



Revista Electrónica de Psicología Iztacala



Universidad Nacional Autónoma de México

Vol. 21 No. 4 Monográfico

Diciembre de 2018

LA RELACIÓN ENTRE RECONOCIMIENTO Y FUNDAMENTO EN HEGEL COMO CRÍTICA DEL FUNDAMENTALISMO¹

Guillermo Flores Miller²

Universidad Autónoma de Tamaulipas
México

RESUMEN

En el pensamiento de Hegel hay un desarrollo categorial sobre el fundamento y el reconocimiento, aunque no pareciera haber relación explícita entre ambos. Acudiendo a su *Ciencia de la lógica* tenemos como momento central a la dialéctica identidad-diferencia-contradicción-fundamento. Esta relación dialéctica avanza hacia las categorías de relación, que también contribuyen a dotar de fundamento intersubjetivo a la teoría del reconocimiento de Hegel. El reconocimiento es una categoría central de la filosofía práctica de Hegel sobre la relación intersubjetiva de las autoconciencias y tiene un carácter amplio en sentido ético-político-social. Además, el fundamento sirve para comprender lo que sería un fundamentalismo tanto en términos del pensamiento como en la actividad misma de la realidad y, sobre todo, cuando un supuesto fundamento no es tal. De este modo, se sostiene que el fundamentalismo y el nihilismo carecen de fundamento y pretenden elevar a verdad una representación injustificada, es decir, carente de fundamento, pero, además, tal representación niega, en términos, éticos, políticos, psicológicos y sociales, la

¹ El presente texto forma parte del proyecto "Formación y reconocimiento: educación, ética e historia" del Cuerpo Académico "Historia e historiografía regional" UAT-CA-72 de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, desarrollando la línea de generación y/o aplicación de conocimiento "Ética y reconocimiento".

² Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es Profesor-Investigador de Tiempo Completo en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Tamaulipas (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-C).

Correo electrónico: gfmiller@docentes.uat.edu.mx

otredad, la diferencia y, de este modo, no se produce el reconocimiento del otro.

Palabras clave: fundamento, reconocimiento, fundamentalismo, identidad, autoconciencia, otredad, Hegel

THE RELATION BETWEEN RECOGNITION AND GROUND IN HEGEL'S THOUGHT AS A CRITICISM OF FUNDAMENTALISM

ABSTRACT

In Hegel's thought there is a categorial development on the ground and recognition. Although there does not seem to be an explicit relationship between both. Attending to his *Science of Logic* we have as a central moment the dialectic of identity-difference-contradiction-ground. This dialectical relation advances towards the categories of relation, which also contribute to provide an intersubjective ground to the theory of recognition. Recognition is a central category of Hegel's practical philosophy, on the intersubjective relation of self-consciousness, and has a broad ethical-political-social sense. In addition, the ground serves to understand what fundamentalism would be, both in terms of thought as well as in the very activity of reality, and above all when one ground is not such. Thus, it is argued that fundamentalism and nihilism both lack of ground and claim to raise an unjustified representation into a truth, but that lack of ground is unfounded. Such representation denies in ethical, political, psychological and social terms, the otherness, the difference and, in this way, the recognition of the other does not take place.

Key words: ground, recognition, fundamentalism, identity, self-consciousness, otherness, Hegel

Este texto se divide en dos partes: 1) se abordan algunos aspectos de la Ciencia de la lógica de Hegel que implican categorías centrales para el fundamento, como son la identidad y la diferencia, así como la interacción, lo cual nos lleva directamente al fundamento de la intersubjetividad en Hegel; 2) se lleva a cabo el desarrollo tanto de la conciencia como del reconocimiento intersubjetivo. Pero antes de ello es necesario comenzar por hacer la distinción entre fundamento y fundamentalismo. Entonces las preguntas son: ¿qué es fundamento? y ¿qué es fundamentalismo? Un fundamento es la razón real de ser de algo que requiere de las condiciones efectivas para serlo (Noël, 1995). En cambio, fundamentalismo, en términos lógicos o de la razón o del pensamiento, es la obstinación de la subjetividad que se aferra en la certeza de una creencia, representación, o de una idea abs-

tracta, que es fija, inamovible y que se coloca por encima de cualquier razonamiento que apele a la realidad y al pensamiento, es decir, el fundamentalismo se toma por verdad su imagen subjetiva, lo cual es más bien una certeza y, además, pretende ser fundamento sin gozar de las condiciones para serlo. El fundamentalismo parte del supuesto de una verdad que es, más bien, una certeza subjetiva que acompaña a la representación, la cual puede contener algo así como un exceso de fundamento, en un sentido de una certeza basada en una creencia unilateral dogmática que encierra una supuesta verdad que es infundada y que lleva al individuo, o al conjunto de individuos que la creen, a un radicalismo en su fidelidad a dicha creencia.

Hegel suele hacer la distinción básica entre certeza y verdad. La certeza es una relación interna, subjetiva del individuo que cree que su posición es verdadera, sin necesariamente serlo; es su propia experiencia, pero esa experiencia no le otorga validez y verdad por el hecho de que el individuo la tenga como su certeza. Y la verdad es una correspondencia entre la certeza subjetiva con las condiciones objetivas que demuestran que aquella certeza tiene fundamento o validez.

Tanto el fundamento como el fundamentalismo contienen implicaciones tanto subjetivas como objetivas, así como con el pensamiento y la realidad, pues conllevan la relación esencial con el mundo, lo cual significa que los individuos disponen de una serie de actitudes, intencionalidades, valores y acciones, en los cuales podemos hallar un criterio de verdad que podría ser estrecho y carente de fundamento. Es por ello que el fundamentalista apela a un fundamento, pero resulta que su certeza carece de fundamentos, es decir, su supuesto fundamento no funciona como fundamento ni tampoco contiene verdad. Y es que quien es dogmático tiene una certeza en su creencia o en su idea a tal grado que la eleva a una verdad. La mente del fundamentalista es la de aquel que se obstina con lo que de modo subjetivo contiene sólo una certeza, pero que la considera una verdad. Tal verdad es inde demostrada objetivamente, tal como suele suceder con ciertos dogmas de fe, pero no sólo ocurre como creencia religiosa, sino también está presente en la creencia dogmática de alguna idea que puede contener un sentido racional hasta cierto

punto.³ Hegel diría que la verdad del fundamentalismo sería que su verdad es no tener verdad ni fundamento, una especie de dogmatismo nihilista, abstracto y sin aceptar su relación con la diferencia y con la otredad.

El fundamento es precisamente la categoría lógica en Hegel que nos permite saber si algo tiene o no tiene fundamento. Este aspecto lo desarrolla el autor prusiano en su *Ciencia de la lógica* (2011; 2015) y también en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2017b). Dicho aspecto se desarrolla en el primer capítulo de este texto. Además, veremos cómo el fundamento en Hegel tiene implicaciones con el reconocimiento y la intersubjetividad a través de la dialéctica de las categorías de la reflexión y de las categorías de relación. De este modo, el reconocimiento viene a ser el concepto que explica que el fundamento de la intersubjetividad humana pasa por la relación con el otro, con la diferencia. La diferencia es un hecho en la relación entre seres humanos. Aceptar la diferencia no es precisamente una de las características de la identidad de un fundamentalista. Por el contrario, el fundamentalista afirma y reafirma su propia identidad y sus convicciones.

1. Fundamento, Relación e Intersubjetividad

1.1. *La lógica hegeliana*

La lógica de Hegel no es la lógica formal típica proveniente de Aristóteles, aunque no prescinde de ella como algunos malinterpretan. La lógica de Hegel conserva las categorías esenciales del Estagirita que son categorías lógicas pero que también son ontológicas (Aristóteles, 1982; Aristóteles, 1994); son, además, las mismas categorías a las que Kant les dará un tratamiento desde el entendimiento (Kant, 1974a; Kant, 2009), por lo que tales categorías en el filósofo de Königsberg pierden el sentido ontológico aristotélico y se convierten en categorías epistemológicas. Sin embargo, Hegel articula las categorías de otro modo. Esto es: como

³ Esta actitud dogmática y arrogante del pensamiento se puede resumir con las palabras de Carlos Pereda: “no olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.” (Pereda, 1999, p. 17).

categorías que forman parte directa del pensamiento y de la configuración de la realidad. Como formas que, al adquirir su contenido con las mismas determinaciones del pensamiento que va produciendo el movimiento de la realidad, son parte integrante y operante del pensamiento y de la realidad misma. Esta es una lógica onto-lógica. Es el mismo movimiento que produce el pensamiento en sus distintas determinaciones y que se manifiesta en la realidad. Hay que advertir que no todas las categorías, ni todas las partes que integran esta lógica pueden ser entendidas de modo mecánico y lineal ni tampoco se producen de modo espontáneo o de la nada. En todo caso, lo que Hegel trata de explicar es el movimiento mismo de la realidad en su despliegue a través del pensamiento, de su categorización, a través de lo lógico. Lo lógico en Hegel es, ese sentido, el pensamiento que da cuenta de la realidad en su movimiento inmanente. Aun en su filosofía del espíritu, Hegel acude a estas categorías, dado que el mundo del espíritu también contiene el pensamiento categorial que permite configurar lo propio del espíritu: lo humano. De hecho, la lógica de Hegel no es de categorías aisladas, sino de categorías en *relación*. Entonces, es por ello que acudamos a algunas categorías lógicas que contribuyen a comprender la articulación de la relación de fundamento, intersubjetividad y reconocimiento.

Hegel en el primer momento de la doctrina del ser, que es el primer momento de su lógica, parte de lo más indeterminado, lo más pobre en determinaciones, pero ha llegado el momento en el que ya se han producido las determinaciones del ser y al haberse agotado este despliegue se da paso a una etapa en el que el movimiento de negación y determinación es ahora dentro de un ser con interioridad, que contiene sus propias determinaciones y, sobre todo, que es mediación como negatividad que se pone a sí misma en la forma de *reflexión*. La mediación a través de la reflexión es lo propio de la esencia. Un fundamento solamente puede ser existente a partir de las determinaciones de la propia esencia. En el ser no había ni fundamento ni realidad efectiva al no haber un recorrido dialéctico a través de la mediación esencial como reflexión que tiene como punto de partida el mismo reflejarse de las determinaciones desde su ser en sí tal como aparecen y existen. La esencia como momento inicial es la reflexión en sí: “la esencia es el ser que ha ido

adentro de sí, es decir, que [ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo” (Hegel, 2017b, p. 293).

1.2. Las categorías de reflexión

El pensamiento tiene a la reflexión como primer momento de la esencia y contiene a la identidad y a la diferencia como categorías de la reflexión y del fundamento como la disposición para adentrarse en la operación de las categorías que nos permiten dar cuenta del sentido del pensamiento mismo y de la existencia de una realidad efectiva, es decir, con elementos categoriales del pensamiento para comprender el sentido lógico de una realidad que es actual y existente, es decir, conceptual, y por tanto, intersubjetiva.

La primera forma de la identidad es la que se produce cuando “la esencia parece *dentro de sí* o es pura reflexión; de este modo es solamente referencia a sí, no como inmediata, sino como reflejada; es *identidad consigo*.” (Hegel, 2017b, p. 297). La esencia como referencia a sí misma en forma reflejada como reflexión significa que contiene la condición de ser idéntica a sí misma. Esta es la identidad que produce la esencia al referirse a ella misma en su reflexión. Entonces la identidad es reflexión sobre sí misma como reflejo interior y este reflejo es reflexión sobre sí, es decir, como negatividad que de inmediato se refiere sobre sí por la mediación esencial de la reflexión, lo cual implica que la identidad niega abstractamente toda diferencia, pues es sólo relación consigo misma. Hegel nos aclara que “esta identidad es *formal* o identidad del entendimiento en tanto él se hace firmemente a ella haciendo abstracción de la distinción [diferencia]” (Hegel, 2017b, p. 297).

Esta identidad formal es la que parte de abstracciones que simplifican algo que bien puede ser concreto y rico en determinaciones y lo reduce a uno solo de sus aspectos o también a partir del análisis que se empeña en fragmentar lo que de suyo es a la vez unitario y múltiple, y a través de su dispersión procede a prescindir de algunas partes que conforman la multiplicidad del ser. Hegel cuestiona a fondo los principios lógicos formales que niegan la relación y la diferencia, en es-

pecial, en este momento, se concentra en el principio de identidad. Hegel trata de mostrar que es un principio carente de fundamento, ya que el fundamento que lo eleva a principio universal y necesario se muestra como vacío al querer partir de un absoluto abstracto y carente de determinaciones del pensamiento. Más bien el proceder del principio formal de la identidad es a través del pensamiento abstracto, pues se instala en la identidad formal del entendimiento que separa y distancia a la identidad de la diferencia. Lo que Hegel intenta es otorgar a la identidad más que la simple referencia absoluta, abstracta y vacía de una identidad formal. Es decir, lo que Hegel pretende es tratar de mostrar qué es la identidad conceptualmente y no desde el entendimiento aislante y reduccionista. De lo anterior se puede entender mejor cómo el entendimiento al no poder conceptualizar la identidad y tampoco puede explicar la diferencia, no es capaz de demostrar de dónde salen las categorías lógicas y cómo se relacionan en su propia relación a partir de sus determinaciones.

En la doctrina de la esencia, que es dónde se realiza esta dialéctica de la identidad-diferencia, nos encontramos ante la superación del ser por parte de la esencia que primeramente se presenta como *apariencia* que no es externa a sí misma o diferente de la esencia, pues es el ser que es referencia a sí mismo como lo negativo consigo mismo o su negatividad interna. La mediación de la reflexión respecto a su ser es el *reflejo* de su propia negatividad contenida en sí. La *identidad* es la forma en la que se presenta la esencia como reflexión hacia sí misma, esa autorreferencia de la identidad como reflexión interna es la superación del ser inmediato e inesencial, pero Hegel señala que aún la esencia como identidad autorreferencial, al igual que el ser inmediato, es una abstracción de la referencia a sí, ya que esta interioridad será realmente plena cuando se pase a la lógica subjetiva, es decir, al concepto.

Por ello Hegel señala: “la distinción [diferencia] respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer [o brillar] dentro de sí, y ésta, [la reflexión] es la determinación de la esencia” (Hegel, 2017b, p. 293). Por otra parte, la identidad también contiene, en un primer momento, las determinaciones del ser, por provenir de éste, pero tales determinaciones se consideran por su inmediatez como aje-

nas y externas a la esencia, es decir, como inesenciales. Pero hay que tener presente que la esencia “tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación [*Vermittlung*].” (Hegel, 2017b, p. 295. Por lo que estas determinaciones inesenciales del ser son también puestas por la esencia al ser ella misma quien se proporciona la mediación dentro de sí misma y por ello “posee, por consiguiente, lo inesencial como su propia apariencia en ella misma” (Hegel, 2017b, p. 295). De esta manera la diferencia, también a partir de esta mediación interna de la identidad, participa de la propia identidad, es parte de ella en su inmediatez proveniente del ser. A esto Hegel nos aclara diciendo lo siguiente:

[...] por todo ello, la esfera de la esencia deviene así un enlace, todavía imperfecto, de la *inmediatez* y la *mediación*. En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí mismo y al mismo tiempo se ha ido más allá [de sí]; todo está puesto como un *ser de la reflexión*, un ser en el que parece un otro y que parece en otro. (Hegel, 2017b, p. 295)

Hegel también cuestiona que el principio formal de identidad pretenda que *todo es idéntico consigo mismo*, ya que la misma proposición requiere la distinción entre sujeto y predicado, y el mismo predicado señala la evidencia de que no es idéntico con el sujeto al querer que $A=A$ se cumpla. El predicado representa determinaciones que son diferentes al sujeto y que muestran que la identidad formal del mismo no se logra. Con la identidad formal no puede conseguirse más que la simple tautología sin referencia a ningún otro diferente, pero como pretendido principio imprescindible y presupuesto de la realidad se vacía de fundamento porque no puede dar cuenta de la experiencia sin referirse a lo contrario y a los diferentes contenidos en las múltiples determinaciones de la realidad, y que son contenidos que relacionan a la identidad con su diferencia interna como reflexión. Esta es una manera de esclarecer cómo la lógica formal se permanece limitada en su campo y no puede dar cuenta de la realidad en sentido ontológico. Cuando un principio como el anterior pretende dar cuenta de la realidad se encuentra en sus propios límites formales y, de este modo, no puede actuar sin estar exento de contradiccio-

nes. Lo que a fin de cuentas Hegel nos quiere decir es que este principio, aunque es lógicamente importante y necesario en su aspecto formal, no es suficiente para dar cuenta de la identidad en su relación con la diferencia y a su unidad como fundamento. De este modo, la esencia es identidad consigo misma y sin determinación externa más que su mediación reflexiva interna como identidad, pero esa simple identidad consigo misma es la reflexión que contiene su determinación en la *diferencia* dentro de sí misma.

Pasemos ahora al siguiente momento categorial que corresponde a la diferencia. La identidad es quien pone por medio de su actividad negativa reflexiva su determinación que es la diferencia en sí misma: “la esencia es meramente pura identidad y parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está refiriéndose a sí y es así el repelerse de sí por sí misma; contiene, por tanto, esencialmente la determinación de la *distinción* [diferencia, *Unterschied*]” (Hegel, 2017b, p. 299). La mediación que se suscita en la esencia como identidad es producto de su mismo ponerse como negatividad; la identidad través de la negatividad de la reflexión como momento determinante da como resultado su ser otro, la no identidad: la diferencia. Hegel señala el papel central de la *negatividad*, que es el que en relación a la identidad juega la diferencia: “la negatividad es, a la vez que referencia, *distinción* [diferencia], ser puesto, ser mediado.” (Hegel, 2017b, p. 299). Ya veíamos que la identidad era ante todo la esencia misma y no todavía determinación de ésta. Sin embargo, de esta manera el *diferenciar* se presenta aquí como *negatividad* que se refiere a sí misma; un ser que no tiene su ser en otro sino en sí mismo. Por consiguiente, se presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, es decir, la diferencia reflejada, que es una diferencia que se refleja en el otro.

En el párrafo 117 de la *Enciclopedia* Hegel señala que, de acuerdo al entendimiento, la diferencia puede ser una diferencia inmediata, lo diferente indiferente; la reflexión extrínseca que proviene de afuera y que prescinde de lo otro: a ello Hegel le llama diversidad (*Verschiedenheit*). Con ello se cae en una separación del entendimiento que no sabe dónde colocar la facultad que permita entender y *conectar*, más no conceptualizar, la relación de las representaciones que se presentan como diversas. Esa facultad “conectora” ¿o está en el entendimiento o en los

sentidos?, se pregunta la filosofía de la reflexión procediendo de acuerdo a su típico modo de separar lo que de suyo está en relación, aparte de colocarse afuera del proceso mismo de las determinaciones, estableciendo con ello distinciones externas. La separación que establece el entendimiento formal la llevan a tratar la identidad y la diferencia de modo externo. En esta simplificación de la relación categorial lógico-dialéctica de la identidad y la diferencia, se señala que la identidad viene siendo la igualdad y la diferencia la desigualdad, las cuales transitan carriles separados y sin relación inmanente. Por lo que la desigualdad es diferencia extrínseca y lo mismo sucede con la igualdad como identidad, la cual también es extrínseca. La igualdad y la desigualdad, al igual que la diversidad, permanecen en una indiferencia recíproca. Cada una de ellas es igual a sí misma. Con lo que la diferencia ha desaparecido y lo que queda es una disolución de esa relación extrínseca al fundirse ambas en su igualdad indiferente. De este modo la relación identidad-diferencia desaparece, aunque sólo formalmente por el mismo proceder del entendimiento. Hegel también señala el principio leibniziano de los indiscernibles como otra manera de atender la diferencia (Hegel, 2011, p. 467 y ss; Hegel; 1970c, p. 47 y ss; Hegel, 2017b, p. 301), pero no como diferencia sino como *diversidad* señalando que todos los entes o cosas son diversos, por lo cual “no hay dos cosas que sean completamente iguales entre sí” (Hegel, 2017b, 301). En este principio la diversidad tiene que referirse a su relación con el algo y con todos. Esta diversidad pasa a ser diferencia determinada que significa que posee su propia determinación intrínseca. Es así que la diversidad deviene diferencia de sí mismo por la diferencia que el sí mismo contiene como negatividad en su relación con el otro como determinación.

El tercer momento de la dialéctica identidad-diferencia es la contradicción. En la contradicción cada uno de los momentos tiene en sí mismo la relación con su otro. Cada uno es al mismo tiempo él mismo y su otro, es él mismo y el otro de sí mismo, y que es él mismo. Ahí se da la unidad de lo positivo y lo negativo. La contradicción consiste en la reflexión que se está excluyendo a sí misma. La reflexión que se excluye es también reflexión que pone y opone. Por lo cual se transfiere a su contrario, pues no puede permanecer encerrada en sí misma, ya que contiene

el constante ir y venir de los opuestos. La contradicción es la identidad de la identidad y la diferencia. La contradicción es la superación de la identidad y diferencia. De este modo, “la alteridad surge de la propia identidad, aunque —según Hegel— sea tan originaria como ésta: la una no puede concebirse sin la otra, pues comparten ambas el mismo fundamento, que es la contradicción” (Álvarez, 1994, p. 518). En la contradicción se está en camino al fundamento, que tiene a su vez a su fundamento en el concepto que es el reconocimiento de la identidad y la diferencia en la libertad espiritual.

1.3. *Fundamento y realidad efectiva*

Hegel hace una distinción sobre el fundamento y que consiste en que el fundamento para ser fundamento se tiene que sostener como tal, y eso se resuelve, o cuando el pretendido fundamento se va a pique o perece (*zugrunde geht*), o cuando se ha obtenido un fundamento. El fundamento es la resolución de aquel incesante desaparecer de los opuestos, pero que puede terminar con el declive del resultado de la oposición de contrarios. Es decir, que puede irse a pique o ser derrotado dentro del proceso dialéctico, lo cual implica que la dialéctica no es lineal ni es una superación (*Aufhebung*) permanente en sentido de progreso como algunos piensan. Pero la salida positiva es la de ya sea obtener un fundamento, una independencia de la reflexión: el autofundarse o que el fundamento no lo sea, que quede en la mera contradicción. Esta es la raíz de todo movimiento, pues solamente a través de la contradicción es como se tiene la actividad e impulso.

Es necesario señalar que para Hegel el fundamento no está afuera de lo fundamentado. No puede haber una fundamentación exterior, o, dicho de otro modo, no puede haber un fundamento afuera de lo que se supone es algo fundamentado. Solamente se puede fundamentar lo que se encuentra en lo fundamentado, si no, no es fundamento. De este modo, el fundamento se autofundamenta a sí mismo, no requiere que se le fundamente desde afuera, pues él mismo lo hace dentro de sí. Hegel nos habla de tres momentos del fundamento: fundamento formal, fundamento real y fundamento integral.

- 1) El primero es un *fundamento abstracto* y meramente formal, el cual carece de contenido: es un fundamento indeterminado. Es un fundamento detenido que requiere de las determinaciones que le impriman el movimiento que lo impulse a dejar su condición abstracta y le otorgue la actividad que le permita adquirir contenido. Para ello necesita de la negación o determinación que lo impulse al movimiento.
- 2) Ahora es el momento del *fundamento real*, en este fundamento lo fundamentado se presenta como externo, lo mismo sucede con el fundamento que se presenta como determinación externa a lo que fundamenta, con lo que, al establecer el fundamento, lo fundado resulta inesencial o ajeno al fundamento.
- 3) Por su parte, el *fundamento integral* consiste en la unidad del fundamento formal y el fundamento real en esa negatividad determinante que está dentro del mismo fundamento y que es también su propio contenido, con lo que el fundamento tiene dentro de sí lo que fundamenta, no le es ajeno, dado que se autodetermina: se autofundamenta. Hay, por consiguiente, una unidad entre fundamento y lo fundado.

Para Hegel, además, un fundamento requiere ser *existente* porque únicamente lo que es existente puede llegar a ser fundamento. Es decir, para que se dé la condición de ser fundamento se requiere la unidad entre esencia y existencia. Entre pensamiento y realidad. Si no se cumplen ambas condiciones no hay fundamento, o bien, al carecer de existencia aquello que se pretende elevar al rango de fundamento simplemente se pierde su condición de fundamento.

La "existencia" (*Existenz*) es condición para que algo pensado pueda ser, además, *real*, es decir, algo concreto en la realidad actual. Hegel establece que si lo que se pretende como fundamento no es existente, entonces, no puede ser real, y, al no ser real, no puede ser fundamento de nada. Se queda vacío de contenido concreto existente. Es pura formalidad sin materia, condición que si no se cumple no hay existencia. De ahí la importancia de la categoría de existencia, dado que si no se cumple con la condición de existencia no podemos acercarnos al siguiente mo-

mento esencial. Con lo que el *irse a pique* se podría verificar constatando que no hay existencia de lo que se creía que funcionaba como fundamento. De ahí que la existencia sea la verdad del fundamento. Pero, así mismo, la verdad de la existencia descansa en la siguiente categoría: la realidad efectiva o efectividad (*Wirklichkeit*).

La realidad efectiva es la realidad en sentido fuerte, en la que la reflexión de la esencia está plenamente presente. Es la realidad en donde se actualiza la realidad misma. Es la unidad de la esencia con la existencia. Entonces, en la realidad efectiva la forma contiene su materia, su contenido; es decir que, esencia y existencia son la unidad de la realidad efectiva. Esencia sin existencia es pura forma y existencia sin esencia es contenido vacío. La realidad *real* requiere de estas dos condiciones, si no estamos hablando de una realidad incompleta o aparente o dicho de otro modo: una realidad *inesencial* o una realidad *inexistente*. De este modo el fundamento, si es que es fundamento, se verifica en y por la realidad misma como fundamento existente, si no, no es fundamento.

1.4. Interacción, intersubjetividad y concepto

Al final de la doctrina de la esencia se halla la parte dedicada a la relación absoluta o de las categorías de relación (Franco, 2007; Gómez Pin, 1978; Wall, 1983), en la cual tenemos a la sustancia como una de las categorías de relación junto con la causalidad y la interacción. En esta última categoría, que es deducida a partir de las otras dos, y en la que hay un intercambio e inversión entre causa y efecto, se produce, según nos indica Valls Plana un “lazo interactivo [que] es identidad aún latente con la otra sustancia, que, como tal identidad de las dos, es el momento vínculo de necesidad, pero que será pronto [...] concepto libre” (Valls Plana, 1999, p. 136). Pero antes de llegar al concepto Hegel (2017b, p. 343) realiza, lo que señala Valls Plana como “la auténtica deducción dialéctica desde la sustancia necesaria al concepto libre, siendo el término medio de la deducción la infinitud” (Valls Plana, 1999, 136). Además, la dialéctica de las categorías de relación ya contiene la intersubjetividad de la relación que aparece como interacción y que después en el espíritu será en forma de reconocimiento intersubjetivo de autoconciencias

(Franco, 2007). La verdad dialéctica de la reflexión es la relación que en este momento aparece en forma de interacción.

“La interacción [...] es solamente *sentar* que la autosuficiencia es la *infinita referencia negativa a sí*; [referencia] simplemente negativa en la que distinguir y mediar se convierten en una originariedad respectiva de *realidades efectivas autosuficientes*” (Hegel, 2017b, p. 343).

Cuando Hegel habla de “realidades efectivas autosuficientes” está adelantando lo que vendrán a ser las autoconciencias que se reconocen en un mundo espiritual y que en las categorías de relación se produce como la relación de la interacción de sustancias que buscan lograr su autosuficiencia “como infinita referencia negativa de sí” (Hegel, 2017b, p. 299; Valls Plana, 2000, p. 226). Tales sustancias tienen su verdad en el concepto:

Esta verdad de la *necesidad* es así la *libertad*, y la *verdad* de la *sustancia* es el *concepto*: [es] la autosuficiencia que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este intercambio que permanece *cabe sí* solamente es [intercambio] *consigo* (Hegel, 2017b, p. 354).

Continuando con los pasos del tránsito de la sustancia al concepto subjetivo en la *Enciclopedia*, ya se avizora el “espíritu” como la necesaria negatividad de la autoactividad de subjetividades en relación. La intersubjetividad de las categorías de relación da paso a la relación intersubjetiva espiritual (Hösle, 1988, p. 381 y ss; Ikäheimo, 2000).

En el tránsito de las categorías de relación al Concepto (*Begriff*) se puede establecer que la relación es producida en la interacción y también del concepto es relación con otro en forma de intersubjetividad (Hösle, 1988; Valls Plana, 1999; Theunissen, 1980). De este modo, bajo el análisis interpretativo de Valls Plana, los párrafos 157 y 158 de la *Enciclopedia* son la clave lógica inicial del desarrollo del

reconocimiento intersubjetivo (Valls Plana, 1999, p. 137). Este mismo planteamiento dialéctico intersubjetivo, como se verá más adelante, es también efectuado en la relación de autoconciencias. Y para ello Hegel echa mano de un concepto que aborda el momento de la relación entre subjetividades y de sus condiciones ético-político-sociales, tal concepto es el concepto de reconocimiento.

2. El Concepto de Reconocimiento en Hegel

Para Hegel es necesario reconocer la actividad intersubjetiva con el otro que no soy yo y, sin embargo, es otro yo en su identidad y diferencia: el espíritu. El reconocimiento implica este camino que comienza por el saber de mí mismo como otro, como otro yo dentro de un ámbito social en el que soy distinto al otro, pero también soy otro: el espíritu. Además, es también la capacidad de ponerme en el lugar del otro, cuando me torno mi propio objeto implica la duplicación de la conciencia porque sé de mí mismo. Esta condición es una condición humana, de su condición intersubjetiva que no es una continuidad de la filosofía subjetivista de la identidad abstracta sino su corrección (Williams, 2012, p. 42), o del desarrollo de una libertad comunicativa (Theunissen, 1980, p. 456). Pero antes de abordar directamente el concepto de reconocimiento en Hegel es necesario explicar el desarrollo de la conciencia.

2.1. Conciencia, representación e identidad

La representación es una facultad del entendimiento diría Kant, pero más bien sería lo que coloca en sus límites a la razón subjetivista diría Hegel; pero ¿qué es una representación? La representación para Hegel, y siguiendo a Kant, es el desarrollo de una imagen mental de un objeto que comienza con la intuición, dando pie a una imagen que guarda o internaliza la conciencia (recuerdo, *Erinnerung*) en la memoria (*Das Gedächtnis*), además de la imaginación que reproduce dichas imágenes, símbolos, etc. Es también una actividad y actitud psicológica, epistémica; pero además es una determinación ontológica del ser social, de la objetividad propia de la realidad efectiva. Se dirá que es natural, pero es más bien social, e implica la constitución de sí mismo, de la conciencia, de ser sujeto, qué clase de sujeto

se es. Son, entonces, estos los elementos configuradores centrales de la estructura de la conciencia del individuo. Es necesario añadir que las imágenes de la representación también implican el inconsciente, tal como aparece en la siguiente cita de la *Filosofía real* (Hegel, 1987; Hegel; 2008).

Esta imagen le pertenece, se halla en su posesión, él es su dueño se guarda en su tesoro, en su noche; la imagen es inconsciente, es decir, no se destaca como objeto de la representación. El hombre es esta noche, ésta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro uno mismo, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada; allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo (Hegel, 2008, p. 154; Hegel, 1987, p. 172).

Me he detenido en este punto porque tal vinculación entre conciencia e inconsciente son parte de una unidad que es la conciencia de un yo, y del no saberse el objeto de sí mismo como autoconciencia, pero que, además, configura la vida interna del yo, y que en Hegel es presentado como un momento caótico, perturbador y de violencia, casi insondable para la conciencia misma. La presentación de la imaginación es también una punto de partida propio del idealismo de Kant y Fichte, quienes recurren a la imaginación como elemento básico de la representación y del entendimiento: en el caso de Kant del yo de la unidad sintético-trascendental de la apercepción y del juicio estético (Kant, 2009; Kant, 2003), y en el de Fichte (Fichte, 1984), como el comienzo práctico del yo absoluto como el ponerse a sí mismo que da paso al yo finito, como si hubiera una acomodación u orden de categorías que comienzan a operar sin sobresalto alguno. Aunque, de cualquier modo, el presentar a la imaginación del yo y sus intuiciones como primera determinación de la conciencia tiene una explicación básica: el comienzo por lo

más abstracto de la conciencia. La formulación hegeliana sobre la imagen (*Bild*) nos indica algunos aspectos de los procesos internos del yo como la primera parte de la representación (*Vorstellung*), pero también explica que la generación de imágenes mentales interiores subjetivas forman parte, a su vez, de un proceso de objetivación o exteriorización, lo cual lleva no nada más a hablar de vida interna de la conciencia, sino a la actividad externa que genera dicha conciencia en su relación con la actividad del espíritu y de otros sujetos, aunque presentada de un modo tan abstracto que ni siquiera se plantea como relación intersubjetiva, más bien como negatividad interna del primer instante de la representación, en este caso a través de la imaginación. En dicho proceso todavía no le queda claro a la misma conciencia cómo es que se encuentra inmersa en tal confluencia de imágenes que parecen inconexas e indescifrables para ella misma. Es decir, el saber de sí mismo es muy pobre y poco esclarecido como reflexión, pero de cualquier modo, la referencia al saber de sí de la conciencia se refiere también al saber de otro como saber de mí mismo en lo otro, como la *relación* de la identidad de la identidad y de la no identidad, es decir, de la diferencia, planteada en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (Hegel, 1999), que pretende superar los límites impuestos por el entendimiento que no considera la otredad intrínseca de la subjetividad en su saber de sí.

Ello lleva a que Hegel plantee que el desciframiento de imágenes e intuiciones de la conciencia requieren de una condición universal del espíritu que sería el *signo* (*Zeichen*), el signo como aquel elemento más básico que al memorizar, identificar y significar a las cosas lleva al hecho de nombrar, lo cual es el comienzo del lenguaje:

Hasta ahora el yo es interioridad inmediata; pero tiene que acceder también a la existencia, hacerse objeto, esa interioridad tiene que invertirse haciéndose externa: vuelta al ser. Esto es el lenguaje como la fuerza de poner nombre. La imaginación sólo da una forma vacía, la designa, sienta la forma como algo interior; el lenguaje, en cambio, sienta algo que es. Éste es pues

el verdadero ser del Espíritu como Espíritu sin más (Hegel, 2008, p. 156; Hegel, 1987, p. 175).

La imaginación tiene la función dentro del yo de ser una forma, pero sin contenido objetivo ni existencia que alcance una realidad del ser espiritual. El contenido que otorga esa objetividad, ese hacerse objeto como ser de sí, a la vez que participa de la conformación del objeto, es, en este caso, el lenguaje como elemento espiritual real. Por lo que habría una relación de subjetivación/objetivación humana comunicativa que se alimenta dentro de proceso en el que el re-conocerse a sí mismo, encierra el acto de reconocerse en el otro y viceversa. Este es un primer paso en la conformación de la conciencia bajo parámetros intersubjetivos.

2.2. Conciencia y reconocimiento en la Fenomenología del espíritu

En el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* Hegel explica el desarrollo de la conciencia desde el reconocimiento. Hegel, en un primer momento, nos dice que es la misma conciencia en su despliegue cognitivo interno y relación con el objeto (la experiencia) la que conforma su propio objeto al contener el saber que permite dudar y adquirir certeza. Ya no se trata de que la conciencia busque un objeto afuera de ella, sino que ella se ponga como objeto de su propio saber. De este modo logran coincidir objeto y saber en el en sí y en el ser para otro. Eso significa que el acto de la experiencia de la conciencia que se refiere al saber de sí mismo implica una relación de negatividad con el objeto (el ser para otro); aunque en este caso la relación que contiene tal negatividad es efectuada internamente, lo cual significa que la relación de la conciencia con su saber teniéndolo como objeto produce que la conciencia se objetive para sí misma, que sea ella su objeto como su opuesto, su otro de sí: la relación sujeto-objeto que se manifiesta al interior de la conciencia (el en sí) y que es el producirse de la autoconciencia (el ser para otro). Hegel señala que:

Si llamamos *concepto* al movimiento del saber y *objeto* al saber, pero como unidad quieta o como Yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para

el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* [*an sich isf*] y *objeto* a lo que es como *objeto* o *para otro* [*für ein Anderes*], vemos que el ser-en-sí y el ser para otro son lo mismo, pues el En-sí es la conciencia; pero es también aquello *para lo cual* es otro (el En-sí); y es para ella para lo que el en-sí del objeto y el ser del mismo para un otro son lo mismo; Yo es el contenido de la relación y el relacionar mismo; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo él mismo (Hegel, 2017, p. 90; Hegel, 1970a, p. 137).

El saber tenido como concepto y objeto son tanto el en sí y el ser para otro, y a tal unidad Hegel la llama autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). El contenido de ese saber con su objeto como concepto es ella misma: [el] Yo es el contenido de la relación y el relacionar mismo; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo él mismo (Hegel, 2017, p. 90; Hegel, 1970a, pp. 137-138) “el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo”. Esta es otra manera de referirse a la unidad de la conciencia como autoconciencia. Pero el proceso de constitución de la autoconciencia tiene que ir a un momento todavía más básico que el que parecía suponer el de la instancia del saber y el concepto como certeza y verdad de la autoconciencia:

Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, de hecho, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro; el Yo, que es el objeto de su concepto, no es de hecho objeto; y solamente el objeto del deseo es autosuficiente, pues este objeto es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. (Hegel, 2017a, pp. 94-95; Hegel, 1970a, pp. 144-145)

La argumentación hegeliana de la conformación de la autoconciencia como agente o *sujeto en relación* se presenta como una unidad conceptual en la que se desta-

can explícitamente los conceptos de espíritu (*Geist*), autoconciencia y reconocimiento (*Anerkennung*). Esa es la base conceptual en la que se desarrolla la dialéctica del reconocimiento en el capítulo IV:

En cuanto una autoconciencia es el objeto, ese objeto éste es tanto Yo como objeto. Aquí está dado ya para nosotros el concepto del *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad y autosuficiencia [*Selbständigkeit*] de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *Yo es Nosotros y Nosotros, Yo* [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*]. (Hegel, 2017, p. 95; Hegel, 1970a, p. 145)

El espíritu, nos dice Hegel, es la unidad que conforma a la autoconciencia, el yo que es el nosotros y el nosotros que es un yo, es decir, la intersubjetividad de autoconciencias en su sentido universal y, a su vez, dentro de una comunidad real de sujetos. La particularidad del ser viviente como ser autoconsciente es también una relación de seres que participan de una misma condición básica: son seres autoconscientes que para seguirse constituyendo como tales requieren de la relación con el otro, la cual los coloca como eso: como seres que son autoconscientes. Porque la negatividad respecto a sí mismos requiere de la negatividad externa que es común a ellos: su otro yo, la otra autoconciencia. De esta parte resalta que para Hegel lo esencial está en el sujeto, pero no en lo que se entiende bajo las filosofías del entendimiento como lo que sería un sujeto abstracto, aislado, subjetivista o solipsista, sino que para Hegel la noción de sujeto abarca la relación dialéctica de subjetividades autoconscientes que interactúan intersubjetivamente (Valls Plana, 1994). Por eso podemos establecer que la relación de autoconciencias que se da en este primer momento de la relación de subjetividades es en sí mismo un paso fundamental en la conformación del concepto del espíritu, y que además tal espíritu requiere y consiste en una relación intersubjetiva tan básica como la que encierra el reconocimiento de autoconciencias. Por lo cual, el espíritu en Hegel es

espíritu intersubjetivo; y el reconocimiento de subjetividades al que Hegel se refiere es el propio de subjetividades en relación, a lo cual podemos llamar relación de reconocimiento intersubjetivo (Siep, 2000, p. 99).

Además, nos encontramos con que es a partir del concepto de *Espíritu* como espíritu intersubjetivo que Hegel presenta a la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia a través de su concepto de reconocimiento. De esta parte resalta que para Hegel lo esencial está en la unidad de la autoconciencia como relación de sujetos autoconscientes que se configuran como tales a partir de su relación intersubjetiva, lo cual implica que son espíritu; además de que son sujetos autoconscientes que reconocen y que buscan ser reconocidos por otra u otras autoconciencias. Se puede apreciar cómo Hegel ha recurrido a tres pasos conceptuales fundamentales que forman parte de un mismo proceso inmanente del concepto como una “gramática del reconocimiento” (Quante, 2011, p. 231 y ss.):

- 1) **el concepto de espíritu**: «el yo es el nosotros y el nosotros el yo» que nos indica que ya estamos en los terrenos de la relación de autoconciencias y de la intersubjetividad que encierra dicha relación;
- 2) después presenta **el concepto de autoconciencia** como la unidad de la autoconciencia en su duplicación y en su relación con otro;
- 3) **el concepto puro del reconocimiento** como la vía por la cual la autoconciencia constituye su subjetividad intersubjetivamente: se reconoce en el otro.

Por eso se puede establecer que el reconocimiento al que Hegel se refiere es un reconocimiento intersubjetivo como principio fundamental de su filosofía del espíritu. El comienzo de este apartado contiene la peculiaridad de partir desde una conceptualización que primero nos explica el sentido del reconocimiento intersubjetivo de autoconciencias en su sentido conceptual o filosófico, es decir, desde el concepto mismo y que nos muestra cómo es que el reconocimiento se completa al darse la reciprocidad entre autoconciencias. En ese tenor, Hegel argumenta a favor de una realización de la autoconciencia o de lo que él llama el ser en sí y para sí (*an sich und für sich*) que se lleva a cabo a partir del reconocimiento de que to-

da autoconciencia es en sí y para sí porque ya es también para otra autoconciencia: “La autoconciencia es *en sí y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación [...]” (Hegel, 2017, p. 95; Hegel, 1970a, p. 145). En este párrafo Hegel argumenta sobre cómo el mutuo reconocimiento es constitutivo de la autoconciencia. De cómo el concepto de reconocimiento significa pasar de una conciencia objetual a una autoconciencia que se halla en relación recíproca con otra autoconciencia y que dicha relación las constituye como autoconciencias. La autoconciencia es reconocitiva, es decir, se reconoce a sí misma al reconocer a otro, al contener en ella misma el saber de sí como el saber de su otro y al ser ella misma en su otro, Por lo cual hay una unidad conceptual de la identidad de autoconciencias en su *diferencia*, o sea, siendo ellas mismas en su ser otro, pero como independientes en relación mutua y vinculante. Para ello hay un doble sentido o doble transición (Williams, 2007).

1) En el primer doble sentido de esta duplicidad de autoconciencias vemos que, en primera instancia, la autoconciencia ha salido de sí misma perdiéndose en el proceso, pues ahora se encuentra como otra esencia, distinta a la que originalmente era antes del inicio de esta dialéctica.

2) El segundo momento de este primer doble sentido conlleva la superación de lo otro (la otra autoconciencia), pues para la autoconciencia lo otro tampoco representa lo esencial, pero esto lleva a la autoconciencia a verse reflejada a sí misma en lo otro. Esto conduce a la autoconciencia a superar a su ser otro, aunque la autoconciencia se ve a sí misma en aquel otro. Y en una segunda instancia hay un nuevo doble despliegue:

1) En el segundo doble sentido la autoconciencia pretende superar su ser otro independiente, es decir, a la otra autoconciencia como ser independiente; o, dicho de otra manera, una autoconciencia tratará de superar a otra autoconciencia con la finalidad de autoafirmarse como esencia ante sí

misma y ante la otra. Con ello la autoconciencia consigue la certeza de ser esencia y de no depositar esa esencia en el otro, es decir, de ser independiente o autosuficiente.

2) Pero el segundo momento de este segundo doble sentido le muestra a la autoconciencia que al pretender superar al otro se está superando a sí misma, ya que ese otro es ella misma.

Es decir, ambas son lo mismo: autoconciencias: *Yo y nosotros: espíritu*. Representan la duplicidad que implica devenir autoconciencias. Pero aún no concluye el doble sentido o doble transición de este despliegue de la duplicidad de la autoconciencia. La superación de este doble sentido consistirá en que la autoconciencia retorne a sí misma. Lo que conlleva dos aspectos:

- 1) La autoconciencia a través de la superación del otro se recobra a sí misma, permitiendo que de nuevo la autoconciencia sea igual a sí misma;
- 2) el segundo aspecto consiste en que esta superación también le permite a la otra autoconciencia recuperarse, ya que era o estaba en lo otro, es decir, estaba fuera de sí, pero retorna cada una de ellas a sí misma.

Sucede que, además, cada una de estas autoconciencias en su hacer (*Tun*), tiene relación con el hacer de la otra y el hacer de ésta con aquella, es decir, el hacer de ambas está relacionado, pero como independientes. Cada una de las autoconciencias realiza su propio hacer y ve en la otra autoconciencia el mismo hacer. Este sería un hacer que es hacia sí mismo, así como hacia el otro. Y también es un hacer de lo uno como de lo otro. Existe en ello una tensión, un juego de fuerzas. Hay dos extremos que son para sí y un término medio que es la conciencia de sí. Cada uno de los extremos representa el estar fuera de sí. Pero el estar fuera de sí es, simultáneamente, estar en sí mismo, porque la conciencia no ha dejado de estar en ella mientras se ha producido su salir de sí. Lo anterior significa que para estar (mi conciencia) en mí mismo o conmigo mismo tengo que estar, además, fuera de mí: en mi otro o respecto a otro. Esta relación representa la media-

ción de un extremo con el otro extremo como si fuera el término medio de la conciencia de sí. Al relacionarme con el otro extremo, es decir, con la otra autoconciencia, me relaciono conmigo mismo, pues tomo conciencia de mí mismo como autoconciencia, siendo yo una autoconciencia en relación con otra u otras autoconciencias. Es aquí cuando estos extremos se pueden reconocer y se saben que se están reconociendo mutuamente; cada uno de ellos se ve reflejado en el otro, como otro. Necesito reconocer al otro para reconocermé a mí mismo como autoconciencia. Este sentido del reconocimiento de autoconciencias tiene un carácter universal en el sentido de que constituye la estructura de la génesis de la subjetividad humana (Álvarez, 2001; Álvarez, 2010).

Hegel recapitula lo sucedido al final de esta dialéctica de autoconciencias por el reconocimiento, en el que la conciencia servil ha dado un paso en su constitución como autoconciencia: la formación y el servicio le ha permitido construir cultura, pero el temor la hace reconocer en el señor al ser para sí, en tanto que ella sigue en su obstinación de separar su saber de sí como autoconciencia independiente y sus obras, y que le permitirían ser para sí como independiente. Su lugar como conciencia repelida requiere el desarrollo de la autosuficiencia (*Selbständigkeit*) aunque sea sólo de modo interno, en una silente formación que implica el esfuerzo laboral y el ir tomando conciencia de que sus obras son obras producidas por su propia actividad como autoconciencia. Su trabajo como esencia negativa que choca con su ser para sí es la determinación que posibilita que la conciencia caiga en la cuenta de que hay una instancia que permite relacionar la unidad de la autoconciencia: la infinitud de la autoconciencia como pensamiento: el *yo pienso* que es inmediatamente el concepto del *yo soy libre*, concepto que la autoconciencia hace suyo. Es la primera determinación de la autoconciencia que sabe de sí como libre, por lo que es el paso que da inicio al análisis de las siguientes figuras de la autoconciencia: a) estoicismo; b) escepticismo; y c) conciencia infeliz.

Al comienzo del apartado sobre el estoicismo, Hegel indica que “esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo. Su principio es que la conciencia es esencia pensante [*denkendes Wesen*]” (Hegel, 2017, p. 102; Hegel, 1970a, p. 145). Esta con-

ciencia de la libertad produce un pensamiento fundamental que es la negación de la relación señor y siervo: la condición universal de la libertad. Hegel dice: “Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre dominación y servidumbre; su hacer [*Tun*] no es, en la dominación, tener su verdad en el siervo ni, como siervo, tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su hacer consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas” (Hegel, 2017, p. 103; Hegel, 1970a, p. 145). Este pasaje permite comprender que la conciencia de la libertad del estoicismo refiere a la libertad (*Freiheit*) más allá de las dos figuras antagónicas de la lucha por el reconocimiento, pero sucede que en la conciencia estoica la libertad permanece en un sentido puro y abstracto, es decir, no sale del mismo pensamiento y, aunque contenga la superación de la naturaleza, ésta se confina dentro de su ser mismo. Por lo que al hablar de libertad no hay más que un concepto de libertad que se tiene como autoreferencia interna y ajeno al exterior. Es así que, aunque hay una forma de la libertad, no hay un contenido, pues el no ejercicio de la libertad como exterioridad ubica al estoico como un solipsista de la libertad, pues no aparecen las determinaciones o negatividad que la vayan concretando y, por lo tanto, tal libertad es una libertad abstracta.

La siguiente figura de la conciencia, y que muy importante para este tema, es el escepticismo, la cual “es la realización [*Realisierung*] de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto —y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento” (Hegel, 2017, p. 104; Hegel, 1970a, p. 145). Y esto se debe a que el estoicismo tiene para sí la libertad del pensamiento porque “ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así” (Hegel, 2017, p. 104; Hegel, 1970a, p. 145). Es decir, la negación de la que carecía la conciencia estoica sí opera en la conciencia escéptica. Pero resulta que tal determinación de la libertad en el escepticismo es la negación del mundo que habita. El escepticismo es una actitud epistémica ante las cosas en su búsqueda de la verdad de las mismas, pero por lo cual pone en duda y niega (su negatividad) cualquier posición ante el conocimiento. Lo propio del escepticismo es la negación de las cosas y en ello consiste su libertad y su certeza, pero también aporta el movimiento dialéctico al incluir siempre la negación, que es su proceder. Aunque esta negatividad le lleva a

contradicciones que no puede resolver. Entre las más importantes contradicciones está el concepto libertad que tiene su movimiento dialectico como negatividad, pero le falta su nueva positividad para salir de la pura negación.

Para Alexandre Kojève (2013, pp. 234-235) el escepticismo contiene una forma de nihilismo y solipsismo. Kojève caracteriza a este escepticismo nihilista como propio del individuo burgués en la sociedad moderna, lo que, además, conlleva una libertad del vacío, que es una *libertad negativa* o negadora. Hegel es quien explica a esta forma de libertad nihilista con dichos calificativos en los *Principios de la Filosofía del derecho* (Hegel, 1999b). Obra en la que añade que la libertad de la voluntad nihilista es también propia de la libertad típicamente moderna: el arbitrio o libertad arbitraria (*Willkür*). Este aspecto lo retomaremos en la tercera parte del texto.

Siguiendo la explicación de Hegel, la conciencia escéptica no logra salir de esta contradicción y se convierte en una conciencia contradictoria que se desdoblará de tal modo que dará lugar a una nueva conciencia escindida en dos: en una conciencia duplicada, tal conciencia duplicada es la conciencia infeliz que parte de la certeza de la conciencia en la representación religiosa: la conciencia infeliz (*das unglückliche Bewußtsein*)

La conciencia infeliz es aquella conciencia que se halla escindida en su interior, pero que se esfuerza por salir de ella por medio de la reconciliación consigo misma. Vano esfuerzo de esta conciencia, que representa la distancia insalvable entre sus dos lados. Las fuerzas propias no le faltan para querer su reconciliación, que no se produce puesto que hay una distancia entre su certeza y su verdad, entre su esencia y lo contingente como conciencia cambiante y a la vez como conciencia inmutable. Se encierra en estas contradicciones sin resolver su contradicción interna, por lo que permanece encerrada en la ambivalencia de ser lo uno y lo otro, y no precisamente cuando ella se lo propone conscientemente, sino que, por el contrario, ella logra el efecto contrario al que se ha había establecido, lo cual la lleva a la aflicción por no lograr salir de la escisión interna. Y más bien buscará distintas maneras de salir de dicha escisión.

Aunque la conciencia infeliz contenga el pensamiento puro de la conciencia como representación religiosa, éste no le vale para resolver su contradicción, que más adelante tratará de resolver a través del sentimiento y devoción religiosos como práctica individual de la piedad. Según Hegel, este ha sido el camino que la conciencia ha seguido desde cierta forma de prácticas religiosas dentro del cristianismo y la actitud por la que se ha tratado de resolver internamente, a través de las obras, lo que se tendría que resolver a través del ejercicio de la razón de una autoconciencia (racional) en sentido universal como la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Y no quedarse entrampado en el fervor y el dogmatismo de una representación que conduce a la certeza un tanto incierta de la conciencia infeliz:

El sentido religioso que caracteriza a la conciencia infeliz no es la última palabra de Hegel, para quien la expresión más elevada del saber absoluto no es la representación religiosa, sino el concepto filosófico. Si se ha escrito que la filosofía de Hegel es filosofía de la religión, habría que replicar, por lo tanto, que se trata de más bien de la filosofía que muestra la superación necesaria de la conciencia religiosa. (Álvarez, 2010, p. 107).

En el saber absoluto (*das absolute Wissen*), que es la parte última del desarrollo de la autoconciencia en la *Fenomenología* hay también una distinción entre la religión y la filosofía como aquellos momentos que constituyen cada una al *concepto* (filosófico) y a la *representación* (religiosa). Y uno de los momentos más altos en términos de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* es el reconocimiento en la reconciliación, la confesión y el perdón (Hegel, 2017b, p. 313 y ss.). La reconciliación con el espíritu solo viene con la reconciliación a través del lenguaje del perdón. Esa es la forma de reconocimiento que permite al yo ver un horizonte más amplio que implica un mundo espiritual que requiere la reconciliación del yo con el espíritu absoluto como espíritu autoconsciente que reconoce y está en relación con otro (Williams, 1992, p. 253 y ss.), es decir, que se reconoce como espíritu intersubjetivo: la conciencia consciente de sí y del otro dentro de una comunidad universal del reconocimiento y de la capacidad del lenguaje de la confesión y

el reconocimiento de la responsabilidad que encierra dicha confesión, del perdón y la reconciliación. De la capacidad de unir el sentimiento, en este caso del perdón, y la razón de la autoconciencia universal que es capaz de reconocer al otro en su humanidad y en su diferencia.

2.3. *Fundamentalismo, libertad y no reconocimiento del otro*

Ahora abordo un ejemplo histórico de la insuficiencia de fundamento y que lleva a una actitud fundamentalista y de negación del otro. Como se sabe, Hegel suele echar mano de ejemplos históricos para exponer su filosofía. En este caso, nos referimos a un ejemplo que contiene elementos propios de fundamentalismo. Recordemos que Hegel manifestó muy tempranamente su admiración por la Revolución Francesa. La cual dejó una huella de la cual dan testimonio sus escritos de juventud (Hegel, 1978; Hegel, 2014). Este entusiasmo temprano en Hegel se convertirá en un desencanto al ver como la Revolución Francesa se convertía en el fantasma de aquel anhelo juvenil. Este desencanto, produjo sus dividendos filosóficos, ya que permitió que Hegel se concentrara en la crítica tanto de la Ilustración por su pensamiento abstracto envuelto en el dogma de su creencia en la razón abstracta, es decir, de ideas dogmáticas y contradictorias y sin mayor aterrizaje o fundamento, así como de la Revolución Francesa en su etapa del Terror.

El Terror sería el momento más contradictorio de la Revolución Francesa ya que se pondrá en operación la figura del señor absoluto: la muerte, como una "libertad absoluta" (*die absolute Freiheit*) o "libertad del vacío" (*Freiheit der Leere*). El Terror ejemplifica una forma de acción política y de concepción de las ideas que se ha presentado en la historia y que se puede volver a repetir dado que conserva una manera trivial o banal de ver a la muerte, que bien puede ser un medio o instrumento para la consecución de fines. Por eso Hegel explica que el terror tiene en la utilidad uno de sus principios fundamentales. Es decir, el utilitarismo que consagra una idea. Esta banalidad es propia de ideólogos y seguidores que persiguen la consecución de abstracciones políticas dentro de las que se ejerce el terror como método, pues consideran que la medida de toda idea, idea que puede llamarse *ser supremo* o cualquier otro nombre que pueda adoptar que es lo de menos, es su

aplicación aun a costa del escalofriante espectáculo de llenar la canastilla con cabezas (Schmidt, 1998; Comay, 2011, p. 67 y ss). Es así que en el terror se intenta poner en práctica la libertad absoluta, la cual es la libertad más abstracta como si fuese una idea fija sin considerar los medios e instrumentos que han de ponerse en práctica.

En su *Filosofía del derecho*, Hegel realiza la crítica a las filosofías que consideran al Yo de modo nihilista y solipsista y que conducen al vacío puro. Para Hegel este yo puro es todavía una voluntad abstracta que pretende abstraerse de cualquier determinación. Es una *identidad* (como lo idéntico a sí mismo de modo formal) que es incompleta pues no refleja todavía su diferencia, se cree ajena a toda determinación o relación con lo diferente. Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*, llama esta libertad propia del entendimiento, como *voluntad negativa* (*negative Wille*) (Flores Miller, 2013, p. 26). Es, por lo tanto, un yo con la identidad de una voluntad negadora de la diferencia que cae en el marasmo de su propia actitud nihilista. Para Hegel esta forma de libertad ha estado presente en distintos momentos en la historia y en distintos lugares, ya sea en forma de religión, de movimientos políticos y sociales, o de teorías filosóficas (Hegel, 1999b, pp. 81-82; Hegel, 1970b, p. 50). Ya sea en la religión brahmánica de la India, o ya sea en la Revolución Francesa con Robespierre y los jacobinos en el Terror. Hegel nos dirá que esta voluntad de la libertad del vacío solamente se quiere a sí misma como universalidad abstracta y por lo tanto no quiere *nada* (*Nichts, nihil*). Entonces, la libertad del vacío es pura negación absoluta e indeterminación indiferenciada, es decir, es un yo indiferente ante cualquier determinación diferente a ella misma, pues pretende conservarse en la indeterminación de una universalidad abstracta, pura e idéntica a sí misma y sin relación con todo otro.

Para el pensamiento del Terror la idea se tiene que realizar a como dé lugar, es decir, se pretende que la idea misma se justifica sin reparar en cómo se consiga ese fin de la idea. Y no hay que olvidar que Hegel señala que es en la Ilustración donde se pondrán en marcha las creaciones de la pura intelección, a saber: la utilidad y la voluntad general, que serán los jinetes que cabalguen impetuosamente hacia el abismo del Terror. El pasaje de la *Fenomenología del espíritu* que contiene

ne esta crítica es toda una lección de política, pues muestra el paso por estas formas desenfrenadas de querer aplicar la libertad abstracta desde un fundamentalismo político, además de analizar este proceso trágico al nivel de la experiencia de la conciencia que se encuentra inmersa en esa vorágine. Es por eso que, mientras la Ilustración sería, paradójicamente, una creencia racional sin suficiente fundamento, el Terror vendría siendo una ilusión (Albizu, 2006), una simple imagen abstracta de los anhelos políticos llevados a un grado extremo, de radicalidad en la asunción de un ideal político. Esta ilusión del Terror sería también pulsión de muerte y representación de una de las formas del fundamentalismo en su deriva terrorista o terrorífica de la noche del mundo, de la imagen de una representación pobre en fundamentos y en la que se niega de modo radical al otro. El no reconocimiento del otro sería el mal negador de la diferencia que produce extremismos fundamentalistas como mal radical. De tal modo que la unilateralidad del individuo que realiza la negación del otro a través de la afirmación de lo suyo frente a lo otro negado, es en sí el no reconocimiento. Porque una conciencia que niega al otro no lo reconoce.

CONCLUSIÓN

El fundamento lógico explica la falta de fundamento de las representaciones o creencias arbitrarias que creen poseer la verdad, es decir, la certeza de una identidad que cree que su posición tiene fundamento sin tener sustento suficiente. De este modo, sale a flote o su contradicción o, bien, puede surgir su fundamento. Aquellos que creen que tienen un fundamento, en este caso un fundamento unilateral, ya sea o formal o material, resulta que no tienen un fundamento integral: que abarque esencia y existencia. Actúan con una idea abstracta fija que no reconoce la amplitud de la totalidad del mundo. Es decir, la posición de la totalidad es una posición holista que reconoce el yo en el nosotros en sentido más amplio: el absoluto. El absoluto en Hegel significa que yo también soy *otro*, otro humano más y mi *saber de eso* dentro de mí mismo, pero relacionándome con el otro. Soy otro en relación intersubjetiva de una identidad que contiene la identidad de esa identidad, pero también de la no identidad, es decir, de la otredad, de la diferencia. El reco-

nocimiento de este carácter doble de mi conciencia, de mi identidad, de mi lugar dentro de un nosotros es lo que permite salir de la posición unilateral fundamentalista y del nihilismo negador del ser de la vida social como espíritu.

Pero, por otro lado, también el fundamentalismo está presente en el intento de fundamentar desde una cultura o prácticas o creencias culturales bajo una actitud de cerrazón y dogmatismo que no permite *diferenciar* una eticidad (*Sittlichkeit*) particular de una comunidad de intolerantes que se creen poseedores de la verdad utilizando un argumento meramente culturalista, de lo que sería una eticidad democrática en la que cabrían todos con su identidad y diferencia específica. Hablo de que dentro de una eticidad democrática en la que se acepta y *reconoce* la diferencia y el disenso hay más posibilidades de que la libertad se ejerza y se respete, es decir, que haya condiciones de justicia (Honneth, 2014). Una sociedad en la que quepan las distintas formas de vida dentro de una eticidad plural y compleja como lo sería una sociedad democrática implicaría una formación (*Bildung*) de la subjetividad para convivir dentro de una vida ética democrática. Es por ello que el fundamento ético del reconocimiento es una base de la intersubjetividad humana y también sirve como parámetro en las relaciones humanas para las condiciones del respeto a la dignidad y el ejercicio de la libertad. Contra el fundamentalismo de las creencias violentas e intolerantes se coloca el fundamento ético del reconocimiento.

Así también, hay que concluir que el reconocimiento es un concepto fundamental que permite comprender que la subjetividad, según Hegel, es una subjetividad en relación con el otro. El reconocimiento ayuda a comprender que toda subjetividad deviene en tal en base a su *relación* con otra subjetividad, es decir, la intersubjetividad es tanto condición como resultado de la subjetividad; Esto último implica que sin subjetividades en relación no puede haber intersubjetividad. El reconocimiento plantea un sentido básico de intersubjetividad, entendiéndolo como relación de subjetividades. Así mismo, el reconocimiento siempre requiere de condiciones, subjetivas, objetivas e intersubjetivas para su realización. Además, el concepto de reconocimiento es un concepto que tiene como una de sus finalidades servir como guía conceptual para el tema de la libertad. De este modo, es un indicativo para

verificar si la libertad se realiza. Así también, el reconocimiento es un concepto de carácter universal, y que se puede ubicar en relación a cualquier contexto y particularidad; es decir, en las relaciones humanas o hay o no hay reconocimiento. Aunque las condiciones del reconocimiento son variables y de acuerdo a las determinaciones específicas que intervienen en la situación en particular. Negar la relación dialéctica del mundo intersubjetivo implicaría no reconocer la diferencia, lo cual es propio de una identidad arbitraria, la cual encierra una contradicción que resulta su fundamento: ser una identidad que contiene su propia diferencia en sí misma y en la otredad. Por último, el reconocimiento es reconocer y reconocerse en la otredad y la diferencia como fundamento ético y, de este modo, apartarse de posiciones fundamentalistas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, E. (2001). *La teoría del concepto en la filosofía de Hegel*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Álvarez, E. (2001). *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Álvarez, E. (2010). La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. En F. Duque (Ed.). *Hegel. La Odisea del Espíritu*. Madrid. Círculo de Bellas Artes. 85-107.
- Albizu, E. (2006). *Teoría del contratiempo implosivo*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Comay, R. (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Flores Miller, G. (2013). El concepto de la voluntad libre en la Introducción a los *Principios de la filosofía del derecho* de G.W.F. Hegel. En: *Pensamiento y cultura. Revista de filosofía*, 16 (1), 18-40.

- Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la doctrina de la ciencia, Primera y segunda introducción*. Madrid: Alianza.
- Franco, R. (2007). "Lógica subjetiva" y sistema de relaciones. *Posibilidades de la intersubjetividad a partir de la Ciencia de la lógica*. Berna/Berlín: Peter Lang.
- Hegel, G.W.F. (1970a). *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*. En *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1970c). *Wissenschaft der Logik, Werke 5 y 6*, en *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de juventud*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Jenaer Systementwürfe: III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1999a). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F., (1999b). *Principios de la filosofía del derecho (2ª edición)*. Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G.W.F. (2008). *Filosofía real (2ª edición)*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica*. Tomo 1. Madrid: Abada.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Ciencia de la lógica*. Tomo 2. Madrid: Abada.
- Hegel, G.W.F. (2014). *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid: FCE.
- Hegel, G.W.F. (2017a). *Fenomenología del espíritu (2ª edición)*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. (2017b). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio [1830]*. Madrid: Abada.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Ikäheimo, H. (2000). *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Hösle, V. (1988). *Hegels System. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

- Gómez Pin, V. (1978). *Ciencia de la lógica y lógica del sueño*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1974a). *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe, Tomos III y IV*. Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Kant, I. (1974b). *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe, Tomo X*. Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. México: FCE/UAM/UNAM.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Madrid: Trotta.
- Noël, G. (1995). *La lógica de Hegel*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Pereda, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*. México: Taurus.
- Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Berlín: Suhrkamp.
- Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein. Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Schmidt, J. (1998). Cabbage Heads and Gulps: Hegel on the Terror. En *Political Theory*. 26 (1). 4-32.
- Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort/M: Suhrkamp.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. 3ª ed. Barcelona: PPU.
- Valls Plana, R. (1999). El concepto es lo libre (ENC § 160). En *Seminarios de filosofía*, 11-12, 129-145.
- Valls Plana, R. (2000). Libertad política: interacción de libertades. En M. Álvarez Gómez y M. del C. Paredes Martín (Eds.). *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca. 215-228.
- Wall, K. A. (1983). *Relation in Hegel. The Doctrine of Relation in Hegel*. Washington, D.C.: University Press of America.

Williams, R. R. (1992). *Recognition. Fichte and Hegel on the other*. Albany: State University of New York Press.

Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Williams, R. R. (2007). Double Transition, Dialectic, and Recognition. En Phillip T. Grier (Ed.). *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*. Nueva York: University of New York Press. 31-61.