

LAS REACTUALIZACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

Leonardo Gustavo Carabajal
Doctor en Filosofía
Profesor de Historia de la filosofía contemporánea y de Filosofía de la Historia
Universidad Nacional de Jujuy
inurbanus@hotmail.com.ar

Resumen: Esta investigación trata un esbozo sobre las proyecciones de la teoría del reconocimiento de los escritos hegelianos del período de Jena y su lectura contemporánea de Axel Honnet y Paul Ricœur. La tesis del artículo afirma que el conflicto es un elemento constitutivo en la conformación de la vida social. Donde la tensión entre la libertad positiva y negativa se resuelve, mediante la lucha por el reconocimiento, en una comunidad intersubjetiva.

Palabras claves: Reconocimiento, libertad, conflicto, desprecio, reciprocidad

Abstract: This research is about the projections of the theory of the recognition of the Hegelian writings of the Jena period and its contemporary reading of Axel Honnet and Paul Ricœur. The central proposition affirms that conflict is a constitutive element in the social life conformation. The tension between positive and negative freedom is resolved, through the struggle for recognition, in an intersubjective community.

Keywords: Recognition, freedom, conflict, contempt, reciprocity

Artigo recebido em: 04/07/2018
Artigo aprovado em: 08/11/2018

Introducción

En las democracias liberales actuales existe cierta valoración negativa sobre el conflicto social. Avala esta representación un discurso que significa a toda protesta social como una forma violenta que afecta el orden ciudadano y daña el conjunto de la comunidad política. Un argumento a favor de esta postura se encuentra en Hannah Arendt, cuando afirma que la política es el ámbito de la esfera pública donde los hombres, por medio de la palabra, dirimen sus conflictos. Aquí, la violencia está afuera de lo político. Una tesis contraria, como la de Marcuse, dice que la violencia está del lado de los sistemas de control, pero bajo el manto de una tolerancia represiva. En estos términos, ser tolerante en las sociedades industriales avanzadas, significa ser indulgente ante el embrutecimiento que generan los medios de comunicación, o bien, “la liberación de una inhumana violencia destructiva en Vietnam”¹ (hoy Siria) (MARCUSE, 2010, p.49). Dentro de esta segunda perspectiva, quisiera rastrear una historia del concepto de conflicto pero en relación a la *lucha por reconocimiento* en los escritos del joven Hegel y, en segundo lugar, ver su proyección en ciertos filósofos contemporáneos. ¿Por qué tendría vigencia, hoy en día dentro de la llamada época postmetafísica, la filosofía de Hegel? Porque, a diferencia de ciertas líneas de filosofía política, él nos permite pensar que *los conflictos sociales*, como contradicciones a la luz de la dialéctica, son constitutivos de la comunidad política. En términos hegelianos, la esfera del espíritu objetivo permite la configuración de un Estado orgánico a partir de una comunidad intersubjetiva basada en el reconocimiento mutuo producto de la lucha de las autoconciencias enfrentadas. De este modo, quiero hacer una historia del concepto de conflicto pero desde la tradición dialéctica. O dicho en otras palabras, por esta razón veo interesante releer la dialéctica del señor y el siervo en contextos actuales de nuestra Latinoamérica.

¹ “La tolerancia es extendida a medidas, condiciones y comportamientos políticos que no deberían tolerarse, porque evitan, cuando no destruyen, las oportunidades de conjurar una existencia sin miedo y sin miseria” (MARCUSE, 2010, p. 106).

Las dos libertades y lo político

Desde los cánones de la política, según Axel Honnet, la concepción del hombre en antigüedad clásica, vigente casi hasta en Edad Media cristiana, lo concebía a éste como ser comunitario, un *zoon politikon*, cuya realización interna sólo era posible en el marco de la vida comunitaria. En efecto, “sólo en la comunidad ética de la Polis o la Civitas [...] se caracterizaban por la existencia de virtudes participadas intersubjetivamente” configurada en una comunidad ética como la *polis* (HONNET, 1997, p.15). Sin embargo, desde una óptica muy diferente a este modelo de realización intersubjetivo, la filosofía social moderna consideró que la vida social era una “relación de lucha por la autoconservación” (HONNET, 1997, p.15). Frente a estos dos modelos, Julio De Zan, los representa a partir de dos nociones de libertad: una positiva y otra negativa.

La libertad positiva es aquella que permite el desarrollo de la persona - es la expresión de la política de los antiguos filósofos griegos -, y, en contraposición a la anterior, la negativa se entiende como aquella que limita el campo de acción. Según I. Berlin la libertad negativa se, “entiende por libertad en este sentido el hecho de no ser obstaculizado por otros. Cuanto mayor sea la zona de no interferencia, mayor será mi libertad” (DE ZAN, 2013, p. 24). En la modernidad esta noción tiene a Hobbes como su representante. La acción de los hombres, sin ningún impedimento como las leyes civiles, culminaría en la guerra de todos contra todos. Para De Zan, la libertad negativa se representada en contractualismo moderno, mientras que, la libertad positiva se entiende como “la facultad de no obedecer otras normas más que las que los propios sujetos se han impuesto a sí mismos o reconocen como legítimas” (DE ZAN, 2013, p. 24). Según De Zan, estas dos nociones de libertad derivan, a su vez, en dos conceptos de lo político. En el primer caso, para la libertad negativa el orden político y jurídico implica un límite a las acciones. El poder del estado es un mal necesario frente al desenfreno de la anarquía, en decir De Zan entiende al Estado:

Como un aparato de coacción que se sobrepone y, en algún sentido, se contrapone a la sociedad, y en la valoración positiva del poder político como restricción o limitación de las libertades de los individuos y de la sociedad civil (DE ZAN, 2013, p. 29).

En el caso de la libertad positiva la ley no es una limitación de la libertad sino que es “su expresión y realización” (DE ZAN, 2013, p. 29). Ejemplos de estas concepciones serían Montesquieu y Rousseau. En el primer caso la libertad estaría en aquellos huecos que no prohíbe la ley. Pero también será necesario restringir el poder político, razón por la cual Montesquieu plantea la “división y la independencia de los poderes del Estado” (DE ZAN, 2013, p. 30). En el caso de Rousseau su concepción de libertad es la obediencia a la ley que uno se ha propuesto. Aquí se plantea los mecanismos para lograr consensos políticos transparentes y representativos que permitan el protagonismo de los sujetos. Ahora bien, desde la perspectiva hegeliana estos dos conceptos serían insuficientes en sí mismos y poseen una superación dialéctica.

Dentro de la concepción de la historia hegeliana, la libertad positiva se habría realizado en la época clásica, en Grecia y Roma, pero habría sufrido de ciertas deficiencias como cierta falta de universalidad. En la modernidad la libertad negativa fue central para la concepción de la propiedad privada, pues según De Zan “la propiedad privada es, para Hegel, un caso típico de paradigma de libertad negativa” (DE ZAN, 2013, p. 37). Pero Hegel también veía los límites y deficiencias del sentido negativo de la libertad, pues no era suficiente para la construcción de un Estado como un sujeto colectivo. Ambas libertades tendrían un proceso de superación dialéctico que se puede visualizar en la lucha por el reconocimiento. La teoría del reconocimiento hegeliana permite discutir, en suma, dentro del campo político, una superación de la tensión entre la libertad negativa y la libertad positiva.

La lucha por el reconocimiento

Es un supuesto ampliamente aceptado que la humanidad debe buscar formas de organización que hagan mejor la calidad de vida. Esto impele al conjunto de los sujetos a buscar diferentes estrategias que permitan su reconocimiento. Desde los procesos revolucionarios en la modernidad, con o sin resultados favorables, los hombres han planteado una resistencia a los diferentes tipos de poderes opresores. Un análisis clásico es el que presenta Hegel en sus escritos de Jena sobre la lucha por el reconocimiento. En efecto, para Rubén Dri éste “es un tema central tanto para la construcción como para la realización del sujeto” (DRI, 2009, p. 31).

El concepto hegeliano de reconocimiento varía a lo largo de sus obras. Inicialmente aparece en un escrito de 1802, *el Sistema de la eticidad*². Aquí Hegel muestra cómo las relaciones éticas de una sociedad se configuran intersubjetivamente. Ahora bien, lo interesante de Hegel es que la conformación de la comunidad política por el reconocimiento se constituye mediante un juego de tensiones y diferencias, en efecto: “El movimiento de reconocimiento, que subyace a la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y conflicto, separados unos de otros”. (HONNET, 1997, p. 28). En el *Sistema de la eticidad*, el reconocimiento en el plano de la eticidad se encuentra ligado a una serie de estadios. El primero se funda en el plano de las necesidades afectivas de reconocimiento afectivo, caracterizado por el *amor*. En un segundo plano, el reconocimiento opera al nivel jurídico de la sociedad civil, caracterizado por el *derecho*. Y, finalmente, se genera un reconocimiento mediante la categoría de *solidaridad*. Ya se puede vislumbrar en este texto juvenil, que la realización del individuo no puede culminar en la posesión de la propiedad, vale decir de cualquier tipo de objeto material, sino que sólo se realiza el sujeto cuando integra una comunidad donde el yo configura una totalidad orgánica de relaciones intersubjetivas³.

En el *Esbozo de sistema* de 1803/1804 y el *Esbozo de sistema* de 1805/1806 conocido como *Filosofía Real*, Hegel parte del Estado de naturaleza, concepto que luego desaparece en la *Fenomenología*. Uno se apodera de la tierra del otro, el otro lucha por lo que considera propio. Según Dri, la “salida del estado de naturaleza la realiza pues el hombre mediante el movimiento del reconocimiento. En el acto de reconocer rompe el aislamiento, la absoluta inmediatez”

² La producción escrita de Hegel se haya ligada a los distintos lugares de residencia en los cuales evolucionó su pensamiento. La obra de Hegel se puede caracterizar en escritos tempranos como *Escritos Teológicos Juveniles* (1793-97). Los escritos de juventud de marcan una etapa previa a la conformación del sistema hegeliano. Estos son una serie de escritos que fueron dados a conocer en 1907 por el editor Hermann Nohl, un discípulo de Dilthey. Muchos cuestionaron la clasificación de teológicos a este conjunto de escritos. Siguiendo a Georgy Lukacs en su obra *El joven Hegel*, sostiene que es mucho mejor la comprensión de Hegel en su madurez si se estudia “*la historia de la constitución del sistema*” (Lukacs, 1970 p 24). La investigación de Luckacs se basa en las ediciones siguientes:

- a- *Escritos teológicos juveniles de Hegel*, editadas por Hermann Nohl, Tübingen, 1907.
- b- *La constitución de Alemania y Sistema de la moralidad*, editadas por G. Lasson, Leipzig 1923.
- c- *Lógica, metafísica y filosofía natural de Hegel en Jena*, editadas por G. Lasson, Leipzig 1923.
- d- *Filosofía de la realidad del período de Jena*, editadas por J. Hoffmeister, Leipzig, 1931.
- e- *Documentos relativos al desarrollo del pensamiento de Hegel*, editadas por J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

³ En efecto, sostiene Honnet: “*la lucha por el reconocimiento es concebida como un proceso social, que lleva a un incremento de socialización en el sentido de una descentralización de las formas de la conciencia individual*”. (1997, p. 42)

(DRI, 2009, p. 32). En efecto, la referencia al estado de naturaleza⁴ tanto de Hobbes como de Rousseau, se distingue del contractualismo de ambos en tanto no es un punto de partida artificial, sino que su salida supone el proceso de reconocimiento.

En la *Fenomenología del espíritu*, el desarrollo del reconocimiento, se orienta más a la conformación del sujeto que al concepto de Estado. Esta obra representa las transformaciones y metamorfosis del largo camino de la odisea de la conciencia (DRI, 2006 p 18). Dice Marcuse “el Mundo se convierte en Espíritu” (1994, p. 95) significa que el mundo en su totalidad se convierte en el ámbito adecuado para los planes de la humanidad, revelándose un progreso hacia la verdad absoluta. Su desarrollo, según Dri, se encuentra en la primera macrodialéctica entre: conciencia, autoconciencia y razón. La obra pretende conducir la experiencia diaria del hombre hacia el verdadero conocimiento filosófico, en términos hegelianos, a la verdad absoluta. Él parte de la conciencia ordinaria para ir a procesos más complejos en la percepción de lo real: “Irá de la certeza de los sentidos a la percepción, de la percepción al entendimiento, del entendimiento a la autocerteza, hasta llegar a la verdad de la razón” (MARCUSE, 1994, p 97). Para Hegel, el sujeto y el objeto no son dos realidades excluyentes, sino que se autoimplican, es decir: lo real pensado por la conciencia mediante el flujo de las sensaciones y percepciones no puede ser reducido a elementos objetivos si no está por detrás el sujeto, “el objeto real está constituido por la actividad (intelectual) del sujeto” (MARCUSE, 1994, p 98). El plan de la *Fenomenología* se puede entender del siguiente modo:

La autoconciencia se traslada a la lucha a vida o muerte que existe entre los individuos. De aquí en adelante, Hegel enlaza el proceso epistemológico de la autoconciencia (desde la certidumbre sensible hasta la razón) con el proceso histórico de la humanidad, desde la esclavitud hasta la libertad. Los «modos o formas (*Gestalten*) de conciencia» aparecen simultáneamente como realidades históricas objetivas, «estados del mundo» (*Weltzustände*) (MARCUSE, 1994, p 98).

Aquí se enlaza el proceso gnoseológico de la autoconciencia desde la sensibilidad a la razón, con el proceso histórico de la humanidad desde la esclavitud hasta la libertad (MARCUSE, 1994, p. 98). Las modalidades de la conciencia se manifiestan como realidades

⁴ En el artículo de L.M. de la Masa *El sentido del reconocimiento en Hegel*, el autor dice: “La referencia al estado de naturaleza de Hobbes y Rousseau es evidente y explícita. Sin embargo, la salida de este estado se plantea de forma muy diferente a la de los clásicos del contractualismo. No se trata de que el estado de derecho resulte de un acuerdo externo a la situación inicial, sino de un proceso interno a ésta” (de la Maza, 2009 p.235).

históricas objetivas. Para Hegel la verdad se identifica con un modo de existencia y los objetos de la filosofía se relacionan intrínsecamente con la verdad. La verdad se entiende como la existencia humana en su libertad, la meta de la humanidad en su conjunto es alcanzar la verdad, y la verdad es la libertad. Por esta razón se debe superar la esclavitud:

La libertad es algo que se tiene que adquirir mediante la superación de su esclavitud, y la adquiere cuando conoce efectivamente sus verdaderas potencialidades. La libertad presupone condiciones que la hagan posible, a saber, un dominio consciente y racional del mundo. [...] Existir en la verdad es un asunto de vida (o muerte), y el camino hacia la verdad no es sólo un proceso epistemológico, sino también histórico (MARCUSE, 1994, p 102).

Las potencialidades de la existencia humana se deben proyectar por el camino de una existencia verdadera triunfando por sobre la esclavitud y la irracionalidad.

El proceso de formación del sujeto comienza en la conciencia que reconoce un objeto fuera de él. El sujeto indaga fuera de sí y pasa de la certeza sensible a la percepción. Al indagar más allá de la percepción, el sujeto apela al entendimiento, y al pretender explicar el objeto, se encuentra él mismo. El sujeto frente a sí se halla en la autoconciencia, “la autoconciencia es la verdad de la conciencia, con ella entramos en el reino de la verdad” (DRI, 2009, p. 36). Al nivel de la autoconciencia: la substancia aparece por primera vez como sujeto. El mundo expresado en su totalidad en la noción de vida se refleja en la autoconciencia. Por su misma noción la autoconciencia es retorno a sí misma. El mundo sensible se manifiesta como lo otro que ella niega como su alteridad. Lo que constituye la autoconciencia es el deseo de lo otro. Este deseo es lo que la lleva a reconocerse a sí misma. La autoconciencia como apetencia es deseo insaciable. El deseo es lo que genera el movimiento de la autoconciencia buscando su autoafirmación. Lo que la autoconciencia, jamás satisface su deseo en un objeto. Sólo la puede satisfacer algo que pueda reconocerla y también reconocerse. El deseo de la autoconciencia de ser reconocida por otra autoconciencia. Esto sería la crítica más radical al liberalismo burgués de corte inglés, porque reduce el reconocimiento de la libertad del sujeto a la posesión de la cosa. Sólo en el otro la autoconciencia alcanza la plena afirmación de sí y confirmación de sí que ella desea. Pero aquí las autoconciencias se enfrentan: “cada una exige de la otra lo que aquella no quiere darle” (COLOMER, 1986, p. 224). La autoconciencia surge como negación de la naturaleza, se reconoce por encima de la vida biológica. Aquí se enfrentan a muerte las autoconciencias: mediante la voluntad de matar a otro y la de arriesgar la vida. La

autoconciencia se encuentra en un estado de deseo, desea los objetos que la rodean, los apropia y los usa. Pero luego se da cuenta que los objetos no las satisfacen, sino que sólo lo logra en la asociación con otros. Esta relación entre los individuos no es armónica, sino que las autoconciencias entran en conflicto: una por temor a la muerte cede su deseo de reconocimiento, el siervo, el otro mantiene el deseo de reconocimiento a riesgo de perder la vida, el señor. En esta lucha entre individuos desiguales, tiene un papel central el trabajo. Para Hegel, el trabajo encarna la esencia misma del sujeto. Ambas conciencias arriesgan su vida, el que “se vuelve para atrás queda como siervo, mientras que el otro se convierte en señor” (DRI, 2009, p. 36). Pero el fin no es la derrota del otro, sino el reconocimiento mutuo. El amo reduce al otro a objeto, por lo tanto, no se realiza como sujeto. Es el siervo quien continúa el camino de la realización del sujeto. Mediante su servidumbre por miedo a la muerte termina alienándose en el trabajo, y en ese ser otro de sí termina por reconocerse. El siervo, mediante el trabajo, construye un mundo y se ve así mismo reflejado en él. Dice Dri:

La salida de la servidumbre se da, pues por medio del trabajo. Son tres pasos: angustia servicio y trabajo. Los tres pasos son indispensables. Sin la angustia la conciencia nunca arribaría a su propia noche, a su absoluta negatividad. Sin la disciplina del servicio, no se avocaría al trabajo y, finalmente, sin este, la autoconciencia se perdería en la propia noche (DRI, 2009, p. 41).

El camino del reconocimiento supone el proceso de subjetivación del sujeto en un proceso dialéctico de la relación de sí con el objeto. Si el trabajo se reduce al objeto, en el proceso de objetivación no se realiza, más bien se aliena. Pero una vez que el sujeto se concibe como tal, busca la libertad. Aquí la dialéctica comienza un nuevo rumbo. La idea de libertad de la conciencia pasará por las siguientes fases: estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada. El estoicismo es la expresión del sufrimiento que provienen del “hecho de que su razón particular no coincide con la razón universal” (DRI, 2009, p. 42).

La teoría del reconocimiento en la filosofía contemporánea

La teoría del reconocimiento ha sido retomada por diversas líneas del pensamiento contemporáneo. Por limitaciones de extensión sólo presentaré brevemente la de Axel Honnet un representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt y la que desarrolla Paul Ricœur en su texto *Caminos del reconocimiento*.

Axel Honnet en su obra *La lucha por el reconocimiento* retoma la lectura de los textos juveniles de Hegel, en especial *El sistema de la eticidad* y la *Filosofía real*, a los que relaciona con los estudios de psicología social de G.H. Mead. El pensamiento de Honnet intenta remediar el déficit sociológico en la teoría crítica. Dice Honnet:

Con la expresión déficit sociológico he querido llamar la atención sobre el hecho de que hay una cierta tendencia en el conjunto de la Escuela de Frankfurt a desplazar o a ignorar el núcleo auténtico de lo social, a saber, el hecho de los incesantes enfrentamientos en los órdenes del reconocimiento mutuo (HONNET, 2011, p. 43).

El argumento de Honnet consiste en que, más allá de las diferencias entre los representantes de la Escuela de Frankfurt, aquello que lesiona la posibilidad de liberar las condiciones para una buena vida social tiene su causa en los diferentes sistemas de opresión. Sin desmedro de lo anterior, él quiere incorporar la tesis que sostiene que la integración social se realiza mediante formas de reconocimiento mutuo. Vale decir que, la temática de los sistemas de opresión y control social posee un déficit sociológico si no se la integra con la reflexión del conflicto. Aporte, por otra parte, le brinda la teoría del reconocimiento.

En efecto, su lectura de Hegel retorna a los escritos de juventud previos a la *Fenomenología*, y retoma el reconocimiento, tal y como lo presenta Hegel en el *Sistema de la Eticidad*, en las tres esferas: el amor, el derecho y la estima social. Pero, frente al reconocimiento, Honnet agrega las figuras del desprecio: al amor, la violación; al derecho la desposesión; y, finalmente, a la estima social la deshonra. Dice Honnet:

Para llegar a una autorrealización lograda, el ser humano se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimientos tales como la vergüenza o la cólera. Por ello, la experiencia de desprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social (HONNET, 2011 p. 21).

La propuesta de Honnet permite reabrir la discusión del reconocimiento del conflicto social, atendiendo a la falta de realización de las distintas esferas del reconocimiento en correlación a las patologías del desprecio.

La segunda posición, a tener en cuenta, es la hermenéutica de Paul Ricœur, quien introduce al final de su proyecto filosófico la cuestión del reconocimiento. En su libro *Caminos*

del reconocimiento, parte de la diferencia entre conocer y reconocer, donde éste último sólo se hace pleno en el reconocimiento mutuo. El respecto dice Ricœur:

La investigación del reconocimiento mutuo puede resumirse como una lucha entre el desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros (2005, p. 262).

Del reconocimiento de sí propio del sujeto y, de un conjunto de capacidades constitutivas de lo que él denomina *homo capax*: poder decir, poder hacer, poder contar y contarse, poder imputar a otro la falta en la acción, poder recordar y, por último, poder reconocer y ser reconocido, según el uso de la voz pasiva.

Para Ricœur la discusión y el intertexto con la filosofía hegeliana es algo central. Para Hegel el verdadero reconocimiento del sujeto comienza en la lucha de las autoconciencias, lo que se resume en la afirmación de la *Fenomenología* “el yo es un nosotros y el nosotros es un yo” (HEGEL, 2004 p. 113). En términos de Ricœur, esta frase sería un *Sí mismo como otro*, donde el sujeto es capaz de articular la experiencia humana temporal mediante el relato. En esta obra, frente “a la primacía de mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto” (Ricœur, 1996, p. 11) introduce el sí como pronombre reflexivo, porque en él encuentra mayor provecho que en la sola noción de yo, puesto que aquel alude a la tercera persona (él, ella, ellos). Él entiende que así se logra incorporar la *historicidad* en la filosofía del sujeto, esto es, mediante la identidad narrativa. El texto *Caminos del reconocimiento* se conforma con tres estudios: el primero analiza el reconocimiento como identificación en el campo de la filosofía moderna; el segundo, describe el reconocimiento de sí desde su interpretación hermenéutico-fenomenológica del *homo capax*; y, por último, en su tercer estudio retoma la exposición del reconocimiento en Hegel en su periodo de Jena y sus posteriores relecturas contemporáneas como la de Honnet.

Finalmente, Ricœur introduce -en consonancia con Hegel- una filosofía del reconocimiento como un complemento a la concepción del *homo capax*, donde a la capacidad de reconocerse responsable de los actos se le suma la capacidad de reconocerse a sí mismo y la del reconocimiento mutuo. La tesis de Ricœur consiste en que frente a la injusticia de la falta de reciprocidad del reconocimiento que provoca violencia y venganzas irreconciliables, sólo se puede fundar un camino del reconocimiento en un estado de paz en el *agape*, entendido este último como “*la práctica generosa del don*” (Ricœur, 2005, p. 227). Esto significa que alguien

da y el otro es quien recibe, el *agape* radica en la gratuidad que suscita el donante y el que recibe. Dice el autor:

Finalmente, la gratitud, última forma de reconocimiento expuesta en esta obra, recibe de la dialéctica entre disimetría y mutualidad una acrecencia de sentido. Vimos entre el recibir el término de unión entre el dar y el devolver; en el recibir, el lugar de gratitud, se afirma dos veces la disimetría entre el donante y el donatario; uno es el que da y otro es el que recibe. Esta doble alteridad se preserva precisamente en el acto de recibir y en la gratitud que él suscita (Ricœur, 2005, p. 266).

Para Ricœur, en definitiva, la lucha por el reconocimiento no puede culminar en un estado de paz si en definitiva no se incorpora el *agape*, es decir, el sentido tradicional del amor como una entrega generosa del don. Al parecer el planteo ricœuriano culmina en un tono ético: sólo se supera la disimetría originaria alcanzando un reconocimiento mutuo en la economía del don.

Conclusión

La discusión de la teoría del reconocimiento partió desde un planteo de la libertad política, pero a partir del desarrollo de la segunda aparte, según la exposición hegeliana, se modificó el punto de interpretación hacia el conflicto. La perspectiva hegeliana permite encontrar una superación entre la libertad negativa y la positiva. El camino del reconocimiento permite pensar que la libertad en las sociedades democráticas no se reduce al sentido negativo, sino que sólo se realizan las potencialidades humanas en un Estado que permite el reconocimiento mutuo de los sujetos. Lo interesante aquí es que la lectura de Honnet retoma la filosofía de la política hegeliana del período de Jena, donde se acopla la visión de una comunidad política fundada en la autonomía de la autodeterminación libre de la comunidad, pero que no deja de lado el principio de lucha por la autoconservación de la filosofía moderna. Donde, en definitiva, no hay posibilidad alguna de realización del sujeto en una sociedad atomizada donde la unión fluctúa según el interés individual. Más aún, sólo son posibles los lazos que sueldan la unión colectiva desde la profunda autoconciencia del conflicto. La integración social debe, a su vez, revertir el sentido negativo, o insuficiente, del reconocimiento expresado en las formas del desprecio. Finalmente, frente a la lucha entre el amo y el esclavo, Ricœur introduce como fase final del reconocimiento la reciprocidad ética que brinda el don. Aquí el último eslabón en la lucha se encuentra en el camino ético.

Bibliografía

- COLOMER Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol II, Barcelona: Herder, 1986.
- DE LA MAZA. Luis Mariano, “El sentido del reconocimiento en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV N° 2, 2009.
- DE ZAN, Julio. *La vieja y la nueva política: libertad poder y discurso*, San Martín: UNSAM EDITA, 2013.
- DRI, Rubén. *La rosa y la cruz*, Bs As: Biblos, 2009.
- DRI, Rubén. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Bs As: Biblos, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, Barcelona: FCE, 2004.
- HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 2011.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica Grijalbo, 1997.
- LUCKACS, Georg. *El joven Hegel*, Barcelona-México DF: Grijalbo, 1970.
- MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*, Barcelona: Altaya, 1994.
- MARCUSE, Herbert. *La tolerancia represiva y otros ensayos*, Madrid: Libros de Catarata, 2010.
- RICŒUR, Paul. *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
- RICŒUR Paul. *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005.