

[Artículo en prensa en el libro *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*, editado por Miguel Giusti, Lima: PUCP, 2017]

Autonomía y reconocimiento

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

Uno de los ejes principales en torno a los cuales gira el debate sobre el paradigma del reconocimiento en la actualidad es el de la interpretación adecuada de la relación entre los conceptos de autonomía y reconocimiento. El telón de fondo es naturalmente la controversia que involucra a Kant y Hegel en su interpretación de la libertad, pero esa controversia parece prolongarse o hallar un eco en muchas de las discusiones actuales. Aunque se ha escrito ya mucho sobre el tema, lo que yo desearía proponer aquí, en el marco del balance que venimos realizando sobre el estado de la cuestión en la materia, es una exposición sintética de las notorias discrepancias y de las sutiles similitudes que pueden detectarse en la confrontación inicial de las posiciones de Kant y Hegel, con el ánimo de mostrar también indirectamente con qué facilidad pueden ofrecerse interpretaciones que pierden de vista el fructífero parentesco entre ambas.

Comenzaré recordando algunos datos filológicos sobre la presencia del concepto de reconocimiento en la obra de Hegel, porque de esa manera despejaremos el terreno para el análisis y evitaremos algunos malentendidos. En primer lugar, es preciso admitir que el concepto mismo de “reconocimiento” (*Anerkennung*) no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez de Hegel. Basta echar un vistazo a la *Filosofía del derecho*, por ejemplo, para caer en la cuenta de que el término no forma parte de la estructura conceptual básica de la obra, y que aparece en ella tan solo una decena de veces, y ni siquiera todas ellas en el sentido específico de una compleja relación intersubjetiva¹. Otro tanto ocurre

¹ Cf. en la *Filosofía del derecho* los §§ 57, 71, 192, 206, 253, 260, 331, 349.

con la *Enciclopedia*, donde el reconocimiento aparece, esta vez sí en forma explícita, bajo el título “La autoconciencia que reconoce” (“Das anerkennende Selbstbewußtsein”), como segundo momento de “La autoconciencia”, es decir, en el restringido espacio que le corresponde allí, como es sabido, a “La fenomenología del espíritu” en el marco de “El espíritu subjetivo”². Esto no quiere decir, por cierto, que la ausencia del término equivalga a la ausencia del problema por él descrito, pero sí que su ausencia es relevante y no puede pasarse por alto. El propio Robert Williams, quien se propuso demostrar que el reconocimiento es la clave de lectura de toda la obra de Hegel, se vio obligado a precisar preliminarmente que dicho concepto desempeña un papel “operativo” y no “temático”³.

En segundo lugar, conviene recordar también que el concepto de reconocimiento aparece con frecuencia solo en los escritos de Jena, pero que, siendo este un período de tanteos sistemáticos, no es fácil dar una explicación unitaria de las distintas versiones que allí se encuentran. Es evidente que, si deja de ocupar esa posición preponderante, es porque Hegel encuentra un criterio de articulación conceptual más idóneo, más dúctil acaso, para expresar el conjunto de determinaciones que están en juego en la relación de reconocimiento recíproco. Este hecho suele llevar a los intérpretes a hacer especulaciones sobre la pérdida que el cambio implica; esa fue, por ejemplo, la vía que tomó Habermas, como se sabe, en su famoso ensayo “Trabajo e interacción”⁴, y a la que se plegó inicialmente Axel Honneth⁵, pero ella se puede apreciar asimismo en las interpretaciones más clásicas de Ludwig Siep o Andreas Wildt⁶. No obstante, lo que debería llamar nuestra atención –valga esto como tercera constatación– es que Hegel, aun habiendo cambiado de registro categorial, no parece hallar objeción en seguir utilizando el concepto de reconocimiento en concordancia con el de espíritu. De allí puede extraerse, me parece, una doble lección: 1) que la concepción hegeliana de la libertad recoge la intuición central contenida en la noción de reconocimiento,

² El reconocimiento *stricto sensu* ocupa pues solo los §§ 430-435 de la *Enciclopedia*.

³ Cf. Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1997, p. 1. Williams toma la distinción de E. Fink.

⁴ Cf. Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción”, en: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, 1984, pp. 11-51.

⁵ Es lo que ocurre en su libro *La lucha por el reconocimiento*, en donde considera, al igual que Habermas, que el paradigma del espíritu anula la riqueza intersubjetiva presente en el modelo previo del reconocimiento.

⁶ Cf. las obras ya citadas en la nota 1, en especial, de Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, y de Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*.

y 2) que esta misma noción, con lo que ella implica, ilumina a su manera en ciertos pasajes el sentido de su concepción de la libertad. Esta complementación recíproca entre los conceptos puede servirnos para entender mejor la *Aufhebung* hegeliana del concepto kantiano de autonomía.

Traigamos un momento a la memoria el § 436 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es el parágrafo con el que se cierra la exposición del reconocimiento en la *Enciclopedia*. Leemos allí: “La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta (*absolute Selbständigkeit*), pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre.”⁷ Este parágrafo me parece emblemático de la síntesis que Hegel da por supuesta entre el paradigma del espíritu y el del reconocimiento.

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

⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 480-481.

que los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel que, para el individuo, el reconocimiento significa un “saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo”. Se podría expresar la síntesis de esta forma de articulación de los conceptos de autonomía y reconocimiento con la fórmula: *a mayor reconocimiento, mayor autonomía*.

Si la lectura que propongo es correcta, es decir, si la noción de reconocimiento no se contradice, sino que se complementa, con el concepto de autoconciencia o de espíritu, entonces no hay razón para separar ambas estrategias como si se tratase de dos paradigmas irreconciliables, y sí la hay en cambio para buscar puntos de apoyo en los dos modelos en vistas a su esclarecimiento recíproco. Esto es válido especialmente en lo que concierne a la crítica de Hegel al concepto de autonomía. A ello me dirijo en este momento. Pero, para facilitar mi presentación, voy a proceder formulando diversas tesis que pasaré luego a explicar.

Mi primera tesis es que, en esencia, la concepción hegeliana del reconocimiento es un intento de ofrecer una *mediación ética* (*sittliche Vermittlung*) de la noción kantiana de autonomía. Es mediación, no anulación. Y es además, en opinión de Hegel, el único modo de hacer posible, y de hacer cabal, la conciencia de la propia identidad. Por la mediación, el sujeto *puede* afirmarse en su diferencia y *debe* reconocer la diferencia del otro. Más adelante iremos, con Honneth, más lejos en esta dirección para sostener que el reconocimiento permite un incremento de la particularidad, aunque ello no sea acaso tan claro en Hegel. Esta primera tesis no es evidentemente muy original. En un sentido general, es sostenida por muchos; en un sentido restringido, es la tesis de Andreas Wildt en su conocido libro sobre el tema, que lleva, dicho sea de paso, el mismo título que nuestra reflexión: “Autonomía y reconocimiento”⁸.

Ahora bien, la estructura y el desarrollo de la *Filosofía del derecho* se orientan por las “determinaciones de la voluntad” (“Willensbestimmungen”), las cuales sirven de base a su vez para las “formas de existencia del derecho” (“Daseinsformen des Rechts”). Esta

⁸ Cf. su libro citado en la nota 6.

composición conceptual compleja nos es especialmente importante por dos razones: 1) porque solo al final del proceso, cuando la composición abarque a todas las determinaciones en su interacción, podrá decirse que la voluntad es *libre*, o también *autónoma*, en sentido pleno; y 2) porque cada una de las estaciones o figuras de la voluntad puede ir apareciendo como un enriquecimiento paulatino de la identidad del sujeto o de su libertad. Esta última es precisamente la lectura que propuso Honneth desde su pequeño y sugerente libro *Leiden an Unbestimmtheit*⁹ (*Padecer de indeterminación*), lectura que ha ido madurando hasta su versión más sistemática y ambiciosa en *El derecho de la libertad* (*Das Recht der Freiheit*)¹⁰. Lo que en esa obra inicial se nos proponía era una suerte de fenomenología de las figuras de la libertad desde la perspectiva del sujeto que experimenta el enriquecimiento progresivo de su identidad.

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

Vistas así las cosas, no cabe sino expresar reservas con respecto al uso que hace Charles Taylor –y, con él, otros comunitaristas– de la noción de reconocimiento. Al plantear una oposición entre el reconocimiento y la autonomía –cosa que Taylor hace apoyándose en Rousseau y Herder, no en Hegel–, pasa por alto el esfuerzo de mediación efectuado por este último y retrotrae, por así decir, el planteamiento del problema a un nivel inferior de complejidad. Esta deficiencia categorial se deja sentir de modo ostensible en la discusión en torno al así llamado “yo (o sujeto) desarraigado”¹¹. Comunitaristas y universalistas han

⁹ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001.

¹⁰ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011. Traducción española: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz y Capital Intelectual, 2014.

¹¹ La expresión se ha vuelto ya paradigmática para expresar el núcleo de la crítica de los comunitaristas a la concepción moderna o liberal del individuo. Entre muchos otros, cf. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, p. 24; y “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en: *Political Theory*, 12 (1984), pp. 81-96.

sostenido durante años una controversia sobre la legitimidad de la concepción moderna del sujeto, sea en su versión kantiana o en su versión contractualista. Pero, para expresarlo en términos hegelianos, es como si unos hubieran tomado partido por la “universalidad” de la voluntad (por la autonomía) y otros por la “singularidad” (por la eticidad), pero sin tematizar, ni unos ni otros, el momento de la “particularización” o de la “acción”, que es el que permite relacionar y poner en movimiento los extremos. El concepto de reconocimiento, en el sentido en que lo hemos estado exponiendo, puede servir efectivamente para replantear la globalidad del problema, porque, a diferencia de lo que sugiere Taylor, con él designa Hegel una relación de mediación entre extremos que no pierden sino que recuperan su autonomía.¹²

Pero, dada esa concordancia entre el registro del reconocimiento y el de la concepción lógica de la voluntad, no hay razón tampoco para aceptar la tesis de Axel Honneth según la cual es preciso abandonar la pretensión de vincular la *Filosofía del derecho* de Hegel con su *Ciencia de la lógica*¹³. Aunque Honneth tomó distancia de Habermas y apostó por una decidida reactualización de la concepción de la libertad de Hegel que se halla presente en su *Filosofía del derecho*, no dejó ni ha dejado nunca de insistir en que era indispensable liberarse del lastre idealista y pesadamente metafísico que traía consigo la dependencia de una supuesta ciencia de la lógica. El asunto merece, por supuesto, una consideración más atenta de la que puede darse aquí¹⁴, pero en líneas generales puede afirmarse que prescindir de toda referencia a la *Lógica* de Hegel en esta materia trae consigo más pérdidas que ganancias. Tiene razón Honneth, por supuesto, cuando reclama una fundamentación metodológica del concepto de libertad que sea filosóficamente más plausible a los oídos contemporáneos. Pero renuncia innecesariamente a un enriquecimiento conceptual de su propia posición cuando olvida la relevancia hermenéutica del cuestionamiento hegeliano de la racionalidad moderna, que es

¹² Cf. al respecto Miguel Giusti, “Geist und Community. Wie hegelianisch sind die Kommunitaristen?”, en: *Hegel-Studien*, 37 (2004), pp. 91-106 (versión castellana: “Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”, en: Miguel Giusti (editor), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*), Lima: PUCP, 2003, pp. 245-262. Un conjunto interesante de estudios que muestran cómo la concepción hegeliana de la libertad va más allá de la controversia entre comunitaristas y liberales ha sido publicado por Robert R. Williams (editor), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, SUNY, Albany, 2001.

¹³ Cf. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, o.c., p. 9ss.

¹⁴ He desarrollado este problema en mi artículo “¿Se puede prescindir de la Ciencia de la lógica en la Filosofía del derecho de Hegel?”, en: Miguel Giusti (editor), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid/Lima: Anthropos/PUCP, 2014, pp. 124-134.

el principal motivo de inspiración de su proyecto de una lógica subyacente a la idea de libertad. A la idea, digo, de libertad a través del reconocimiento.

Paso, aunque sea escuetamente, a mi siguiente tesis. Si la primera era, digamos, estrictamente hegeliana, esta segunda ya no lo es de modo tan explícito. Me refiero a que el paradigma del reconocimiento permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, de suerte que haya llegado a proponerse, al lado de la tipología de las formas exitosas de reconocimiento en el amor, el derecho y la eticidad, también una tipología de formas de menosprecio, en las que, precisamente por ser entendidas desde la perspectiva del reconocimiento fallido, anida un potencial de motivación moral. Es una lectura como esta la que ha conducido más claramente a la recuperación de la noción de reconocimiento en la actualidad. No obstante, no toda noción de reconocimiento es tan dúctil o tan compleja como la de Hegel. En el caso de Taylor, así como en el de otros protagonistas de estos debates, por ejemplo en Nancy Fraser¹⁵, se tiende a contraponer el así llamado “modelo del reconocimiento” al “modelo de la justicia”, asociando el primero a reivindicaciones de tipo cultural que el segundo no estaría supuestamente en condiciones de contemplar. Se reproduce así, bajo nuevas denominaciones, la contraposición que se trataba precisamente de superar.

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

¹⁵ Cf. Nancy Fraser, *Justice interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997, Part I: “Redistribution and Recognition”, pp. 11-66.

el castigo –porque el castigo no reconoce la motivación ni la legitimación moral–, sino más bien la satisfacción del reconocimiento frustrado.

Mi tercera tesis, que formulo esta vez tomando distancia de la concepción hegeliana y acercándome indirectamente a Kant, tiene que ver con un doble problema de la reconstrucción global del reconocimiento en Hegel. De un lado, Hegel no parece haber tomado suficientemente en serio el incremento de particularidad que produce en el individuo la lógica misma del reconocimiento, y que lo lleva a adquirir, en tanto individuo, un valor siempre mayor. Porque ya se ha dicho: a mayor reconocimiento, mayor autonomía. Hegel piensa más bien que el individuo puede, y hasta debe, ser sacrificado en nombre de una voluntad superior, de la que él mismo es partícipe, por supuesto. Aquí hallamos acaso un límite de la asimilación del registro del reconocimiento al registro de la autoconciencia. Esto ya lo había hecho notar tempranamente Ludwig Siep al analizar nuestra noción en la obra de Jena: allí se suele confundir, nos dice, la relación propiamente intersubjetiva con la relación de identificación que la voluntad particular debe alcanzar respecto de la voluntad universal¹⁶.

De otro lado, como observa con acierto Honneth, en Hegel se produce una “sobreinstitucionalización de la eticidad” (“Überinstitutionalisierung der Sittlichkeit”)¹⁷. Es decir, aun admitiendo que el proceso del reconocimiento pase por tres momentos sustancial y cualitativamente distintos, y aun aceptando que todos ellos converjan en una compleja estructura de determinaciones, no se logra entender por qué tendría que restringirse su realización al detallado y obsoleto marco institucional presentado en la *Filosofía del derecho*. La sociedad moderna se ha diversificado institucionalmente de un modo que Hegel no podía ni sospechar, y en ella han aparecido nuevas formas de relación y de realización de los individuos tanto a nivel local como a nivel planetario. Ello obliga a repensar por completo el sentido de los cauces institucionales de las formas de reconocimiento. Y obliga por cierto también a replantear el valor de la autonomía del individuo. En *El derecho de la libertad*, Honneth avanza en esta dirección y propone una teoría crítica de la sociedad enraizada en sus formas institucionales de organización desde la modernidad.

¹⁶ Cf. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, o.c., p. 53ss., p. 294ss.

¹⁷ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, o.c., p. 102ss.

Mi última tesis, con la que cierro esta apretada reflexión, se refiere al espinoso problema de la normatividad del reconocimiento. Al respecto, es indudable que Hegel trabaja con supuestos, o con premisas metafísicas. Al igual que Kant, por cierto. Como la relación de reconocimiento recíproco es una perspectiva de la totalidad, y como frente a ella los individuos hacen valer expectativas normativas, cabe preguntarse por el fundamento del carácter vinculante de dicha relación. ¿Cuál es el ideal de reconocimiento que sirve de punto de referencia moral para el enjuiciamiento de las situaciones en las que dicho ideal no halla cumplimiento? La lucha a muerte entre el señor y el siervo, por ejemplo, solo es comprensible a la luz del supuesto moderno de la igualdad de los seres humanos y de la racionalidad simétrica en sus relaciones. La concepción de la eticidad, por su parte, reposa sobre un postulado teleológico relativo al curso racional y necesario del espíritu del mundo. ¿Cómo aspirar a la validez universal de las relaciones de reconocimiento sin recurrir a postulados de este tipo? Sobre este punto reina también, como es bien sabido, una perdurable y no necesariamente fructífera controversia entre los filósofos de la moral. Pues bien, aquí podría ayudarnos quizás la propia tesis hegeliana sobre el desarrollo de la cultura, aun despojada de sus pretensiones de necesidad. Es la historia del encuentro entre muchas tradiciones la que ha llegado a plasmar hoy en día, de manera aún precaria, un ideal relativo de reconocimiento recíproco entre todos los seres humanos, que puede hacer las veces de consenso normativo. Es precisamente en ese contexto que la controversia entre Kant y Hegel puede volverse fructífera. Porque en la conceptualización del reconocimiento se tematizan simultáneamente, en un solo movimiento, las dos grandes demandas que animan las reivindicaciones sociales en la actualidad: la demanda de una mayor solidaridad y la demanda del respeto a los derechos del individuo.