

Reconocimiento y unidad sistémico-especulativa en Hegel

Carlos B. Gutiérrez

Universidad de los Andes

E-mail: cguetierr@uniandes.edu.co

Resumen: Este trabajo se centra en el problema del reconocimiento en la obra de Hegel, acentuando que el principio del reconocimiento no muestra una generalización de un tipo especial de acción o de relaciones sociales, pero sí indica la estructura de un proceso formativo de la conciencia individual y general. Después de recurrir a los escritos de Jena y a la Fenomenología del Espíritu, el artículo se acerca del primer libro de la Ciencia de la Lógica, demostrando el movimiento por el cual la lógica de la reflexión llega a su punto decisivo de una disolución lógica del otro. El análisis concluye con la exposición de una tendencia muy peculiar en el sistema de Hegel que vuelve en aquellos pasajes de su filosofía de la historia que contienen un trazo claramente homogeneizante.

Palabras-clave: Hegel, filosofía de la historia, reconocimiento.

Resumo: Este trabalho concentra-se no problema do reconhecimento na obra de Hegel. Nele é ressaltado que, com o princípio do reconhecimento, Hegel não pretendeu uma generalização de um tipo especial de ação ou de relações sociais, mas sim indicar a estrutura de um processo formativo da consciência individual e da consciência em geral. Tendo percorrido inicialmente os escritos de Jena e a Fenomenologia do Espírito, o autor volta-se para o Primeiro Livro da Ciência da Lógica, mostrando como a lógica da reflexão alcança o ponto nodal de uma dissolução lógica do outro. Essas análises culminam na exibição de uma tendência presente no sistema filosófico de Hegel, tendência que retorna com um traço claramente homogeneizante em certas passagens da filosofia da história.

Palavras-chave: Hegel; reconhecimento; sistema, unidade; filosofia da história.

Abstract: This paper is focused on the problem of recognition in Hegel's work, stressing that the principle of recognition does not intend a generalization of a special type of action or social relations, but indicates the structure of a formative process of both the individual and general conscience. Having covered the *Jena Writings* and the *Phenomenology of Spirit* the paper goes to the *First Book of the Science of Logic*, showing the movement by which the logic of reflection reach its decisive point in the logical dissolution of the other. The analysis ends with the exhibition of a very special trend in Hegel's system that returns in those passages of his philosophy of history which bear a clearly homogenizing trace.

Keywords: Hegel; recognition; system, unity; philosophy of history.

El reconocimiento mutuo es la dimensión fundamentadora no simplemente de la identidad sino de la formación de la conciencia en la recíproca afirmación que se despliega en relaciones de pertenencia, de amor y de respeto; de allí surgen a un mismo tiempo los criterios morales y las diferentes formas de obligación moral. Por tratarse de una fundamentación de naturaleza social el reconocimiento quiebra desde dentro el esquema nuclear de la modernidad que a partir de Descartes reduce al ser humano a instancia de autofundamentación en soledad. No sorprende entonces que el reconocimiento en su esencial mutualidad sea elemento insoslayable de la crítica al individualismo y línea divisoria y a la vez de encuentro en la controversia de liberales y comunitaristas.

Una más completa determinación del concepto de reconocimiento es la tarea a la que hoy nos abocamos desde un horizonte enriquecido por atisbos importantes a lo largo del siglo XX. El descentramiento del sujeto y la caracterización del ser del ser humano ya no como sustancia sino como relación, la importancia dialógica que ha reganado el tú, la afirmación radical de la alteridad del otro y de la infinita necesidad de hacerle justicia a ella, el peso moral de los actos asimétricos al cabo de tanta desfiguración de la ayuda y de la solidaridad a manos del racionalismo contractualista, la tematización del silenciamiento acumulado del

agravio, la obligación singular de hospitalidad incondicional al absolutamente extraño, son todas contribuciones en las que incide el humanismo hebreo de Rosenzweig, Buber, Lèvinas, Lyotard y Derrida (Gutiérrez 2001, p. 24-37). Hoy sabemos que el respeto igual a todos los seres humanos más que meros deberes negativos significa ante todo el reconocimiento de su específica menesterosidad, el cual sólo es posible abriéndonos a la situación en la que ellos se encuentran y entrando en ella.

La filosofía hermenéutica de Gadamer, por su parte, ha permitido ver la comprensión como diálogo y al otro como la instancia que hace posible que arriesguemos los propios prejuicios, constituyéndose así en eje y motor de la experiencia humana. Se viene estudiando también la relación del reconocimiento con la justicia social a fin de poner en evidencia la complementaridad de las políticas de re-estructuración económica mediante la redistribución igualitaria y las políticas de reconocimiento de las diferencias. Destacan así mismo los trabajos de Charles Taylor sobre reconocimiento e identidad; ellos han mostrado que la construcción social de la identidad discurre desde hace dos siglos como contrapunto de la igual dignidad de todos los seres humanos sancionada por la modernidad con el ideal romántico de autenticidad.

La base social del proceso formativo de la conciencia en los escritos de Jena

La reflexión filosófica sobre el fenómeno medular del reconocimiento seguirá teniendo como punto de referencia a Hegel, crítico profundo de la modernidad, quien a lo largo de toda su obra exploró los aspectos esenciales del fenómeno. Hegel sorteó los escollos de la filosofía práctica moderna que entiende sus principios como procedimientos formales a los que se subordinan las normas o de los cuales ellas se deducen, principios que la mayoría de las veces son idealizaciones de ciertos tipos de acción. Los principios de la filosofía práctica no fueron para él procedimientos

o reglas formales cuya validez se impone sin tomar en cuenta la índole de las instituciones que los encarnan o que son determinadas por ellos y su génesis histórica. Con el principio de reconocimiento Hegel no quiso generalizar el patrón de un tipo especial de acción o de relaciones sociales y sí más bien indicar la estructura de un proceso formativo tanto de la conciencia individual como de la conciencia en general, estructura que determina cada vez de manera específica formas diferentes de interacción y de relaciones sociales (Siep 1979, p. 17). Recordemos que desde un comienzo la teoría de la conciencia no fue para Hegel teoría de auto-reflexión pura, como la había concebido Fichte, sino teoría del proceso de formación de la conciencia a través de la interacción social y de las instituciones. La unidad de los patrones básicos de este proceso es justamente el principio de reconocimiento.

En su intento de reconstruir la historia de la evolución de la eticidad humana al hilo del fenómeno del reconocimiento el joven Hegel asumió con mayor profundidad filosófica que Hobbes, Rousseau y Fichte la idea de que no existe posibilidad de constituir la vida humana en términos cartesiano-solipsistas sin referencia a la alteridad, de que la autoconciencia del ser humano depende en lo esencial de la experiencia de reconocimiento social. Hegel captó muy temprano que si bien el otorgamiento recíproco de un espacio de libertad individual explica la formación de la conciencia subjetiva de derecho, no alcanza él a explicar cabalmente la autocomprensión positiva que de sí tienen las personas libres. Tal la razón para que junto al reconocimiento legal, que discurre en la dimensión universal de igual dignidad e igual responsabilidad para todos y que se aproxima a lo que Kant entendió por respeto moral, pusiese Hegel de relieve en los escritos de Jena las otras dos formas de reconocimiento mutuo, de índole y alcance bien diferentes: el amor, que con su entrega absoluta hace posible la seguridad afectiva del cuidado en el mutuo reconocer necesidades y deseos de individuos junto con la amplia indigencia natural de éstos; y, la eticidad, que permite a los individuos desplegar solidaridad y lealtad

en el mutuo valorarse según cualidades y capacidades constitutivas de comunidades concretas (Hegel 1987, p. 171-231).

Hegel se percató, además, de que entre las tres formas de reconocimiento que abarcan a la moralidad reina una tensión constante, ya que no es posible decidir de antemano cuál de esas formas haya de ser preferida si se plantean a un mismo tiempo pretensiones irreconciliables entre ellas; se trata pues de actitudes morales no susceptibles de jerarquización. De ahí que junto al riguroso universalismo kantiano puedan reclamar también sitio moral legítimo la ética del cuidado y la comunitaria, ya que por las tres vertientes se articulan actitudes morales que corresponden a las tres formas de reconocimiento con las que protegemos nuestra identidad como seres humanos. A Ludwig Siep (Siep *op.cit.*), a Andreas Wildt (Wildt 1982) y a Axel Honneth (Honneth 1997) se deben importantes estudios que han puesto en evidencia que el núcleo de las ofensas morales es la negación del reconocimiento y que los criterios morales están por tanto relacionados con la práctica misma del reconocimiento. A la base de una moral del reconocimiento está el hecho de que los seres humanos somos susceptibles de ofensa moral porque debemos nuestra identidad a la construcción de una auto-relación práctica que depende desde un primer momento de la cooperación y de la aceptación de otros seres humanos.

La dialéctica del reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*

Reconocimiento y autoconciencia

En la *Fenomenología del Espíritu*, vista por muchos como sustituto de la filosofía práctica de la época de Jena, hay atisbos decisivos para la profundización filosófica del fenómeno del reconocimiento. Ante todo el de que el reconocimiento responde a una apetencia natural, a una exigencia instintiva omnipresente que jamás da tregua; la conciencia apetece desde

siempre lo otro para en su negación robustecerse, afirmarse a sí misma. Mas cuando la independencia de objetos que se reproducen sin fin le niega tal satisfacción, la conciencia se vuelve a otras autoconciencias en procura de una satisfacción permanente que sólo ellas le pueden brindar. Se abre con ello el escenario de la lucha entre conciencias por el reconocimiento, que es algo que se gana y se merece, jamás un don gratuito o un derecho conferible por decreto; en esta lucha las conciencias arriesgan la vida para lograr a toda costa dejar de ser meras cosas desprovistas de reconocimiento (Hegel 1973, p. 111-112).

El reconocimiento es además un doble hacer absolutamente recíproco, el “movimiento duplicado” de dos conciencias, cada una de las cuales hace lo que exige de la otra, es decir, sólo hace lo que hace en cuanto que la otra hace lo mismo (*op.cit.*, p. 113-115). De ahí que el reconocimiento unilateral no sea reconocimiento; de él sólo resulta el esclavo empeñado en ser la conciencia del amo, que es su verdad. Hegel pone también de relieve la importancia para el reconocimiento de la conciencia de la propia capacidad de trabajo ya que al acendrar su capacidad formativa de la realidad la conciencia deja de estar supeditada a la naturaleza, se muestra fuera de sí en ésta y se forja con ello permanencia y libertad (*op.cit.* p. 119-121).

La absoluta reciprocidad del reconocimiento corresponde, no obstante, al despliegue dialéctico de lo que Hegel llama “concepto puro del reconocimiento” (*op.cit.*, p. 115). La realidad humana es más bien la del cuidado de la distancia, de la desconfianza y de la diferencia, en cuya cotidianidad nos toca contentarnos con reconocimientos fragmentarios y parciales. En ella lo primero es la lucha a muerte por el reconocimiento entre “figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida”, lucha que desemboca en la sanción de la desigualdad, antípoda de una genuina reciprocidad. Sólo que el señor que rescata su autoconciencia aniquilando la pretensión de reconocimiento del otro queda rezagado, no obstante, como un yo que sólo pudo pretender su verdad sin que ella

pudiera manifestarse en el otro, como un yo sumido en la impotencia de un goce carente por completo de fuerza negativa.

El miedo total ante la muerte hace a la vez del siervo un individuo en el que se ha disuelto todo asidero en la vida; mas puesto que apetece el ser que siendo sustancia es resistente a su apetencia el siervo se ve obligado a trabajarlo, a darle su forma; haciendo frente a la resistencia del ser gana el siervo entonces conciencia de su capacidad de negación determinada y de su libertad negativa. “Así pues, en *la cosa misma*, como la compenetración objetivada de la objetividad y de la individualidad misma deviene ante la conciencia su verdadero concepto de sí misma, o adquiere aquélla la conciencia de su sustancia” (*op. cit.*, p. 241), dice Hegel más adelante en la *Fenomenología* al hablar de “la sustancia espiritual”.

Hasta aquí parecería que el reconocimiento tenga por protagonistas a conciencias individuales que en su interactuar mal que bien van creando el tejido social, histórico-cultural. Parecería también que el trabajo pudiese valer como el camino real hacia el reconocimiento toda vez que gracias a él la conciencia se reconoce en la amplitud de la naturaleza a la que le da su forma, naturaleza que pierde en consecuencia toda alteridad frente a la conciencia. En tanto que las conciencias que raras veces en completa reciprocidad se reconocen mantienen su alteridad, conservan sus diferencias. Hegel mismo se encarga de disipar lecturas semejantes al remitirse enfáticamente hacia el final de su presentación de *el yo y la apetencia* a la presencia del espíritu en la autoconciencia.

La unidad espiritual, principio y fin del reconocimiento

El ámbito en el que se despliega el reconocimiento, el elemento en el que discurre dialécticamente la vida toda de las autoconciencias, es la unidad espiritual (Siep 1979, p. 99-104) de carácter sustancial que al tratar más adelante de “la realización de la autoconciencia racional” se caracteriza con fuertes rasgos totalizantes así:

Espíritu es la sustancia universal, igual a sí misma y permanente —el incommovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos- y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, así mismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar. (Hegel 1973, p. 259-260)

En el capítulo de la *razón* Hegel describe al reino de la ética como “*unidad* espiritual” en la que “se contempla en la independencia del otro la perfecta unidad con él”, unidad “que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas a modo de innumerables puntos luminosos para sí” y es a la vez “la obra producida por ellas” (*op. cit.*, p. 209-210). Es esa unidad justamente en la que discurre el reconocimiento y la que le da sentido a éste; Hegel sabe bien que “el movimiento del reconocimiento” es lo que presenta ante nosotros “el desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación” (*op. cit.*, p. 113). Y que en el encuentro de dos autoconciencias, en el que para cada una deviene “la unidad de sí misma en su ser otro”, está ya presente “el concepto de espíritu”.

Una vez que la autoconciencia se ha convertido en “autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y en ella precisamente tiene su verdad” (*op. cit.*, p. 209), Hegel insiste en que la posibilidad misma del saber de la otra autoconciencia como libre y autónoma y al mismo tiempo idéntica a mí se funda en un todo común, los hábitos éticos del pueblo, que determinan la conciencia de todos y son al mismo tiempo las obras de ellos. El saber que cada uno es constitutivo de la “sustancia universal” y con ello también del otro independiente, es la unidad espiritual de “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” que ya al comienzo del capítulo de la Autoconciencia se anticipa como objetivo del proceso del reconocimiento (*op. cit.*, p. 113). Hegel vé ahora realizada esa anticipación y constata que “en el espíritu universal cada uno tiene la certeza de sí mismo” y “está tan cierto de los otros como de sí”. De ahí que finalmente describa la realización de la razón en términos de la más completa especularidad:

Contemplo en todos que son para sí mismos esta esencia independiente como lo soy yo; contemplo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los contemplo a ellos como yo, y me contemplo a mí como ellos. (Hegel 1973, p. 210)

La teoría hegeliana del reconocimiento remite, como vemos, a la primacía de la unidad espiritual presupuesta, lo cual hace que el despliegue del movimiento de reconocimiento entre las autoconciencias individuales, que son momentos diferentes que en su “trabazón multilateral y multívoca” “no se distinguen” (*op. cit.*, p. 113), se vea anticipado y absorbido por aquella unidad sustancial en la que ya se realiza la razón. El reconocimiento sirve básicamente para que las autoconciencias individuales testimonien en su despliegue la unidad de la autoconciencia universal al superar en el “movimiento del reconocimiento” (*ibidem*) toda resistencia a ella. La fuerte unidad presupuesta supera aboliendo las diferencias entre conciencias individuales homogenizándolas, podríamos decir, en su integración al espíritu. En este sentido la unidad de la autoconciencia corresponde en la *Ciencia de la lógica* a la lógica reflexiva de la esencia con su absoluta negatividad, es decir, a una reflexión que sólo puede mantener su unidad abarcante si a su otro lo asimila como igual.

Se trata de lo que Ricoeur a propósito de la problemática del reconocimiento en la obra temprana de Hegel critica ya como “la referencia especulativa, sin contrapartida empírica, a la identidad, a la totalidad - con sus corolarios:...indiferencia *vs* diferencia, universalidad *vs* particularidad” (Ricoeur 2006, p. 228). Ludwig Siep comenta a la vez que en todas las formas de la razón práctica hegeliana “no se trata primeramente de relaciones interpersonales de reconocimiento, sino de la relación de la autoconciencia individual, que se comprende a sí misma como representante de una razón universal, con la voluntad general, es decir, con el espíritu de una comunidad” (Siep 1998, p. 117). Siep señala también que la concepción filosófica de Hegel es responsable de “una asimetría fundamental en su teoría del reconocimiento”, una asimetría a favor de la sustancia espiritual frente a los individuos” (*op.cit.*, p. 121),

hasta el punto de que las tres formas de reconocimiento de la época de Jena terminan reducidas en la *Fenomenología* a “meras etapas reflexivas de un espíritu entendido monológicamente”, a “etapas de enajenación y de vuelta en sí del espíritu” (*op.cit.*, p. 123).

No podemos olvidar eso sí que el movimiento de reconocimiento entre autoconciencias constituye toda “una trabazón multilateral y multívoca” en el tiempo y en el espacio, el complejísimo entretejimiento de lo propio con lo otro, con lo distinto pero imprescindible e inseparable, en un proceso abierto entre identidades y sentidos que a partir de configuraciones históricas y culturales fluyen sin cesar. De ahí que la autoconciencia en su sentido pleno de unidad que se sabe a sí misma en todo lo otro rebase siempre los límites estrechos del yo hacia la universalidad compartida. Es así que el reconocimiento recíproco entre individuos crea “el medium en que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer una alteridad que es esencial a la autoconciencia” (Hypolite 1974, p. 150), al decir de Hyppolite. El capítulo del Espíritu en la *Fenomenología* nos muestra además que el reconocimiento de seres autoconcientes y autónomos sólo es posible en una autoconciencia común, sustancializada en instituciones, que se vé confirmada en la vida y en la conciencia de los individuos (Siep 1998, p. 112). Incluso en la lucha de todos contra todos sale a relucir la vocación espiritual del hombre toda vez que esa lucha no es solamente por la vida sino por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es autoconciencia autónoma, algo que uno sólo se puede probar si se lo prueba a los otros y gana de ellos semejante prueba. Aquí es donde comienza el mundo humano y se dan las condiciones para la historia. También el trabajo es el paso hacia una nueva naturaleza transida de lo humano.

Se entiende así por qué una autoconciencia singular para Hegel sea sólo una “magnitud llamada a desaparecer en el espíritu universal”. Magnitud que además de fugaz es inefable: “Pues la figura singular, como la autoconciencia singular es, en cuanto ser supuesto, inexpresable” (Hegel 1973, p. 191). Sin su integración en el concepto de espíritu la autoconciencia

quedaría reducida a la insustancialidad de la individuación. La retro-referencia del significado del reconocimiento al del espíritu y la admisión de que sólo la unidad presupuesta del espíritu integra a la otredad duradera que emerge de relaciones reales de reconocimiento, se vé complementada en la *Fenomenología* por la espiritualidad propia del trabajo formativo. En la formación de las cosas la autoconciencia pone en ellas su esencia, su ser espíritu, y al integrarlas así a la unidad espiritual realiza el ser más propio de ellas. Autoconciencia es espíritu y espíritu es la manifestación del *logos*; al *formar* a las cosas, al espiritualizarlas, despliega la autoconciencia no sólo su unidad sino la unidad del *logos* en general.

El fundamento de la unidad espiritual de las autoconciencias es la unidad del *logos*. La exposición fenomenológica del desarrollo de la autoconciencia parecía en un principio partir de nuestro “yo”, de una conciencia como conciencia de lo otro; pero en el fondo lo que se describe es el proceso de emancipación de la conciencia del olvido de sí misma hacia el saberse de sí misma en todo lo que sabe, es decir, el tránsito de la conciencia al *logos* que en todo se media consigo mismo. La estructura de este saber es analizada por la *lógica de la reflexión* en la que Hegel trata de demostrar que lo otro de la reflexión es expresión necesaria de ella misma y que la reflexión es negatividad absoluta, cuya unidad articula la unidad del *logos*. Hé aquí el logocentrismo que, en opinión de Lèvinas, anima la transformación de todo lo otro en lo mismo al trocar toda actitud humana en categoría a causa de “la alergia profunda de la filosofía” a la realidad (Lévinas 1992, p. 212-219).

Tal la razón para que remitiéndonos a la estrategia argumentativa propuesta por Heinz Kimmerle (Kimmerle 2000, p. 158-172) pasemos a ocuparnos en la segunda parte de este trabajo del socavamiento de lo otro en el Primer Libro de la *Lógica*, en análisis comparativo de sus dos ediciones, y de la eliminación de lo otro en la lógica de la reflexión en la que, con independencia total de todo lo otro, la inmediatez reflexiva se media sólo consigo misma.

La desaparición lógica de lo otro

El socavamiento de lo otro en la Lógica del ser

El socavamiento homogenizador de *lo otro* se inicia ya al comienzo de la *Lógica del ser*. En la edición de 1819 ser y nada son pensados allí en la “inquieta unidad” del devenir, es decir, en el traspaso inmediato del uno al otro. El devenir se aquieta luego en la tranquila unidad de esos dos momentos que es la existencia; el ser de la existencia en general es a un mismo tiempo no ser, es decir, ser otro: la existencia es así igualdad y desigualdad consigo misma, ser en sí y ser para otro. A pesar de ello, y escasas cuatro páginas después, Hegel afirma que la existencia en sí “como igualdad consigo contra su desigualdad” “es retirada del ser otro y del ser para otro” (Hegel 1966, p. 53), sugiriendo ya una asimetría privilegiadora del ser frente al no ser. La existencia es ahora realidad, “existencia reflexiva” como “unidad” del ser en sí y del ser para otro en calidad de “totalidad que a ambos reclama”. A partir de semejante unidad homogenizadora de conceptos contrapuestos Hegel plantea “la identidad del ser en sí y del ser para otro” (*op.cit.*, p. 51), la cual, según Schmitz, prefigura la relación de interioridad y exterioridad en la *Lógica de la esencia* que culminará en la consideración de la idea como unidad de concepto y realidad en la *Lógica del concepto* (Schmitz 1992, p. 82-83).

En el paso de la realidad al algo el ser para otro es “recogido” en el ser en sí: “el ser del algo no consiste en su inmediatez sino en el no ser del ser otro” (*op.cit.*, p. 53), sostiene Hegel enfáticamente. Mientras que el ser otro es tenido por “un algo en general puesto que él también es existencia”, el primer algo se delimita manteniendo a distancia de sí a ése su otro algo. Mas a partir del momento en el que el algo encuentra su cabal determinación en cuanto “se ha replegado en sí a partir de la relación con lo otro”, el límite que era inicialmente el medio relacional con lo otro sólo le pertenece al algo en calidad de relación consigo mismo (*op.cit.*, p. 66). El límite es ahora el propio no ser del algo y como tal su

propia barrera, respecto a la cual el ser en sí del algo vale como deber ser que desborda su barrera y va más allá de sí. En el concepto de deber ser, como vemos, va envuelto el de finitud y con éste al mismo tiempo el de rebasamiento de la finitud, es decir, el de la infinitud. Las dos negaciones constituyen lo finito y lo infinito en su recíproca relación.

Si se concibe la determinación recíproca de lo finito y lo infinito como relación “de otros sin más”, contrapuestos uno al otro, tendríamos el mal concepto de infinito, un progreso cuantitativo de nunca acabar: a lo finito se le fijaría cada vez un nuevo límite que rebasaría externamente sin cesar hacia lo infinito. No. Lo finito y lo infinito, para Hegel, no son extraños u otros entre sí; ellos son de una y la misma índole de tal manera que se contienen en sí el uno al otro. “Lo finito sólo es por naturaleza devenir infinitud”. De ahí que la verdadera infinitud, como el ir más allá del ser otro, sea el retorno a sí mismo; el ser otro en la medida en la que no es inmediato ser otro sino superación de éste, es en sí “la igualdad reestablecida consigo mismo”. Hegel lo corrobora al afirmar que “la determinación de la existencia ha desaparecido como relación con otro” (*op.cit.*, p. 87). El “puro ser determinado en sí, no mediante lo otro, la infinitud cualitativa, el ser igual a sí mismo como relación negativa consigo mismo, es el ser para sí”.

La nota correspondiente le asigna este resultado a “la naturaleza del pensamiento especulativo” que no se queda en la “reflexión incompleta” para la cual los otros son otros. El pensamiento especulativo no deja subsistir los momentos contrapuestos como otros enfrentados sino que los muestra más bien en su unidad, unidad que se basa en el hecho de que cada momento es igual al otro en cuanto tiene en sí mismo a su contrario. Así como lo finito a partir de sí traspasa a lo infinito, lo infinito es ya “para sí mismo justamente tan finito como infinito” (*op.cit.*, p. 90).

Ahora bien, en tanto que lo otro figura en la primera edición en subtítulos como “ser otro”, “ser-para-otro” y “cambio”, en la segunda edición de 1832 esto ya no sucede. No era tan fácil en la primera edición hacer desaparecer a lo otro que se afirmaba allí de múltiples maneras; no

olvidemos que al comienzo de esa edición se encuentra la rotunda aseveración de que “la existencia es esencialmente ser otro” (*op.cit.*, p. 49). La idea de que lo otro no sea lo otro de lo otro sino lo otro de algo y de que como tal sea propiamente hablando un segundo algo gana en la reelaboración para la segunda edición significación central: la determinación de la existencia es concebida ahora como finitud que no se distingue esencialmente de la infinitud por traspasar a ésta de manera inmediata. Queda libre entonces el camino para pensar la relación de lo finito y lo infinito como relación de contrapuestos que son, sin embargo, iguales. Siendo de una misma índole los conceptos contrapuestos se necesitan y entienden recíprocamente y traspasan uno a otro, La naturaleza del pensar especulativo sale a relucir en el hecho de que la unidad de lo finito y lo infinito contiene las realidades finitas del algo y de lo otro como momentos ideales; lo cual quiere decir que la contradicción entre ellos no ha “desaparecido abstractamente” como se planteaba en la primera edición de la *Lógica del ser* “sino que se ha disuelto y conciliado” (*op.cit.*, p. 134).

El otro que es también reflexión o el otro que no es otro

A efecto de profundizar en los atisbos que hemos ganado a nuestro paso por el ser determinado o existencia pasemos a la lógica de la reflexión que propone Hegel al comienzo de la *Doctrina de la Esencia*.

Desde la perspectiva de la esencia se muestra la existencia como “lo inesencial” y es como tal mera apariencia. Sólo que esta apariencia, lo otro respecto a la esencia, no puede ser otro, tal como lo era lo otro de la existencia determinada en la *lógica del ser*. Lo otro en el ámbito de la esencia difícilmente califica como apariencia por tratarse de un “aparecer de la esencia en ella misma”, lo cual para Hegel es reflexión (*op.cit.*, p. 345). El concepto de esta unidad de la esencia con su apariencia nos impone la paradoja de pensar una negación absoluta y por tanto positiva, ya no determinada por exterioridad alguna a la que niegue y determinada

tan sólo al interior de la totalidad autónoma de sí misma. En medio del enmarañado movimiento lógico de la reflexión, en el que el filósofo trata de mostrar el significado de la esencia, lo decisivo está en que Hegel le atribuye a la negación el carácter de auto-relación (*op.cit.*, p. 349) y en que él se propone alcanzar un concepto de unidad en el que se fusionan negación y auto-relación, es decir, diferencia y unidad (Hackenesch 1987, p. 218-226). El concepto lógico hegeliano de reflexión requiere a todas luces una reflexión bien distinta de la nuestra, de la reflexión subjetiva, que parte siempre de un otro distinto de ella; en el movimiento reflexivo hegeliano *lo otro* es tan sólo como lo pretende la reflexión que a él se dirige.

Hegel, como se sabe, comienza la presentación del movimiento de la reflexión con la que busca acreditar su concepto de esencia, distinguiendo tres tipos de reflexión: la reflexión ponente, la reflexión extrínseca y la reflexión determinante. El movimiento aparentemente paradójico de la *reflexión ponente* resulta de que la reflexión como unidad consigo misma es y sigue siendo abstracta si no manifiesta su negatividad; la reflexión se pone entonces a sí misma como lo otro para manifestar su negatividad intrínseca en la delimitación frente a él. Y sólo al reconocer a lo otro como a sí misma plenifica la reflexión en la negación de la otredad su concepto de unidad de negación y de auto-relación, de ser en otro en sí misma (Hegel 1966, p. 351). La *reflexión extrínseca*, por su parte, hace de su igualdad consigo misma un objeto independiente porque frente a su inmediatez positiva ella se sume en un vacío relacionar que ha perdido el fundamento de su unidad. En la determinación de lo inmediato, que es ahora *lo otro*, sale la reflexión de la hueca negatividad y se convierte en reflexión de la reflexión: la reflexión es negación al partir de *otro* al que determina inicialmente como no reflexivo, como *otro que ella*; sólo que en cada nueva determinación niega ella su primera negación fundamental, es decir, que *lo otro* sea absolutamente separado de ella, convirtiéndose así en negación de la negación (*op.cit.*, p. 353).

En la *reflexión determinante*, finalmente, cree Hegel haber alcanzado un concepto que abarca en unidad a la reflexión ponente y a la reflexión extrínseca, concepto cuya amplitud abarca además todas las diferencias que aún quedan abiertas. La exposición parte de la deficiencia de la “reflexión ponente” en cuanto que a partir de la absoluta inmanencia de su negatividad produce ella un inmediato que no se contraponen como independiente a la inmanencia, no la perturba. “Lo *puesto* es un *otro*, pero de manera tal, que la igualdad de la reflexión consigo misma se mantiene sin más” (*op.cit.*, p. 355). El “ser puesto”, empero, expuesto al olvido de la “reflexión extrínseca”, queda en una situación que le torna independiente. Como independiente es él, según Hegel, negación de un negativo y en tal medida reflexión: el “ser puesto” gana con ello calidad de esencia y de mera determinación avanza a determinación reflexiva en cuanto que como negación de un negativo se convierte en auto-relación. El movimiento de la reflexión ha invertido entonces su dirección: lo que siempre fue mero “ser puesto” y que dependía de la reflexión como mera expresión de su hacer, es ahora en sí mismo reflexión, negación de la negación. La fuerza de esta negación se echa de ver en el hecho de que ella, que era tan sólo un momento del movimiento de la reflexión, se haya autonomizado y sea como tal una negación que “se halla reflejada en la igualdad consigo misma, no en su otro, es decir, en su no ser” (*op.cit.*, p. 356).

La *lógica de la reflexión* parece así haber logrado su objetivo. El ardid estratégico de Hegel consiste en que primero determina a *lo otro de la reflexión* como *lo otro* en cuanto puesto por la reflexión y luego confunde esta determinación con la de contraponerse a la reflexión como *lo otro* de ella. La idea de *lo otro* de la reflexión que sea en sí mismo reflexión tiene el grave defecto de no ser realmente la idea de un otro. De ahí que en todo el discurrir de la *lógica de la reflexión* la unidad de la esencia no se vea amenazada en momento alguno: la “reflexión extrínseca”, frente a la cual *lo otro* tiene calidad de extraño, de independiente, vista más de cerca es un mero “poner” *lo otro* que reconfirma el carácter reflexivo de éste. La manera en que la esencia al final del movimiento de la reflexión parece

estar perdida en su contrapuesto tampoco es un verdadero perderse que digamos, ya que previamente se ha asegurado que lo contrapuesto tenga carácter rotundo de esencia. El intento de Hegel de demostrar que la esencia sea “negatividad absoluta” en el movimiento de la reflexión resulta poco convincente, dado que la negación que es la esencia no se enrumba desde un comienzo hacia un otro contrapuesto a su determinación sino siempre sólo hacia sí misma, en el sentido de una “negación de la negación” que es esencialmente auto-relación. Es justamente a partir de la fusión de la idea de negación con la de auto-relación que Hegel plantea el concepto de una inmediatez que no tiene nada por fuera de sí y que como igualdad consigo misma lleva en sí toda mediación, siendo como es igualdad de lo negativo consigo mismo.

De lo que aquí se trata, como bien lo expone Christa Hackenesch, no es sólo del concepto de reflexión sino de la estructura en que se apoya todo el sistema hegeliano: la estructura de una “negatividad absoluta” que es unidad de auto-relación y negación, de igualdad y diferencia. La negación según Hegel es determinación y de la negación de la determinación no resulta indeterminación sino un contexto en el que lo determinado en su delimitación frente a otro gana por fin su identidad, al comprenderse a sí mismo y a lo otro como manifestaciones de una unidad que tiene en sí la mediación de ellas. Se olvida, sin embargo, que la unidad sólo es unidad si retiene en sí a lo otro como otro y si no rebaja de entrada el significado de éste a mero momento de la unidad. Hegel sólo piensa a lo otro desde la perspectiva de la unidad y al límite de lo otro con la reflexión como puesto por ésta misma: así lo otro nunca es realmente otro que la reflexión y su integración en el contexto reflexivo sólo confirma lo que siempre fue. La unidad de la reflexión es, sin embargo, y a pesar de las pretensiones contrarias de Hegel, unidad del pensamiento; lo otro, que se contrapone a “nuestra” reflexión, no se reduce a momento de la reflexión por el mero hecho de que ésta se dirija a él. La auto-relación de nuestra reflexión no se puede separar de la negación determinante que le asegura su propia identidad frente a la de lo otro, sin que por ello se constituya en

fundamento de éste; lo otro sigue siendo lo otro y la reflexión que hacia él se dirige y que sabe de su otredad, sigue siendo reflexión, pensamiento, cuyo objeto no es idéntico a él (Hackenesch 1987, p. 231).

No podemos olvidar que la *lógica de la reflexión* ciertamente no es la lógica de *nuestra* reflexión sino la presentación de una estructura con pretensiones ontológicas. *Nuestra* reflexión es tan sólo un aspecto de esta estructura; la diferencia que presuponemos entre reflexión y objeto es sólo una perspectiva dentro del complejo global “reflexión lógica”. El concepto de esta reflexión tiene, no obstante, que hacerle justicia al pensamiento de esa diferencia, pues de lo contrario perdería la *lógica de la reflexión* su relación con nuestro pensamiento, a la que no puede renunciar so pena de arbitrariedad. Aludiendo a este punto medular de la *lógica de la reflexión* Dieter Henrich sostiene que “sólo si lo otro de la esencia es la esencia misma, sin dejar con ello de ser otro, podrá relacionarse la esencia sólo consigo misma y a la vez empero con un otro” (Henrich 1978, p. 203).

Reflexión unificadora en la filosofía hegeliana de la historia

Tanto el planteamiento del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, que hace gravitar la constitución de la autoconciencia en torno a la unidad sustancial del espíritu, como el análisis de la *lógica del ser* y de la *lógica de la esencia* en lo que concierne a la asimilación homogenizante de lo otro en la unidad presupuesta de la reflexión, ponen de relieve una tendencia notable en el último gran sistema filosófico, tendencia que vuelve a aflorar en algunos pasajes de la filosofía de la historia y de la cultura de finales de la época berlinesa de Hegel. La lectura que hace Hegel de la historia está determinada por: “el simple pensamiento de la razón”, es decir, por la idea de la racionalidad del devenir del mundo, la idea de que lo que acaece en la historia universal es de la razón. Semejante lectura filosófica de la historia no es prejuiciosa a los ojos de Hegel ya que el conocimiento especulativo de la filosofía muestra que la razón es tanto la sustancia como

la forma de toda vida natural y espiritual, el contenido y la puesta en obra del contenido de todo lo que es (Gutierrez 1988, p. 1421-1437).

Hegel pensó que los pueblos germánicos de su época disfrutaban de condiciones que combinaban libertad objetiva con libertad subjetiva, es decir, condiciones para que los hombres llevaran una vida organizada y civilizada y al mismo tiempo tuvieran la convicción de que lo hacían no por imposición ajena sino como una propia realización. Hegel, sin embargo, no era tan ingenuo como para creer que el ideal del libre auto-desarrollo se hubiese alcanzado de una vez por todas. Lo que él sí sabía era que aquel ideal se estaba realizando como nunca antes en la historia humana y que esta historia era un proceso racional por haber llevado a semejante resultado. El proceso de la historia tenía así para Hegel una unidad especial por consistir en una serie de intentos, cada vez más exitosos, de realizar plenamente la libertad. La historia tenía sentido no porque culminara en Prusia sino porque desembocaba en la sociedad abierta de Europa septentrional, que incluía también a Inglaterra y a Escandinavia: la vida libre del espíritu posible en esta sociedad era como la quintaesencia del mundo, mundo que era a su vez expresión del espíritu.

Hegel asume un punto de vista eurocéntrico y se vale de patrones europeos para enjuiciar la importancia de condiciones y eventos históricos; y si bien él no fue racista justamente por referir toda la historia a lo europeo no pueda hacerle justicia a las demás culturas y tomarlas, por así decirlo, en su propio terreno. En tiempos de Hegel, Herder y Alexander von Humboldt, entre otros, habían comenzado a insistir en la muy amplia diversidad de la naturaleza humana reflejada en la diversidad de civilizaciones. Hegel sabía de esa diversidad pero la pensaba ante todo en sus diferencias respecto a la cultura europea. Y si bien el sujeto de la historia hegeliana es en últimas el espíritu de cuyo proceso único forman parte todos los pueblos a manera de etapas, no se puede olvidar que el sentido de todo el proceso se da en la absolutización teleológica de la etapa europea protestante (Walsh 1971, p. 193). Por esto quizá fue Hegel impermeable al historicismo y al relativismo que estuvieron de moda en los últimos años

de su vida bajo la influencia del romanticismo. Queda en pie de todas maneras la pregunta de si ¿acaso al absolutizar la auto-determinación del sujeto en la sociedad europea protestante como meta y sentido de la historia no se está ya excluyendo de ésta, por vía de homogenización, a las cuatro quintas partes del género humano? La concepción unitaria de la historia que da pie a la homegenización no parece en nuestros días ser más que un artificio desueto frente a la diversidad de narrativas en las que se da reinterpetativamente la historia, Ella nos recuerda la importancia de volver por los fueros de *lo otro* y de los otros desde una filosofía de la diferencia y del afianzamiento del pluralismo en medio de los conflictos que vivimos hoy globalizadamente. Tal como lo apunta Kimmerle remitiéndose a la crítica de Althusser a la completa nivelación de los conceptos por medio de una “interiorización acumulativa” que desvirtúa el sentido de lo que es la contradicción y de la complejidad del pensamiento que la anima (Kimmerle 2000, p. 171).

No sorprende que la oposición al sistema hegeliano le haya otorgado centralidad justamente *al otro*. Rosenzweig, según Lèvinas “demasiado presente” en *Totalidad e Infinito* “como para ser citado” (Lévinas 1987, p. 53), había renovado el alegato kierkegaardiano contra el idealismo; conciente de que el yo de carne y hueso escapa a toda totalización Rosenzweig propuso una filosofía que asumía toda la riqueza de la experiencia concreta de la vida, cuyos rasgos eran la no objetividad, la singularidad, la contingencia, la apertura y el errar en el tiempo. De ahí que en lugar del método del pensar propio de la vieja filosofía su *nuevo pensamiento* propusiese el método del hablar (Gutierrez 2001, p. 24-37). Pues en tanto que pensar es atemporal, hablar, como el diálogo que es, necesita tiempo pues depende de otros en lo propio. Así mientras que el pensar es solitario, vive el hablar por completo de la vida del otro. De ahí que la diferencia entre pensamiento viejo y nuevo radique “en necesitar al otro, y lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo” (Rosenzweig 1989, p. 62).

Mientras que la metafísica occidental ha sido la reducción de lo otro a lo mismo mediante conceptos universales e idénticos como el de ser, la ruptura de la totalidad que avista Lévinas no es una operación del entendimiento ya que sólo se puede dar en el encuentro de lo absolutamente otro, refractario a toda categorización, en el tránsito del yo al otro en el cara a cara, único capaz de abrir una relación no totalizante. La defensa levinasiana de la subjetividad se funda ahora en la idea de infinito que espelnde al acoger en hospitalidad al otro, que sigue siendo infinitamente extraño pues su rostro que me llama y se me impone rompe con el mundo que pueda sernos común. La metafísica como ontología se vé así sustituida por una metafísica como ética, por una teoría del otro en su diferencia insuperable.

No podemos desconocer que pese a su altura ética o quizá por ella la otredad en el mundo globalizado naufraga en la homogenización anonimizante, que es la manera sistémica actual de sucumbir a la tentación, que paradójicamente impone aquel rostro que lleva impreso “el supremo abandono que llamamos muerte”, de despreciar completamente al otro, de eliminar al absolutamente expuesto y débil, desfogando así nuestra impotencia para asumir la asimetría vertical de lo ético (Lévinas 1993, p. 130). De ahí que el elemento más importante de la formación en el mundo de violencia totalizante en que vivimos sea el del esfuerzo por hacer concientes hasta donde sea posible nuestros prejuicios a fin de que lo otro y el otro dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos. A partir de él podremos cultivar el diálogo, alternativa única a “la violencia del acogedor abrazo de la razón” (Bernstein 1991, p. 18), que privilegia en la filosofía a la unidad y a la totalidad. De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe a cualquier fácil homogenización total. Sabiendo que siempre será posible no hacerle justicia a la otredad debemos resistirnos a la doble tentación de asimilarla superficialmente y de rechazarla como lesiva de nuestra identidad.

Bogotá, junio de 2007

Referências

- Arndt, Andreas e Iber, Christian (org.) 2000: *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Berlin, Akademie Verlag.
- Bernstein, Richard 1991: "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad". *Isegoría*, n. 3, p. 18-30.
- Gutiérrez, Carlos B. 2001: "Del solipsismo al descentramiento prodigante. El desbordamiento dialógico de la subjetividad en el humanismo hebreo del siglo XX". *Palimpsestus* 1, p. 24-37
- 1988: "Hegel y Humboldt: dos visiones antitéticas y contemporáneas de América". *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Tomo III, pp. 1421-1437.
- Hackenesch, Christa 1987: *Die Logik der Andersheit*. Frankfurt am Main, Athäneum.
- Hegel, Georg W. F. 1973: *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 1987: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- 1966: *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Henrich, Dieter 1978: "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung". *Hegel-Studien*, v.18, p. 203-214.
- Honneth, Axel 1997: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica (Grijalbo Mondadori).
- Hyppolite, Jean 1974: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones Península.
- Kimmerle, Heinz 2000: "Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das 'spekulative Denken' das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt". In: Arndt, Andreas e Iber, Christian (Org.) 2000.
- Köhler, Dietmar e Pöggeler, Otto (Orgs.) 1998: *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag.

- Lévinas, Emmanuel 1992: *Die Spur des Anderen*. Freiburg i. Br., Verlag Karl Alber.
- 1993: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos.
- 1987: *Totalidad e Infinito*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Pelczynski, Zbigniew A. (ed.) 1971: *Hegel's Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul 2006: *Caminos del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rosenzweig, Franz 1989: *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a "La estrella de la redención"*. Madrid, Visor.
- Schmitz, Hermann 1992: *Hegels Logik*. Bonn, Bouvier Verlag.
- Siep, Ludwig 1979: *Anerkennung als Prinzip der preaktischen Philosophie*. München, Verlag Karl Alber Freiburg.
- 1998: "Die Bewegung des Anerkennens". In: Köhler, Dietmar & Pöggeler, Otto (Orgs.) 1998.
- Walsh, W.H. 1971: "Principle and Prejudice. Hegel's Philosophy of History". In: Pelczynski, Zbigniew A. (ed.) 1971.
- Wildt, Andreas 1982: *Autonomie und Anerkennung. Helgels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-rezeption*. Stuttgart, Klett-Cotta.