

EL RECONOCIMIENTO EN LA *FILOSOFÍA REAL DE JENA* DE G.W.F. HEGEL (1805/06)

SOLEDAD ESCALANTE BELTRÁN¹

Fecha de recepción: marzo de 2016

Fecha de aceptación y versión definitiva: octubre de 2016

RESUMEN: La filosofía hegeliana influye en el pensamiento occidental contemporáneo. El concepto de Espíritu es relevante para comprender ideas como progreso e historia. Este trabajo desarrollará aspectos centrales de la *Filosofía Real*, de los escritos tempranos de Hegel, que aportan una mirada filosófica del reconocimiento, la relación filial y la construcción de voluntad, en el sistema hegeliano.

PALABRAS CLAVE: reconocimiento, espíritu, voluntad, hombre, naturaleza, amor.

Recognition in Hegel's Real Philosophy of Jena (1805-06)

ABSTRACT: Hegelian philosophy has been a great influence on contemporary Western thought. The concept of Spirit is relevant to understand ideas like progress and history. This paper will address central aspects of the *Real Philosophy of Hegel's* early writings, which provide a philosophical regard on recognition, the filial relationship and the construction of will in the Hegelian system.

KEY WORDS: recognition, spirit, will, man, nature, love.

1. INTRODUCCIÓN

La *Filosofía Real de Jena*, conocida actualmente bajo el nombre de *Esbozo de Sistema III* es, como el *Sistema de la Eiticidad*, un manuscrito. Pero a diferencia de este era un manuscrito en limpio para una eventual publicación que no ocurrió, la *Filosofía Real de Jena* es un manuscrito que contiene las notas de Hegel para una conferencia. Así, para el semestre de invierno 1805-06 y luego para el semestre del verano de 1806 Hegel ofreció la Conferencia *Philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis* (Jaeschke 2005,

¹ Directora de la Escuela Profesional de Filosofía en Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Correo electrónico: soledad.escalante@uarm.pe

p. 169). El nombre «Filosofía Real» se debe a que dicha Conferencia fue concebida por Hegel como una presentación por separado de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, que no incluye los «componentes fundamentales del sistema de filosofía», que son la lógica y la metafísica. Una tal presentación parcial de un sistema de la filosofía recibe el nombre de *Filosofía Real* (Cf. *Vorbemerkung des Verlags* a la edición de Meiner, 1967, pp. v-vi).

En este trabajo examinaremos algunos temas vinculados al concepto de reconocimiento en el escrito de Hegel correspondiente al llamado periodo de Jena, que es la *Filosofía Real de Jena* (*Jenaer Realphilosophie*) de 1805-06. Estos temas son el amor, el espíritu, la naturaleza, el hombre, la voluntad y la función de la lucha o de lo negativo. Antes de pasar propiamente al examen del contenido de este texto será necesario hacer referencia a su origen y características. El periodo de Jena de Hegel se extiende entre 1801, en que es llamado desde Frankfurt a ser profesor de la universidad de Jena, hasta 1806, cuando se traslada a Bamberg, es decir inmediatamente antes de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel 1807).

2. PRECEDENTES DE LA FILOSOFÍA REAL DE JENA

Este manuscrito fue publicado en 1930 por J. Hoffmeister, quien le dio el título de *Jenenser Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/6*. Hoffmeister lo consideraba la continuación o elaboración de una supuesta *Filosofía Real I*, que aparentemente identificaba con el manuscrito que hoy se conoce como *Esbozo de Sistema I*. Esto actualmente ya no se acepta, por lo que el título *Filosofía Real de Jena II* ya no se considera adecuado y hoy en día se le conoce como *Esbozo de Sistema III*. En este artículo usaremos, sin embargo, el nombre tradicional de *Filosofía Real de Jena* (Cf. *Vorbemerkung des Verlags* a la edición de Meiner, 1967, pp. v-vi)². Es importante señalar que la anterior terminología schellingniana, y el apoyo en la forma de una doctrina de las potencias que encontramos en el *Sistema de la Eticidad* (y también en el *Esbozo de Sistema I*), han desaparecido (Jaeschke 2005, p. 170). Por otro lado, observamos que este texto es mucho más cercano a la *Fenomenología del Espíritu*, publicado solo dos años después, y a las obras posteriores de Hegel.

² El texto con el que trabajaremos es el de la edición de Meiner de 1967, y las referencias quedamos son las de dicha edición. Actualmente se dispone, sin embargo, de una nueva edición en Meiner bajo el título de: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Nach dem Text von GW, Bd. 8 neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, 1987.

La *Filosofía Real de Jena* tiene, como corresponde a una presentación de ese tipo, dos grandes partes, dedicadas respectivamente a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu. Para nuestro artículo es relevante especialmente la segunda. Esta se divide en tres grandes capítulos. El título del primero no se conserva, y ha recibido el nombre de «Espíritu subjetivo», aunque en las obras completas se le llama «El espíritu de acuerdo a su concepto». El segundo capítulo es «Espíritu real» y el tercero «Constitución».

Hegel describe varias etapas sucesivas en este proceso de retorno del espíritu a sí mismo. En la primera etapa el objeto deja de ser algo externo para el espíritu, su existencia autónoma es cancelada y el objeto es incorporado por el espíritu. Esta cancelación/superación de la intuición sensible del objeto se da cuando el espíritu comprende que dicha intuición sensible es la suya. Al no haber ya un objeto que existe independientemente fuera del espíritu, con lo que este se queda es con la imagen del objeto. Pero en este estadio el espíritu todavía no tiene conciencia de que la imagen es precisamente eso, una imagen. Hegel expresará esta idea de la imagen con la metáfora de una noche fantasmagórica, que está emparentada con el aspecto oscuro del romanticismo, pero que parecería casi anunciar el expresionismo del siglo veinte:

Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder (...) In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutig[er] Kopf, dort ein[e] andere weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwinden ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen³ (Hegel 1805/06, p. 180).

Podemos entender aquí que cuando reconozco en la imagen que mi intuición del ser inmediato del objeto es la mía, el objeto pasa de ser-en-sí a ser-para-mí; pero como en un primer momento me quedo allí, sin ser todavía consciente de mí, del yo, entonces esa primera operación carece de conciencia. Es para esto que Hegel usa la metáfora de la noche: el objeto ha sido guardado en la noche.

³ «El ser humano es esta noche, ésta vacía nada, que contiene todo en su simplicidad, una riqueza de interminables representaciones, imágenes (...) En fantasmagóricas imágenes hay noche alrededor; aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allá otra blanca figura, y desaparecen del mismo modo. Esta noche es la que uno ve, cuando mira a un ser humano a los ojos, en una noche que se vuelve aterradora; aquí la noche del mundo le sale a uno al frente».

En el siguiente estadio se agrega un nuevo elemento, y es que el propio yo es extraído, sacado hacia afuera, explicitado, iluminado. O más precisamente, el yo en relación con el contenido de la intuición, la síntesis entre el yo y el contenido de la conciencia. Es de esta síntesis de la que me hago consciente ahora: «*was vor mir ist, ist die Synthese beider, Inhalt und Ich*» (Hegel 1805/06, p. 182)⁴.

En un estadio ulterior en el camino de retorno del espíritu hacia sí mismo Hegel introduce un nuevo orden, que es el de las palabras, el de los signos del lenguaje (pp. 182-190). Afirma así que es mediante el nombre que el objeto es explicitado fuera del yo.

En el último estadio de esta evolución el espíritu retorna a sí mismo, como razón que se toma a sí misma como objeto. Hegel afirma aquí que la inteligencia, que ya no está dirigida a un objeto distinto de sí misma, sino que se hace objeto de sí misma.

La segunda sección del capítulo sobre el espíritu subjetivo está dedicada a la voluntad. Se inicia con una discusión muy compleja en torno a la relación entre voluntad e impulso, que se basa en la noción de *Schluß*. *Schluß* significa «final» o «conclusión», por lo que el término hegeliano parecería referirse a una conclusión o inferencia en sentido lógico o inferencial. En esta obra parece que Hegel lo entiende efectivamente como conclusión o inferencia, pero también como el cierre, la conexión o el contacto de dos extremos que se había separado y por ende se reconocen como una unidad y superan su aislamiento.

En relación a la voluntad, Hegel empieza señalando que aquello que desea, lo volente quiere afirmarse/establecerse, [hacerse como objeto]. Es libre, pero esa libertad es vacía y formal. Inmediatamente presenta lo que parecen tres aspectos de lo volente: α) es lo general, la meta; β) es el individuo, el «sí mismo», la actividad, la realidad; γ) es el medio de estos dos, el impulso. Es lo que tiene dos lados, que es el contenido, lo general, la meta, y es también el «sí mismo» activo del mismo.

Podemos entender este pasaje en base a la noción de circuito inferencial. Un tal circuito posee siempre estas tres partes: los dos extremos que se separan y el medio que los une, superándolos/cancelándolos. Aquí los dos extremos son, por un lado, lo general, la meta perseguida, y por el otro el individuo, el «sí mismo» activo que trata de alcanzar esa meta. El término medio que une a la meta con el individuo activo es el impulso (que va del individuo hacia la meta a alcanzar). Hegel afirma así que es el impulso lo que unifica a lo general con la individualidad (Hegel 1805/06, p. 195).

⁴ Lo que está frente a mí, es precisamente la síntesis de ambos, contenido y yo.

Más adelante introduce el tema del trabajo, al que identifica como el hacerse-cosa en el más-acá (Hegel 1805/06, p. 197). En relación al trabajo aparece el importante tema de la astucia (*List*)⁵, que el ser humano introduce entre él y el mundo externo de las cosas, obligando a las fuerzas de la naturaleza a hacer algo distinto de lo que inicialmente buscaban, convirtiendo su actuar ciego en uno dirigido a metas, apropiado y racional. La astucia es vinculada por Hegel con lo femenino.

Esto lleva a una contraposición, dentro de la voluntad, de dos caracteres, asociados a lo masculino y a lo femenino. El primer carácter es el poder de la oposición ciega de lo que es, que no tiene ninguna conciencia. Este carácter es relacionado por Hegel con lo abierto y con el impulso hacia lo exterior. El segundo carácter, vinculado con lo femenino, es relacionado por Hegel con lo malévol, lo oscuro y lo subterráneo, lo que sabe y que, en lugar de enfrentarse por la fuerza a su contrario, deja mediante la astucia que este se destruya a sí mismo. Además de esta identificación de lo masculino con lo abierto y de lo femenino con lo oculto y malévol, casi diabólico, encontramos aquí una caracterización sumamente tradicional de ambos géneros. Así, Hegel escribe que el deseo o el impulso son lo propio del hombre, en tanto que lo propio de la mujer es despertar dicho deseo, ser objeto de ese impulso.

El impulso, continúa Hegel, ha alcanzado a contemplarse a sí mismo, se ha convertido en saber de lo que es. Este retorno a sí es, sin embargo, un dividirse en estos dos caracteres: *impulso*, por un lado, y *saber*, por el otro. Podemos entender aquí que la voluntad se ha dividido en estos dos extremos del circuito inferencial, que corresponden a estos dos caracteres. A un lado está lo que es propiamente el impulso, lo masculino, que va hacia afuera y no se sabe a sí mismo (Hegel 1805/06, p. 200)⁶; al otro lado está el saber, lo femenino, la astucia, el *in-sich-sein* («*ebenso das Wissen weiß sein Wesen im Andern*», p. 201)⁷. Ahora cada extremo, impulso y saber, se sabe idéntico al otro, está en el otro, y se produce el cierre del circuito inferencial. Siep (1979, p. 58) observa al respecto que en la excitación mutua ambos

⁵ Según el *Duden* este término tiene dos significados (emparentados): por un lado, una estrategia específica para alcanzar algo por un atajo, y por el otro, un modo de ser caracterizado por el ser *listig*. Pienso que *ardid* traduce muy bien el primer sentido, pero no se aplica al segundo, ya que no es una capacidad o cualidad. Me parece que Hegel tiene en mente más el segundo significado que el primero. El término *astucia* cubre bien ambos sentidos, es una mejor traducción.

⁶ El impulso está fuera de sí, en el otro «sí mismo» simple, y lo sabe en tanto extremo autónomo.

⁷ Del mismo modo el saber sabe que su esencia está en el otro.

caracteres hacen intercambiables: el saberse-a-sí-mismo es estar-fuera-de-sí, ser para otro, y la actividad hacia afuera es encontrarse a sí mismo.

En este punto Hegel pasa de hablar de la relación entre los dos extremos del circuito inferencial, que son impulso y saber, que corresponden a los dos caracteres de lo masculino y lo femenino, a hablar de la relación del amor entre dos «sí mismo». Señala así que se aproximan con timidez, pero con confianza, pues ambos se saben, de manera inmediata en el otro. Como señala Siep (1979, p. 56), tenemos aquí una unidad en la que ambos «sí mismo» renuncian a su autonomía, donde no hay oposición: su unidad no consiste en el goce, sino en la conciencia de los amantes, que constituye su existencia. Hegel subraya además la mutualidad de este movimiento, que describe como una inversión⁸. Dicha inversión ocurre porque al saberse en el otro, cada cual se supera o cancela a sí mismo en tanto ser-para-sí; renuncia a su diferencia y a su autonomía respecto al otro. Se trata de tener su esencia en el otro y que el otro también se sepa en mí. Este conocimiento, escribe Hegel, es el amor.

3. RELACIÓN FILIAL ENTRE LOS SERES EN LA *FILOSOFÍA REAL*

Una vez tratado el tema del amor, Hegel se ocupa de la relación de los padres con el hijo. Señala que el amor como objeto, satisfecho, ya diferenciado de los caracteres, es un tercer elemento, es lo engendrado. Este tercer elemento se diferencia de los extremos y permite que estos conozcan su amor recíproco: es el patrimonio familiar, es también el hijo.

Antes del hijo ambos están unidos en el amor, pero un amor que no se sabe a sí mismo como tal. Es recién en el hijo que pueden contemplar el amor, el hijo es su unidad autoconsciente. Es en el hijo que los padres pueden ver por primera vez a su sí mismo común de manera objetiva, convertido en otro ser (Siep 1979, p. 61). Hegel muestra ahora, sin embargo, que la unidad del amor es a su vez un movimiento que apunta a cancelar y superar la individualidad y la existencia inmediata de los amantes, es decir a la muerte de los padres, que han sido el origen del hijo, pero que ahora desaparecen. Pero en relación al hijo este movimiento es también el de la crianza (*Erziehung*), que permite al hijo convertirse en un ser-para-sí. El resultado es que con el hijo el amor se hace objeto, se hace ser-para-sí. Pero además es un reconocimiento espiritual que es consciente de sí.

⁸ Pues cada quien se sabe inmediatamente en el otro y el movimiento es tan solo la inversión, mediante la cual cada uno se da cuenta de que el otro se sabe igualmente en su otro.

Es importante señalar que para Siep (1979, p. 59) este tercero, que es tanto el patrimonio familiar como el hijo, y en el que la unidad de los amantes puede verse a sí misma, constituye el paso del amor a la lucha. A diferencia del amor, donde tenemos a dos «sí mismo» que renuncian a la autonomía y se saben mutuamente en el otro, para Hegel tenemos ahora aquí a dos «sí mismo» individualizados que se afirman en contraposición al otro. Esta situación representa para Hegel un estadio superior en el camino del espíritu hacia el conocimiento de sí, en la medida en que estamos ya ante un ser-para-sí autoconsciente. Estos dos «sí mismo» se relacionan mutuamente, pero es una relación de tensión, en la que se excluyen en su existencia inmediata.

Para desarrollar esta idea Hegel recurre aquí a la situación en la que un individuo toma posesión de algo, por ejemplo, de un pedazo de tierra, y muestra a los otros que es suyo, mediante algún tipo de señal, que puede ser el resultado mismo de que la trabaje (por ejemplo, los surcos en la tierra). Esta toma de posesión pertenece a la forma inmediata de existencia conocida tradicionalmente como «estado natural» y es comparada luego por Hegel (1805/06, p. 207) con el acto mediante el cual los niños toman posesión de algo al decir que lo vieron o quisieron primero que los otros. Hegel observa aquí que se espera del derecho natural que señale los derechos y deberes de los individuos entre sí en un tal estado, que sería el ser libre e indiferente de los individuos frente a los otros. Hegel considera que no es posible establecer ningún derecho ni ninguna obligación en un tal estado, pues allí todavía no hay derecho, y que la única relación entre los individuos en dicho estado es precisamente el abandonarlo y superarlo/cancelarlo.

4. TRÁNSITO DEL «SÍ MISMO» A LA RELACIÓN DEL ESPACIO JURÍDICO

¿Y qué es lo que permite a los individuos abandonar tal estado e ingresar así al ámbito del derecho, de las relaciones reguladas jurídicamente? Pues bien, lo que permite esto es precisamente el reconocimiento. Con él, el «sí mismo» pasa de su condición de individuo que existe de modo singular e inmediato al plano jurídico del reconocimiento. La importancia central que da Hegel aquí al reconocimiento se hace evidente en la siguiente afirmación: El reconocimiento le permite superar y cancelar su estado de naturaleza, el que meramente es, y por tanto no es espiritual. Entendemos aquí que para Hegel con el reconocimiento se pasa de un plano más alejado del espíritu a un plano donde ya hay espíritu. Podemos ver en este pasaje claramente lo

que Hegel llamará después el paso del momento en que el espíritu se enajena en un ser-otro, en el mundo objetivo de la naturaleza, al momento en el que empieza a retornar a sí. Esto se da en el ser humano, y es precisamente en el momento en el que pasa del estado natural al reconocimiento jurídico, en el que ya hay espíritu. El reconocimiento, pues, juega para Hegel un rol central en el proceso mediante el cual el espíritu retorna a sí mismo. En ese sentido, como observa Jaeschke (2005), este pasaje revela la íntima relación que Hegel establece aquí entre el derecho y el reconocimiento, entendidos como algo no natural, sino espiritual: vemos por otro lado además que el reconocer es la relación jurídica básica para Hegel, es la primera forma de existir-para-otros, de existir-con-otros; esta sería la eticidad natural de la que habla Honneth (1992, cap. 2): no hay individuos que existan como personas antes del reconocimiento, solo existencias inmediatas.

Hegel describe con mayor detalle el proceso mediante el cual este reconocimiento tiene lugar, sobre la base de la situación presentada anteriormente. Señala que el individuo que ha tomado posesión ha perturbado al ser del otro precisamente mediante dicha posesión. Pero dicha posesión es inmediata y pertenece todavía al estado natural. Por ello no es todavía propiedad, pues la propiedad, a diferencia de la posesión, requiere del reconocimiento del otro. Este reconocimiento es identificado por Hegel con el derecho. La toma de posesión inmediata, que tiene el significado de exclusión del otro, debe ser legitimada jurídicamente mediante el reconocimiento. Hegel se opone, según Jaeschke (2005, p. 171), a la doctrina tradicional del derecho natural acerca del derecho de la «toma de posesión originaria» (*prima occupatio*), insistiendo en que la relación jurídica solo puede fundamentarse mediante el movimiento del reconocimiento. Con ello toma distancia de la concepción kantiana, acercándose más bien al concepto del reconocimiento de Fichte. Lo reconocido vale mediante su ser, pero este ser no es algo inmediato, sino que es espiritual.

Encontramos un pasaje muy importante tanto para el tema del reconocimiento como para poder entender la concepción del derecho que Hegel está asumiendo. Afirma que lo inmediato sensorial (comprendemos que se refiere a la toma inmediata de posesión en el estado natural, anterior al reconocimiento) no es en sí general. Los únicos argumentos que pueden darse para defenderla están basados en circunstancias singulares y contingentes, como las necesidades de un individuo. Esto, observa Hegel, es lo contrario del «sí mismo» puro, de la igualdad, que son la base del derecho. Como lo que pertenece a la singularidad es contingente, en ese plano no se puede determinar nada, no es posible reglamentar nada jurídicamente. Aquí no hay razón. Hegel considera por ello necesario integrar a la razón. Al integrar a

la razón, de modo que la posesión inmediata devenga propiedad reconocida, ya nada pertenecerá a nadie por el mero hecho de que lo tomó o lo vio primero, sino que dicha pertenencia será el producto de un contrato. Con el contrato, en el que se expresa la razón, ya no hay lugar para la toma de posesión inmediata. Y con ello desaparece la posibilidad de la exclusión. En vez de exclusión, lo que tenemos aquí es el reconocimiento. Hegel agrega algo muy importante: que la exclusión misma no es jurídica, que está fuera del ámbito del derecho. Por tanto no debe ocurrir, ya que el excluido no está contenido allí como conciencia real.

Hay pues en Hegel, como vemos, un vínculo muy cercano entre los conceptos de reconocimiento, racionalidad, contrato, derecho y ausencia de exclusión. El contrato es racional, y en él se expresa el reconocimiento del otro respecto de la propiedad. El otro ya no está excluido. Su conciencia está contenida en el contrato. Este es el ámbito del derecho, de la razón, del espíritu, por oposición a la toma de posesión inmediata y excluyente propia del estado natural.

Hegel hace una referencia a posteriori al tema del amor (Hegel 1805/06, p. 209), visto antes, que define recién como una forma de reconocimiento, pero una donde no hay oposición de la voluntad, y señala luego la necesidad de que surja un reconocimiento con oposición de la voluntad, en el que los individuos entran como voluntades libres. Este es el reconocimiento que es esencial para él.

Hegel empieza este pasaje afirmando la necesidad de que el reconocimiento tenga lugar. El amor, señala, es un reconocimiento sin oposición de la voluntad. En él los individuos entran solo como caracteres (recordemos que por tales se refiere a lo masculino, el impulso, actividad hacia afuera, y a lo femenino, la astucia, el saber, el ser dentro de sí). Los individuos no entran en el amor como voluntades libres y autónomas. Es necesario que advenga un tal reconocimiento. Hegel presenta, en contraposición al amor (donde cada uno de los dos caracteres tiene su esencia en el otro) la situación de las dos voluntades libres que se enfrentan. Observa así que tras la situación de la toma de posesión inmediata nos encontramos con dos individuos, el primero de los cuales ha excluido al otro de su posesión. A diferencia del amor, en el que cada uno sabe su esencia en el otro, aquí cada uno tiene su esencia en sí mismo y es para sí. Pero son para sí de diferente manera, uno como excluido, el otro como excluyente. El excluido se siente negado por el otro. Aquí viene un punto muy importante, y es que, al no ser para el otro, el excluido es ahora para sí.

Hegel intenta capturar esta situación con la ayuda de la noción de «circuito inferencial» que juega un papel muy importante en la *Filosofía Real*.

Sostiene así que el circuito inferencial comienza con la autonomía del ser-para-sí de los extremos. Esto empieza en el extremo del excluido: al no ser para el otro, al ser excluido del ser por el otro, ahora es ser-para-sí. A diferencia del excluido, el excluyente se encuentra tranquilo. Pero el excluido no se queda tranquilo con esta situación, sino que agrede al otro, al excluyente, trata de arrebatarse su posesión, poniendo dentro de esa posesión su ser para sí excluido. Podemos imaginarnos que el excluido entra al pedazo de tierra que el otro había trabajado y que había señalado como suyo precisamente mediante el resultado de este trabajo. Al entrar en él, el excluido destruye lo que el otro había hecho. Con ello, se da de nuevo a sí mismo un sentimiento de sí, al poner/afirmar su «sí mismo» en otro «sí mismo», en el saber del otro. Así, como indica Siep (1979, p. 64), el movimiento de la lucha por el reconocimiento empieza en el lado del excluido, excluido por la pretensión de exclusividad del otro respecto a su propiedad.

Un punto muy importante que Hegel enfatiza es que la actividad del excluido no se dirige tanto a la cosa que fue objeto de posesión y que ahora ataca: su meta es más bien el saber-se del otro; lo que busca es afirmar y poner una diferencia en el saber del otro. Y esto es así porque lo que inicialmente fue, mediante la toma de posesión inmediata, una exclusión del ser, se ha convertido en una exclusión del saber. Como observa Siep (1979, p. 65), la defensa del excluido lleva a una intensificación de la lucha; para este lo que está en juego desde un principio es la conciencia del otro. Vemos entonces que, para Hegel con su agresión sobre la cosa poseída, el excluido ha logrado un efecto en el saber del otro, pues en el excluyente cobra ahora conciencia, a partir de esa agresión, de que su acto inicial de toma de posesión tenía un sentido diferente del que él le había dado, ya que en ese momento, cuando dijo «mío» y se apoderó de la cosa, del terreno, solo se refería a sí mismo, no tenía al otro en mente, solo se tenía en mente a sí mismo. Ahora descubre que su acción tenía otro significado, del que no fue consciente en ese momento, que fue el de excluir al otro. La agresión del excluido lo hace consciente, por primera vez, del significado excluyente de su acto de posesión inicial.

Estamos, pues, ante a la lucha. Hegel la describe con las siguientes palabras: « Así se encuentran ambos, excitados, el uno frente al otro, el segundo como el que ofende, el primero como el ofendido » (Hegel 1805/06, p. 210, traducción de la autora). Observa aquí además algo muy importante: que si bien el primero, el excluyente y ahora ofendido por el ataque a su posesión, no tenía en mente al otro cuando realizó su acto inicial de posesión inmediata, el segundo, el excluido y ahora ofensor, sí tiene en mente al otro al atacarlo; por ello en este caso si puede decirse que lo ofende, en la medida en que la ofensa implica intencionalidad en el ataque al otro. Al atacar la

posesión del otro, el excluido destruye lo que el primero había trabajado. Como muestra Hegel, la recuperación del excluido (mediante la ofensa) no ha traído consigo la igualdad, sino más bien una nueva desigualdad, que es mayor que la anterior.

Esta desigualdad, afirma Hegel, no puede mantenerse, sino que debe ser superada/cancelada. Mediante la lucha la exclusión ya ha sido superada/cancelada: ambos están fuera de sí, son un saber, cada uno es consciente de sí en el otro, si bien sabe que está cancelado/superado en el otro. Lo que cada uno busca es valer para el otro, poder contemplarse en el otro. El resultado es una inversión de los roles, pues ahora el excluido y ofensor se siente contento, en tanto que el poseedor excluyente y ahora ofendido está excitado, porque un ser-para-sí ajeno se ha puesto/afirmado en el suyo. Como señala Hegel, su meta ahora es recuperar el saber de sí, es decir, el reconocimiento.

5. RECONOCIMIENTO DEL OTRO

El ser reconocido por el otro, el valer absolutamente para el otro, se ha convertido en la meta fundamental: «Su realidad tiene el significado de ser reconocido por el otro, de valer absolutamente para este». (Hegel 1805/06, p. 211, traducción de la autora). La meta de la lucha es, por tanto, el saberse no superado/cancelado en el otro (Siep 1979, p. 65). Hegel va a agregar un elemento más a la situación, y es que, para poder valer absolutamente para el otro, cada uno de los combatientes debe ser capaz de presentarse a sí mismo como absoluto, como voluntad, como alguien para quien su existencia ya no es lo importante, sino su ser-para-sí, que es objeto de su saber. Esto solo puede ocurrir si cada combatiente muestra que es capaz de superar y cancelar por sí mismo su propia existencia. En otras palabras, si puede exponerse al peligro de muerte, si puede entregarse a una lucha a muerte. Si bien conscientemente cree que busca la muerte del otro, al exponerse al peligro en realidad se dirige hacia su propia muerte, al suicidio.

Seguidamente (Hegel 1805/06, p. 212) Hegel contrapone primero saber (y astucia, por un lado y voluntad (e impulso) por el otro, para introducir el concepto, que los integra, de la voluntad que sabe o voluntad sapiente. Recordemos así que, según Siep (1979, p. 66), para Hegel en la *Filosofía Real de Jena* el «espíritu real» es una unidad de inteligencia y voluntad. Por tanto, hay una cercanía muy importante entre los conceptos de voluntad sapiente y de espíritu objetivo. En ese sentido Hegel afirma que la astucia es el saber, el ser dentro de sí, el saber de sí, así como la voluntad es solo impulso.

Agrega que en el impulso los extremos tienen la forma de la indiferencia, del ser; el impulso no es aún un saber. Afirma que la voluntad que sabe debe ser cumplida/realizada. Esto puede ocurrir de dos maneras: por un lado, en el amor, como unidad inmediata de dos «sí mismo» que renuncian a su individualidad, y por otro lado en el reconocimiento entre «sí mismo» libres. En el segundo caso, el conocimiento deviene reconocimiento, pues son dos que ahora se saben como ser-para-sí (Hegel 1805/06, p. 212)⁹. Hegel escribe lo siguiente:

Die Bewegung ist der Kampf auf Leben und Tod. Aus diesem geht jedes hervor, [darum], daß es das Andre als reines Selbst gesehen, und es ist ein Wissen des Willens, und daß der Wille eines jeden wissender ist, d.h. in sich vollkommen in seine reine Einheit reflektierter (Hegel 1805/06, p. 211)¹⁰.

La exclusión y la lucha son, pues, el medio por el cual cada uno de los «sí mismo» en conflicto logra saber de sí y saber de sí en el otro, habiéndose visto cada uno como «sí mismo» puro, capaz de poner en juego su propia existencia en la lucha a muerte, y como resultado cada uno es capaz de conocer reflexivamente su propia unidad como voluntad que sabe. Siep (1979, p. 67) observa al respecto que lo decisivo en el resultado de la lucha en la *Filosofía Real* es que la conciencia se modifica completamente en ese movimiento, gana una nueva «existencia», que consiste ahora en el «ser reconocida» en tanto que se supera/se cancela a sí misma y que sin embargo no se pierde en este «devenir-se-otro».

Aquí llegamos a un punto central, que es el que permite a Hegel hacer el tránsito al siguiente estadio (que será objeto del segundo capítulo), que es el del espíritu real (precursor de lo que más adelante llamará espíritu objetivo). Es el paso de la confrontación entre las voluntades de los individuos al ámbito de la voluntad general. Pues esta voluntad que sabe es ahora voluntad. La voluntad de los individuos se funde en la voluntad general, pero la voluntad general se realiza también en la voluntad individual. La voluntad general es ante todo eticidad, pero se manifiesta de modo inmediato bajo la forma del derecho.

Podemos arriesgar aquí una interpretación global del sentido de este texto. Recordemos que para Hegel en el desarrollo del espíritu es necesario

⁹ Ese conocimiento se convierte en reconocimiento. Son dos que se saben como ser-para-sí.

¹⁰ El movimiento es la lucha a muerte. Ambos salen de esta lucha habiendo visto al otro como «sí mismo» puro; y es un saber de la voluntad, que la voluntad de cada uno sabe más, es decir que reflexiona más en su pura unidad perfectamente dentro de sí.

pasar del ser-en-sí al ser-para-sí. Es como si la exclusión fuese precisamente la que permite el ser-para-sí por primera vez. Parecería que si al no poder ser en el otro (como en el amor), lo único que queda es ser para sí. Luego el excluido, que ya es ser-para-sí, agrade al poseedor que lo excluyó, el cual deviene también ser-para-sí. Entonces los dos seres-para-sí se enfrentan y luego se reconocen. Esto recuerda también la posición privilegiada del siervo en relación al señor en la *Fenomenología del Espíritu*. Y es este mutuo reconocimiento, que deriva en un contrato que hace posible el reconocimiento de la propiedad, el que permite la formación de una voluntad general del estado.

6. RELACIÓN ENTRE LA VOLUNTAD GENERAL Y LA VOLUNTAD PARTICULAR

La *Filosofía Real de Jena* está dedicada, en su segundo capítulo, a la relación entre la voluntad individual y la voluntad general. De acuerdo a Jaeschke (2005, p. 171), así como la primera sección anuncia la doctrina posterior del espíritu subjetivo, esta segunda sección anuncia la doctrina posterior del espíritu objetivo. Al inicio del capítulo Hegel retoma la noción de voluntad que sabe, que reformula como voluntad que es inteligencia, y señalando que el espíritu no puede ser realmente ni como inteligencia ni como voluntad por separado, sino como voluntad que es inteligencia. Esta parte se encuentra dividida en cuatro secciones, a saber, el (a) ser reconocido, (b) contrato, (c) crimen y castigo y la más larga, (d) la ley que detenta el poder.

En la primera sección (a) *ser reconocido* plantea Hegel la realidad inmediata del ser reconocido es realidad inmediata, en el que encontramos a persona como ser-para-sí. Luego (Hegel 1805/06, pp. 214-215) se ocupa de la generalización y de la división del trabajo, que se da cuando el individuo ya no trabaja solamente para satisfacer su propia necesidad, sino las necesidades de muchos. Con ello el trabajo deviene abstracto, y el individuo se comporta también como un yo abstracto. Al final del proceso encontramos a la actividad externa abstracta, que es la máquina. Pero en el intercambio la cosa abstracta se hace concreta nuevamente y retorna a la posesión: su coseidad proviene precisamente del hecho de ser la posesión de otro.

Hegel describe el proceso del intercambio, en el que cada uno de los participantes entrega la cosa poseída, superando y cancelando su existencia; el uno recibe la cosa entregada por el otro, y cada cual muestra su conformidad con ello. De ese modo ambos son reconocidos en dicho intercambio. Este reconocimiento mutuo se da también en relación al valor (*Wert*) asignado a la

cosa intercambiada, con el cual ambos están conformes. Con ello por un lado vale mi voluntad, y por el otro la posesión se ha transformado en propiedad. El ser, explica Hegel, tiene en la posesión un significado no espiritual, que es meramente el de que yo tengo en tanto soy este individuo. En la propiedad, en cambio, el ser tiene el significado del reconocimiento. Con ello el tener algo en propiedad no es un acto o un estado del individuo aislado, sino que necesita de la mediación de un otro que reconozca dicha propiedad.

En esa medida, a diferencia de la posesión inmediata, la propiedad no es algo individual, sino que de por sí es algo general. Mientras la posesión es un inmediato tener propiedad, que es un movimiento sapiente, es un tener que, si bien es también inmediato, es mediado por el reconocimiento. Con el reconocimiento de la propiedad ha quedado superado el carácter contingente de la toma de posesión. Hegel afirma que mediante el trabajo y el intercambio tengo todo en el ser reconocido y dejo de ser esta persona individual para ser un general. Hegel concluye que en el trabajo me convierto en cosa, y en el intercambio me enajeno de esta cosa, renunciando a mi existencia, y contemplo entonces en ella mi ser reconocido, que es un ser que sabe: «*Ebendarin schaue ich mein Anerkanntsein an, Sein als Wissendes; dort mein unmittelbares Ich, hier mein Fürmichsein, meine Person*» (Hegel 1805/06, p. 217)¹¹.

Como observa Siep (1979, p. 88), lo que es común al ser reconocido en el derecho, en el trabajo social y en las formas de acción y en las reglas del intercambio económico, que son el valor, el dinero, el intercambio y el contrato es lo siguiente: el acuerdo de las voluntades de todos en el acto de voluntad particular de los individuos. Precisamente este ser-mediado por la voluntad de los otros, y ahora no solo de un otro, sino de todos los otros es el ser reconocido.

En la sección dedicada al contrato, Hegel muestra cómo en el intercambio valió tanto mi posición respecto al valor de la cosa intercambiada como mi voluntad de tenerla. De este modo, los participantes en el intercambio se contemplan sabiendo que su posición y su voluntad son reales. Y con ello se da el paso de la voluntad individual a la voluntad general (Hegel 1805/06, p. 218). El contrato, que representa este saber, constituye un estadio más avanzado en este proceso. Pues es como el intercambio, pero hay una diferencia fundamental, y es que es un intercambio ideal, pues en él no hay ninguna cosa, ningún bien, que sea entregada, tampoco se brinda ningún servicio. Lo único que hacen los participantes es comprometerse a una acción futura, a

¹¹ También allí contemplo mi ser-reconocido, ser en tanto que sabe: allí mi yo inmediato, aquí mi ser-para-mí, mi persona.

cumplir un servicio en el futuro. De este modo, lo único que entregan en el contrato es su palabra (p. 218)¹². De este modo, lo que intercambian no son cosas, sino palabras, pero palabras que valen tanto como cosas: «*Es ist ein Tausch des Erklärens, nicht mehr der Sachen, aber er gilt soviel als die Sache selbst*»¹³ (Hegel 1805/06, p. 218).

Hegel muestra, sin embargo, el otro lado de esta situación: en la medida en que la voluntad común es el resultado de la participación de las voluntades individuales y depende en cierta forma de estas, la voluntad individual i.e. el individuo puede sentirse más importante que la voluntad común, sentir que la voluntad individual puede por sí misma valer tanto o más que la voluntad común representada en el contrato, y tomar unilateralmente la decisión de romper el contrato. Hegel caracteriza a este movimiento de la voluntad individual, que se separa de la voluntad común, se encapsula y se opone a la voluntad común, como un ir-dentro-de-sí de la voluntad individual. De acuerdo a Siep (1979, p. 89), mediante este «ir-dentro-de-sí» de la voluntad se manifiesta la diferencia entre la voluntad particular y la voluntad general. La voluntad individual siente que puede romper el contrato porque vale en cuanto tal, y no en cuanto es parte de la voluntad común, y que por el contrario la voluntad común depende de la voluntad individual: «*Ich kann den Vertrag einseitig brechen, denn mein einzelner Wille gilt als solcher, nicht nur insofern er gemeinsamer ist, sondern der gemeinsamer Wille ist ja selbst nur, insofern mein einzelner gilt*»¹⁴ (Hegel 1805/06, p. 219).

Frente a esta situación la voluntad común reacciona, afirmándose frente a la voluntad individual. En respuesta a esta esencialidad de la voluntad liberada de la realidad de la cosa (que sí se da en el intercambio) surge la esencialidad de la existencia que se manifiesta en la voluntad común, que se opone a la voluntad individual (Hegel 1805/06, p. 219). Así, la voluntad común se manifiesta como coerción, que obliga a la voluntad individual i.e., al individuo a cumplir con el servicio al que se había comprometido mediante el contrato. Desde el punto de vista de la voluntad individual, sin embargo, la coerción es sentida como que esta voluntad individual no ha sido respetada (Hegel 1805/06, p. 219)¹⁵.

¹² No entrego nada, no renuncio a nada, no doy ningún servicio, solo mi palabra.

¹³ Es un intercambio de declaraciones, y ya no de cosas; pero vale tanto como la cosa misma. Es interesante ver cómo este análisis de Hegel contiene ideas que serán desarrolladas en la segunda mitad del siglo veinte por la llamada «teoría de los actos de habla» de Austin y Searle, en particular en torno al acto de habla de prometer.

¹⁴ Puedo romper unilateralmente el contrato, pues mi voluntad vale en cuanto tal, no solo en la medida en que es común, sino que la voluntad común misma vale únicamente en la medida en que mi [voluntad] individual vale.

¹⁵ El otro debe cumplir el servicio, su voluntad no es respetada.

Es muy interesante ver cómo Hegel deja en evidencia el carácter intersubjetivo del reconocimiento expresado en el contrato. La razón por la cual estoy obligado a cumplir con mi palabra, a respetar que mi palabra valga, no es de tipo moral, interno, subjetivo: no se trata de que yo no pueda internamente, subjetivamente, cambiar mi opinión, mi punto de vista. Claro que puedo cambiarlo. Mi voluntad está en el contrato no en tanto estado subjetivo interno, sino como voluntad reconocida (Hegel 1805/06, p. 220). Por lo que, si no mantengo mi palabra, no solo me contradigo a mí mismo, sino al hecho mismo del reconocimiento de mi voluntad expresada en el contrato. Al romper el contrato, hago evidente que mi voluntad ya no es la voluntad reconocida, sino que es solo mía y solo tiene el valor de la mera opinión. Y una tal voluntad no puede ser respetada. Hegel muestra que la voluntad puede ser respetada no en tanto voluntad individual, separada de la voluntad común, sino únicamente como parte de la voluntad común. La coerción de la voluntad común, que me obliga a cumplir mi palabra, me obliga al mismo tiempo a ser voluntad reconocida, a ser persona, pues recordemos que para Hegel la expresión del individuo en el plano jurídico es la persona

Con la coerción, según Hegel, la voluntad general asimila al yo individual dentro de sí. Esto implica que soy reconocido para mí en tanto persona. Y de este modo se alcanza un estadio más elevado en este proceso, pues como describe Hegel (en palabras que nos recuerdan al *Sistema de la Eticidad*) ya no solo se trata de la afirmación de mi posesión como propiedad, sino de mi reconocimiento como persona, y ahora mi totalidad reside en mi existencia; lo que equivale, para Hegel, a honor y vida (Hegel 1805/06, p. 221)¹⁶.

La tercera parte aborda la temática del *Crimen y castigo*. En ella Hegel presenta un conflicto más grave que el que ocurre cuando la voluntad individual se rehúsa a cumplir con el contrato, y es el que tiene lugar cuando la voluntad individual se enfrenta directamente a la voluntad general en el crimen, y cuando la voluntad general reacciona ante el crimen con el castigo. En ese sentido Siep (1979, p. 89) considera que el crimen y el castigo constituyen formas más elevadas de la «lucha» entre la voluntad individual y la voluntad general.

Hegel recuerda que como resultado del contrato es que me desprendo de mi voluntad en tanto particularidad que puede ser separada, y al deshacerme de ella puedo ser reconocido en virtud de mi voluntad pura. La situación en la que la voluntad general ejerce sobre mí la coerción, de modo que yo

¹⁶ Aquí no se ha afirmado/establecido solamente mi posesión y mi propiedad, sino también mi persona o esto en la medida en que mi totalidad reside en mi existencia: honor y vida.

cumpla el contrato, permitió por otro lado separar mi existencia de mi yo, pues dicha coerción no tiene como meta únicamente a mi existencia, sino también a mí yo. Puedo valer como alguien que existe en tanto soy reconocido como persona en el contrato y con ello mi palabra puede de antemano valer por el servicio que puedo dar en el futuro.

Hegel muestra sin embargo que esta coerción tiene también un lado oscuro, y es que yo, al haber sido obligado por la voluntad general, me siento ofendido, tal y como había ocurrido anteriormente en la lucha por el reconocimiento. Pues aquí también el otro (entendemos que se refiere a la voluntad general, o al otro individuo en tanto representa a la voluntad general expresada en el contrato) ha lesionado mi voluntad reconocida, mi voluntad que él reconocía. Esta contradicción, explica Hegel, es una igualdad entre mi primera y mi segunda palabra, pero además entre mi yo como algo general, y mi yo como algo particular. Reacciono entonces ante la coerción colocando mi ser-para-mí. Pero a diferencia de lo que ocurrió en la lucha por el reconocimiento, lo que coloco aquí es mi yo reconocido, que está lesionado. Así, quiero mostrar al otro individuo o a la voluntad general que debería poder obligarme, que mi compromiso en el contrato, y la coerción que sufrí para cumplirlo, constituyeron una ofensa de mi puro yo. Con ello lo que ha sido afectado es mi honor. Igual que en el *Sistema de la Eticidad*, me enfrento aquí como persona a la persona de otro como yo.

Entonces tomo venganza del otro; pero como señala Hegel, a diferencia de lo que ocurre en el estado de naturaleza, el objeto de mi venganza no es la mera actividad auto-consciente; sino que aquí me vengo de una voluntad que se sabe a sí misma, es decir, que es inteligencia, que se piensa a sí misma y que sabe que es general; me vengo de una voluntad que sabe que es un saber general que también es el mío; en otras palabras, me vengo de un reconocido. Con ello comento, pues, crimen, violencia, robo, hurto, injuria, etc: «*Ich begehe damit das Verbrechen, Gewalttätigkeit, Raub, Diebstahl, Injurie usf*» (Hegel 1805/06, p. 223). Así, el crimen se dirige contra la persona, contra su saber de él, pues el criminal es inteligencia. La justificación interna del crimen es la contraposición entre la voluntad individual, por un lado, y el poder, por el otro, es decir, el valer, el ser reconocido. La meta del criminal es, para Hegel, cumplir su voluntad en contra de la oposición de la voluntad general. Así, el crimen es identificado por Hegel con la voluntad que sabe que es individual, que sabe que es-para-sí, a pesar de la oposición de la voluntad que sabe que es general.

Este crimen, sin embargo, lleva ahora a la voluntad general a la actividad encuentra de la voluntad individual, y esta inversión es el castigo. Es la venganza de la voluntad general, pero en tanto justicia, que procura el

restablecimiento del reconocimiento que ha sido vulnerado (Hegel 1805/06, p. 224). Es mediante este movimiento que el ser reconocido se representa ante sí mismo como realizado, como cumplido. Frente a ello, el retraerse de lo general a lo individual constituye un crimen.

La última parte está dedicada a *La ley que detenta el poder*. Hegel señala que el individuo sabe que su ser particular es general de manera inmediata, y agrega luego que el movimiento de este ser común inteligente es su realización como poder que detenta la violencia. Acerca de este ser común afirma Hegel que esta comunidad inteligente constituye la sustancia misma de la persona, cuya existencia se basa por completo en ella; es un todo en el que lo individual es cancelado y superado, en el que se cuida no del individuo, sino de todos: el individuo es sacrificado en favor de lo general. En palabras que nos recuerdan al *Sistema de la Eticidad*, Hegel afirma así mismo que lo general es la sustancia del contrato, mediante el que la voluntad general vale. La voluntad general, agrega, es para la persona justicia, seguridad, poder sobre su vida y que conserva su vida. Lo que corresponde al individuo dentro de la voluntad general es convertirse en ella, transformándose a sí mismo en general mediante la formación.

7. DEFINICIÓN DE LA LEY EN LA FILOSOFÍA REAL

Hegel define a la ley como el resultado de la voluntad común de los individuos que se ponen de acuerdo acerca de un determinado punto y lo declaran, con lo cual queda superada/cancelada la libertad del individuo de cumplir o no el contrato (Hegel 1805/06, p. 227)¹⁷.

La noción de la voluntad general lleva a la noción del estado, al que Hegel califica como «*das wirkliche Gelten des Eigentums, Element des wirklichen Daseins durch das Wollen Aller*» (Hegel 1805/06, p. 231)¹⁸. Esta definición es retomada y reformulada algunas páginas después: «*Der Staat ist das Dasein, die Macht des Rechts, das Halten des Vertrags*» (Hegel 1805/06, p. 234)¹⁹. Lo identifica con la sustancia, que define como lo que permanece y protege la propiedad inmediata, como voluntad general que deriva su fuerza de la

¹⁷ Se reúnen juntos para la ley, en la que han llegado a una voluntad común acerca de un determinado punto y esto lo declaran. Mediante esto queda superada y cancelada la libertad de sujetarse o no al contrato.

¹⁸ El verdadero valor de la propiedad, el elemento de la existencia real mediante la voluntad de todos.

¹⁹ El estado es la existencia, el poder del derecho, el cumplimiento del contrato.

fuerza unificada de todos los individuos. El estado es, así, lo que protege el contrato en tanto voluntad común declarada por los participantes en él; es por tanto el garante del vínculo entre la palabra empeñada y el servicio, y si este es rehusado, en tanto poder judicial el estado asegura mediante la coerción que el servicio se cumpla.

Hegel retoma el tema de la oposición entre voluntad individual y voluntad común o general en el contrato y su cumplimiento. En el contrato el otro me reconoce en el significado de la voluntad común, a pesar de no haber todavía cumplido. Este significado vale en la ley, la que me coacta para cumplirlo. Con ello impone el significado común por encima de mi significado individual, y ello equivale a imponer mí en-sí por encima de mi existencia, a imponer mi propio *self* general por encima de mi *self* individual «*Das Gesetz zwingt daher, d.h. hier: es führt gegen meine besondere Bedeutung die gemeinsame aus, gegen mein Dasein mein Ansich oder gegen mein besonderes Selbst mein allgemeines*» (Hegel 1805/06, p. 235)²⁰. Hegel muestra, sin embargo, cómo al ser parte de la voluntad general la coerción de la ley ya no significa para mí en tanto individuo una ofensa de mi honor (cf. también Siep 1979, p. 91). Pues aquí mi *self* no se somete ante otro *self*: lo que tiene lugar aquí es un sometimiento de mi *self* ante mí mismo, o más exactamente, de mi *self* particular ante mi *self* general, como poder de la ley, que es reconocido por mí.

Hegel vincula estas nociones de voluntad general, estado y ley con la noción de comunidad o pueblo viviente, que nos recuerda también al *Sistema de la Eticidad*: «*Diese Macht über alles Dasein, Eigentum und Leben und ebenso [über] den Gedanken, das Recht und das Gute und Böse ist das Gemeinwesen, das lebendige Volk*» (Hegel 1805/06, p. 238)²¹. Califica a la ley de vida que es consciente de sí en tanto voluntad general, de saber de sí en tanto poder sobre todo lo viviente (Hegel 1805/06, p. 238).

A continuación, examina la situación en la que el individuo se enfrenta a la voluntad general, pero haciendo uso del derecho mismo, lo que Hegel denomina como derecho «pretendido». Empieza recordando que el individuo ha renunciado a opinar acerca del derecho, y ha entregado esta prerrogativa a lo general. Con ello vale en tanto persona pura, como un puro ser reconocido. Sin embargo, el individuo es capaz ahora, en su condición de voluntad pura, de separarse de lo general y oponerse a él, encarnando a lo malvado.

²⁰ La ley coacta por ello, i.e. aquí: realiza el significado común en contra de mi significado particular, realiza mí en-sí en contra de mi existencia o mi «sí mismo» general en contra de mi «sí mismo» particular.

²¹ Este poder sobre toda existencia, propiedad y vida, y al mismo tiempo sobre el pensamiento, el derecho, y lo bueno y lo malo, es la comunidad, el pueblo viviente.

Se enfrenta a lo general como derecho pretendido, a pesar de que lo general tiene poder absoluto sobre su vida, poder en el cuál el individuo se sabe de manera positiva. El individuo enfrentado a lo general ha sometido al otro mediante la violencia o la astucia, el asesinato o el crimen, es lo malvado. Pero la ley se vuelve en contra de él, y no como venganza, sino como castigo (Hegel 1805/06, p. 240)²². Con ello la ley realiza el derecho y hace que la acción criminal recaiga ahora sobre el criminal (Hegel 1805/06, p. 240). Hegel sostiene que lo malvado es insignificante e impotente frente al todo que lo asimila sin alterarse. Si la ley es espíritu, y trata al ser humano en tanto espíritu, un acto criminal es incapaz de perturbar al todo.

En la *Filosofía Real de Jena*, cuando Hegel se ocupa de la *Constitución*, constatamos que también dedica una parte al tema del reconocimiento. Siep (1979, p. 94) señala que Hegel examina aquí la relación entre lo general y el *self* particular. Hegel afirma que el estado implica la superación/cancelación del individuo. Jaeschke (2005, p. 171) observa al respecto que en este texto el concepto de «pueblo», menos estructurado y que dominaba en los momentos tempranos del periodo de Jena, es reemplazado por Hegel por el de «estado». El estado está estrechamente vinculado a la ley. Hegel sostiene que es únicamente en la ley que el ser humano existe. Esta ley se sabe a sí misma como poder absoluto. Sacrifica al individuo a favor de lo general, protegiendo el derecho y la vida. Hegel califica a esta ley de espíritu, espíritu que es poder absoluto y que vive en sí mismo, señala que dicho espíritu tiene como meta el auto-conocimiento, es decir, el darse a sí mismo la intuición de sí mismo como tal, en otras palabras, el espíritu se coloca a sí mismo como su propia finalidad. El concepto de este espíritu, (que también nos recuerda al *Sistema de la Eticidad*), es la generalidad, pero no una generalidad que anule al individuo como ser libre y autónomo, sino por el contrario, que integra dentro de sí la libertad y autonomía individuales.

La relación entre el individuo y el espíritu (la ley, lo general, la voluntad común) tiene para Hegel dos aspectos, uno positivo y uno negativo. El aspecto positivo de esta relación consiste en que el individuo sabe que forma parte de la voluntad común, que es reconocido en ella, pero que además esta voluntad común vive a través de él, se afirma a través de él.

Adicionalmente, otro elemento positivo en esta relación es lo que lo general hace por el individuo, la que se manifiesta, por un lado, en la protección de la existencia del individuo mediante la legislación económica, mediante el poder protector del derecho, y mediante el sacrificio de sí mismo que hace lo general en el indulto (Siep 1979, p. 94). El aspecto negativo de esta

²² Castigo como castigo y no como venganza.

relación, por otro lado, consiste en que el individuo renuncia a su poder y lo entrega a lo general. Al respecto señala Siep (1979, p. 95) que «el «sí mismo» se sabe negativamente en lo general porque esto general posee el «poder» sobre su vida, tanto al conservarla como al castigarme, pero, sobre todo, porque en tanto «sí mismo» individual puedo saberme en él únicamente mediante la «renuncia» a mi «sí mismo» inmediato». Esta renuncia tiene lugar tanto mediante el trabajo «formador» como mediante la negación de mi «opinión» en las experiencias con el derecho y el poder público.

Es interesante aquí el análisis que hace Hegel del indulto, en el que retoma el tema visto anteriormente del conflicto entre el individuo y la voluntad general. Se distingue tres momentos. El primero es el del derecho, el que constituye una unión inmediata entre el «sí mismo» o voluntad individual y «sí mismo» o voluntad general. El segundo momento es el del conflicto entre ambos, cuando el «sí mismo» individual se separa y se enfrenta a la voluntad general, en el rompimiento del contrato o en el crimen. El tercer momento es el indulto, cuando la voluntad general perdona a la voluntad individual y ésta se reconcilia con aquella, y retorna así al seno de la voluntad general. Estos tres momentos reflejan además los tres pasos del movimiento dialéctico que serán característicos del pensamiento hegeliano posterior: el primer momento corresponde a la unión inmediata, el segundo a la enajenación, al devenir-otro; es lo malvado, la absoluta certeza de sí mismo, la noche pura del ser-para-sí. Finalmente, el tercer momento i.e., el indulto o reconciliación entre voluntad individual y voluntad general corresponde al retorno así del espíritu.

Estos tres momentos están vinculados además a tres formas diferentes en las que el «sí mismo» individual se relaciona con lo general (ver también Siep 1979, p. 95). La primera forma, inherente a la unidad inmediata, es la confianza que el «sí mismo» individual experimenta respecto lo general. Aquí lo general es señor para el «sí mismo» individual. La segunda forma, propia de la separación y el enfrentamiento entre el «sí mismo» individual y el «sí mismo» general, es el temor que el «sí mismo» individual experimenta respecto a lo general. Aquí lo general es poder público para el «sí mismo» individual. Y la tercera forma, en la que el «sí mismo» individual no solo se reconcilia con lo general, sino que reconoce al mismo tiempo que lo general es su verdadero «sí mismo», que es su voluntad de manera inmediata, con lo cual el «sí mismo» individual deviene él mismo el gobernante. Aquí el «sí mismo» general es regente para el «sí mismo» individual:

Zu ihm mich als dieser unmittelbare Einheit verhaltend, habe ich Vertrauen zu ihm, zu ihm nur als meinem negativen Wesen, [habe ich] Furcht [vor ihm], [im Verhältnis] zu ihm, das unmittelbar mein Wille ist, nicht nur mit ihm übereinstimmt,

sondern indem es mein wirkliches Selbst ist; ich bin Regent. Es ist Herr, öffentliche Gewalt, und Regent, nach diesen drei Seiten gegen mich (p. 244)²³.

Hegel señala que lo general es el pueblo, el poder general, cuya fuerza es insuperable frente a los individuos. Es la fuerza del pueblo, que cada individuo tiene por su ser reconocido. Pero aclara al mismo tiempo que dicha fuerza puede ser efectiva únicamente al estar unificada en una unidad, como voluntad. Si bien la voluntad general es el resultado de la voluntad de todos y cada uno de los individuos (Hegel 1805/06, p. 244), en tanto voluntad es un uno, en el cual estas voluntades individuales se reúnen (Hegel 1805/06, p. 244).

En ese sentido es pertinente la observación de Jaeschke (2005, p. 171), de que para Hegel el problema fundamental del estado es la mediación entre el individuo y lo general, de modo que el individuo devenga lo general y que lo general devenga lo individual. Según este autor, este doble movimiento es mostrado por Hegel en el concepto (con Aristóteles contra Rousseau) de la «voluntad general». Así, leemos en la *Filosofía Real* que la voluntad general necesita de las voluntades individuales para constituirse, con lo cual parecería que las voluntades de los individuos serían el punto de partida, lo primordial, y la voluntad general sería algo secundario, derivado de ellas. Sin embargo, Hegel subraya enfáticamente que esta apariencia es engañosa, pues es la voluntad general la que es lo primero y esencial. Son los individuos los que tienen la tarea de devenir «general», lo que alcanzan mediante la renuncia a su autonomía individual y mediante la formación. Así es la voluntad general lo que es antes que los individuos y es de modo absoluto para ellos:

Er hat sich zuerst aus dem Willen der Einzelnen zu constituieren als allgemeiner, so daß jener das Prinzip und Element scheint, aber umgekehrt ist er das Erste und das Wesen, und die einzelnen haben sich durch Negation ihrer, [durch] Entäusserung und Bildung zum allgemeinen zu machen. Er ist früher als sie, er ist absolut da für sie; sie sind gar nicht unmittelbar derselbe (Hegel 1805/06, p. 245)²⁴.

²³ Al relacionarme con lo general en tanto esta unidad inmediata tengo confianza hacia él, al relacionarme con lo general en tanto mi esencia negativa tengo temor de él, al relacionarme con lo general, en tanto es de modo inmediato mi voluntad, es decir que no solo está de acuerdo conmigo, sino que es mi verdadero «sí mismo», yo soy regente. Es señor, poder público y regente, en estos tres lados, en relación a mí.

²⁴ Ella [la voluntad general] debe constituirse, en tanto general, primero a partir de la voluntad de los individuos; de modo que aquella [la voluntad de los individuos] parece ser el principio y elemento, pero por el contrario es ella [la voluntad general] lo primero y la esencia, y los individuos deben devenir generales mediante negación

De este modo, como afirma Jaeschke (2005, p. 172), esta tensión entre lo individual y lo general es resuelta por Hegel en lo político al concebir a la voluntad individual como general en sí misma. En esta unidad plena de tensión entre individualidad y generalidad, que caracteriza al estado, radica su diferencia con la eticidad griega. La hermosa y feliz libertad de los griegos ya no puede volver, eso no sería ya deseable, escribe Hegel. Pues el estado moderno se caracteriza para él por una abstracción más elevada, por un espíritu más profundo. Este principio del estado moderno, que los antiguos no conocían, consiste en saber que el propio «sí mismo» es lo general. Con esto Hegel habría realizado un giro dramático en su filosofía práctica, despidiéndose del ideal de su juventud.

Como señala Jaeschke (2005, p. 172), el concepto del «espíritu absoluto» adquiere ya el significado que tendrá en el sistema hegeliano posterior. Este concepto hegeliano es definido por este autor en los siguientes términos:

»Absoluter Geist« bezeichnet lediglich diejenige Sphäre geistigen Lebens, in der der Geist sich aus der äußeren Wirklichkeit löst, sich auf sich zurückwendet und sich zum Gegenstand macht – und eben insofern absolut ist: bei sich ist und darin frei ist (Jaeschke 2005, p. 172)²⁵.

¿En qué sentido es este espíritu «absoluto»? Este autor nos explica que es absoluto en la medida en que no está limitado a ser únicamente espíritu subjetivo o únicamente espíritu objetivo. Por un lado, no es idéntico al espíritu subjetivo, que es aquel espíritu entendido como una forma de «interioridad», por ejemplo, conciencia o voluntad. Pues tal espíritu subjetivo siempre está referido a algo externo a él, a algo que no es espiritual. Pero por otro lado el espíritu absoluto tampoco es idéntico al espíritu objetivo, que corresponde a la esfera de la eticidad. Dicho espíritu objetivo es construido por los sujetos individuales mismos, pero que se encuentra, por decirlo así, sobre ellos y reposa sobre sí mismo. El espíritu absoluto, por su lado, se diferencia tanto del espíritu subjetivo como del espíritu objetivo. Como señala Jaeschke, «Als „absoluter“ wendet er sich auf sich zurück, macht sich zum Gegenstand und erkennt sich als das, was er ist» (2005, p. 172)²⁶. Es solo aquí que el concepto de espíritu alcanza su culminación. El terreno sobre el cual

de sí, renuncia y formación. Ella [la voluntad general] es anterior a ellos, está absolutamente allí para ellos, ellos no son [esa voluntad general] de modo inmediato.

²⁵ [La expresión] «Espíritu absoluto» designa meramente aquella esfera de la vida espiritual en la que el espíritu se desprende de la realidad externa, se vuelve sobre sí mismo y se toma a sí mismo como objeto, —y es justamente de ese modo que es absoluto: está consigo mismo y es en ello libre.

²⁶ En tanto absoluto, él [el espíritu] se vuelve sobre sí mismo, se toma a sí mismo como objeto y se reconoce como lo que él es.

se realiza este volverse hacia sí mismo por parte del espíritu es concebido por Hegel como la auto-conciencia de una comunidad espiritual, como la encontramos en el arte, en la religión y en la filosofía o ciencia. Estos tres ámbitos, que constituyen además para Hegel estadios sucesivos en el proceso de conocimiento de sí por parte del espíritu, se diferencian en que el arte corresponde a la intuición, la religión a la representación y la filosofía al pensamiento conceptual. Como observa Jaeschke (2005, p. 174), la filosofía constituye el estadio culminante en este proceso, el momento en que ella misma se toma a sí mismo como objeto. La filosofía es para Hegel un saber del espíritu absoluto en el concepto. Así, en un pasaje destacado por este autor, Hegel escribe hacia el final de la *Filosofía Real de Jena* lo siguiente:

In der Philosophie ist es Ich als solches, welches Wissen des absoluten Geistes ist, im Begriffe in sich selbst, als diesem, das Allgemeine ist. Es [ist] hier nicht eine andre Natur, nicht die ungegenwärtige Einheit, nicht eine Versöhnung, deren Genuß und Daseyn jenseits und zukünftig ist, sondern hier: hier erkennt Ich das Absolute (Hegel 1805/06, p. 272).

8. CONCLUSIONES GENERALES ACERCA DEL RECONOCIMIENTO EN LA *FILOSOFÍA REAL DE JENA*

Hemos examinado pasajes de la *Filosofía Real de Jena* que son más relevantes para el tema del reconocimiento, y que son además indispensables para poder contextualizar este tema dentro de la línea argumentativa general de la obra. En esta parte trataremos de precisar cuáles son los aspectos más significativos de la teoría del reconocimiento que desarrolla Hegel. Para esta tarea tomaremos como punto de referencia la excelente presentación que hace Siep (1979, pp. 53-129) acerca de este tema. Para este autor, el movimiento del reconocimiento que Hegel describe en la *Filosofía Real* tiene dos estadios (Siep 1979, p. 53). El primer estadio está referido a la relación recíproca entre individuos que involucra tanto al amor como a la lucha por el reconocimiento propiamente dicha. El segundo estadio está referido a la relación de reconocimiento ya no entre individuos, sino entre el individuo y la comunidad o el estado, es decir, a la relación entre la voluntad individual y la voluntad general, entre el «sí mismo» formado y el espíritu del pueblo.

El primer estadio, que Siep designa como «Reconocimiento como síntesis de amor y lucha» contiene, a su vez, dos momentos, que corresponden también a dos formas de reconocimiento. El primero es el reconocimiento entre dos individuos entre los que existe una relación de amor. Siep (1979,

p. 54) lo denomina reconocimiento sin oposición de la voluntad. Vale la pena recordar, sin embargo, que Hegel, al presentar el tema del amor (Hegel 1805/06, pp. 201 y ss.), no lo introduce explícitamente como una forma de reconocimiento que se caracteriza por la ausencia de la oposición de la voluntad; es recién más adelante, al hablar de la lucha por el reconocimiento, que lo califica de este modo. Siep toma esta categorización y la aplica retroactivamente al pasaje donde Hegel examina el tema del amor. El segundo momento de este primer estadio del reconocimiento es propiamente el de la lucha por el reconocimiento, que como hemos visto es tratado extensamente por Hegel en gran parte de la sección dedicada a la voluntad. Siep lo denomina reconocimiento de los sujetos como «sí mismo» libres o también reconocimiento con oposición de la voluntad.

En relación al primer momento i.e., al reconocimiento sin oposición de la voluntad que se da en el amor, Siep (1979, p. 56) señala que posee cuatro rasgos básicos. El primero es que el amor es una unidad consciente de sujetos. En el amor, como hemos visto, la unidad no consiste en el goce, sino que la conciencia de ambos amantes constituye la existencia de los mismos. En mi opinión aquí encontramos una relación con el *Sistema de la Eticidad*, en el que igualmente el amor constituye un estadio de identidad más elevado que el del disfrute. Recordemos que en dicho texto el disfrute es entendido como la incorporación y consecuente aniquilación del objeto, que implica que las fronteras entre sujeto y objeto se destruyen: se trata, así, de una unidad carente de conciencia. Vemos que el amor para Hegel no involucra dicha incorporación, dicha unidad sin conciencia, sino que, por el contrario, constituye una unidad consciente. Para Siep (1979, pp. 56-57), por otro lado, el amor constituye ya una forma de reconocimiento, pues más allá de sus aspectos más corporales como la mutua excitación, el amor es visto aquí por Hegel como «darse cuenta» o como «contemplación», el que implica volver a encontrar el sí mismo en el otro. Este verse-a-sí-mismo en el otro, que constituye el inicio del movimiento del reconocimiento, implica dos cosas. Por un lado, el ser-fuera-de-sí, la determinación de la propia conciencia por parte del amado, y la dependencia de la propia conciencia en relación a este. Y por el otro, el ser-reconocido en el amor del otro, pues cada uno se sabe inmediatamente en el otro, y sabe recíprocamente que el otro también se sabe en él.

El segundo rasgo del amor que Siep (1979, p. 58) señala es que, a pesar de ser una unidad consciente, es también una unidad en la cual los miembros entregan su autonomía, por tanto, una unidad sin oposición. En el amor cada uno de los amantes, al saberse en el otro, supera/cancela su existencia autónoma, en tanto «sí mismo» diferenciado. El tercer rasgo del amor es que

se trata de una relación entre individuos naturales, no formados y educados. Esta individualidad natural consiste precisamente en los rasgos que diferencian al individuo de los demás, y por tanto constituye aquello por lo cual el amado es objeto de ese amor. El amado se sabe recibido por el otro en tanto individualidad natural, sabe que ésta es esencial para el otro. Por ello la superación/cancelación de la autonomía no pueden consistir en la superación/cancelación de la especificidad individual, sino tan solo de la pretensión de conservarse a sí mismo para sí, a querer encontrar su esencia en sí mismo.

El cuarto rasgo que Hegel atribuye aquí al amor es, según Siep (1979, p. 58), que se trata de una unidad de ser-para-sí y ser-para-otro, de sí mismo y «objetalidad». Aquí se ha alcanzado ya una unidad de sí mismo y del objeto, del ser-para-sí y ser para otro. El otro que en un primer momento se encuentra frente a mi conciencia en tanto «siendo», o en tanto «que es» se evidencia, como se vio en el primer rasgo básico del amor; no como extraño para mí, sino como constitutivo para mí propio «sí mismo», e igual a mí en su esencia. Por ello el perderse en el otro es simultáneamente un encontrarse en el otro.

Aquí plantea Siep (1979, p. 59) un problema muy importante en el desarrollo de la concepción del reconocimiento en la *Filosofía Real de Jena*, que marca precisamente la transición entre los dos momentos del reconocimiento i.e., el paso del amor en tanto reconocimiento sin oposición de la voluntad, a la lucha, como reconocimiento con oposición de la voluntad. Debido a que en el amor el generoso ser-para-otro, la «objetalidad», se evidencian como sí mismo, el amor es un «darse cuenta». Y si este «darse cuenta» deviene un saberse-a-sí-mismo en el otro en tanto ser-para-sí autónomo y entonces el «darse cuenta» llega a ser en todo el sentido de la palabra un «reconocer». Pero para ello es necesario, sin embargo, un re-encontrarse-a-sí-mismo en tanto un sí mismo diferenciado.

El reconocimiento exige, entonces, que tenga lugar primero una retirada del yo hacia sí mismo. Ahora bien, ¿cómo es posible una tal retirada del yo hacia sí mismo, desde su haberse-perdido-a-sí-mismo en la unidad del amor? Este es un pre-requisito para una confrontación entre dos autónomos que tratan precisamente de afirmar su diferencia respecto al otro. Esto es precisamente lo que ocurre en la *lucha por el reconocimiento*. Siep (1979, p. 59) observa así que en este texto Hegel hace que la transición del amor a la lucha tenga lugar en la familia. De este modo, si el amor es el primer y decisivo momento en la familia, el paso del amor a la lucha es su momento restante. Esta transición es posible mediante la introducción de un «tercero», en el que la unidad de ambos amantes (que han pasado ahora a ser cónyuges y padres) puede verse a sí misma. Un tal tercero será, por un lado, el patrimonio familiar y, por otro lado, el hijo. Es recién en el hijo que el amor

puede llegar a ser contemplado como unidad auto-consciente. Los padres ven en el hijo a su sí mismo común objetivado y convertido en un ser-otro. La educación del hijo y el desarrollo de su autonomía es, en tanto negación de la conciencia de los padres, ya una cancelación-superación del amor.

¿Por qué la transición del amor a la lucha es fundamental en el proceso del reconocimiento? Como nos hace ver Siep (1979, p. 60), en la lucha se cumplen dos condiciones fundamentales. Primero, que la auto-conciencia se contemple en otro ser-para-sí, un ser que no se abandone a sí mismo como en el amor, sino que, por el contrario, se esfuerce por alcanzar su autonomía frente al otro. Segundo, que la contraposición entre el *self* y la objetividad sea llevada a una nueva síntesis, que será a la vez más elevada y más consciente. Esto es necesario, porque solo puedo llegar a ser un ser consciente de sí, un individuo libre y autónomo, cuando me relaciono con otro ser para sí auto-consciente y autónomo, que también se sabe como unidad de sí mismo y objeto (Siep 1979, p. 61).

Con ello pasamos, pues, al segundo momento en el proceso de reconocimiento entre individuos, que es el reconocimiento con oposición de la voluntad, es decir la lucha por el reconocimiento. Como muestra Siep (1979, p. 61 y ss.), un aspecto fundamental del proceso de reconocimiento en Hegel es que la formación de una conciencia individual, así como la de la conciencia común o compartida, no se produce mediante la relación carente de opuestos propia del amor, ni mediante la 'solidaridad' inmediata de la familia; sino que presupone más bien un momento de distancia, del hacer efectiva la autonomía y la diversidad del individuo. En la lucha por el reconocimiento se radicaliza este momento de la distancia. La individualidad, que se sabe a sí misma como un todo y que por decirlo así define su identidad mediante la exclusión de cualquier otro fuera de su totalidad, se afirma-establece absolutamente. Pero el presupuesto fundamental de la teoría del reconocimiento es que esta totalidad debe ser confirmada por el otro (Siep 1979, p. 64). Y esto solo puede tener lugar en un conflicto por una determinación individual, cuya violación constituye una ofensa absoluta.

Como vimos, para poder ser reconocida y valer positivamente para el otro la conciencia debe afirmar su ser-para-sí en el ser-para-sí del otro. Lo que está en juego es la conciencia del otro, no la exclusión del *ser*, sino la exclusión del *saber*. La meta de la lucha es el saberse no cancelado-superado en el otro, de valer para el otro como absoluto. Y la única forma en que esto puede mostrarse es en la lucha a muerte, pues en ella el individuo muestra que su saber de sí le importa más que su propia vida. En la lucha a muerte la voluntad misma deviene saber, en la medida en que se dirige hacia sí misma, y convierte el ser cancelado-superado mediante la ofensa por parte del otro en una cancelación-superación de sí mismo.

Con ello la consecuencia de la lucha a muerte, finalmente, no es la destrucción de ambos combatientes, sino por el contrario que el relacionarse al otro no consiste más en un excluir, sino en un saber de la identidad de las voluntades que se relacionan entre sí, que hacen referencia unas a otras en su pureza. Esta es la forma inmediata de la voluntad general, que de acuerdo a la *Filosofía Real* debe alcanzarse sin la radicalización de la lucha i.e., sin aniquilarse mutuamente (Siep 1979, p. 66). Lo decisivo en el resultado de la lucha es, así, que la conciencia se modifica completamente en este movimiento, gana una nueva existencia, que consiste ahora en el ser reconocida en tanto que se cancela-supera a sí misma y, sin embargo, no se pierde en este «devenir-se-otro», sino que más bien encuentra allí su identidad (Siep (1979, p. 67).

Siep (1979, pp. 67-68) nos ofrece una síntesis muy clara de esta primera fase del reconocimiento en la *Filosofía Real* de Hegel, que ha sido objeto de esta parte de nuestro trabajo, y que se refiere al reconocimiento como relación recíproca entre individuos. El resultado de esta primera fase es la emergencia de una conciencia común y general y una voluntad general, mediante el recíproco «darse cuenta» y mediante la acción recíproca entre los individuos. Para que esto ocurra son necesarios dos movimientos, que corresponden respectivamente al amor y a la lucha.

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

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

Como hemos visto, el amor y la lucha, es decir el reconocimiento sin oposición de la voluntad y el reconocimiento con oposición de la voluntad, constituyen para Siep tan solo la primera fase del proceso del reconocimiento

que Hegel presenta en la *Filosofía Real de Jena*, a saber, la fase referida a las relaciones de reconocimiento entre individuos, y que es tratada en la sección dedicada a la Voluntad en el primer capítulo del libro, correspondiente al espíritu subjetivo. Pero igualmente importante es la segunda fase del proceso del reconocimiento, la que se refiere ahora a las relaciones entre el individuo y la comunidad o el estado, es decir, entre la voluntad individual y la voluntad general. Estas son tratadas por Hegel en el espíritu real. Este estadio es designado por Siep como «*Reconocimiento del "yo" en el "nosotros"*».

Siep comienza aclarando (1979, p. 86) que con la formación de una conciencia y de una voluntad generales a través de interacciones «duales» no se ha culminado aún el proceso de formación de la autoconciencia a través del reconocimiento. La lucha por el reconocimiento ha mostrado que el reconocimiento solo es posible mediante la superación/cancelación de sí mismo. El proceso de la superación y cancelación de sí mismo es sin embargo la «generación» y la vida del espíritu del pueblo. Una de las tesis más importantes de Siep (1979, p. 87) es que en este estadio encontramos nuevamente, aunque en un nivel más elevado, los movimientos de amor y unidad, primero, y luego de lucha y distanciamiento, que hemos visto en el estadio anterior. La diferencia es que en este caso las partes involucradas en esta unidad y en este enfrentamiento no son ya dos individuos, como en el estadio anterior, sino que son el individuo, por un lado, y la comunidad o el estado, por el otro, es decir, la voluntad individual y la voluntad general. Estos dos momentos son designados por Siep respectivamente como *unión y conflicto de la voluntad individual con la voluntad general*.

El primer momento es a su vez separado en dos partes, que corresponden respectivamente al reconocimiento y a la ley que detenta el poder.

Luego del movimiento de unidad entre individuo y comunidad o estado, entre voluntad individual y voluntad general, viene el segundo movimiento en el proceso del reconocimiento, que es el movimiento de la distancia y de la lucha entre ambos. Este corresponde aquí no ya al contrato, sino a su rompimiento, a la negación por parte del individuo a cumplir con la prestación del servicio al que se había comprometido mediante el contrato (Siep 1979, p. 89). El rompimiento del contrato representa un «ir-dentro-de-sí» de la voluntad, en el que se manifiesta una diferencia entre la voluntad particular y la voluntad general. Ante este desafío de la voluntad individual, sin embargo, la voluntad general reacciona: Cuando la voluntad particular se rehúsa a cumplir su parte del servicio común, que representa a la voluntad común, entonces la voluntad común se vuelve contra él y lo obliga a prestar el servicio. En la coerción se muestra el verdadero sentido del contrato, que

es hacer de la voluntad particular un momento, si bien uno esencial, de la voluntad común.

Esto lleva a Hegel al tema del crimen y el castigo. Para Siep estas constituyen formas más elevadas del conflicto entre el individuo y la comunidad o el estado i.e., entre la voluntad individual y la voluntad general. El criminal no se dirige contra el otro, sino contra la voluntad general. Pero en la medida en que el individuo, en su oposición a la voluntad general, no se limita a retraerse a su ser-para-sí, como en el incumplimiento del contrato, sino que ataca, entonces desencadena el castigo, que es la reversión del hecho del criminal y por lo tanto una superación/cancelación del individuo. El «abstracto ser reconocido» del estado de derecho es realizado mediante esta lucha entre la voluntad individual y la voluntad general. Consiste en que las voluntades individuales sepan que sus hechos se apoyan en el acuerdo de todos, pero que experimenten también a esa comunidad de voluntades como algo que es independiente de la voluntad individual y que la domina (Siep 1979, p. 90).

Ahora bien, esta independencia que muestra aquí la voluntad general en relación a las voluntades individuales tomará, en el siguiente estadio, la forma del poder institucionalizado, de la ley que detenta el poder. Para Hegel ésta representa el «ser-reconocido inteligente», en el cual el individuo sabe a su «sí mismo», también respecto a su saber-de-sí, reconocido. Un presupuesto de esta unidad de voluntad general y voluntad particular es la renuncia del individuo. Se trata sin embargo de una unidad sin distancia: lo general es la existencia sin conciencia del individuo. Para Hegel, sin embargo, esto es insuficiente. La unidad entre individuo y comunidad o estado, entre voluntad individual y voluntad general, debe ser consciente, debe implicar diferencia y distancia. Y del mismo modo como en el proceso de reconocimiento entre individuos esto se produce mediante la lucha, aquí también la unidad consciente es producto de un nuevo conflicto entre el individuo con la ley que detenta el poder; el conflicto entre el crimen y el poder judicial.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta que en la coerción ejercida por el poder judicial sobre el criminal ya no se ofende el honor de nadie; se trata más bien, como vimos, de un sometimiento de mí mismo frente a mí mismo, es decir, de mí mismo como particular frente a mí mismo como general. Para ello es indispensable, sin embargo, una «renuncia» de lo «mío» del individuo en relación a su derecho. En la relación entre el individuo y el poder institucionalizado también hay un elemento positivo, que se manifiesta en el indulto. Podemos entender aquí que, si en el crimen la voluntad individual se opone a la voluntad general, en el indulto es reincorporada dentro de ésta. Al ser esta voluntad individual asimilada dentro de lo general, puede

el individuo reencontrar en este también su puro ser-para-sí. Es importante además tener en cuenta que la ley, como unidad de puro ser-para-sí y voluntad general, es para Hegel espíritu (Siep 1979, p. 92).

Siep sostiene así que la estructura del reconocimiento consiste aquí en un movimiento mediante el cual la unidad inmediata/no mediada entre voluntad individual y voluntad general se separa mediante el «retiro» de la individualidad a sí misma. La unidad inmediata/no mediada y la separación no son ahora otra cosa que los momentos del movimiento «dialéctico» del espíritu. Siep señala que en la *Filosofía Real de Jena* Hegel concibe el movimiento general del espíritu como «cierre» o «contacto». Esto significa la separación de una unidad inmediata en «extremos», que se evidencian como unidad de sí mismos y del otro extremo, de modo que se superan/cancelan en su condición de aislados. No debe sorprender, escribe Siep (1979, p. 93), que la estructura del movimiento del reconocimiento corresponda a la del espíritu. Pues el «reconocimiento» es el espíritu bajo el aspecto de la formación de la auto-conciencia en interacciones —tanto entre individuos como entre individuos e instituciones.

En la relación de reconocimiento del yo en el nosotros se produce la *realización del reconocimiento en el espíritu absoluto*. Siep (1979, p. 94) observa que al inicio de esta sección Hegel examina la relación entre lo «general» y el «sí mismo» particular, diferenciando allí en primer lugar entre un saber-se positivo y negativo del «sí mismo» en lo general. Recordemos así que, por un lado, el individuo tiene su «sí mismo» positivamente en lo general en la medida en que sabe que la voluntad común se afirma/establece a través de él. Este «afirmarse» consiste en que lo general tiene su vida únicamente en el «sí mismo» de los individuos, y que su poder depende del apoyo externo de todos. Además de esto, encontramos la positividad del «sí mismo» en lo general inversamente en lo que lo general hace por el individuo, por ejemplo, la protección de la existencia del individuo mediante la legislación económica y mediante el poder protector del derecho, y también en el indulto, en el cual lo general se sacrifica a sí mismo. Por otro lado, el individuo se sabe negativamente en lo general, pues este posee el poder sobre su, tanto en su condición de poder que conserva, como en su condición de poder que castiga, pero sobre todo porque el individuo puede saberse en lo general únicamente en la medida en que renuncia a su «sí mismo» inmediato.

A modo de resumen, Siep (1979, p. 97) señala que para Hegel en la *Filosofía Real de Jena* el reconocimiento consiste en una unidad entre «sí mismo» individual y «sí mismo» general, una unidad positiva y negativa, inmediata [no mediada] y «formada» [construida] i.e., alcanzada mediante la negación de la individualidad, en el sentido de la renuncia y del sacrificio

de sí²⁷. La unidad positiva no excluye de ninguna manera el reconocimiento de la individualidad única natural o producto de una historia de vida, la que en los estadios más elevados del reconocimiento ya no tiene ningún papel²⁸. Por un lado, el individuo vale únicamente en tanto es un individuo que ha sido capaz de la renuncia a su «sí mismo» inmediato, que ha sido formado. La positividad consiste más bien en el saber de que el estado tiene su realidad en la conciencia de los individuos. El reconocimiento del individuo en el estado es una relación de constitución recíproca. Como vimos, para Hegel el individuo existe y piensa únicamente en la ley; el estado es, sin embargo, el resultado del trabajo de todos los individuos.

Sobre la base de esta discusión Siep concluirá más adelante (1979, pp. 121-122) que el concepto del reconocimiento que Hegel desarrolla en la *Fi-losofía Real de Jena* engloba los siguientes cuatro momentos:

- a) La constitución de una conciencia común de individuos auto-conscientes. Esta conciencia retorna en todos los estadios del movimiento del reconocimiento, atañe tanto a la unidad de los *selfs* naturales como a la unidad de los *selfs* formados.
- b) El querer-valer-para-el-otro incluso en la otredad, en el distanciarse del otro, en la negación del otro. Un tal distanciamiento del otro es para Hegel no solo algo compatible con el reconocimiento, sino algo indispensable para su realización.
- c) El respeto recíproco por los derechos y por las funciones sociales. Este respeto no es un asunto de actitud subjetiva, sino de leyes y contratos ie. de instituciones públicas frente a las que el individuo se compromete con conciencia y conocimiento de causa.
- d) La conciencia de la dependencia recíproca entre conciencia i.e. voluntad individual y conciencia i.e. voluntad común. Reconocimiento significa aquí que nadie tiene su «identidad» aisladamente en sí mismo, sino que la tiene por la intermediación de la conciencia del otro. Esto significa, en el estadio más elevado del movimiento del reconocimiento, que la conciencia individual se sabe como momento de la sustancia general, la que a su vez es el «hacer y obra de todos».

²⁷ «Anerkennung besteht also in einer positiven und negativen, unmittelbaren und „gebildeten“, d.h. durch die Negation der Einzelheit im Sinne der Entäußerung und Selbstaufgabe hindurchgegangenen, Einheit von einzelem und allgemeinem Selbst» (Siep 1979, p. 97).

²⁸ «Dabei bedeutet die positive Einheit keineswegs ein Anerkanntsein der natürlichen oder lebensgeschichtlich einmaligen Individualität, die auf den höheren Stufen des Anerkanntseins keine Rolle mehr spielt» (Siep 1979, p. 97).

Finalmente, queremos subrayar con Siep (1979, p. 122) que también en este estadio la unidad se origina en una auto-negación de «doble sentido» de ambos polos: una negación del ser-diferente del otro i.e., del extenderse sobre el otro.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, S. C. (2009), *Hegel's Theory of Recognition. From Opression to Ethical Liberal Modernity*. New York, London: Continuum International Publishing Group.
- ESCALANTE, M. S. (2012), *Intersubjektivität und Anerkennung. Hegels Ansatz (1802-07) und seine kritische Auslegung bei Honneth (1992)*. Frankfurt: Peter Lang (Tesis Doctoral por la Universidad de Frankfurt).
- HEGEL, G. W. F. (1801), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Werke 2. Frankfurt: Suhrkamp, 9-138.
- (1802/3), *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Mit einer Einl. von Kurt Rainer Meist. Hrsg. von Horst D. Brandt. Auf der Grundlage der kritischen Edition G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 5, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist unter Mitwirkung von Theodor Ebert (1998). Hamburg: Meiner, 2002.
- (1805/6), *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Neuherausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Auf der Grundlage der kritischen Edition G.W.F. Hegel, Gesammelte Werk, Band8, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede hrsg. von Rolf Peter Horstmann (1976). Hamburg: Meiner, 1987. [Sie erstzt die *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister (1931). Hamburg: Meiner: 1967]
- (1807), *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wesswls und Heinrich Clairmont. Auf der Grundlage der kritischen Edition G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen ind Reinhard Heede (1980). Hamburg: Meiner, 1988.
- HONNETH, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- JAESCHKE, W. (2005), *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart – Weimar: Metzler.
- LESAAR, H. R. (2004), *Anerkennung als hermeneutischer Prozess*. In Gander, Hans-Helmut (Hrsg.), *Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis*. Würzburg: Ergon, 45-62.
- PINKARD, T. (2004), *Reason, Recognition, and Historicity*. In: Merker, Barbara / Mohr, Georg / Quante, Michael (Hrsg.). *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis, 47-66.
- RENDÓN, C. (2002), *La lucha por el reconocimiento en el fragment 1803/1804, de Hegel*. In: Areté. Revista de filosofía. Vol. XIV N°2, 271-287.

- SCHNELL, M. W. (2004), *Das Andere der Anerkennung*. In: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis*. Würzburg: Ergon Verlag, 77-89.
- SIEP, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie Untersuchungen zu Hegel Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg / München, Karl Arlber.
- (1998), *Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes*. In: Köhler, Dietmar und Pöggeler, Otto (Hrsg.): *G.W.Hegel Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag, 107-127.
- (2009), *Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth*. In: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt: Suhrkam, 179-201.
- TAYLOR, C. (1975), *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, R. R. (1997), *Hegel's Ethic of Recognition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.