

# AUTONOMÍA Y RECONOCIMIENTO<sup>1</sup>

## (AUTONOMY AND RECOGNITION)

MIGUEL GIUSTI  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
mgiusti@pucp.edu.pe

**Resumen:** El presente ensayo contiene dos partes. En la primera se hace una breve descripción de las carencias de la reflexión moral a las que parece venir al encuentro el concepto de reconocimiento. Charles Taylor y Axel Honneth, protagonistas en estos debates, dan buenas razones para dirigir la discusión hacia el tema del reconocimiento, pero no coinciden ni en su definición, ni en el modo de recuperar la tesis de Hegel, ni tampoco en la forma de tratar la relación entre autonomía y reconocimiento. En la segunda parte se analiza la concepción propiamente hegeliana, con la intención de destacar el nexo esencial, no la ruptura, que existe entre la noción de reconocimiento y el modelo conceptual de la voluntad libre o del espíritu.

*Palabras clave:* Hegel, Ch. Taylor, A. Honneth, reconocimiento, moral

**Abstract:** This essay is divided in two main parts. The first one will be a short description of the deficiencies found in moral reflection which seem to lead the discussion towards the concept of recognition. Charles Taylor and Axel Honneth, who are one of the main characters in these debates, give very good reasons to turn the argument towards the subject of recognition, but they do not seem to agree either in its definition, or in the right way to recover the Hegelian thesis, nor even in the way to approach the relationship between autonomy and recognition. The second part will introduce, therefore, the proper Hegelian concept, with the intention of emphasizing the essential link –not the rupture– between the notion of recognition and the conceptual model of free will or spirit.

*Key words:* Hegel, Charles Taylor, Axel Honneth, recognition, morality.

### Introducción

Sobre el problema del “reconocimiento” hay actualmente una suerte de *revival* conceptual. No es que no se tuviera antes noticia de la importancia del concepto, ni que no haya habido tampoco estudios suficientemente serios sobre la recepción hegeliana de la

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo apareció en Giusti<sup>d</sup>: 69-83.

filosofía práctica de Fichte<sup>2</sup>. Ni siquiera puede decirse que la ética hegeliana haya estado ausente de los debates recientes de la moral, pues es bien sabido que la oposición conceptual que Hegel mismo acuñó entre “moralidad” y “eticidad” ha servido durante años de marco de referencias para el intercambio de argumentos entre los principales filósofos protagonistas de aquellos debates<sup>3</sup>. Como en otros casos en la moral contemporánea, lo que ocurre más bien es que el curso de la discusión, que suele seguir los vaivenes de las demandas de la sociedad, parece necesitar hallarse en un atolladero para que se piense en recurrir a viejos conceptos de la tradición en busca de ayuda. Cuando las posiciones se han atrincherado de tal manera que no hallan forma de zanjar la disputa, o cuando los planteamientos en juego no parecen ya poder dar cuenta de cuestiones centrales de la experiencia moral, entonces se vuelve la mirada hacia otros autores, o hacia otros conceptos del pasado, con la esperanza de encontrar allí motivos que permitan enriquecer la discusión o acaso hasta solucionar la controversia. Esto viene ocurriendo intermitentemente en diversos campos de la reflexión filosófica en las últimas décadas, y, pese a eventuales reservas, es bueno que sea así, porque allí apreciamos el eco de una experimentada conciencia hermenéutica.

Pero ¿cuál es, más exactamente, el atolladero en el que se halla la filosofía moral contemporánea y que la lleva a recurrir al concepto de reconocimiento? ¿Qué experiencias morales esenciales parecen no hallar allí una adecuada conceptualización, y por qué puede haberse llegado a pensar que el paradigma del reconocimiento podría servir para darles cabida, o para tender puentes entre las posiciones en disputa? Para responder a estas preguntas, y para entrar así paulatinamente en materia, recordaremos brevemente las dos publicaciones con las que se puso en marcha el giro reciente hacia el paradigma del reconocimiento, ambas aparecidas coincidentemente en 1992 -ostensible signo de los tiempos. Me refiero a las obras de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (Taylor<sup>c</sup>), y de Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Honneth<sup>b</sup>). Me sitúo pues, como puede apreciarse, en el terreno de la filosofía moral contemporánea. Es desde allí que trataré de abordar el problema de la relación entre los conceptos de autonomía y reconocimiento, con el convencimiento de que aquella relación pone de manifiesto una fructífera y perdurable controversia entre Kant y Hegel. Que ésta sea una controversia

---

<sup>2</sup> Son conocidos los trabajos de Siep<sup>a</sup>, Siep<sup>b</sup>, Wildt, Ottmann.

<sup>3</sup> Entre los numerosos títulos dedicados al tema, baste citar los siguientes, suficientemente representativos: Kuhlmann, Kimmerle, Schnädelbach. Sobre los orígenes y las repercusiones de este debate he escrito hace unos años un ensayo, al que me permito remitir en este contexto: Guisti<sup>c</sup>.

perdurable, lo muestra el simple hecho de que los argumentos de ambos clásicos siguen empleándose con abundancia y con convicción en los debates actuales. En qué sentido ésta sea, además, una controversia fructífera, es algo que me corresponderá mostrar en el curso de esta exposición.

Mi argumentación tendrá dos partes. En la primera, me apoyaré en Taylor y Honneth para hacer una breve descripción de las carencias de nuestra reflexión moral a las que parece venir al encuentro el concepto de reconocimiento. Veremos allí en qué medida la constelación contemporánea predetermina en cierto modo la recepción de la concepción hegeliana -cosa que se presta, como es obvio, a una serie de tergiversaciones más o menos deliberadas. Taylor y Honneth dan buenas razones para dirigir la discusión hacia el tema del reconocimiento, pero no coinciden, ni en su definición, ni en el modo de recuperar la tesis de Hegel, ni tampoco en la forma de tratar la relación entre autonomía y reconocimiento. Siendo este último el tema que más nos interesa, pasaremos, en la segunda parte, a explorar la concepción propiamente hegeliana, con la intención de destacar el nexo esencial, no la ruptura, que existe entre la noción de reconocimiento y el modelo conceptual de la voluntad libre o del espíritu. Sobre esa base propondré cuatro tesis generales: sobre la mediación ética de la autonomía, sobre la cuestión de la identidad, sobre el problema del no-reconocimiento (o del menosprecio) y sobre la normatividad moral a la que puede aspirarse por medio de semejante noción. Intentaremos así ligar la interpretación exegética con las necesidades de la discusión actual.

## I

Volvamos entonces a 1992, en primer lugar al libro de Charles Taylor. Se nos propone allí reintroducir en el debate de la filosofía política la noción de "reconocimiento" con el propósito de conceptualizar adecuadamente el reclamo de las comunidades o los grupos culturales cuyas diferencias parecen perder relevancia en el marco de la concepción liberal o universalista predominante. Es la demanda del multiculturalismo la que esta noción quiere atender, y es en polémica con el universalismo que ella se plantea. Conviene advertir, por lo pronto, aunque ello será motivo de ulteriores consideraciones, que la cuestión del reconocimiento es abordada desde el inicio conjuntamente con la cuestión de la identidad. En este punto coinciden Taylor y Honneth, y aquí habremos de reconocer nosotros más adelante una genuina intuición hegeliana.

No es, por cierto, ninguna novedad que Taylor, como comunitarista, mantenga una polémica con el universalismo acerca de cuestiones

fundamentales referidas a la definición de la vida buena o a la justificación epistemológica del universo moral<sup>4</sup>. Lo novedoso del texto que comentamos es más bien que se recurra ahora a la noción del “reconocimiento” para ofrecer una nueva perspectiva de conciliación entre las posiciones contrapuestas, es decir, para terciar en este debate. Siendo un buen conocedor de la obra de Hegel, Taylor advierte que el tema del reconocimiento adquiere su carta de ciudadanía al menos desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero, en contra de lo que acaso podría esperarse, no parece interesarle mucho la interpretación hegeliana del concepto. Sus fuentes principales son más bien Rousseau y Herder. En ellos, específicamente en la idea rousseauiana de una voz interior de la naturaleza que anida en cada individuo, y en la concepción expresivista herderiana de la originalidad del sujeto, cree encontrar Taylor una clara tendencia moderna de subjetivización, que él caracteriza globalmente como “el ideal de la autenticidad” (Taylor<sup>c</sup>: 47). En torno a este tema giran, como se sabe, varias obras importantes del mismo autor (cf. Taylor<sup>a</sup> y Taylor<sup>b</sup>). El ideal de la autenticidad no es la única forma de subjetivización que experimenta la cultura en la modernidad; a su lado, y en paralelo, se produce, en palabras suyas, el reemplazo de la cultura medieval del “honor”, sobre la cual se levanta una sociedad jerárquica, por la cultura de la “dignidad”, que sirve de fundamento a una sociedad igualitaria y que está, naturalmente, asociada a la noción de autonomía y a la filosofía de Kant. Sobre la base de estas consideraciones puede Taylor plantear luego una contraposición genérica entre, de un lado, la “política del universalismo”, centrada en la concepción igualitaria sobre la dignidad del ser humano y en la noción de autonomía y, de otro lado, la “política de la diferencia”, centrada en la nueva noción de autenticidad, es decir, en la idea apenas esbozada de reconocimiento. Él mismo aboga, evidentemente, por la política de la diferencia, y cree que esta nueva interpretación podría o debería permitirnos corregir nuestra comprensión de la sociedad liberal, es decir, debería ayudarnos a superar la contradicción artificial sobre la que se alza la controversia entre comunitaristas y liberales.

No es mi intención ahondar en esta propuesta global, simplificada aquí para efectos de la exposición, sino tan solo mostrar el contexto de aparición del concepto de reconocimiento en la obra de Taylor. Si se nos propone recuperar esta noción, es pues con la idea de modificar el rumbo de la discusión generalista entre comunitaristas y liberales, a

---

<sup>4</sup> Menciono aquí igualmente sólo un par de títulos de volúmenes colectivos en los que la posición de Taylor juega un papel protagónico: Rosenblum, Rasmussen, Duglas, Thiebaut, Honneth<sup>c</sup>. Especial mención, por la posición diferenciada que allí defiende, merece el ensayo (Taylor<sup>c</sup>: 239-267).

partir de la experiencia del multiculturalismo, que parece justamente poder caracterizarse como una demanda de reconocimiento. En su visión del problema, el reconocimiento puede ser el núcleo integrador de una concepción liberal, pero sólo si se toma distancia de aquella otra versión del liberalismo que se apoya sobre el paradigma de la autonomía. No es casual, me parece, que sus fuentes hayan sido Rousseau y Herder, y no Hegel. Porque en la conceptualización hegeliana del problema no es preciso, y ni siquiera posible, renunciar a la noción de la autonomía del sujeto.

Muy diferente es la posición de Axel Honneth, quien por cierto plantea el problema desde una perspectiva que bien podríamos considerar universalista. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, publicado igualmente en 1992, lo que nos propone es retomar el concepto de “reconocimiento” del joven Hegel, con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como “gramática de los conflictos sociales”<sup>5</sup>. La demanda que allí se expresa es doble: es, de un lado, la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las protestas ciudadanas o culturales, y es, de otro lado, la necesidad de corregir el excesivo formalismo de la posición universalista habermasiana de la que él mismo se siente deudor. A diferencia de Taylor, sin embargo, Honneth retoma el concepto de reconocimiento del propio Hegel, convencido de que hay allí una rica intuición sistemática que ha permanecido, nos dice, “infecunda hasta hoy” (Honneth<sup>b</sup>: 13), y que él va a tratar de hacer fecunda a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente. Esa intuición sistemática quiere extraerla de Hegel mismo, y por eso hace una reconstrucción exegética de la evolución del concepto en el período de Jena. Su fuente principal es el *Sistema de la eticidad* de 1802/1803, pues, en su interpretación, éste es el texto en el que Hegel entiende el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización: la familia, el derecho, la comunidad ética (cf. Honneth<sup>b</sup>: 42). No habiéndose consumado aún, en Hegel, el tránsito al paradigma sistemático de la conciencia y del espíritu, el proceso de reconocimiento cumple una función generadora de socialidad, y permite conceptualizar el incremento de individualización asociado a la mediación de la comunidad. Esta pista sugerente habría sido abandonada, piensa Honneth, en los textos posteriores, comenzando ya por los fragmentos sobre la “Filosofía del espíritu” de 1803/1804, en los que Hegel subordinaría la estructura intersubjetiva

---

<sup>5</sup> El subtítulo del libro de Honneth es, precisamente, “Por una gramática moral de los conflictos sociales” (“Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte”).

del reconocimiento al movimiento especulativo y autogenerador del espíritu. Más ostensible se haría esta tendencia, como es natural, en la *Filosofía del espíritu* de 1805/1806, así como en *F, a fortiori* en los textos de madurez. “La ventaja teórica que Hegel consiguió al plegarse a la filosofía de la conciencia, la obtuvo a cambio de la renuncia a un intersubjetivismo fuerte” (Honneth<sup>b</sup>: 43).<sup>6</sup>

Hay que decir, por cierto, aunque sea solo de paso, que la forma en que Honneth procede con los escritos de Hegel plantea más de una dificultad. En primer lugar, por estar premunido de una hipótesis sistemática tan acabada al momento de abordar los textos, su trabajo exegético parece tener exclusivamente una función de corroboración, lo que no ayuda precisamente a comprender la peculiaridad de la interpretación hegeliana del reconocimiento. En segundo lugar, en cuanto a la plausibilidad de la tesis misma, que es por lo demás una vieja tesis de Habermas (cf. Habermas<sup>a</sup>: 11-51)<sup>7</sup>, no llega a entenderse del todo por qué la adopción del marco sistemático del espíritu habría de tener como consecuencia necesariamente la anulación de la relevancia del proceso de reconocimiento; por el contrario, ese mismo marco puede ofrecer una perspectiva conceptual más rica que complementemente, sin negarla, la idea intersubjetiva originaria. Esto es, finalmente, lo que ha hecho el propio Honneth en su último libro sobre Hegel, *Leiden an Unbestimmtheit*, publicado en 2001, en el que trata de “hacer fecunda”, siempre en la clave del reconocimiento, la estrategia metodológica seguida por Hegel en FD (Cf. Honneth<sup>a</sup> y mi reseña: Giusti<sup>d</sup>). Y, en este caso, la concepción especulativa del espíritu ya no parece ser un obstáculo insuperable para descubrir la relevancia de la estructura compleja del reconocimiento en la obra tardía.

Hechas estas reservas, pasemos a comentar brevemente lo que Honneth considera el núcleo de la propuesta sistemática hegeliana en torno al reconocimiento, porque ella nos va a servir luego como hilo conductor de la discusión. Escribe Honneth:

Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es siempre la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y [se sabe] por ello reconciliado con éste, llega también a conocer

<sup>6</sup> He modificado la traducción castellana, que es frecuentemente imprecisa (cf. versión alemana: 52-53).

<sup>7</sup> En la distinción hegeliana entre relaciones de trabajo y relaciones de reconocimiento ve Habermas en obra una oposición entre un modelo “instrumental” y un modelo “intersubjetivo” o “comunicativo” de racionalidad, y considera que Hegel habría renunciado a este último modelo al adoptar el paradigma de la conciencia en sus últimos escritos de Jena. La misma tesis es sostenida en los primeros capítulos de Habermas<sup>b</sup>.

facetas de su propia e irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular. (Honneth<sup>b</sup>: 28)

Así como está aquí formulada, esta estructura compleja comprende diversos momentos enlazados entre sí en un mismo movimiento: el momento del reconocimiento no sólo no se contrapone al momento de la autonomía, sino, paradójicamente, la necesita y la promueve. La necesita como instancia previa para que pueda producirse una relación igualitaria y, por ende, conflictiva entre los sujetos; y la promueve porque, aun siendo de naturaleza integradora, tiene sobre el individuo el efecto de fortalecer y enriquecer su identidad, es decir, su autonomía. Mientras más exitosa sea la experiencia del reconocimiento, es decir, mientras más sólidos sean los lazos que unen al individuo con su comunidad, más posibilidades tiene él mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad. Esta me parece una formulación muy sugerente del problema, aunque quizás no reproduzca exactamente la intuición originaria de Hegel, como veremos a continuación. Pero ella puede poner además de relieve otro aspecto de la estructura del reconocimiento que es esencial, aunque quizás no sea tampoco tan central en Hegel: la posibilidad de entender qué ocurre en el individuo cuando éste no ve cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Es claro que de allí brota una fuente de motivación moral.

Honneth no oculta, sin embargo, que sus propósitos no son exegéticos, sino sistemáticos. Lleva por eso el agua a su molino, y traduce y corrige la concepción de Hegel desde una perspectiva comunicativa, o discursiva, despojándola de su aparente envoltura metafísica. Pero lo hace de una manera que ilustra bien la fecundidad que puede tener el concepto de reconocimiento en la discusión actual. En tres sentidos debe ser, si no modificado, al menos complementado, en su opinión, el modelo hegeliano: 1) la tesis de la constitución del sujeto por medio del reconocimiento recíproco debe ser reelaborada a partir de los estudios empíricos de la psicología social; 2) la idea de que hay tres formas fundamentales y sucesivas de reconocimiento (el amor, el derecho y la eticidad) debe ser contrastada con una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento en la sociedad actual; y 3) el proceso global de formación (el *Bildungsprozess*) del individuo a través de dichas etapas debe ser corroborado por investigaciones históricas que den cuenta de las experiencias reales y las motivaciones morales de los conflictos sociales (cf. Honneth<sup>b</sup>: 85-89). Todo lo cual equivale a "actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del pensamiento postmetafísico" (Honneth<sup>b</sup>: 89).

Es hora, sin embargo, de que dejemos esta presentación general, quizás excesivamente expositiva, para pasar a contrastar estas propuestas con las tesis del propio Hegel sobre el reconocimiento, es decir, para preguntarnos en qué medida los esfuerzos de reconstrucción hacen o no violencia a los textos. Pero, más allá de esta cuestión estrictamente inmanente a la argumentación hegeliana, lo que habrá de preocuparnos será cuán fructífera está siendo la recuperación de la noción de reconocimiento para el replanteamiento de los problemas morales a los que hemos venido haciendo alusión.

## II

Con respecto a la teoría del reconocimiento en Hegel, es indispensable hacer algunas constataciones preliminares que despejen en cierto modo el terreno para el análisis, y que nos eviten frecuentes malentendidos. En primer lugar, es preciso admitir, si no simplemente recordar, que el concepto mismo de *Anerkennung* no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez de Hegel. Basta echar un vistazo a FD, por ejemplo, para caer en la cuenta de que el término no forma parte de la estructura conceptual básica de la obra, y que aparece en ella tan solo una decena de veces, y ni siquiera todas ellas en el sentido específico de una compleja relación intersubjetiva (cf. FD: §§ 57, 71, 192, 206, 253, 260, 331, 349). Otro tanto ocurre con E, donde el reconocimiento aparece, esta vez sí en forma explícita, bajo el título “La autoconciencia que reconoce” (“*Das aner kennende Selbstbewusstsein*”), como segundo momento de “La autoconciencia”, es decir, en el restringido espacio que le corresponde allí, como es sabido, a “La fenomenología del espíritu” en el marco de “El espíritu subjetivo”<sup>8</sup>. Esto no quiere decir, por cierto, que la ausencia del término equivalga a la ausencia del problema por él descrito, pero sí quiere decir que su ausencia es relevante y no puede pasarse por alto. El mismo Robert Williams, quien ha querido demostrar recientemente que el reconocimiento es la clave de lectura de toda la obra de Hegel, se ve obligado a precisar preliminarmente que dicho concepto desempeña un papel “operativo” y no “temático” (cf. Williams: 1)<sup>9</sup>.

En segundo lugar, conviene recordar también que el concepto de reconocimiento aparece con frecuencia sólo en los escritos de Jena,

<sup>8</sup> El reconocimiento *stricto sensu* ocupa pues sólo los §§ 430-435 de E.

<sup>9</sup> Williams toma la distinción de E. Fink.



pero que, siendo este un período de tanteos sistemáticos, no es fácil dar una explicación unitaria de las distintas versiones que allí se encuentran. Es evidente que, si deja de ocupar esa posición preponderante, es porque Hegel encuentra un criterio de articulación conceptual más idóneo, más dúctil acaso, para expresar el conjunto de determinaciones que están en juego en la relación de reconocimiento recíproco. Este hecho suele llevar a los intérpretes a hacer especulaciones sobre la pérdida que el cambio implica; lo hemos visto en el caso de Honneth, pero se puede apreciar asimismo en las interpretaciones más clásicas de Ludwig Siep o Andreas Wildt (Cf. las obras ya citadas en la nota 1, en especial, Siep<sup>b</sup> y Wildt). No obstante, lo que debería llamar nuestra atención -valga esto como tercera constatación- es que Hegel, aun habiendo cambiado de registro categorial, no parece hallar objeción en seguir utilizando el concepto de reconocimiento en concordancia con el de espíritu. De allí puede extraerse, me parece, una doble lección: 1) que la concepción hegeliana de la libertad recoge la intuición central contenida en la noción de reconocimiento, y 2) que esta misma noción, con lo que ella implica, ilumina a su manera en ciertos pasajes el sentido de aquella concepción de la libertad. Esta complementación recíproca entre los conceptos puede servirnos para entender mejor la *Aufhebung* hegeliana del concepto kantiano de autonomía.

Traigamos un momento a la memoria el § 436 de E, que es el párrafo con el que se cierra la exposición del reconocimiento en la E. Leemos allí:

La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta (*absolute Selbständigkeit*), pero, en virtud de la negación de su inmediatez o deseo, no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre. (E: 480-481)

Cito, como es obvio, la estupenda traducción de Ramón Valls. Este párrafo me parece emblemático de la síntesis que Hegel da por su puesta entre el paradigma del espíritu y el del reconocimiento. Lo comentaremos enseguida. Pero su particular relevancia reside en el hecho de que, a continuación, en la Observación al párrafo, se sostiene que esta estructura de reconocimiento es "la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del Estado..., de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama" (E: 481).

Sorprende quizás esta declaración tan enfática, y esta enumeración tan caótica, pero es claro que Hegel está atribuyendo a todas las formas

sustanciales del espíritu una misma estructura, que puede expresarse simultáneamente por medio del registro conceptual del espíritu y del reconocimiento.

La universalidad de la autoconciencia es llamada “universalidad real como reciprocidad” (“*reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit*”). Ella expresa el movimiento del reconocimiento, pero en el lenguaje autorreflexivo del concepto. Es, por así decir, la perspectiva de la totalidad la que aparece en el primer plano, y la que permite la asociación con el concepto integrador de reconocimiento. Desde esta perspectiva, la relación entre las autoconciencias es percibida como un desdoblamiento. Desde la perspectiva opuesta, en cambio, es decir, desde la de los individuos que se encuentran en situación de conflicto, la totalidad aparecerá como el resultado de un proceso de enfrentamiento y reconciliación. Cada individuo posee, leemos, “autosuficiencia absoluta” como “singularidad libre”; pero la conciencia de esta singularidad es obtenida sólo a través del movimiento que la vincula a otra conciencia igualmente libre, es decir, solo a través del movimiento de su negación en la universalidad. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia. La unión entre los individuos, expresada por la universalidad, no solo presupone, pues, la autonomía, sino que además la cultiva, porque por su intermedio los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel que, para el individuo, el reconocimiento significa un “saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo”.

Ante una reflexión como ésta, nos viene a la memoria seguramente el pasaje de F en el que Hegel presenta la estructura formal del reconocimiento, la cual, por cierto, es caracterizada allí mismo también como un “desdoblamiento de la autoconciencia en su unidad” (“*Verdoppelung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit*”) (F: 113-115). El pasaje es conocido, pero curiosamente no suele interesar a los intérpretes del tema, acaso porque el posterior episodio de la lucha a muerte posee tanto dramatismo, que atrae por completo la atención. Y, sin embargo, Hegel sostiene que aquella estructura formal es “el concepto puro del reconocimiento” (“*der reine Begriff des Anerkennens*”) (F: 115). Que se le considere “puro”, significa que aún tendremos que observar cómo la conciencia realiza ella misma la experiencia del paulatino descubrimiento de su contenido. Pero, como esta experiencia no acaba sino con la propia F, el concepto de reconocimiento acompañará, también categorialmente, todo el itinerario de la conciencia y del espíritu. Por eso se presta tanto F para una lectura en clave del reconocimiento, ya que las indicaciones sobre el desarrollo progresivo de la estructura formal las va dando el propio Hegel. No es ésta, sin embargo, la única obra que admite una lectura semejante, como veremos enseguida. Sin intentar

reconstruir ahora dicha compleja estructura de simetrías, sino destacando tan sólo su parentesco con el pasaje anterior de E, cito las líneas con las que se cierra la presentación, para volver luego sobre ellas:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente (*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*). (F: 115)

Si la lectura que propongo es correcta, es decir, si la noción de reconocimiento no se contradice, sino que se complementa, con el concepto de autoconciencia o de espíritu, entonces no hay razón para separar ambas estrategias como si se tratase de dos paradigmas irreconciliables, y sí la hay en cambio para buscar puntos de apoyo en los dos modelos en vistas a su esclarecimiento recíproco. Esto es válido especialmente en lo que concierne a la crítica de Hegel al concepto de autonomía. Avancemos, pues, por esta línea, y tratemos a continuación de definir los puntos centrales de la concepción hegeliana del reconocimiento, pero colocando como telón de fondo el contexto de la discusión contemporánea mencionado en la primera parte, es decir, pensando en mostrar la relevancia de la recuperación de dicha concepción en la actualidad. Esto significa no sólo que me mantendré en un nivel generalista, sino también que tomaré eventualmente distancia de una lectura inmanente de la obra de Hegel. Para facilitar la presentación, voy a proceder formulando diversas tesis que pasaré luego a explicar.

Mi primera tesis es que, en esencia, la concepción hegeliana del reconocimiento es un intento de ofrecer una *mediación ética* (*sittliche Vermittlung*) de la noción kantiana de autonomía. Es mediación, no anulación. Y es además el único modo de hacer posible, y de hacer cabal, la conciencia de la propia identidad. Por la mediación, el sujeto *puede* afirmarse en su diferencia, y *debe* reconocer la diferencia del otro. Más adelante iremos, con Honneth, más lejos en esta dirección para sostener que el reconocimiento permite un incremento de la particularidad –aunque tomemos así acaso distancia de Hegel.

Esta primera tesis no es ciertamente muy original. En un sentido general, es sostenida por muchos; en un sentido restringido, es la tesis de Andreas Wildt en su conocido libro sobre el tema, que lleva, dicho sea de paso, el mismo título que nuestra reflexión: “Autonomía y reconocimiento”. Pero Wildt se interesa principalmente por la dimensión subjetiva emocional que el individuo necesitaría poseer o haber cultivado para hallarse en condiciones de experimentar su autonomía. Lo que yo quisiera destacar, en cambio, es el modo en que Hegel retoma la

noción de autonomía en su concepción de la voluntad libre, pues es por esa vía que aparece más claramente el nexo con Kant y el sentido de la mediación.

En la estructura conceptual que define a la voluntad libre en la Introducción a FD, la autonomía está representada por el momento de la universalidad o, en todo caso, por la relación establecida entre la universalidad y la particularidad. Tomado por sí solo, el principio de autonomía adolece de indeterminación, no sólo en el sentido de que es una universalidad sin contenido, sino también en el sentido de que necesita desarrollarse o precisarse conceptualmente para adquirir significación. Esto es lo que ocurre en el proceso global de los tres momentos del concepto, cuando la voluntad autónoma se particulariza y se reconoce a sí misma –es decir, redescubre su autonomía– en el producto mismo de su particularización o, en términos más genéricos, en la comunidad ética que está siendo continuamente actualizada por aquella autonomía. No quiere decirse con esto, naturalmente, que Hegel no haya criticado la concepción kantiana de la moral, incluyendo la noción misma de autonomía; muy por el contrario, sabemos que llega al extremo de desacreditarla en bloque como inadecuada para expresar “el punto de vista de la eticidad” (cf. especialmente la Observación al § 33 de FD). Pero ello no lleva a Hegel a abandonar el concepto o la perspectiva de la autonomía kantiana, sino a reinterpretarla a la luz de la lógica de la acción. Es posible, en efecto, sugerir la hipótesis de que Hegel reformula el concepto moderno de voluntad en clave teleológica, es decir, con el dinamismo de un proceso práctico que pone en obra un *telos* social en el que el sujeto pueda reconocerse<sup>10</sup>.

Ahora bien, la estructura y el desarrollo de FD se orientan por las “determinaciones de la voluntad” (“*Willensbestimmungen*”), las cuales sirven de base a su vez para las “formas de existencia del derecho” (“*Daseinsformen des Rechts*”). Esta composición conceptual compleja nos es especialmente importante por dos razones: 1) porque sólo al final del proceso, cuando la composición abarque a todas las determinaciones en su interacción, podrá decirse que la voluntad es *libre*, o también *autónoma*, en sentido pleno; y 2) porque cada una de las estaciones o figuras de la voluntad puede ir apareciendo como un enriquecimiento paulatino de la identidad del sujeto o de su libertad. Esta última es precisamente la lectura que hace Honneth en el libro reciente ya citado, *Leiden an Unbestimmtheit*, que lleva por subtítulo *Eine Reaktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie*: lo que allí se nos propone es una suerte de fenomenología de las figuras de la libertad desde la perspectiva del sujeto que experimenta el enriquecimiento progresivo de su identidad.

---

<sup>10</sup> He tratado de sostener esta tesis en Giusti<sup>a</sup>.

Por lo que hemos venido diciendo sobre la relación entre el registro del reconocimiento y el de la lógica del concepto, no debe extrañar que en la eticidad, que representa la dimensión de la totalidad o de la “universalidad real”, aparezcan las tres relaciones sustanciales que desde el inicio habían constituido las estaciones del reconocimiento: el amor (la familia), el derecho (la sociedad civil) y la comunidad ética (el Estado). Los registros conceptuales se enriquecen recíprocamente.

Vistas así las cosas, no cabe sino expresar reservas con respecto al uso que hace Taylor –y, con él, otros comunitaristas– de la noción de reconocimiento. Al plantear una oposición entre el reconocimiento y la autonomía –cosa que, como vimos, hace apoyándose en Rousseau y Herder, no en Hegel–, pasa por alto el esfuerzo de mediación efectuado por este último, y retrotrae el planteamiento del problema a un nivel inferior de complejidad. Esta deficiencia categorial se deja sentir de modo ostensible en la discusión en torno al así llamado “yo (o sujeto) desarraigado”<sup>11</sup>. Comunitaristas y universalistas han sostenido durante años una controversia sobre la legitimidad de la concepción moderna del sujeto, sea en su versión kantiana o en su versión contractualista. Pero, para expresarlo en términos hegelianos, es como si unos hubieran tomado partido por la “universalidad” de la voluntad (por la autonomía) y otros por la “singularidad” (por la eticidad), pero sin tematizar, ni unos ni otros, el momento de la “particularización” o de la “acción”, que es el que permite relacionar y poner en movimiento los extremos. El concepto de reconocimiento, en el sentido en que lo hemos estado exponiendo, puede servir efectivamente para replantear la globalidad del problema, porque, a diferencia de lo que sugiere Taylor, con él designa Hegel una relación de mediación entre extremos que no pierden sino recuperan su autonomía.

Paso, aunque sea escuetamente, a mi siguiente tesis. Si la primera era, digamos, estrictamente hegeliana, esta segunda toca un asunto que, si bien está presente en Hegel, no lo está de modo tan explícito. Me refiero a que el paradigma del reconocimiento permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, de suerte que pueda proponerse, al lado de la tipología de las formas exitosas de reconocimiento en el amor, el derecho y la eticidad, también una tipología de formas de menosprecio, en las que, precisamente por ser entendidas desde la perspectiva del reconocimiento fallido, anida un potencial de motivación moral. Como dijimos al comienzo, este punto es el que ha conducido más directamente a la recuperación de la noción de reconocimiento en la actualidad. Aquí

---

<sup>11</sup> La expresión se ha vuelto ya paradigmática para expresar el núcleo de la crítica de los comunitaristas a la concepción moderna o liberal del individuo. Entre muchos otros cf. Sandel<sup>a</sup>: 24 y Sandel<sup>b</sup>: 81-96.

coinciden Taylor y Honneth, pero a ellos se suman también otros autores desde diferentes tradiciones. Y se entiende que así sea, porque la demanda de reconocimiento es uno de los fenómenos más claros y más intensos de la evolución social de las últimas décadas. No deja de ser interesante, por lo demás, que el ángulo desde el que se aborda la cuestión sea, no la demanda de reconocer, sino la de *ser reconocido*: culturas, subculturas, géneros, etnias, razas, muy diversos grupos sociales se han alzado en tiempos recientes con una reivindicación de este tipo. Y el concepto de reconocimiento ha estado allí, a la mano, para dar expresión a esa demanda.

No obstante, no toda noción de reconocimiento es tan dúctil o tan compleja como la de Hegel. En el caso de Taylor, así como en el de otros protagonistas de estos debates, *por ejemplo* en Nancy Fraser<sup>12</sup>, se tiende a contraponer el así llamado “modelo del reconocimiento” al “modelo de la redistribución”, asociando el primero a reivindicaciones de tipo cultural que el segundo no estaría supuestamente en condiciones de contemplar. Se reproduce así, bajo nuevas denominaciones, la contraposición que se trataba precisamente de superar.

En Hegel, decía, esta dimensión del problema no está formulada de modo tan explícito. Pero está ciertamente presente. Y la manera más certera de encontrarla es recordando el papel que en todos los periodos de la evolución de su pensamiento ha jugado, en términos morales, la problemática del delito. Hegel parece haber estado siempre fascinado por el sentido moral que puede encerrar la violación voluntaria de una norma social, y ha tratado por eso de ofrecer una explicación de dicha conducta. Lo ha hecho enmarcándola precisamente en la dinámica del reconocimiento. Porque, desde esta perspectiva, el delito adquiere el sentido de una protesta contra la experiencia de frustración derivada de una expectativa normativa incumplida. De ahí que la solución al problema del delito no pueda ser nunca simplemente el castigo -porque el castigo no reconoce la motivación ni la legitimación moral-, sino más bien la satisfacción del reconocimiento frustrado.

Mi tercera tesis, que formulo esta vez tomando distancia de la concepción hegeliana y acercándome indirectamente a Kant, tiene que ver con un doble problema de la reconstrucción global del reconocimiento en Hegel. De un lado, Hegel no parece haber tomado suficientemente en serio el incremento de particularidad que produce en el individuo la lógica misma del reconocimiento, y que lo lleva a adquirir, en tanto individuo, un valor siempre mayor. Porque ya se ha dicho: a mayor reconocimiento, mayor autonomía. Hegel piensa más bien que

---

<sup>12</sup> Cf. Fraser: 11-66, Part I: “Redistribution and Recognition”, e igualmente el interesante debate que han sostenido Fraser y Honneth en torno a la correcta interpretación de los alcances del concepto de de reconocimiento, en Fraser & Honneth.

el individuo puede, y hasta debe, ser sacrificado en nombre de una voluntad superior, de la que él mismo es partícipe, por supuesto. Aquí hallamos acaso un límite de la asimilación del registro del reconocimiento al registro de la autoconciencia. Esto ya lo había hecho notar tempranamente Ludwig Siep al analizar nuestra noción en la obra de Jena: allí se suele confundir, nos dice, la relación propiamente intersubjetiva con la relación de identificación que la voluntad particular debe alcanzar respecto de la voluntad universal (cf. Siep<sup>b</sup>: 53 ss, 249ss).

De otro lado, como observa con acierto Honneth, en Hegel se produce una “sobreinstitucionalización de la eticidad” (“*Überinstitutionalisierung der Sittlichkeit*”) (Honneth<sup>a</sup>: 120ss). Es decir, aun admitiendo que el proceso del reconocimiento pase por tres momentos sustancial y cualitativamente distintos, y aun aceptando que todos ellos converjan en una compleja estructura de determinaciones, no se logra entender por qué tendría que restringirse su realización al detallado y obsoleto marco institucional presentado en FD. La sociedad moderna se ha diversificado institucionalmente de un modo que Hegel no podía ni sospechar, y en ella han aparecido nuevas formas de relación y de realización de los individuos tanto a nivel local como a nivel planetario. Ello obliga a repensar por completo el sentido de los cauces institucionales de las formas de reconocimiento. Y obliga por cierto también a replantear el valor de la autonomía del individuo.

Mi última tesis, con la que cierro esta apretada exposición, se refiere al espinoso problema de la normatividad del reconocimiento. Al respecto, es indudable que Hegel trabaja con supuestos, o con premisas metafísicas. Al igual que Kant, por cierto. Como la relación de reconocimiento recíproco es una perspectiva de la totalidad, y como frente a ella los individuos hacen valer expectativas normativas, cabe preguntarse por el fundamento del carácter vinculante de dicha relación. ¿Cuál es el ideal de reconocimiento que sirve de punto de referencia moral para el enjuiciamiento de las situaciones en las que dicho ideal no halla cumplimiento? La lucha a muerte entre el señor y el siervo, *por ejemplo*, sólo es comprensible a la luz del supuesto moderno de la igualdad de los seres humanos y de la racionalidad simétrica en sus relaciones. La concepción de la eticidad, por su parte, reposa sobre un postulado teleológico relativo al curso racional y necesario del espíritu del mundo. ¿Cómo aspirar a la validez universal de las relaciones de reconocimiento sin recurrir a postulados de este tipo? Sobre este punto reina también, como es bien sabido, una perdurable y no necesariamente fructífera controversia entre los filósofos de la moral. Pues aquí podría ayudarnos quizás la propia tesis hegeliana sobre el desarrollo de la cultura, aun despojada de sus pretensiones de necesidad. Es la historia del encuentro entre muchas tradiciones la que ha llegado a

plasmar hoy en día, de manera aún precaria, un ideal relativo de reconocimiento recíproco entre todos los seres humanos, que puede hacer las veces de consenso normativo. Es precisamente en ese contexto que la controversia entre Kant y Hegel puede volverse fructífera. Porque en la conceptualización del reconocimiento se tematizan simultáneamente, en un sólo movimiento, las dos grandes demandas que animan las reivindicaciones sociales en la actualidad: la demanda de una mayor solidaridad y la demanda del respeto a los derechos del individuo.

## Bibliografía

- Álvarez, Mariano y Paredes, María del Carmen (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca: Ediciones Universidad. (2004).
- Douglass, R. B., Mara, M. and Richardson, H. S. (eds.). *Liberalism and the Good*. New York: Routledge. (1990).
- Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso. (2003).
- Fraser, Nancy. *Justice interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York/London: Routledge. (1997). Versión castellana: Id. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. (1997).
- Giusti, Miguel<sup>a</sup>. "Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung". (1987). En: *Hegel-Studien* 22: 51-71. Versión castellana: "La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de 'acción' en Hegel". (1991). En: *Areté* III: 207-232.
- Giusti, M<sup>b</sup>. "Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?". (1991). En: *Philosophische Rundschau* 38: 14-47. Versión castellana. (1996). En: *Areté* VIII: 25-64.
- Giusti, M<sup>c</sup>. "Reseña de *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*". Versión castellana. (2001). En: *Areté* XIII No. 2: 177-182.
- Giusti, M<sup>d</sup>. "Autonomía y reconocimiento". En: Álvarez & Paredes (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca: Ediciones Universidad: 69-83. (2004).
- Habermas, Jürgen<sup>a</sup>. "Trabajo e interacción". En: Id. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos. (1984).
- Habermas, J<sup>b</sup>. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus. (1989).
- Hegel, G. W. F. [F]. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. (1996).



- Hegel, G. W. F. [FD]. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: Edhasa. (1999).
- Hegel, G. W. F. [E]. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial. (1997).
- Honneth, Axel<sup>a</sup>. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam. (2001).
- Honneth, A<sup>b</sup>. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp. (1992). Versión española: Id. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica. (1997).
- Honneth, A<sup>c</sup>. (ed.) *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/New York: Campus. (1993).
- Kimmerle, H., Lefevre, W. A. und Meyer, R. W. (eds.). *Hegel-Jahrbuch. Moralität und Sittlichkeit*. Bochum: Germinal. (1987).
- Kuhlmann, W. (ed.). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp. (1986).
- Ottmann, Henning. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin/New York: Walter de Gruyter. (1977).
- Rasmussen, D. (ed.). *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. (1990).
- Rosenblum (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (1989).
- Sandel, Michael<sup>a</sup>. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press. (1998).
- Sandel, M<sup>b</sup>. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self" En: *Political Theory* 12: 81-96. (1984).
- Schnädelbach (ed.). *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt: Suhrkamp. (1984).
- Siep, Ludwig<sup>a</sup>. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg: Alber. (1970).
- Siep, L<sup>b</sup>. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber. (1979).
- Taylor, Charles<sup>a</sup>. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós. (1996).
- Taylor, Ch<sup>b</sup>. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. (1994).
- Taylor, Ch<sup>c</sup>. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press. (1992). Versión castellana: Id. *Multiculturalismo y "la política de reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica. (1993).

- Taylor, Ch<sup>d</sup>. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate". En: Rosenblum, N. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 159-182. (1989). Versión castellana: "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo". En: Id. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós: 239-267. (1997).
- Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (1992).
- Wildt, Andreas. *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta. (1982).
- Williams, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. (1997).

Artículo solicitado al autor