

EDIPO REY, EL REY DAVID Y EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ
UNED (Madrid)

RESUMEN: 1) La obra *Edipo rey*, de Sófocles, es tomada como paradigma del reconocimiento de sí por sí mismo (*anagnórisis*), aunque 2) podemos encontrar en la cultura judía pasajes de estructura en cierto modo similar, tal como se examinan a propósito del rey David. 3) De ahí pasamos a considerar el reconocimiento mutuo (*Anerkennung*) y la lucha por el reconocimiento de la mano de Hegel, algunos de cuyos límites se abordan. 4) Finalmente, se apuntan algunos otros importantes sentidos del término reconocimiento.

PALABRAS CLAVE: Edipo y David; reconocimiento; Aristóteles; Hegel; Freud; Ricoeur.

Oedipus King, King David and the Problem of Recognition

ABSTRACT:1) The work *Oedipus, King*, by Sophocles, has been taken as the paradigm of recognizing oneself (*anagnórisis*), although 2) we can find passages regarding King David that have a rather similar structure in Jewish culture. 3) We can then go on to consider mutual recognition (*Anerkennung*) and the struggle for recognition following Hegel, who deals with some of its limits. 4) Finally, some other important meanings of the term recognition will be noted.

KEY WORDS: Oedipus and David; Recognition; Aristotle; Hegel; Freud; Ricoeur.

1. EDIPO REY

1.1. *La historia de Edipo*

Se conoce la historia (o el mito) de Edipo. Sus padres, Layo, rey de Tebas, y Yocasta, habían recibido un oráculo: si alguna vez tenían un hijo, este mataría a su padre. Pero Layo tiene relaciones con su mujer y de ellas nació un niño. A fin de evitar que el oráculo se cumpliera, Layo decidió entregarlo a un pastor para que lo abandonara, tras haberle atravesado los pies con una fíbula, pensando que nadie recogería al niño en esas circunstancias. Sin embargo, le encontraron unos pastores y se lo entregaron a Pólipo y Mérope, reyes de Corinto, que lo adoptaron y le pusieron por nombre Edipo, «pies hinchados».

En su juventud, Edipo empieza a dudar de si los reyes de Corinto serán sus verdaderos padres y, para salir de dudas, visita al oráculo de Delfos, que no responde a esa cuestión, pero le augura que mataría a su padre y se casaría con su madre. Para impedir tan trágico destino, Edipo, creyendo aún que Pólipo y Mérope son sus padres, huye de Corinto. En su viaje, se encuentra en una encrucijada con Layo y unos servidores que viajaban hacia Delfos, tarda en cederles el paso y, en la refriega, Edipo mata, entre otros, a Layo, cumpliéndose así la primera parte de la profecía

Más tarde, se encuentra con la esfinge, que atormentaba al reino de Tebas y mataba a todo aquel que no pudiera resolver sus acertijos. Uno de ellos preguntaba quién es el ser que de pequeño anda a cuatro patas, de adulto con

dos y de viejo con tres. Edipo respondió correctamente que el hombre, que de pequeño gatea, después anda sobre sus piernas y en la vejez se ayuda de un bastón. Furiosa por la buena respuesta, la esfinge se lanza al vacío desde un monte y Edipo, considerado salvador de Tebas, es nombrado rey y se casa con la reina viuda, Yocasta, su propia madre, lo que acaba por dar cumplimiento al augurio.

1.2. Edipo rey, de Sófocles

Y aquí es cuando comienza la tragedia de Sófocles¹. Una terrible peste asola a Tebas y Edipo envía a su cuñado Creonte, hermano de Yocasta, a consultar al oráculo de Apolo, para saber qué hacer. El dios responde que la peste se debe a que aún no ha sido castigado el asesino de Layo y que, cuando se le encuentre, debe ser desterrado o morir. Edipo empeña su palabra en ello, maldice al asesino y anima a los ciudadanos que sepan algo a que lo denuncien. El coro sugiere entonces la participación de Tiresias, ciego adivino, que prefiere callar, pero, ante la cólera de Edipo, le acaba diciendo que es el asesino contra el que él mismo clama:

Edipo.— Nada de lo que estoy advirtiéndote dejaré de decir, según estoy de encolerizado. Has de saber que me parece que tú has ayudado a maquinar el crimen y lo has llevado a cabo en lo que no ha sido darle muerte con tus manos. Y si tuvieras vista, diría que, incluso, este acto hubiera sido obra de ti solo.

Tiresias.— ¿De verdad? Y yo te insto a que permanezcas leal al edicto que has proclamado antes y a que no nos dirijas la palabra ni a estos ni a mi desde el día de hoy, en la idea de que tú eres el azote impuro de esta tierra [...]. Tú eres el asesino del hombre acerca del cual están investigando (vv. 345-362).

A Edipo le parece una afirmación absurda e interpreta sus palabras como fruto de una conspiración, animada por Creonte, que sería el sucesor en el trono de Edipo. Pero Tiresias, antes de abandonar la escena, le hace algunas inquietantes revelaciones sobre la persona a la que buscan:

Me voy porque ya he dicho aquello para lo que vine, no porque tema tu rostro. Nunca me podrás perder. Y te digo: ese hombre que, desde hace rato, buscas con amenazas y con proclamas a causa del asesinato de Layo está aquí. Se dice que es extranjero establecido aquí, pero después saldrá a la luz que es tebano por su linaje y no se complacerá de tal suerte. Ciego, cuando antes tenía vista, y pobre, en lugar de rico, se trasladará a tierra extraña tanteando el camino con un bastón. Será manifiesto que él mismo es, a la vez, hermano y padre de sus propios hijos, hijo y esposo de la mujer de la que nació y de la misma raza, así como asesino de su padre. Entra y reflexiona sobre esto (vv. 445-460).

¹ SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 1981. Para el contexto histórico, entre muchísimas otras obras, puede consultarse con interés: CHAMOUX, F., *La civilización griega*, Óptima, Barcelona, 2000.

Yocasta trata de tranquilizar a Edipo, mostrándole que no siempre los oráculos se cumplen. Y para ello le refiere el recibido por Layo y cómo este abandonó al niño, por lo que no puede ser su hijo, sino unos bandoleros los que le mataron en un cruce de caminos, según le había dicho el único superviviente de la refriega, que, al ver a Edipo proclamado rey, pidió convertirse en pastor, alejado de la ciudad. Pero estas confidencias turban a Edipo y cada vez se convence más de que él, en efecto, es el asesino de Layo, aunque deciden hacer venir al pastor para aclarar lo sucedido.

El coro anuncia que tal pastor es el mismo que había abandonado a Edipo de niño, y Yocasta, que comprende el cumplimiento del oráculo, insta a Edipo a no seguir preguntándose por su identidad. Pero Edipo piensa que lo dice por temor a sus posibles orígenes humildes y decide continuar adelante. Un mensajero llega de Corinto comunicando que Pólipo ha muerto y que la ciudad quiere a Edipo como rey, pero este rehúsa ir a Corinto puesto que, la que aún cree su madre, todavía vive y teme que se cumpla el oráculo de casarse con ella. El pastor, al ser interrogado, se resiste a declarar, pero acaba confesando cómo la propia Yocasta le había entregado al niño para que lo abandonara. Edipo, finalmente, acaba reconociendo su historia y, horrorizado, se clava en los ojos los alfileres del vestido de Yocasta, que se había suicidado.

Creonte asume entonces el poder. Pero el texto queda inconcluso, pues no aclara si Edipo es enviado al destierro, si va o no con sus hijas (de hecho, se despide de ellas como si fuera la última vez que las va a hablar), ni si el pueblo se ve por fin libre de la peste. Edipo, que había librado a Tebas de la peste, es el que la ha vuelto a introducir. Él, que veía, ha quedado ciego, conforme había vaticinado el ciego, Tiresias, que era quien en realidad había sabido ver. Los espectadores han de ir reconstruyendo a lo largo de la tragedia un pasado que no se había realmente ido y que acaba por retornar.

La obra se cierra con el lamento del coro:

¡Oh habitantes de mi patria, Tebas, mirad: he aquí Edipo, el que solucionó los famosos enigmas y fue hombre poderosísimo; aquel al que los ciudadanos miraban con envidia por su destino! ¡En qué cúmulo de terribles desgracias ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso (vv. 1525-1530).

1.3. *Multiplicidad de interpretaciones. La interpretación freudiana*

El mito de Edipo y la obra de Sófocles han sido objeto de múltiples interpretaciones, desde Aristóteles hasta llegar a nuestro presente². En su *Poética*, Aristóteles considera el *Edipo rey* de Sófocles como paradigma de narración trágica. Tras diversas clasificaciones, Aristóteles afirma que la tragedia es «imi-

² Una historia de esas interpretaciones puede verse en SEGAL, Ch., *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, Oxford University Press, Nueva York, 2ª ed., 2001.

tación de una acción esforzada y completa de cierta amplitud»³, con «situaciones que producen compasión y temor» (1452 a 5). La historia de Edipo es una fábula compleja, esto es, aquella en la que, a diferencia de lo que sucede en las simples, el cambio de fortuna va acompañado de peripecia, *peripéteia*, y reconocimiento, *anagnórisis*.

Peripecia es el cambio de la acción en sentido contrario, según se ha indicado. Y esto, como decimos, verosímil o necesariamente; así, en el *Edipo*, el que ha llegado con intención de alegrarle [el mensajero] y librarle del temor relativo a su madre, hizo lo contrario, al descubrir quién era [...]. El reconocimiento es, como ya el nombre indica, un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para la amistad o para el odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y el reconocimiento más perfecto es el acompañado de peripecia, como en el *Edipo* (*Poética*, 1452 a 20-30).

Ahora bien, si Edipo despierta compasión y temor es porque el espectador puede en cierto modo identificarse con él, pues, como él, está expuesto a fuerzas que le superan dada su humana fragilidad. El error de Edipo no es tanto una falta de carácter cuanto la *hamartía* o error de juicio (aunque el término *hamartía* no figura en el texto de Sófocles, sino el de *hybris*, que tiene una mayor connotación moral).

Queda, pues, el personaje intermedio entre los mencionados. Y se halla en tal caso el que ni sobrepasa por su virtud y justicia ni cae en la desdicha por su bajeza y maldad, sino por algún yerro, siendo de los que gozaban de gran prestigio y felicidad, como Edipo y Tiestes y los varones ilustres de tales estirpes (*Poética*, 1453 a 10).

El fin de la tragedia es la salvación a través de la purificación, catarsis (*Poética*, 145 b 10), en la aclaración del espectador sobre sí mismo.

Muchos analistas contemporáneos han proseguido la interpretación del mito de Edipo, entre otros, Claude Lévi-Strauss o Michel Foucault⁴. Pero quizá la más influyente ha sido la de Sigmund Freud, la cual por un momento consideraremos⁵. La primera vez que se refiere a lo que más tarde denominará complejo de Edipo y al *Edipo rey* de Sófocles es en las cartas a Wilhelm Fliess de otoño de 1897. Freud acababa de desechar la teoría de la seducción traumática,

³ ARISTÓTELES, *Poética*, ed. de V. G^a Yebra, ed. trilingüe, Gredos, Madrid, 3^a ed, 1974, 1449 b 25.

⁴ Cf. LÉVI-STRAUSS, Cl., «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural*, trad. de E. Verón, Paidós, Barcelona, 1987; FOUCAULT, M., «La verdad y las formas jurídicas», en *Dits et Écrits*, II, Gallimard, París, 1994; FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, introd. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Siglo XXI, Madrid, 2006. Cf. asimismo WANKUN, D., *El concepto de reconocimiento y el problema de la identidad en el Edipo rey y la Antígona de Sófocles*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010. Entre nosotros, A. Cortina se ocupó del conflicto entre libertad y determinismo en CORTINA, A., «La aporía determinismo-libertad en el *Edipo rey* de Sófocles», *Estudios de Metafísica*, 1971.

⁵ FREUD, S., *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 3^a ed., 1973.

según la cual los síntomas neuróticos se debían al trauma experimentado por el sujeto infantil a causa de abusos objetivos por parte de los adultos. Por diversos factores, Freud no puede seguir dando crédito a las historias de sus pacientes: «Ya no creo en mis neuróticos», le confesará a Fliess. Sin desechar que a veces ello hubiera podido ser así, la teoría del trauma, tal como la venía formulando, taponaba en realidad el acceso a la fantasía infantil incestuosa, que no por ser fantasiosa provocaba efectos psíquicos menos reales. Parecería que hubiera aquí un eco de *El coloquio de los perros* de Cervantes, que Freud había leído, pues a veces firmaba cartas redactadas en español a su amigo Silberstein con el nombre de uno de esos perros, Cipión. En un momento de la novela, la bruja Cañizares se refiere a los aquelarres de esta manera:

Hay opinión que no vamos a estos convites sino con la fantasía en la cual nos representa el demonio las imágenes de todas aquellas cosas que después contamos que nos han sucedido. Otros dicen que no, sino que verdaderamente vamos en cuerpo y en ánima; y entrambas opiniones tengo para mí que son verdaderas, puesto que nosotras no sabemos cuándo vamos de una o de otra manera, porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente.⁶

Aunque Freud pensaba que todo lo logrado hasta entonces se desmoronaba y la situación le provocaba un cierto espanto («Creo estar en embrión; sabe Dios qué clase de bestia saldrá de él», carta de 12/06/1897⁷), su sensibilidad estética y moral también le espoleaba: «No te puedo transmitir ni la menor idea de la belleza intelectual de este trabajo» (3/10/97). Y es en ese momento, en la carta del 15 de octubre de 1897, cuando aparecen la primera formulación de Edipo —según la cual el amor por la madre y los celos contra el padre se le manifiestan como un fenómeno general de la temprana infancia— y las primeras alusiones a la obra de Sófocles:

Se comprende perfectamente el apasionante hechizo del *Edipo rey*, a pesar de todas las objeciones racionales contra la idea del destino inexorable que el asunto presupone [...]. Todos nuestros sentimientos se rebelan contra un destino individual arbitrariamente impuesto [...]. Pero el mito griego retoma una compulsión del destino que todos respetamos porque percibimos su existencia en nosotros mismos. Cada uno de los espectadores fue una vez, en germen y en su fantasía, un Edipo semejante, y ante la fantasía onírica, representada como si fuese real en la escena, todos retrocedemos horrorizados, midiendo ese horror la represión que separa nuestro estado infantil de nuestro estado actual.⁸

⁶ CERVANTES, M. de, *El coloquio de los perros*, en *Novelas ejemplares, II*, ed. de H. Sieber, Cátedra, Madrid, 2ª ed., 2003, cit. pp. 339-340. Un estudio sobre la cuestión lo realicé en C. GÓMEZ, «La realidad y la ilusión. Cervantes en Freud», en: *El deber y la ilusión. (Ética, Política, Literatura)*, Dykinson, Madrid, 2020, 207-228.

⁷ FREUD, S., *Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas (1897-1902)*, en *Obras completas*, cit., III, p. 3576.

⁸ *Ibid.*, III, p. 3584.

Poco después se refiere al *Hamlet* de Shakespeare, en el que el conflicto básico sería similar. Frente a algunas interpretaciones, que hacen del príncipe Hamlet un obsesivo, representante de la duda —por antonomasia, aquella con la que comienza su famoso monólogo—, Freud insiste en que, más que un obsesivo, Hamlet es histérico. No parece un hombre dubitativo, pues en muchas ocasiones le vemos actuar con resolución, incluso temeraria. Recuérdese la escena en la habitación con su madre, en la que Polonio, el padre de su amada Ofelia, se ha escondido tras unas cortinas y cuando Hamlet escucha algún ruido dice irónicamente: «Aquí parece haber un ratón», pincha con su espada y Polonio muere. De lo único que duda Hamlet es de cumplir lo que el espectro del padre le ha encomendado al comienzo de la obra: que castigue a los que han procurado su muerte. La decisión la va postergando, quizá porque vacila en castigar a su tío, que no ha hecho sino lo que él mismo, inconscientemente, deseaba: matar al rey y ocupar su lugar, casándose con su madre.

Puede sorprender la osadía de Freud para postular en base a unos cuantos pacientes y ciertas obras literarias la universalidad del Edipo, para el que desde la antropología podría haber encontrado más firme sustento en la universalidad de la prohibición del incesto (con las excepciones siempre citadas, que no anulan la regla general), pues solo se prohíbe lo que se desea.

El Edipo tendrá un desarrollo complejo y prolongado en la obra de Freud, por el que se irá densificando progresivamente, aunque nunca le consagró un estudio específico, encontrando algunos de sus hitos fundamentales en *Tótem y tabú* (1913), *El yo y ello* (1923) y *Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias sexuales anatómicas* (1924). No podemos detenernos aquí en esos desarrollos⁹. Pero lo que nos interesa destacar es que de lo que trata la obra de Sófocles no es tanto del incesto ni del asesinato cuanto del problema del reconocimiento.

1.4. Edipo rey y el problema del reconocimiento (*anagnórisis*)

En efecto, cuando la obra comienza, el drama del incesto, la violencia del asesinato ya se han consumado y lo que se desarrolla en la escena, aunque referido a ellos, no tiene por centro la descripción de esos hechos, sino la tragedia del protagonista, que se desconoce autor de los mismos, hasta que por un lento y doloroso esfuerzo —que es el que provoca la empatía llena de compasión y temor de las que hablaba Aristóteles— llega al reconocimiento (*anagnórisis*) de sí por sí mismo.

Paul Ricoeur lo destacó con fuerza ya en su estudio sobre Freud¹⁰ y ha vuelto sobre la cuestión en su excelente estudio *Caminos del reconocimiento*, que

⁹ Los he considerado más detenidamente en C. GÓMEZ, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Alianza, Madrid, 2021.

¹⁰ RICOEUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, Siglo XXI, México, 1970.

aquí hemos tenido muy en cuenta¹¹. Frente a la amplia atención que se le ha otorgado, sobre todo a partir del comienzo de la filosofía moderna, al problema del conocimiento, Ricoeur subraya la escasa que en cambio se le ha dado al problema del reconocimiento. Partiendo de una matizada discusión lexicográfica, Ricoeur trata de elevar la cuestión a un plano filosófico, deteniéndose en primer lugar en el reconocimiento como identificación, ejemplificado, como hemos hecho aquí, en Edipo. Es, como decimos, el reconocimiento de sí por sí mismo, al que con Aristóteles hemos denominado *anagnórisis*, aunque —veremos que la cuestión no es casual— mediado por otros, y en este caso sobre todo por Tiresias, que nos llevan a ver, a reconocer, aquello de lo que no queríamos saber nada.

Pero, junto a este caso ejemplar, querría traer ahora a colación otro, muy lejano geográfica y temporalmente, y al que no alude Ricoeur ni se le ha prestado tanta atención, pero que no deja de tener interés y muestra una estructura similar: el del rey David.

2. EL REY DAVID

2.1. *Entre la historia y la leyenda*

Ahora damos un salto geográfico y temporal, y de la cultura griega del siglo V a. C. vamos a la cultura judía de los siglos XI-X a. C., en concreto a los libros de Samuel, así denominados por ser Samuel uno de sus personajes centrales, no porque él sea el autor. Son dos libros que, en realidad, constituyen la primera y segunda parte de una misma obra. El tema central es el advenimiento de la monarquía, bajo la guía de Samuel como juez y profeta, y, más o menos explícitamente, hace presentes las tendencias a favor o en contra de la monarquía. Con razonable probabilidad los relatos se pueden situar en torno a los siglos XI y X a. C., pues hacia el año 1030 Saúl es ungido rey, David comenzaría su reinado en Hebrón hacia el 1010 y su hijo Salomón en el 971. Aquí será David el personaje que nos interese.

David es una de las grandes figuras —a la vez militar, política y religiosa— de la historia de Israel. Su recuerdo será terreno en el que madure la esperanza mesiánica. Por eso David es una figura exaltada e idealizada, formada por la historia y la leyenda, por la memoria y la fantasía, sin que sea hoy posible separar con rigor sus componentes. El autor del libro de Samuel no pudo ni descartar ni armonizar diversas tradiciones: El David guerrero y el David músico producen dos versiones de su llegada a la corte de Saúl, el David pastor (David y Goliat, 1 Sam., 17) y el capitán se armonizan en etapas sucesivas. A estos hilos narrativos, sueltos o trenzados, se fueron superponiendo nuevas variaciones

¹¹ RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, trad. de A. Neira, FCE, México, 2006.

o complementos, según las condiciones históricas de los sucesores y según la reflexión teológica de la escuela que elaboraba textos ya existentes. Así encontramos un David teólogo, que, en medio de la acción narrativa, revela en sabios discursos el sentido religioso de los sucesos.

David es para los israelitas el rey más grande, una figura que se coloca tan solo detrás de Moisés. Históricamente, recibe una nación deshecha y en pocos años la convierte en el reino principal de la franja costera y da origen a una dinastía estable, sometiendo a vasallaje a casi todos los reinos de alrededor. Teológicamente, es el beneficiario de una nueva elección (que se une con la de Jerusalén como morada del Señor) y de una promesa, por la que se convierte casi en un nuevo patriarca, en padre de una dinastía, como Abrahán lo fue de un pueblo grande. Por esa promesa David se carga de futuro y cuando los israelitas recuerden a su rey favorito no se contentarán con añorar el pasado, sino que en su nombre se abren a la esperanza, pues tendrá un sucesor digno de él, un restaurador, un futuro liberado, lo que alimenta la esperanza mesiánica¹².

2.2. *David, Urías y Betsabé*

Hasta el capítulo 11 del segundo libro de Samuel, la figura de David se ha presentado casi como impecable. Se ha narrado su vida, sus hazañas y el ejercicio de su reinado. Pero ahora pasamos del David músico, poeta, piadoso practicante y gran guerrero, al David violador y asesino.

Paseando un día por su terraza, vio a una mujer muy hermosa, Betsabé, de la que quedó prendado. Betsabé era la mujer de Urías el hitita, que luchaba junto a los israelitas frente a los amonitas. David la manda llamar, tiene relaciones sexuales con ella y Betsabé queda embarazada. Para disimular el causante del embarazo, David hace volver a Urías del frente, esperando que desee tener relaciones con su mujer y pueda quedar así oculto su adulterio. Pero Urías decide no abandonar a sus compañeros de ejército y duerme junto a la guardia. David entonces envía una carta a Joab, a través del propio Urías, en la que le ordena poner a este en la parte más arriesgada del frente de batalla, para que le maten. Así sucede en efecto, y una vez guardado el luto por su marido, Betsabé se va a vivir con David, que la hace su esposa.

He aquí el relato (2 Samuel, 11, 1-27):

¹² Entre las numerosas versiones de La Biblia, citamos especialmente tres: *Biblia de Jerusalén*, Alianza, Madrid, 1994; *Nueva Biblia Española*, trad. dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Cristiandad, Madrid, 1984; *Biblia de nuestro pueblo*, texto de L. Alonso Schökel, adaptación de Equipo internacional, Mensajero, Bilbao, 2012. Para el contexto histórico y teológico, pueden consultarse, entre muchos otros: ALONSO, L. y SICRE, J. L., *Profetas*, I-II. Cristiandad, Madrid, 2017; CHARPENTIER, E., *Para leer el Antiguo Testamento*, EVD, Estella, 1993; GARELLI, P., *El próximo oriente asiático. I. Desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar*, Labor, Barcelona, 1983; GARELLI, P. y NIKIPROWETZKY, W., *El Próximo Oriente asiático. II. Los imperios mesopotámicos. Israel*, Labor, Barcelona, 1985; HERRMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1985; RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 2 vols., 2000.

Invitó David a Urías a comer con él y le hizo beber hasta emborracharse. Por la tarde salió y se acostó en el lecho, con la guardia de su señor, pero no bajó a su casa. A la mañana siguiente escribió David una carta a Joab y se la envió por medio de Urías. En la carta había escrito: «Poned a Urías frente a lo más reñido de la batalla y retiraos de su lado para que sea herido y muera». Estaba Joab asediando la ciudad y colocó a Urías en el sitio en que sabía que estaban los hombres más valientes. Los hombres de la ciudad hicieron una salida y atacaron a Joab; cayeron algunos del ejército de entre los veteranos de David; y murió también Urías el hitita [...]. Supo la mujer de Urías que había muerto Urías su marido e hizo duelo por su señor. Pasado el luto, David envió por ella y la recibió en su casa haciéndola su mujer; ella le dio a luz un hijo; pero aquella acción que David había hecho desagradó a Yahveh.

¿Quién se atreverá a recriminar la conducta del rey? ¿Quién le dirá que, en realidad, está desnudo? Aquí entra en acción el profeta Natán, pese a que él había sido precisamente quien había apoyado a David al comienzo de su reinado, transmitiéndole la promesa dinástica. Pero tampoco Natán lo tiene fácil, al quererle manifestar que, aunque rey, ha de guardar leyes morales que no dependen de su antojo. Y entonces, recurre a una parábola, que le haga ver al rey su injusta conducta. David se enfurecerá con la historia que le narra y proclamará que el hombre del que le habla merece, por su falta de compasión, incluso la muerte (como Edipo la reclamaba para el causante de la peste y asesino de Layo). Es entonces, cuando David ha juzgado y ha mostrado su cólera, cuando Natán se atreve a decirle: «Pues ese hombre eres tú». Y David, que no quería saber nada de su proceder, se verá obligado a reconocerse en la figura que él mismo ha condenado.

La historia de Natán se refiere a un hombre rico, que gozaba de comodidad y muchos bienes, y un hombre pobre, que todo lo que tenía era una cabritilla:

Envió Yahveh a Natán donde David, y llegando a él le dijo: «Había dos hombres en una ciudad, el uno era rico y el otro era pobre. El rico tenía ovejas y bueyes en gran abundancia; el pobre no tenía más que una corderilla, sólo una, pequeña, que había comprado. El la alimentaba y ella iba creciendo con él y sus hijos, comiendo su pan, bebiendo en su copa, durmiendo en su seno igual que una hija. Vino un visitante donde el hombre rico, y dándole pena tomar su ganado lanar y vacuno para dar de comer a aquel hombre llegado a su casa, tomó la ovejita del pobre, y dio de comer al viajero llegado a su casa». David se encendió en gran cólera contra aquel hombre y dijo a Natán: «¡Por Dios, que merece la muerte el hombre que tal hizo! Pagaré cuatro veces la oveja por haber hecho semejante cosa y por no haber tenido compasión». Entonces Natán dijo a David: «Tú eres ese hombre [...]. ¿Por qué has menospreciado a Yahveh haciendo lo malo a sus ojos, matando a espada a Urías el hitita, tomando a su mujer por mujer tuya y matándole por la espada de los amonitas?» (2 Samuel, 12, 1-31).

David no se arrancará los ojos, pero la culpa y la expiación se ponen bien de manifiesto en el salmo 51. En el anterior, en el salmo 50, el salmista expresa el tipo de «sacrificio» deseado por Dios: la pureza de intención y la rectitud de conducta, frente a las ofrendas y las plegarias rutinarias (salmo 50, 16-21). Y en

el 51 (8-19), David así lo reconoce: «Un sacrificio no te satisface, / si te ofreciera un holocausto, no lo aceptarías. / El sacrificio que te agrada/ es un espíritu quebrantado. / Un corazón arrepentido, / oh Dios, no lo desprecias».

2.3. *El reconocimiento de sí con la mediación de otro*

Para nuestros efectos, y como en el caso de Edipo, de lo que aquí se trata es del reconocimiento de sí por sí mismo, pero, en los dos casos, ello se hace valiéndose de la mediación de un tercero —Tiresias en el caso de Edipo, Natán en el de David—, que permite asumir lo que de algún modo se sabe, pero no se quiere reconocer. Esta estructura recuerda inevitablemente a la de la terapia analítica. El paciente lleva ante el analista briznas de historia, recuerdos más o menos dispersos, indicios, sospechas, fragmentos, angustias... esperando que el analista, al que coloca en el lugar del supuesto saber, le diga quién es él. Pero el que en realidad lo sabe, aunque sea oscuramente, es el propio paciente. El analista únicamente posee un saber referencial, gracias a la mediación del cual ayudará a recuperar el olvidado del paciente. Como Freud observó en una de sus cartas a Fliess:

Mi autoanálisis sigue interrumpido, pero ahora advierto por qué. Solo puedo analizarme a mí mismo mediante las nociones adquiridas objetivamente (como si fuese un extraño); el autoanálisis es, en realidad, imposible, pues de lo contrario no existiría la enfermedad.¹³

Claro que en los casos que estamos considerando no se trata de un psicoanálisis ni de una terapia psicológica, o no solo, sino de un problema eminentemente moral, referido a la propia identidad. Pero solo se accede a la valoración adecuada cuando se presenta «objetivamente», gracias a la mediación de otro, que lleva a reconocer lo que se pretendía desdeñar.

Más del reconocimiento de sí por sí mismo (*anagnórisis*), a través de la mediación *de otro*, hemos de pasar a un nuevo y eminente sentido del término reconocimiento, referido al reconocimiento *por el otro*.

3. EL RECONOCIMIENTO MUTUO (*ANERKENNUNG*) Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Con este nuevo sentido, pasamos en efecto a la cuestión del reconocimiento mutuo (*Anerkennung*) y la lucha por el reconocimiento, tal como lo planteó ante todo Hegel en diversos pasajes de su obra y desde luego en la *Fenomenología del Espíritu*¹⁴, que no en vano aborda «una historia de la dialéctica de la conciencia».

En sus primeras páginas, Hegel pasa, como se sabe, de la conciencia sensible a la autoconciencia y de ahí a la lucha entre las conciencias contrapuestas

¹³ FREUD, S., carta de 14/11/1897, en *OC*, cit., III, 3591.

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, FCE, México, 1971.

hasta llegar a uno de los pasajes más famosos de la tradición filosófica occidental, el de la lucha entre amo y siervo, del que tanto se servirá más tarde Marx, traspuesto de modo económico-social, para su modelo de la lucha de clases y del proletariado como sujeto de emancipación universal.

3.1. *De la conciencia a la autoconciencia*

Las interpretaciones han sido numerosas¹⁵. Si recordamos brevemente los grandes momentos de ese recorrido, habríamos de señalar que la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana parte de lo que aparece, de la experiencia de la conciencia ordinaria en la vida cotidiana, para mostrar cómo, en un análisis más riguroso, ese tipo de experiencia contiene los elementos que minan la confianza en su habilidad para percibir lo «real» y obligan a la investigación a proseguir hacia tipos más altos de comprensión, hasta llegar al saber absoluto. De este modo, los análisis particularistas del entendimiento (*Verstand*) serán disueltos y criticados por la razón (*Vernunft*). El proceso es, pues, un proceso interno de la experiencia y no algo producido desde fuera, hasta llegar a captarse como un momento de la autorreflexión del Espíritu.

Cuando se inicia la experiencia, el objeto aparece como una entidad estable, independiente de la conciencia; el sujeto y el objeto parecen ser ajenos el uno al otro. Sin embargo, el progreso del conocimiento revela que ninguno de los dos puede subsistir aislado y Hegel trata de mostrar no sólo que el sujeto está en la constitución de los objetos, sino que éstos y el mundo son una realización suya, por más que, en principio, puedan aparecer como independientes de él. El mundo en su totalidad y cada uno de los seres individuales son una manifestación del Espíritu que volverá a sí a través de la conciencia filosófica.

Este proceso no puede separarse de la lucha histórica entre el hombre y su mundo, como camino hacia la verdad. Si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo su propia hechura. Y así, el proceso epistemológico desde la certidumbre sensible hasta el saber absoluto

¹⁵ Cf., entre muchas otras: ADORNO, Th. W., *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1992; GARAUDY, R., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, trad. de A. Llanos, Siglo XX, Buenos Aires, 1973); HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de F. Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974); KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso, Trotta, Madrid, 2013; MARCUSE, H., *Razón y revolución*, trad. de J. Fombona y F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2017; RIVERA DE ROSALES, J., «La moralidad. Hegel versus Kant. I», en M. ÁLVAREZ y M. C. PAREDES, *La controversia de Hegel con Kant*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, 161-178, y «La moralidad. Hegel versus Kant. II», *Éndoxa*, 18 (2004), 383-416. La cuestión es abordada también por P. Ricoeur en el tercer estudio de su ya citado *Caminos del reconocimiento*. El propio Ricoeur reconoce haber tenido muy en cuenta para ello los trabajos de HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997. Cf. asimismo del propio HONNETH, A. (1992), «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», *Isegoría*, 5 (1992), pp. 78-92; «Reconocimiento y obligaciones morales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8 (1996), pp. 5-17; «El reconocimiento como ideología», *Isegoría*, 35 (2006), pp. 129-150.

se entrelaza con el proceso histórico de la humanidad, desde la esclavitud a la libertad, a través de una serie de «figuras» de carácter histórico. La ontogénesis se convierte en sociogénesis. En ese camino, y pese al avance que supone, el idealismo trascendental kantiano no es la morada suprema de la razón: las escisiones de la filosofía kantiana obligaban a buscar la verdad en otras soluciones, como el arte o la religión, hasta que la encuentra finalmente en el saber absoluto de la filosofía dialéctica, en la que todas las oposiciones entre la conciencia y su objeto son superadas. El sujeto, entonces, posee y conoce el mundo como su propia realidad, como la razón, gracias al camino del Espíritu a través de la Humanidad en su marcha hacia la verdadera identidad, como identidad-en-la-diferencia.

3.2. *La lucha por el reconocimiento y la dialéctica amo-siervo*

Hegel comienza con la autoconciencia en forma de deseo (*Begierde*). El yo sigue ocupándose del objeto externo, pero lo característico de la actitud de deseo es que el yo subordine el objeto a sí mismo, tratando de utilizarlo para su satisfacción, de apropiárselo, lo que se refiere tanto a los objetos inertes, como a las cosas vivas. Pero la autoconciencia desarrollada no se alcanza inmediatamente, pues la certeza de sí que busca la autoconciencia se va a ver enfrentada a la de otros: la autoconciencia desarrollada sólo será posible cuando el yo la reconoce en sí mismo y en los demás, que, a su vez, habrán de reconocerle.

No obstante, la primera reacción de un ser enfrentado a otro va a ser afirmar su propia existencia como yo —su propia libertad, el que él es el origen y señor de lo real—, en oposición al otro: un ser desea anular o suprimir al otro como medio de afirmación triunfante de su propio yo. Aquí surge una lucha a vida o muerte por el reconocimiento. «La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, por la exclusión de sí de todo otro [...]. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo»¹⁶. Cada autoconciencia sólo ve en la otra una figura particular de la vida. De esta forma, «cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad»¹⁷. Mas, para alcanzar su verdad, no basta con la destrucción del otro, que impediría el reconocimiento, sino que es preciso que se reconozcan uno a otro, no solamente como cosas vivas, sino como «pura certeza de sí». Sin embargo, al principio, cada cual tiende a la muerte del otro: «Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...]. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente»¹⁸. Es decir, los hombres no tienen, como los animales, el sólo deseo de perseverar en su ser, sino que, elevándose por encima de la pura vida animal, tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como

¹⁶ HEGEL, G. F. W., *Fenomenología del Espíritu*, cit., 115.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 117.

autoconciencia, con lo que la conciencia de la libertad se eleva por encima de la vida. Si los hombres luchan no es sólo por su conservación, sino para ser reconocidos como superiores, para probar a los otros y probarse a sí mismos que es una autoconciencia autónoma y que el otro no es autónomo, sino que debe estar al servicio de su deseo. Ahí, entonces, el deseo se convierte en deseo de reconocimiento, en deseo del deseo del otro y se despegaba del puro ser vital, pues al ser capaz de poner en juego su vida, se libera de la esclavitud de la vida y se afirma como autoconciencia. De la autoconciencia como deseo se pasa a la lucha por el reconocimiento y esta experiencia origina la de las relaciones de desigualdad en el reconocimiento, la experiencia de la dominación y la servidumbre, que tiene su propia dialéctica.

En la marcha de la conciencia a la autoconciencia, Hegel denominaba vida a la conciencia en sí, mientras que la autoconciencia era conciencia para sí. Ahora bien, «resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia [...]. Son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo»¹⁹. La autoconciencia es el amo, que se eleva por encima de la vida animal, en tanto que capaz de afrontar la muerte: al no tener miedo a perder la subsistencia vital y afirmarse como pura libertad, parece escapar a la esclavitud de la vida. Pero el otro prefiere la vida a la autoconciencia, queda ligado a las cosas de la vida y obligado a trabajarlas y, por tanto, elige la esclavitud. El esclavo sigue siendo una conciencia, pero sólo la conciencia de la vida como positividad. Preservada por el amo, esta conciencia es conservada como una cosa, reconoce al amo, pero no es reconocida por él. Ve su propia esencia en la del amo. El amo consigue el reconocimiento del otro en el sentido de que se impone a sí mismo como valor del otro, y el esclavo es el que ve realizada en otro su propia esencia. La autoconciencia del amo es dominar, así como la del siervo es ser dominado; la vida del amo es gozar, así como la del esclavo es trabajar y la relación juega con todos esos elementos.

Pero la relación amo-siervo (enfrentados como dos figuras de la autoconciencia, como el sí mismo y la vida) conocerá una inversión dialéctica, debido a la contradicción latente en la misma. Por una parte, al no reconocer al esclavo sino como cosa, el amo se priva a sí mismo del reconocimiento de su propia autoconciencia en cuanto libertad por otra autoconciencia libre; el amo expresa simplemente la tautología «yo soy yo», que es la forma abstracta —sin mediaciones— e inmediata —y, para Hegel, todo lo inmediato es falaz— de la autoconciencia; es, por expresarlo con Jean Hyppolite, el «callejón sin salida» de la autoconciencia abstracta inmediata²⁰. Por otra, el esclavo, ligado a las cosas de la vida y obligado a elaborarlas con su trabajo, cumpliendo así la voluntad de

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ HYPPOLYTE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, cit., 155.

su amo, transforma las cosas materiales, y, al objetivarse en el trabajo, se forma a sí mismo: los objetos de su trabajo no son ya cosas muertas que lo encadenen, sino productos suyos, su ser objetivado, que le permite elevarse a la verdadera existencia, al reconocer las mediaciones que el amo pretendía negar.

Con ello, el proceso del trabajo crea la autoconciencia no sólo en el trabajador, sino también en el señor. Si el señorío se define por la posibilidad de gozar de los objetos, sin trabajar en ellos, cuando los disfruta lo hace ya elaborados, mediados por el trabajo del esclavo y llevando la marca del sujeto que trabajó en ellos. Así, el señor se relaciona con el esclavo a través de los objetos, y con los objetos por la mediación del esclavo; cuando goza de los objetos como de su propiedad no hace sino relacionarse con otra autoconciencia, la del trabajador, descubriendo de esta manera que no es un «ser para sí» independiente como creía, sino que necesita de otro. Según dijimos, Marx aprovechará estos análisis de Hegel para afirmar al proletariado como condición de emancipación universal.

3.3. *Límites de la interpretación hegeliana*

Sin proseguir por más tiempo esos desarrollos, hemos de señalar ahora alguno de los límites que esa gran parábola de la relación amo-siervo plantea. Límites que no oscurecen, desde luego, su grandeza, y tal vez, ante todo, la insistencia en que no se llega a la propia identidad sino a través del rodeo de lo otro, como el siervo alcanza la suya a través de los productos de su trabajo en los que se ha objetivado. Línea de pensamiento que será aprovechada y reactualizada por Ricoeur en *Sí mismo como otro*²¹, al diferenciar entre la mismidad, como sinónimo de la identidad *idem* y la ipseidad, por referencia a la identidad *ipse*: lo que llamamos el sujeto no es nunca algo dado desde el principio, a no ser reducido al yo narcisista o exaltado del *Cogito* cartesiano, que a Ricoeur no le parece sino un atajo, sin por eso verse obligado a claudicar ante el *Cogito* humillado de la postmodernidad: es preciso quedar mediado por los otros y los documentos sedimentados de la cultura para poder realmente acceder a sí. De este modo, en lugar de un yo abortado y clausurado en sí mismo nos abrimos a un yo instruido por los símbolos culturales, que nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa²².

Sin embargo, como el propio Ricoeur plantea²³, a las experiencias de lucha habría que agregar las experiencias de pacificación y de entendimiento. Un

²¹ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996.

²² PÉREZ, A., «Autorrealización, cuidado de sí y moralidad en P. Ricoeur», en Oñate, T. y otros, eds., *Hermenéuticas del cuidado de sí: cuerpo, alma, mente, mundo*, Dykinson, Madrid, 2 vols., 2018, II, 623-648. Una exposición resumida de su ética, que ocupa los capítulos centrales de *Sí mismo como otro*, la hizo el propio Ricoeur en "Ética y moral", recogido en GÓMEZ, C., *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2002 (hay reimpresiones posteriores).

²³ RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, cit., 277 y ss.

entendimiento en el que insistiría asimismo Jürgen Habermas, al diferenciar entre el interés técnico y el interés por la comprensión intersubjetiva, en la que de hecho nos socializamos y que tiene la primacía²⁴.

Por otra parte, se puede subrayar el excesivo énfasis hegeliano en la categoría trabajo, énfasis recogido más tarde por Marx —el cual, al decir de Adorno, hubiera querido convertir el mundo en un gigantesco taller—, pero que deja fuera de juego otros aspectos tan importantes como serían la sexualidad y el lenguaje. Y así lo plantea el propio Habermas, que, aunque ha tratado de consumir el giro del yo al nosotros, siguiendo en ello tanto a Hegel como al sociólogo G. H. Mead, para hablar, en *Pensamiento postmetafísico*, de «individuación a través de la socialización»²⁵, no ha dejado de reparar en que, si el Hegel del período de Jena parece ir en ese sentido, al insistir en la importancia de las mediaciones trabajo, lenguaje e interacción, acabará por no transitarlo al encontrar en la Conciencia absoluta un atajo que lo bloquea²⁶.

Con independencia de los desarrollos de Habermas, el psicoanálisis ha insistido en la importancia del lenguaje para el acceso a la propia identidad (una identidad siempre en configuración y reconfiguración, *in fieri*), pues no se trata tanto de que uno sepa ya quién es, lo exprese o no, como que accede a sí a través del rodeo objetivado del lenguaje, cuando logramos hacer pasar la masa emocional por el estrecho desfiladero de las palabras.

Y es que, entre intimidad y objetividad hay una ruptura, una quiebra, un *décalage*, que ya le llevó a Pablo a decir en su Carta a los romanos: «Hay una ley dentro de mí, que me impide hacer el bien que quiero y me lleva a hacer el mal que no quiero. Soy un hombre desgraciado» (*Rom.*, 7, 19-24). Y algo similar podemos experimentar también cuando tratamos de expresar lo que nos pasa, lo que sentimos, y somos incapaces de hacerlo, hasta que encontramos la expresión adecuada, que es cuando en realidad cobramos conciencia de nuestro estado. O cuando el poeta lo dice, para sí mismo y para los demás, al lograr conectar su subjetividad con la universalidad y enseñarnos a decir nuestra propia humanidad. Pues fácilmente cualquier padre se emociona con la sonrisa de su hijo pequeño, pero, al comunicarlo, por valor personal que esa expresión tenga, no suele acertar a describir la conmoción arrobada que experimenta, hasta que el poeta, por todos ellos, dice: «Al octavo mes ríes/ con cinco azahares. / Con cinco diminutas/ ferocidades. / Con cinco dientes/ como cinco jazmines/ adolescentes».

²⁴ HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, Taurus, Madrid, 1982; «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. G^a Cotarelo, Península, Barcelona, 1985, pp. 57-134; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2 vols., 1987.

²⁵ HABERMAS, J. «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead», en *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1990, 188-239.

²⁶ HABERMAS, J. «Caminos hacia la destrancendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás», en *Verdad y justificación*, trad. de P. Fabra y L. Díez, Trotta, Madrid, 2002, 181-222.

4. OTROS SENTIDOS DE «RECONOCIMIENTO»

Más allá del reconocimiento como *anagnórisis* y del reconocimiento como *Anerkennung*, en los que nos hemos detenido, y sin pretender un catálogo exhaustivo de los problemas y sentidos suscitados por el término, podríamos apuntar, para terminar, algunos otros. Charles Taylor ha planteado la importancia del mismo en relación con las situaciones de diversidad en el multiculturalismo²⁷, cuestión que aquí solo puede quedar aludida.

El reconocimiento sería, por otra parte, la vía por la que las diferencias entre las capacidades pueden encontrar un equilibrio diferente al del igualitarismo resentido. Pues, por equitativa que una sociedad fuese, siempre permanecerán diferencias de constitución física o intelectual, que amenazan con disimetrías de poder o de retórica resentida, cuando se pretende igualar a todos «por abajo». No todo el mundo puede ser Beethoven o Bach (y, en ocasiones, ni siquiera alcanza al compañero de trabajo o al hermano), ni convendría reducirlos a la capacidad común. Pero la diferencia creada por esas diversas capacidades pueden ser salvadas, sin anularlas, por el reconocimiento, que iguala moralmente a los menos capaces en determinados órdenes con aquellos que les superan (dependiendo de la arrogancia o no de estos su propia hechura moral), pudiendo entregarse sin amarras a la admiración enriquecedora y, llegado el caso, realmente crítica, sin verse condenados al resentimiento que, en vez de admirar, se abandona a la envidia y trabaja por hacer caer cualquier valor que sobrepase el propio. La envidia, en efecto, es el fracaso de la admiración.

En fin, reconocimiento se emplea también, en determinadas ocasiones, para expresar gratitud. Al lector que me haya acompañado hasta aquí le quedo, por ello, muy reconocido.

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Facultad de Filosofía, Madrid
cgomez@fsof.uned.es

CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

²⁷ TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, FCE, México, 2010.