia*”. Por otro lado, estos momentos constitutivos de su devenir no son abstractos ni puros, sino que se trata de la experiencia misma que atraviesa la conciencia en su relación con el mundo. A partir de esta experiencia es que la conciencia se despoja de la idea de “*arrastrar consigo algo extraño, que solo es para ella y lo es en cuanto otro*”, es esta coincidencia entre la conciencia y el objeto lo que autoriza a hablar de ciencia; que no es más que la interiorización o asimilación de la propia conciencia, mediante un proceso dialéctico, en el que tanto ella como su objeto se transforman.

Dicho esto, el camino que atravesará la conciencia bajo la forma de la autoconciencia es lo que le permitirá igualar esta certeza de sí a su verdad; como bien señala, “Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad” (FE, 122). Pero esto es imposible si no se *enfrenta* a otra autoconciencia. Es importante recordar que, para Hegel, la verdad es impensable por fuera de la intersubjetividad. Este aspecto es muy relevante para nuestros objetivos, en la medida en que el conflicto aparece como una dimensión constitutiva del proceso de reconocimiento entre unos y otros. Con esto, empezamos a marcar nuestra distancia de la crítica que Ricœur le dirige a Hegel. Para esto, nos concentraremos en la lectura de la “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia: dominación y servidumbre” a fin de destacar aspectos importantes para nuestro trabajo.

Ya al inicio, Hegel expresa: “La autoconciencia es *en y para sí* en tanto, y por el de que sea en y para sí para otro, es decir, solo es en cuanto que algo reconocido” (FE, 128). A esto último identificamos como *deseo de reconocimiento*. En él, autores como Kojève (1982) han visto el fundamento de la realidad humana en

tanto que social, política, libre e histórica y Ricœur ve el fundamento capaz de constituirse en una réplica al desafío del naturalismo hobbesiano. Este deseo de reconocimiento es más que un mero deseo accesorio ya que la conciencia *necesita* ser reconocida. Su estructura misma es esta dualidad, como dirá Hegel “la duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia” (FE, 128). En este sentido, el conflicto que se desencadena colabora esencialmente con su estructura propia y con el desenvolvimiento de la autoconciencia en el mundo (vivir con otros).

Por ello, en Hegel, el reconocimiento de una autoconciencia por otra aparece como una condición ineludible para la formación de la autoconciencia autónoma como tal. Describiremos brevemente este desarrollo. En un primer momento “la autoconciencia es simple ser-para-sí, igual a sí misma por excluir todo lo otro *fuera de sí*” (FE, 130). Se trata, de una autoconciencia que no ha superado su *ser singular*, su *inmediatez* y que, teniendo certeza de sí, aún no posee verdad de sí. Esta verdad de sí no se alcanzará hasta que “cada una, la otra para ella, igual que ella para la otra, por su propia actividad y, de nuevo, por la actividad de la otra, lleva a cabo en sí misma esta abstracción pura del ser para sí” (FE, 130). Es decir, hasta que esta no sea *reconocida* como autoconciencia autónoma por *otra* autoconciencia.

Sin embargo, como dijimos, el proceso que requiere llevarse a cabo no está exento del conflicto y de la lucha, dado que:

la exposición de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual, o en mostrar que no se está atado a ninguna *existencia* determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida (FE, 131)

En este segundo momento es en donde el conflicto entre las autoconciencias muestra su relevancia en el planteo hegeliano. La autoconciencia se percató de que su certeza de sí no llegará a ser una verdad hasta que ella misma sea reconocida por la otra autoconciencia como una autoconciencia autónoma. Pero para ello, es desafío será pasar la prueba de una lucha a muerte por el reconocimiento. En este enfrentamiento, las autoconciencias deben estar dispuestas a perder su vida, a “*demostrar que no se está estado a la vida*”. Es decir, demostrar que son verdaderas autoconciencias autónomas. Es este poner a prueba la propia vida por medio de la lucha que Hegel ha descrito magistralmente en la *Fenomenología*:

Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de *ser para sí*, tienen que elevarla a verdad en la otra y en ellas mismas. Y es solo *poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad* [cursivas añadidas], como se prueba y acredita que, a la autoconciencia, el *ser* no le es esencial – no se lo es el modo *inmediato* en que ella entra en escena, no se lo es su estar inmersa en la extensión de la vida –, sino que no hay nada en la autoconciencia que no fuera para ella un momento evanescente: que ella es solamente puro *ser-para-sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser reconocido como una autoconciencia autónoma, que se sostiene por sí misma. (FE, 131)

Nos encontramos aquí con un deseo propiamente humano, es decir, un deseo que trascendió el deseo animal de autoconservación, un *deseo de reconocimiento*. En este proceso la *lucha a vida o muerte* por el reconocimiento es una puesta a prueba de la verdad de la autoconciencia y una demostración de su libertad. La lucha por el reconocimiento es *necesaria*, ya que no se puede acceder al *ser reconocido* sin antes haber superado el deseo animal de autoconservación que mantiene a la autoconciencia atada a su ser en sentido biológico. Como vimos, esta debe trascender su inmersión en la extensión de la vida para hacerse valer como una autoconciencia como puro *ser para sí*. Aquí, el *proceso de la lucha* –que es justamente lo que Ricœur critica por su incapacidad para arribar a un reconocimiento efectivo– aparece como un *momento necesario* para el *verdadero* reconocimiento de la autoconciencia como tal.

En relación con esto, otro punto importante es que el reconocimiento al que las autoconciencias aspiran en esta dialéctica no es el reconocimiento de su ser como *personas*, como individuos reconocidos en el plano del derecho. Se trata de un reconocimiento más radical o profundo en el sentido de que lo que se reconoce es la libertad de la autoconciencia como tal, que ha arriesgado su vida para ser reconocida como autónoma y acceder así a la propia verdad de sí misma. En este punto también parece limitado el análisis de Ricœur, ya que las formas de reconocimiento que ha priorizado analizar no contempla esto último razón por la cual, de su análisis parece desprenderse la idea de que la lucha a muerte por el reconocimiento es algo *prescindible*.

Una lectura interesante al respecto, la realiza de Zan, quien sostiene que el error de Ricœur está en buscar *al principio* lo que Hegel espera *al final*, es decir, que omite justamente el proceso dialéctico constitutivo del reconocimiento y el posibilitador futuro de formas de reconocimiento pacíficas. Lo que Ricœur no

contempla, es que el enfoque fenomenológico de la elaboración hegeliana no incluye en su desarrollo *la finalidad* moral del proceso, ajena a la descripción. En este sentido:

al ingresar en la dialéctica de las relaciones de la dominación y la servidumbre, realizarán ambos en esta *praxis* la *experiencia formativa* (la *Bildung*) del reconocimiento mutuo, que es el principio del sentido moral. Es claro que, si este resultado estuviera ya dado, o intencionalmente buscado desde el comienzo, no habría lucha, sino la búsqueda inmediata del entendimiento con el otro y de la resolución justa y pacífica de los posibles conflictos. Pero de lo que se trata para Hegel es de mostrar precisamente como se llega a este improbable resultado de “la pacificación por el reconocimiento”, es decir, cómo ha sido posible la formación del estado de derecho y la génesis del punto de vista moral. (de Zan, 2007: 63)

Lo siguiente que queremos señalar responde al concepto de miedo a la muerte experimentado en la lucha por el reconocimiento. Como sabemos, las figuras de la señoría y la servidumbre se definen, en un primer momento, a partir de forma en que las autoconciencias se relacionan con el miedo a la muerte. Es el amo, quien habiendo superado el miedo a la muerte y arriesgando su vida en el proceso, deviene autoconciencia autónoma, es decir, se convierte en amo por demostrar autonomía con respecto al *ser*. El esclavo, por otro lado, demuestra que no ha superado su arraigo a la vida, cede por el miedo a la muerte y, por ende, prefiere convertirse en siervo del amo a fin de conservar su vida. No es este el lugar para desarrollar todo el movimiento de esta dialéctica, sobre todo por cuestiones de extensión. Solo mencionamos para concluir, que la dialéctica tiene un resultado inverso al dado originalmente entre ambas figuras de la conciencia. Pues, finalmente, será el esclavo quien, por su experiencia del miedo radical a la muerte por parte del amo y su consecuente trabajo de lo dado, supera de su ser singular y deviene autoconciencia. Hegel lo expresa así:

Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en otro, sino que ha tenido miedo por su esencia toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma de medio a medio, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella (...) Además, no es solo esta disolución universal *como tal*, sino que, al servir, la consume *efectivamente*; y al consumarla, cancela en todos los momentos *singulares* su apegamiento a la existencia natural, y la elimina trabajando. (FE, 134)

Para nuestras conclusiones solo nos interesa poner el foco en dos aspectos. Por

un lado, la importancia de este miedo absoluto que es el miedo a la muerte y que es experimentado como disolución interior de la conciencia de servidumbre y por otro, el hecho de que *por* este miedo se desencadena el proceso por el cual, a través del trabajo y de un retorno sobre sí mismo la conciencia servil se reconocerá como efectivamente autónoma. Vemos así, y esto es lo importante, que esta forma de reconocimiento no puede eludir ni su aspecto dialéctico ni el aspecto agonístico del conflicto y la lucha para hacerse efectiva.

3. Consideraciones finales

Hecho este recorrido creemos preciso realizar algunos comentarios finales.

El primero tiene que ver con lo que llamaremos *función* que el reconocimiento tiene al interior de la propuesta filosofía ricœuriana. Nos parece que Ricœur sitúa a Hegel en el punto preciso, a partir del cual este último, le permite fundamentar el basamento ético de la comunidad política y, a la vez, le permite dar el salto hacia lo que es su propia concepción del reconocimiento mutuo efectivo proporcionado por los estados de paz y defendidos como una alternativa a las luchas por el reconocimiento. En este sentido, creemos haber mostrado, con la suficiente claridad el lugar que el francés le otorga a Hegel por sus enormes aportes al estudio del reconocimiento.

Por otro lado, a esta función de los aportes hegelianos la acompañó con un tratamiento particular de su concepto de *Anerkennung*. Lo primero que nos llamó la atención es la decisión de omitir una lectura sistemática de este concepto tal como se da en la *Fenomenología* para concentrarse en la forma en que el reconocimiento adquiere en el *Sistema de Eticidad* y en *Filosofía Real*. Por otro, lado, la *reactualización* que Ricœur hace de Hegel estuvo mediada por la de Axel Honneth. Sostuvimos que esta elección en torno al abordaje del término le permitió a Ricœur 1) enfrentar el desafío hobbesiano del naturalismo como explicación al fundamento de toda comunidad política, del cual él mismo se opone y 2) criticar la idea de lucha proporcionada por Hegel y revalorizada por Axel Honneth como transversal a los procesos de reconocimiento.

Estas decisiones acentúan a su vez nuestra idea según la cual el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento* excede con creces un intento de sistematización en pos de una polisemia regulada del término para arribar a una teoría del reconocimiento mutuo propia. Solamente así se explica la omisión de un análisis de la *Anerkennung* tal como se da en la *Fenomenología*.

Dada esta situación, nuestra propuesta quiso reponer este análisis omitido por Ricœur. Nuestro consistió en enfrentar la crítica del filósofo francés a la relevancia otorgada a la idea de lucha por el reconocimiento con algunos puntos relevantes de la dialéctica del señorío y la servidumbre en Hegel para mostrar la *necesidad* de la lucha desde la perspectiva hegeliana. Esto nos llevó a plantear la importancia de retomar este desarrollo para cualquier estudio filosófico que tenga como objetivo un tratamiento del concepto de reconocimiento en Hegel. Por otra parte, permite insistir sobre el carácter problemático e histórico de las relaciones sociopolíticas. En este sentido, con dos autores señalamos la importancia tanto de un análisis particular de la dialéctica de la autoconciencia en la *Fenomenología* (Rendón, 2007), como una crítica al tratamiento ricœuriano de a cuestión de la lucha (De Zan, 2007).

Además, nuestro recorrido nos permite esbozar otros cuestionamientos que queremos indicar como preguntas abiertas para una lectura futura de Ricœur. El primero de ellos es que la importancia de la lucha y la puesta en riesgo de la propia vida no son momentos circunstanciales ni prescindibles en el reconocimiento como estructura de la conciencia, como se hace evidente en la *Fenomenología*. Así, nos parece que la crítica de Ricœur sobre la idea de que la lucha, por su carácter militante, puede dar lugar a una infinita, nunca acabada e inefectiva experiencia de reconocimiento pierde fuerza. En este punto también insistimos en que la lucha a muerte por el reconocimiento tiene un cariz propio. Por medio de ella, se aspira a algo más que al reconocimiento de la *persona* ya que se trata de un reconocimiento más radical de la autoconciencia, en donde la superación de la certeza de sí para el acceso a la verdad de sí y la acreditación de su libertad están en juego.

En otra línea, creemos que la omisión presente en *Parcours de la reconnaissance* tiene por consecuencia un tratamiento del reconocimiento que enfrenta de forma excesivamente binaria al *miedo a la muerte* y al *deseo de reconocimiento* en la Filosofía Política en general. Es cierto que Ricœur declara que en Hegel el miedo a la muerte es reinsertado en un recorrido del Espíritu, pero, por momentos, parece haber traspolado el miedo a la muerte tal como es pensado por Hobbes al planteo hegeliano. Además, esta declaración no conlleva un tratamiento a la altura de esta reinsertión que permita mostrar tanto la importancia de la lucha en este proceso y lo esencial de la experiencia del miedo radical al que la conciencia servil cede en un principio, pero que posibilita luego su camino hacia un reconocimiento efectivo.

Dicho esto, podemos retomar la crítica de Ricœur según la cual el concepto de *Anerkennung* que se explora en las obras posteriores a el *Sistema de Eticidad* y *Filosofía Real* no agotan su sentido y la acusación de que en *Los principios de Filosofía del derecho* se despoja al reconocimiento de su fuerza subversiva. Atendiendo a esta crítica dejamos abiertas las siguientes preguntas ¿no expone la dialéctica de la dominación y la servidumbre una forma de reconocimiento que *no agota* lo expuesto por Ricœur sobre el reconocimiento en Hegel? ¿Conceptos como el miedo a la muerte y deseo de reconocimiento no requieren ser expuestos desde una perspectiva que los admita como momentos necesarios de un proceso más complejo y en constante despliegue dialéctico? ¿La crítica ricœuriana al concepto de lucha no es otra forma de quitarle el carácter subversivo al deseo de reconocimiento? Dicho esto, ¿los estados de paz responden a un movimiento antidialéctico en el planteo de Ricœur? Con estas preguntas simplemente pretendemos dejar abiertas algunas inquietudes que permitan repensar el tratamiento ricœuriano del reconocimiento en Hegel en una perspectiva que rehabilite el carácter dialéctico y conflictivo de estos procesos.

Referencias

- De la Maza, L. M. (2010), “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”, *Veritas*, N° 23 (septiembre), pp. 67-94.
- De Zan, J. (2007) “La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral”, *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, N°16 (vol. VIII), pp. 45-67.
- [FE] Hegel, G. (2010). *La Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Krijnen, C. (Ed.). (2014). *Recognition-German idealism as an ongoing challenge*. Leiden: Brill.
- Prada Londoño, M. A. (2015) “La idea de reconocimiento en el Hegel de Jena.

- Una lectura con Paul Ricœur”, *Franciscanum* 163, (Vol. LVII), pp. 21-49.
- Rendón, C.E. (2007), “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”, *Ideas y Valores*, N°133 (abril), pp. 95-112.
- Ricœur, P. (2006). *Caminos del Reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Siep, L. (2014). “Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel”, *Cuadernos de filosofía*, (63), 5-22. <https://doi.org/10.34096/cf.n63.3103>