

La crisis del reconocimiento
Una discusión de la problemática social de la subjetividad vulnerable

Lic. Sylvia Montañez Fierro.

sylvimont@gmail.com

Tutor: Dr. Ricardo Viscardi.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República.

Montevideo. Uruguay. 2012.

Maestría en Filosofía Contemporánea.

Introducción

Esta tesis procura reflexionar sobre la problemática del reconocimiento, el reconocimiento mutuo, la identidad, la relación de lo singular con lo universal, en el discurso filosófico de la modernidad y en el contexto histórico actual.

Se describe sintéticamente la concepción hegeliana, fundamentalmente algunos de los conceptos centrales de los primeros escritos de Jena en cotejo con la *Fenomenología del espíritu*.

En este marco, se interroga sobre la idea de que sea el reconocimiento el nudo vital de la articulación entre lo individual y lo social considerando la fragilidad y contingencia humana donde la búsqueda de sentido de la existencia, así como la interrelación humana y la relación entre lo individual y lo social, es un campo de permanente tensión y conflicto.

¿Cuáles serían las condiciones de posibilidad del existir “entre” y “con” “otros”?

Se interroga sobre la dimensión de esta problemática concibiendo un sujeto inestable, vulnerable y contingente inserto en un mundo donde emergen y se expresan manifestaciones plurales y diversas en el ámbito de la acción y los discursos.

A partir del pensamiento de los autores que se citan y que han trabajado en profundidad esta temática, se discute la posibilidad de abrir y construir nuevas y diferentes significaciones que otorguen otras lecturas y relecturas en el marco del mundo global-local actual.

¿Es posible pensar que en el contexto histórico actual, con manifestaciones plurales y diversas en tensión y conflicto, se gesten nuevos y diversos horizontes de sentido que abran la posibilidad, aun en el marco de lo discontinuo e inestable, de un ámbito de interrelación social interactiva en cotejo abierto y crítico?

¿Y aquellas situaciones extremas de “exclusión” y de “exclusión en la inclusión” que soportan amplios sectores de la sociedad? ¿Es posible establecer criterios universales sin tomar en cuenta las particularidades concretas y prácticas de individuos cuya existencia vital está amenazada?

¿Desde dónde analizar la posibilidad de una construcción ética que aprecie la alteridad y que permita “incluir” sin desconocer la singularidad?

Se perfila la idea de la existencia humana como “acción-narración-reflexión-acción” en permanente contingencia, como apertura fruto del cotejo de la intrincada relación intersubjetiva-plural en el ámbito público en el que la fuerza de lo nuevo dé nacimiento a diversas aperturas de sentido, que faciliten la acción en común para el emprendimiento siempre continuo-discontinuo-individual-colectivo.

El reconocimiento ¿puede considerarse la persistencia de una problemática?

¿Por qué persiste la interrogación sobre esta problemática? Porque quizás, luego de haber planteado un problema y de intentar desarrollarlo con la pretensión de resolverlo, persisten otras dimensiones las cuales abren nuevas interrogantes que es necesario hacer emerger y provocan la apertura de nuevos y posibles modos de abordar esta temática.

El abordaje del término “reconocimiento” puede ser un obstáculo, pero a su vez es un facilitador en la búsqueda de respuestas a las interrogantes que nos inquietan. Afrontar el problema implica el intento de colocar en cierto orden, de dar forma a las preguntas y a las posibles respuestas de aquellos problemas que ya han sido planteados, que han obtenido elaboraciones teóricas pertinentes y que, sin embargo, no dejan de estar abiertos a nuevas interrogantes. Esta pretende ser nuestra tarea.¹

Es el pensamiento filosófico de la modernidad el que nos sirve de marco histórico conceptual para escudriñar el discurso narrativo que encarna y conforma las creencias de cierta época. El reconocimiento es parte de nuestra memoria cultural, la cual estableció ciertas condiciones sobre la posibilidad del conocimiento que ha organizado los modos de percibir, pensar, decir, sentir y actuar de los sujetos particulares.

En este ámbito el reconocimiento es problemático, porque opera tanto en el ámbito del conocimiento, como del impacto afectivo, como en la esfera ética. A su vez, ¿opera como intermediario entre la receptividad sensible (estado de ánimo, lo

¹ Consideramos la temática del reconocimiento como persistencia de una problemática, que al hacerla emerger no hay que empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla. Coincido con Adorno: *Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto.* Th. W. Adorno: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008, p.19.

deseado, lo grato, lo temible, lo agradable, desagradable), los valores, las normas y el conocimiento o el poder de conocer?

Nos preguntamos si es el mediador de un nuevo modo de concebir lo intersubjetivo, en el entendido que ya no se considera la existencia de una conciencia que detenta el saber en la interrelación de las conciencias en lucha y que la idea homogeneizadora y totalizadora de un sujeto portador de conocimiento está en cuestión. Se plantea también si el reconocimiento es un factor central en la diversidad cultural y en la experiencia de los movimientos actuales que se consideran emancipatorios en la escena mundial y que contribuyen a replantear el tema de la posibilidad de una teoría crítica en la que sea el reconocimiento el punto problemático y central de las relaciones sociales intersubjetivas.

Es problemático a su vez, porque se lo coloca como núcleo ético central de una explicación sociológica y la última relación entre teoría y praxis.

Capítulo 1. La cuestión del reconocimiento en la filosofía de la modernidad: la referencia a Hegel

El modo de proceder de la modernidad giró en torno a la ficción de la narración en primera persona, evidencia esta que se muestra en la apelación al “yo” como figura eje.

Desde la propuesta cartesiana “cogito me cogitare” se le atribuye la primacía epistemológica al sujeto considerado el fundamento estable, coherente, sin fisuras, resistente a todas las dudas, de que piense lo que piense, no hay duda de que soy yo quien lo está pensando, siendo el yo la sustancia de todas las representaciones.

La condición del sujeto ha emprendido el largo camino desde el momento fundacional en la filosofía con Descartes y se ha desplegado a través de la ciencia, la política, el derecho, la ética, el arte, la teología.

Este sujeto plenipotenciario que decide reflexivamente qué es lo verdadero y lo falso, que es capaz de darse a sí mismo su estructura moral, alcanza su máxima expresión en el idealismo alemán, donde se reconoce a sí como parte de un sujeto universal que se piensa a sí mismo y en este trayecto “monológico” reconoce al “otro”.

Si bien hace ya mucho tiempo que este “ego” muestra su ser inauténtico, su irrealización, cuanto más mítico se vuelve no cesa de confrontarnos y de poner a prueba nuestra frágil identidad como personas insertas en un mundo históricamente dado.

La filosofía hizo su gran aporte ligando autor y discurso en el entramado de pensamiento y sujeto que piensa. La identidad en esa perspectiva descansa sobre un sujeto que puede pensarse a sí mismo como unidad en sus diferencias.

Ese yo que no ha podido sostener todas las interrogantes que él mismo se formuló, sobre la sexualidad, el trabajo, la conducta, la relación con sus semejantes, ese sujeto autónomo e independiente que se reconocía a sí mismo como tal y pedía ser reconocido se desmoronó.

Pasó entonces a pensarse como un ser “sujetado” a estructuras que condicionaban su saber y su actuar; la idea de estar sujetado supone siempre un campo actuante que rige y determina. El discurso de la primera persona quedó vacante. Nietzsche

planteó la pregunta: ¿quién habla? Y este lugar pasó a ocuparlo la cultura, la clase social, la estructura sistémica, la lengua, el inconsciente.²

Aceptamos que el sujeto de la modernidad agoniza y que ya mucho se ha hablado de la desaparición del concepto llamado ‘hombre’ en el campo epistemológico.

El hombre desaparece de la epistemología occidental, ¿qué queda entonces de la identidad y qué género de ente es el reconocimiento de sí? ¿Es que se alcanza entonces meramente una identidad especular, una emergencia ficticia de múltiples fragmentaciones identitarias que conllevan un actuar y un sentir en un presente inestable y ambivalente?

Ha prevalecido la interpretación de una concepción monologista hegeliana en la que el reconocimiento mutuo es el recorrido del reconocimiento de sí mismo, pues la manera de encontrarse el espíritu en su otro es a partir de su relación de sí a sí mismo, o sea que el espíritu se hace otro a partir de su relación consigo mismo; y si esto está en cuestión, si esta narración que nos ha conformado se ha quebrado, ¿cómo acontece el pedido de ser reconocido y reconocer al otro?

Si el pensar no opera ya en el borde interior-exterior de una topología, entonces deviene un cambio, se exige una modificación de los instrumentos del pensar.

Nuestro tiempo exige la necesidad de comprender y comprendernos, pues nuestra época está sensibilizada por una angustia específica que es histórica y que surge tras la expectativa que abrió la filosofía hegeliana en su intento de integrar lo trágico de la conciencia y de la historia en lo lógico, en un saber absoluto en el que se reconcilia el ser y la subjetividad, intentando anular, en aras de una supuesta armonía, el dolor de los acontecimientos de la historia y de cada uno de los seres existentes en esta historia efectiva.

¿Es posible la idea de la reconciliación absoluta? ¿O es que en Hegel y quizá más allá de sus propias intenciones de generar un sistema completo y final, en el mismo acontecer del supuesto llegar a- el saber absoluto, muestra en este saber su propia negación de la negación como herida abierta que no puede jamás llegar a la completud, aun en el deseo del logro de la armonía plena?

² Sergio Cechetto: *La clausura de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Catálogos, 1990, pp. 47-48.

El proyecto hegeliano con su dinámica propia marcó la importancia del reconocimiento, ocupando este un lugar vital en la confluencia de lo singular y lo social de la dimensión humana. El problema del reconocimiento abarca las esferas económicas, políticas, epistémicas y estas confluyen en una forma de concebir al sujeto.

Para Charles Taylor (1996), la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento está relacionada con el derrumbamiento de las jerarquías sociales, que solía constituir la base del honor y que es contraria a la noción moderna de 'dignidad' utilizada en sentido universalista e igualitario.

En los tiempos pre-modernos las personas no carecían de identidad y reconocimiento, pero era dependiente del lugar social asignado por lo que este no era problematizado.³

La importancia del reconocimiento se modificó e intensificó, según expresa Taylor, a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que emergió al final del siglo XVIII, cuando alcanza la expresión de búsqueda de la interioridad, de rastrear en uno mismo, de ser auténtico en la relación con los demás, pero sobre todo consigo mismo.

Lo que ha advenido novedoso en la era moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones en que este puede fracasar, en la medida en que no está garantizado; el rechazo del mismo, el menosprecio, la humillación, pueden causar perjuicios a quienes los sufren.

La relevancia del concepto 'reconocimiento' se ha modificado y se ha visto intensificada su necesidad pues han cambiado las coordenadas políticas, económicas, epistémicas.

Las formas de reconocimiento ya no están fijadas exclusivamente por la posición social sino que estas adquieren otras determinaciones y su consideración, para Taylor, es esencial en los regímenes democráticos; la noción moderna de dignidad

³ *El reconocimiento social se erigía sobre la identidad socialmente derivada a partir del hecho mismo de que se basaba en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas. El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original es que no disfruta de este reconocimiento. Ha de ganárselo por medio del intercambio y puede fracasar en su empeño.* Charles Taylor: *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 79-80.

individual y autónoma con su carácter igualitario y universalista cambia el registro del reconocimiento de sí.

¿Será posible abordar esta temática sin realizar una radical crítica justamente de esa dimensión “democrática”, sustentada en los valores de dignidad, igualdad y autonomía?

Es indudablemente Hegel quien diagnostica que para la modernidad el reconocimiento es un tema vital; en sus escritos de juventud, las relaciones éticas de una sociedad presentan la forma de una intersubjetividad práctica que está asegurada por el movimiento del reconocimiento.

Señala Axel Honneth, que Hegel abandona el proyecto inicial de sus primeros escritos, de la posibilidad de una comunidad moral, para construir una filosofía de la conciencia y de la conformación de la autoconciencia y se pierde, aunque queden vestigios, la fuerza de la esfera de la eticidad de las relaciones intersubjetivas.

En la *Fenomenología del espíritu*, es el espíritu que construye monológicamente su propio proyecto, por lo cual la potencia conceptual otorgada a las relaciones intersubjetivas en los primeros escritos de Hegel se canaliza hacia la importancia de la fuerza de la gestación de la autoconciencia.⁴ En esta monumental obra del pensamiento creativo, se abre y manifiesta la “falla”, el “agujero”, el desgarramiento del sufrimiento humano, porque no hay estabilidad, no hay garantía. El reconocimiento mutuo es un devenir sin descanso vivido con desgarramiento y sufrimiento en el que el deseo, que es siempre deseo del otro, señala la carencia, la angustia, el deseo en definitiva de que otro se revele como tal en su ser auténtico, pleno y

⁴ ...en lugar de relaciones intersubjetivas, en general, deben entrar las relaciones entre un sujeto y sus momentos de autoalienación, dicho en pocas palabras, la eticidad ha devenido una forma del Espíritu que monológicamente se forma en su propio proceso, y no una forma específica y henchida de pretensiones de la intersubjetividad. Al abandonar el concepto intersubjetivo de eticidad aborta ese proyecto del logro de una comunidad moral y entonces en la *Fenomenología del Espíritu* a la lucha por el reconocimiento.....que hasta ahora había sido la fuerza impulsora que a través de todos los estadios había empujado hacia delante el proceso de socialización del Espíritu, sólo le deja todavía la única función de la formación de la autoconciencia. Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica Grijalbo- Mondadori, S.A., 1997, p. 80.

que al mismo tiempo no se revele en plenitud, pues si el otro se muestra como totalidad autosuficiente y no como carencia ¿para qué desearlo?

Sin duda, la reconstrucción y la recepción que ha tenido la crítica realizada por Honneth al tomar el concepto hegeliano de eticidad como modelo ejemplar para la actualización de una teoría de la justicia permite una crítica y abre nuevas interrogantes sobre el concepto del reconocimiento.

Sin embargo, aunque parezca contradictorio, he comenzado aquí con el análisis hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*, donde se muestra el recorrido trágico y en lucha de las conciencias que se enfrentan y donde el reconocimiento es el nudo vital que posibilita la relación recíproca entre los sujetos. Y esto porque, en lo que atañe al reconocimiento, es el texto que más se ha analizado y difundido; con diferentes interpretaciones es el que más ha impregnado nuestro modo contemporáneo de pensar, quizá fruto de que el mismo Hegel lo sostuvo, lo mantuvo y lo afirmó, sin abandonar de modo radical, a mi entender, su perspectiva inicial.

A su vez, el centro de la problemática que me convoca es la relación siempre conflictiva entre lo individual y lo social, además de la posibilidad de una revisión de las características de la subjetividad en nuestro contexto actual. Y no me aboco aquí a la perspectiva de abordar el tema de una teoría de la justicia; por lo que dentro de este ámbito, entonces, importa también, tomar el texto de la *Fenomenología del espíritu*, sin desconocer, por el contrario, a su vez incluir y en cotejo con el análisis, los escritos tempranos de Hegel.

Quizá cuando Honneth (1997) aborda de manera destacada el tema del reconocimiento, prioritario como acto primario, como gesto expresivo de aprobación y benevolencia, en el sentido de ser reconocido como persona que merece estima, aun antes de los aspectos cognitivos, lo hace porque intenta pensar en la posibilidad de tratar al reconocimiento en el sentido de los vínculos posibilitadores de una comunicación social en que no haya exclusión y la posibilidad de que vivamos en armonía sea cierta y no solo especulativa. El objetivo sería desarrollar a partir del modelo hegeliano de la “lucha por el reconocimiento”, como él nos dice, una teoría normativa sustancial de la sociedad.

Fue Axel Honneth (1997) quien mostró la importancia de tomar otros escritos de Hegel. También en mi caso, en los inicios, al empezar a escribir este trabajo, estaba atrapada exclusivamente en la concepción de la lucha del amo y el esclavo cuando reflexionaba la problemática del reconocimiento. Por eso aún, teniendo muy claro, como lo vuelco en este trabajo, que es necesario recurrir a los escritos de juventud de Hegel, considero que al comenzar de este modo muestro mi propio recorrido en la lectura de estos textos, brindando a los lectores una de las interpretaciones posibles del texto de la *Fenomenología*, para lo cual me he basado en diferentes autores que han estudiado las concepciones teóricas hegelianas y que detallo con el título de “Excurso sobre Hegel”.

Pero necesito reafirmar que no me es posible dejar de lado, de modo excluyente, el texto de la *Fenomenología del espíritu*, pues quiero destacar la importancia y la tensión que sigue teniendo en el pensamiento hegeliano, aun buscando este la plenitud de la armonía, aun queriendo intencionalmente haber creído que llegó por fin a la resolución de todas las contradicciones con su sistema filosófico, el devenir histórico realizado en el saber absoluto, aun así, el mismo Hegel plantea -y lo hace en la *Fenomenología* y fundamentalmente en la lucha del amo y el esclavo-, la experiencia del sufrimiento de la conciencia que tiene la herida insoslayable de vivir en permanente alienación en la relación con los otros. La conciencia está siempre dividida; aspira al propósito de llegar a una clausura, a la síntesis, que termine por fin la penuria, pero se pierde en sus contradicciones y sigue sufriendo, no de manera existencial sino trascendental. Aunque anhele la completud está inherida de dolor, de esa distancia consigo misma, de alteridad, en ese transitar contingente del que no puede escapar.

El saber absoluto sería el cierre de la alteridad, pero Hegel muestra el sufrimiento, si bien él presenta cierto optimismo, ese saber absoluto quizá sea posible porque incluye la negación de la negación, incluye la carencia, el agujero. ¿La reconciliación es posible entre sujetos que se sienten amenazados en la interacción social? No es posible pues para ser “libre” ese saber absoluto no tiene otra opción que vivir en el desgarró. Pero ¿será que tenemos que contar con la perspectiva de reconciliación para darle sentido a la existencia? Es posible que genere angustia constatar que no es posible la conciliación absoluta con los otros, que no hay

felicidad plena, en la perspectiva del límite de lo que creemos que somos. El deseo que desea ser lo que no es y que siempre vive contrariado, ¿cómo asumirlo sin ser un idiota que se conforma?; ¿cómo asumir este dolor y el desarraigo anhelando el arraigo?

Haciendo estas apreciaciones, destaco las palabras de Delfín Ignacio Grueso cuando expresa:

*Pero es errado seguir insinuando que la teoría del reconocimiento de Hegel es la que se desprende del pasaje del amo y el esclavo, tal como está en la Fenomenología, y que esta teoría es capaz, por sí misma de darle sustento a la idea de que hacer justicia es reconocer.*⁵

Y agrega:

*Y esto por tres razones. En primer lugar, porque sobre este famoso pasaje de la Fenomenología del espíritu hay..., muchas interpretaciones. En segundo lugar, porque ni en ese libro está la única versión de ese pasaje, y tal vez ni siquiera el mejor,..... ni ese pasaje en sus dos versiones....., agota el tema del reconocimiento en Hegel. El pasaje del amo y el esclavo da cuenta, sí, del reconocimiento asimétrico; pero el tema del reconocimiento en Hegel es más extenso y para entenderlo cabalmente se deben tomar en cuenta obras como el Sistema de la ética, la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas y la Metafísica del Derecho...*⁶

Coincido en que claramente necesitamos apelar a los primeros escritos de Hegel en Jena, este concepto ‘reconocimiento’, fundamentalmente social, que Honneth señala como prioritario en cuanto gesto de benevolencia hacia el otro, es necesario para que sea posible una cierta racionalidad dialógica que facilite los lazos comunitarios, por lo cual el no reconocimiento sería el motor de los conflictos sociales. Subrayo, sin embargo, que si se resalta la importancia del conflicto intersubjetivo, se está considerando la centralidad de la subjetividad, en una teoría de la intersubjetividad. Hegel justamente muestra la dimensión del sufrimiento, la desdicha, la angustia, el desgarramiento de lo particular en lo social, ese dolor “trascendental” que hiere, que trasciende la esfera existencial y que se instala en los cuerpos, por lo que para mostrarlo de este modo se necesita recurrir, en cotejo, a una de las posibles interpretaciones de la lucha del amo y el esclavo

⁵ Delfín Ignacio Grueso: “Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia”, (en línea) Revista Praxis Filosófica, Nueva Serie, N° 27, julio-diciembre 2008, pp. 49-71.

⁶ Op. cit., pp. 49-71.

plasmadas en la *Fenomenología*, que enriquecen y amplían la problemática de este tema.

Es con la lectura de Honneth que me surge la pregunta: ¿cómo puede pensarse en relaciones intersubjetivas sin aludir a la “subjetividad”? Si bien él está planteando la necesidad de una racionalidad contextualizada, cuando se refiere a la fuerza de la intersubjetividad, que él señala fundamentalmente en los escritos tempranos de Hegel, sin duda se alude a una subjetividad independiente, sustancial y allí está el problema. La subjetividad a la que refiere Honneth, ¿no está concebida como punto referencial firme y fijo? Y justamente considero este problema es el que lleva a Hegel al desarrollo de la autoconciencia en la *Fenomenología*.

Capítulo 2. El término “reconocimiento” en el discurso filosófico

¿Es importante reposicionar la idea del reconocimiento? ¿Por qué?

Paul Ricoeur (2006), en el ensayo consagrado al reconocimiento, “Caminos del reconocimiento”, destaca que su investigación fue motivada por el sentimiento de perplejidad sobre el estatuto semántico del propio término “reconocimiento” en el plano del discurso filosófico.⁷

Esta laguna teórica contrasta con el tipo de coherencia que permite el término “reconocimiento” como figura de un diccionario a modo de unidad léxica, a pesar de la multiplicidad de significados que abarca, de las diferentes acepciones en la comunidad lingüística creada por la misma lengua materna (Ricoeur se refiere a la lengua francesa).

En contraste con el tipo de polisemia regulada, fruto del trabajo del lexicógrafo, Ricoeur muestra la dispersión aparentemente aleatoria de las apariciones del término en el plano del discurso filosófico.

Algunas de las hipótesis que plantea son las que guían esta reflexión, pues operan como disparador que permite recorrer el pliegue que se produce fundamentalmente en la dinámica que va del reconocimiento-identificación, del reconocimiento de sí, del ser reconocido al reconocimiento mutuo. Porque lo que más impacta es el uso en la voz pasiva del verbo “reconocer”, o sea el “pedido” de ser reconocido, esa articulación de lo particular y lo social.

Lo que intenta Ricoeur es analizar a partir del recorrido lexicográfico esa menor frecuencia del reconocer en la forma pasiva del ser reconocido y es lo que intenta probar pues

7

Es un hecho que no existe teoría del reconocimiento digna de este nombre al modo como existen una o varias teorías del conocimiento. Paul Ricoeur: Caminos del reconocimiento, México, FCE, 2006, p.11.

...en este punto exactamente ha tenido lugar la principal revolución conceptual en el plano de los filosofemas, con el tema hegeliano de la lucha por el reconocimiento cuyo horizonte es el “ser- reconocido”.⁸

Se pretende dar cuenta -a partir de esta derivación lexicográfica en el plano de la lengua y la reconstrucción en filosofemas de la polisemia regulada- de la transición que se produce entre semántica lexicográfica y semántica filosófica. Para esto recorre las múltiples sinuosidades y desviaciones que transitan desde el acto positivo de reconocer a la petición de ser reconocido, pues es en el reconocimiento mutuo que la identidad alcanza su punto culminante.

La disimetría originaria, lo “uno” y lo “otro”, el vivir “con” y “entre”

El punto subversivo del reconocimiento (*anerkennung*) hegeliano es el que muestra lo que tiene que ver con ese punto culminante del pedido de ser reconocido y del reconocimiento mutuo, pues es allí donde se presenta lo que Ricoeur llama la disimetría originaria entre el yo y el otro

Del mismo modo que el reconocimiento-identificación va del algo en general a las personas singulares sigue estando enfrentado a la prueba de lo irreconocible, el reconocimiento recíproco corre el riesgo de no acabar nunca con el desconocimiento, en el sentido de negación del reconocimiento.⁹

El problema está planteado entre lo “uno” y lo “otro”, entre el existir “con” y el existir “entre” que es el punto neurálgico y es de naturaleza fundamentalmente política.

Ricoeur explora la teoría hobbesiana del “estado de naturaleza” precisamente como teoría del desconocimiento originario, pues el espíritu humano

...es directamente aprehendido como un haz de actividades reguladas por el deseo mientras este es guiado por una capacidad de cálculo sin la cual no sería posible la cadena de argumentos que conducen del miedo a la muerte violenta a la conclusión del contrato del que nace el dios mortal figurado en el Leviatán.¹⁰

⁸ Paul Ricoeur: *Caminos del reconocimiento*, México, FCE, 2006, p. 23.

⁹ Op. cit., p. 207.

¹⁰ Paul Ricoeur: *Caminos del reconocimiento*, México, FCE. 2006, p. 209.

La descripción del “estado de naturaleza” es entonces una experiencia de la actividad del espíritu, es una experiencia de pensamiento, puesto que los rasgos que describe no surgen de una observación de un estado de hecho sino de la imaginación de lo que serían los seres humanos al interactuar libremente, sin la institución de un contrato que los regule. Esta concepción, sin duda, converge con situaciones concretas de episodios violentos, de luchas entre estados, de situaciones de pillaje, robo, asesinato, que provocan inseguridad y miedo.¹¹

Esta experiencia de pensamiento que intenta articularse en un estado de derecho en el que la regulación de los deberes y derechos garanticen la necesidad de un reconocimiento mutuo, es justamente lo que está en cuestión; desde la narración filosófica del “ego” en su carácter originario autosuficiente en el que la alteridad del otro (el semejante) se constituye a partir del “mí”, en el que el otro es un extraño para mí y a su vez un ego para sí mismo (precisamente como otro), o sea, como sujeto de experiencia igual a mí, sujeto que en el mismo instante que es percibido por mí, me percibe a su vez como sujeto de experiencia, estas conciencias individuales que se confrontan sugieren desde el inicio una relación ¿recíproca?

Para Hobbes la posibilidad de una relación comunitaria lleva el sello de la muerte violenta. Todos estamos amenazados de ser asesinados, de ahí el miedo y la imperiosa necesidad de salvar la vida de cada uno.

La relación entre los hombres, el ser-con y el ser-entre es destructiva, está en juego la supervivencia. El miedo no cesa generando lazos contractuales que disminuyan el peligro. Los individuos se relacionan estableciendo contratos que amortiguan la violencia entre ellos, sin embargo en las sociedades modernas, la violencia se perpetúa. Se produce una ilusión de interrelación inmune entre individuos, con vistas a salvar la vida que no cesa de amenazar, pues está siempre latiendo la posibilidad de ser atacado. La idea de reciprocidad en la figura más íntima de la mutualidad corre el riesgo de descansar en el olvido de la insuperable diferencia que hace que lo uno no sea el otro en el corazón mismo de la relación de lo “uno” y lo “otro”.

¹¹ *...la radicalización que instala el miedo a la muerte violenta en el origen de la empresa constituye, en cuanto tal, una “experiencia de pensamiento” imprevisible en el mundo de las ideas políticas y morales. Op. cit., p. 209.*

La disimetría cobra importancia por la fuerza originaria del ego autosuficiente, centro de las condiciones de posibilidad de todo actuar posible, por lo que la alteridad cobra una dimensión muy problemática y más aún el reconocimiento mutuo.

La concepción de que el hombre es el lobo del hombre es confirmada por Freud, en un texto ejemplar, *El malestar en la cultura*, donde dice:

*He aquí a mi entender, la cuestión decisiva de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto.*¹²

El esfuerzo de la empresa cultural de hacer que la vida prevalezca aun teniendo en sus entrañas la pulsión de muerte que alcanza su clamor en la historia, esa lucha de fuerzas entre Eros y Thánatos coagula la concepción del “estado de naturaleza” pues la misma realidad no es más que la lucha de estos dos gigantes.

En Hegel, a diferencia de Hobbes, el deseo de ser reconocido no ocupa el lugar del miedo a la muerte violenta como lo es en el “estado de naturaleza”. En cambio él marca la importancia de la lucha por el reconocimiento en la “relación a sí” y la “relación a otro” en el ámbito de la interacción social.

¹² Sigmund Freud: *Obras Completas*, Amorrortu Editores, 1927, p. 140.

Excursus sobre Hegel. La *Fenomenología del espíritu*

Hegel, en la *Fenomenología*, escribe en una terminología muy especial; puede decirse que escribe narrando en un tiempo histórico determinado, de manera que desarrolla la historia de la experiencia de la conciencia.

Es la historia de la desdicha y del dolor de la conciencia que -en su intento de superar la individualidad y alcanzar la universalidad- se reconoce a sí misma en acto, atravesando las múltiples determinaciones de lo real.¹³

Hegel ha querido fundar el hecho histórico mismo, ha indagado las condiciones generales de la existencia humana. Para él, el hombre es espíritu, es decir, historia y devenir colectivo; la verdad a la cual puede pretender aparece en y por esa historia.

En Hegel la espiritualidad es un fenómeno humano, es constitutivo de la existencia y quizá también de la naturaleza humana; requiere el sentir, pensar y el pensamiento requiere conceptos. El espíritu es autorreflexión y cobra cierta existencia al ser concebido, no en el sentido de que sea un problema de “creencia”, sino de una manera de constituir el mundo, una cierta forma de verlo y de verse a sí mismo.

Espíritu no en el sentido mítico, sino en un estar consciente, o sea, cumplir ciertas condiciones conceptuales complejas, que se refieren a la autorreflexión, no como algo agregado a la conciencia, sino como precondition de la misma.

La espiritualidad incluye el tránsito de “llegar a” el concepto de la espiritualidad o el reconocimiento del espíritu, que es un “existir”, tanto como un “estar consciente” de ello. La espiritualidad incluye a toda la humanidad. En un sentido dialéctico, el hombre es espíritu en el sentido del devenir histórico y colectivo.

“Devenir” es un concepto hegeliano que puede entenderse como ‘llegar a ser’; la noción de dialéctica hegeliana es una forma de pensamiento que rinde cuentas a la

¹³ *Se trata de una novela filosófica y, en este caso, se refiere aún a la filosofía, o de una obra filosófica seria en la cual cada momento se une a los otros de una manera necesaria*. Jean Hyppolite: *La situación del hombre en la fenomenología hegeliana* <http://www.Revista.unal.edu.con/nidex.php./revistaun/article/viewFile/.../12502>, p. 76.

noción de devenir porque nos lleva a la noción de historia y abre la puerta para la comprensión de la realidad.

Considero necesario un pequeño paréntesis para quienes no han aún accedido al corpus cultural y filosófico de este pensamiento, para ubicar a Hegel en su época y en el siglo anterior a sus primeras obras, el S. XVIII, el Siglo de las Luces, del iluminismo de la Ilustración. Predominó entonces una manera de pensar en la que el proceso de secularización en el ámbito del pensamiento va definiendo una nueva visión del mundo, fundamentalmente racionalista.

Se realizó un intento de plantear y desarrollar el problema del conocimiento sin apelar a una fundamentación teológica, sino con un firme apoyo en la racionalidad humana. En la moderna conciencia histórica, en la que, si bien las dotes naturales del ser humano no se reducen a la razón, es ella la que permite al ser humano desarrollar sus otras potencialidades o capacidades.

La “luz de la razón” orienta al hombre en su capacidad de comprensión, en su acción moral y en su experiencia estética.

La Ilustración intenta la emancipación de la facultad racional para que sus límites estén dados por sus propias posibilidades. Para tal logro se requiere capacitar, ejercitar, desarrollar el uso de la razón.

La razón que opera históricamente en este proceso de racionalización es una razón basada en una “lógica de la identidad”, una razón planificadora, objetivadora, sistematizadora y unificadora, en una palabra una razón “totalizadora.”¹⁴

Esta época está signada por la aventura de la creación de grandes sistemas de pensamiento que pretenden abarcarlo todo, a partir de una construcción coherente, ordenada de temas y soluciones a los mismos. Podemos nombrar a un pensador como Kant en Alemania, exponente de una concepción filosófica completa y profunda de esta tendencia que es la Ilustración. Ningún pensador fue tan agudo en plantear el problema del conocimiento y de resolverlo en términos exclusivamente humanos.

¹⁴ Albrecht Wellmer: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Madrid, Visor, 1993, p. 104.

Kant no considera al pensamiento como un “dato” sino como un acto. La expresión “dato” supone cierta pasividad del sujeto. En las filosofías anteriores se consideraba que en la naturaleza humana se nos había colocado un sello como si fuésemos un material blando donde se incrustan ciertas impresiones (ideas innatas). Por un lado se entendía que nos habían otorgado ciertas ideas las cuales nos posibilitaban el conocimiento, o de lo contrario, nuestra alma se consideraba una tabla rasa hasta que la experiencia grababa “algo” en ella. Siempre se consideraba que era el sujeto el que recibía aquello que le permitía el conocimiento. En este contexto un antecedente a la filosofía kantiana fue Leibniz; su tesis de que el alma tiene una función que consiste en reunir lo múltiple, a esa función la llamaba “percepción”, la cual podía ser más o menos clara, pero al llegar a un grado de claridad acompañada de conciencia, la llamaba “apercepción”. Habría diferentes grados de conciencia, pues existirían aquellas percepciones oscuras que luego por su aglomeración podían alcanzar más claridad y llegar a la conciencia.

El pensamiento entonces no se limita a percibir pasivamente, sino que tiene cierta capacidad activa. La idea de intelecto activo es un pliegue en el movimiento de concebir y analizar de manera diferente a la razón y al modo de conocer humano. Al considerar que el conocer es un acto, es un acto de construcción, o sea, se procesa, se elabora y esto es lo que confirma el panorama científico del siglo.

Ya hemos referido cómo se va instalando el momento histórico-filosófico de la primacía del sujeto como centro activo regulador de los objetos. El sujeto cognoscente es el centro referencial de la realidad y el pensamiento es el atributo fundamental que organiza, orienta, ordena, da forma a la experiencia. Todo conocimiento se expresa mediante un juicio que supone una relación entre un sujeto y un predicado. Un juicio que no necesita de la experiencia (ej.: *el triángulo tiene tres lados*) es un juicio analítico. Pero hay juicios que necesitan apelar a la experiencia. Estos juicios que agregan conocimiento son los juicios sintéticos; el predicado no está contenido en la idea de sujeto sino que tengo que realizar la experiencia para afirmarlo.

Estos juicios no pueden tener un estatus de universalidad y de necesidad lógica, son meramente empíricos y por eso Kant se plantea en la *Crítica de la Razón Pura*,

que si bien el juicio analítico es universal y necesario, aunque yo piense un triángulo de cuatro lados, sí puedo pensarlo, pero no agrega nada a lo que ya sabemos, es un juicio tautológico; el juicio sintético agrega una cualidad, agrega conocimiento, pero no asegura ser absolutamente cierto. Entonces se necesita un juicio que agregue conocimiento y que a la vez posea universalidad y necesidad lógica. Estos son los juicios sintéticos a priori; deben ser sintéticos porque agregan conocimiento y deben ser a priori porque es la única manera posible de otorgarles universalidad y necesidad. Entonces la pregunta que Kant se formula es: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Esta pregunta puede formularse también: ¿Cómo nuestro conocimiento pretende legítimamente expresar la realidad? Pregunta básica que impregna la filosofía alemana y que es el clima de época en que Hegel escribe sus primeros escritos en Jena.

Los grandes temas metafísicos que han provocado las preguntas en busca de respuesta aún sin resolver los encontramos en la filosofía y sin duda en Kant: el tema de 'dios', el tema del 'mundo', el tema del 'alma'.

Este rodeo para llegar a Hegel me conduce, pero brevemente y de manera muy simple, a plantear el tema de las 'antinomias'.

Dentro del estudio del tema del mundo, Kant se plantea una serie de dificultades que se conocen con el nombre de "antinomias" y es esta la raíz del pensamiento dialéctico.

Una antinomia está constituida por la oposición de una afirmación y una negación. La afirmación recibe el nombre de "tesis" y la opuesta recibe el nombre de "antítesis"; no hay una tercera posibilidad, o sea, se mantiene en el nivel de antinomias, sin que exista la posibilidad de la instancia de la síntesis. Kant maneja cuatro antinomias: la primera se refiere a si el mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio si este está encerrado en sus límites, o por el contrario, el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio.

La segunda antinomia se refiere a la existencia del universo, como lo simple, lo elemental, o si todo está formado de múltiples elementos (el problema planteado

en la época acerca de si el átomo es divisible o indivisible, si este tuviese masa o extensión sería divisible y si es divisible no es la última parte de la realidad).

Se planteaba la cuestión de si existían o no partes simples y Kant aportaba que tanto la tesis como la antítesis eran falsas porque este era un problema sin sentido; se haría un manejo indebido del tiempo y el espacio, por lo cual no hay una tercera posibilidad; solo queda mostrar que las dos son falsas en el sentido de que están mal planteadas. La tercera antinomia se refiere a la existencia de una causa libre, o sea, afirma la existencia de causas libres; la antítesis la niega y afirma que todos los fenómenos están sometidos a leyes naturales. La cuarta se refiere a la afirmación de un ser necesario; la antítesis es que no existe en modo alguno un ente absolutamente necesario ni en el mundo ni fuera del mundo que sea su causa. Kant las deja planteadas. La temática de la causa libre alude al problema de la libertad y de si la voluntad es o no una causa libre, o sea, si cuando actuamos libremente (condición básica de la moral para Kant), nuestra acción es o no consecuencia de las anteriores. En la experiencia no se encuentran causas libres pues los fenómenos están o aparecen vinculados y determinados por otros. Si afirmamos la idea de causa libre podría fundamentarse la moral. La afirmación de un ser necesario es un tema teológico, que alude a Dios, pues en la experiencia no lo encontramos. Todos los seres son contingentes. Podríamos no existir, no somos seres necesarios, pues un ser necesario en sí no está condicionado en cuanto a su existencia, por lo cual también es un tema sin resolver.

Nuestra razón tiene límites, está más allá de ella decidir

...si el mundo existe desde la eternidad o si tiene un comienzo; si el espacio cósmico está lleno de entes hasta el infinito o está cerrado dentro de ciertos límites; si hay en el mundo algo simple o todo tiene que dividirse hasta el infinito; si hay una generación o producción a base de libertad o todo está supeditado a la cadena del orden de la naturaleza; por último si hay ente completamente incondicionado y necesario en sí o si todo es condicionado en cuanto a su existencia y, por ende, exteriormente dependiente y contingente en sí. En efecto, todas las cuestiones versan sobre un objeto que no puede darse en otra parte que no sea en nuestros pensamientos, a saber: la totalidad, absolutamente incondicionada, de la síntesis de los fenómenos.¹⁵

¹⁵ Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 189.

Quizá una de las fuentes de la dialéctica hegeliana sea el intento de encontrar una tercera instancia que permitiese resolver la oposición en una experiencia posible. La importancia de estas apreciaciones de Kant son las que impulsan a Hegel en la motivación de su pensamiento; cuando Hegel se refiere al momento de la conciencia escéptica que sabe del cambio perpetuo, incesante del pensamiento, que va de una idea a otra sin encontrar la síntesis de las convicciones contradictorias a las cuales apenas alcanza a reconocer a unas como válidas, en el mismo momento se inclina hacia el pensamiento contrario. Esta conciencia que se desespera, que intenta superar las contradicciones que se plantea ¿no es acaso lo que Kant se plantea como antinomias?

Kant señala que desgraciadamente la especulación, aunque quizá afortunadamente para la destinación práctica del hombre, la razón, aunque tenga grandes esperanzas se ve acorralada en un cúmulo de argumentos a favor y en contra y este conflicto no alcanza la paz, sólo le queda reflexionar sobre el origen de esta discordia de la razón consigo misma pero no logra soluciones.

Sean cuales fueran las respuestas a estas cuestiones, no hacen más que aumentar nuestra ignorancia y *precipitarnos de una incomprensión a otra, y de una oscuridad a otra mayor, y tal vez aun a contradicciones.*¹⁶

Si las preguntas se formulan con el fin de obtener una afirmación, no se podrán resolver los supuestos fundamentos de las respuestas y nada se ganaría, señala Kant, si las respuestas fueran en un sentido o en el contrario. En Kant ya encontramos la función de síntesis; es el pensamiento el que lleva a cabo la construcción, la elaboración de los fenómenos, tarea que realiza el sujeto.

La síntesis es una función que permite reunir la diversidad; el sujeto aporta la forma a una materia diversa, ajena a él, independiente de él, se produce una conjunción, una adecuación de forma y contenido y sin esta relación no habría conocimiento. El primer nivel de síntesis se da en la sensibilidad, un segundo se da a nivel de la imaginación, un tercer nivel en el entendimiento y un cuarto en la razón pura.

¹⁶ Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 191.

El sujeto trascendental recibe datos de la experiencia que llamamos “sensaciones”, pero no puede recibirlos sin ordenarlos de algún modo, en relaciones (de alto, bajo, izquierda, derecha, antes, ahora, después); se realiza una ordenación témporo-espacial, esta es la primera ordenación impuesta por la sensibilidad por medio de las estructuras espacio-tiempo.

La segunda ordenación, una segunda manera de vincular es la imaginación (“imago” proviene del latín y quiere decir ‘imitar’); en alemán el término “imagen” es “bild”, que proviene del verbo “bilden”, que quiere decir ‘construir’, ‘formar’. La imaginación se considera desde dos perspectivas: “imaginación reproductora” e “imaginación creadora”. La primera supone la posibilidad de hacer reaparecer una imagen que ya conocimos anteriormente; en esta imaginación reproductiva no hay innovación porque solo aparece un suceso anterior. Pero en otro sentido puede ser productora, creadora, en el grado en que para imaginar no necesitamos de un objeto presente como estímulo; la imaginación nos independiza del objeto (esto no sucede con la percepción).

La imaginación tiene un sentido pasivo cuando reproduce impresiones anteriores, pero por otro lado puede provocar imágenes sin estar subordinada al objeto.

El entendimiento también lleva a cabo una síntesis, es lo que se entiende por juicio en la filosofía kantiana, o sea la capacidad de juzgar que implica unir sujeto con predicado.

Estos tres niveles no son compartimentos estancos sino fases de un proceso, que posibilita relacionar los datos brindados por la experiencia, éstos son ciertos contenidos a los que el sujeto le impone cierta forma, organiza, elabora (informa, conforma) con la limitación del material que la experiencia le ofrece.

La última síntesis es la de la razón pura, ésta aspira a alcanzar una síntesis ilimitada, no condicionada, donde todo esté relacionado, que abarque el conocimiento del mundo sin fragmentarlo ¿cómo? Por medio de las ideas.

Esta aspiración es el ambiente de época ¿cómo podemos asegurar un saber con validez universal frente a la arbitrariedad de lo subjetivo y del escepticismo?

Kant había explicado que nuestro pensar acerca de los objetos se halla atravesado en la percepción, en la experiencia y en las ciencias empíricas por relaciones lógicas que hacen posible su conexión. Pero sus adversarios habían objetado que no existe ningún medio de separar con pureza, enumerar y definir aquello que

aparece al pensamiento como condición que precede la experiencia. Así suprime Fichte la dirección que hace Kant del a priori con respecto al material de la experiencia. También la teoría kantiana acerca de las categorías del pensamiento se había mostrado incompatible con su suposición de una cosa en sí, que sería la condición fuera de nosotros de la experiencia. Era pues menester reelaborar de nuevo la ciencia fundamental de Kant. Igualmente se había derrumbado el edificio de un orden supransensible del mundo edificado sobre el terreno de la ley moral. Por lo tanto, la filosofía tenía que buscar la meta propuesta por Kant por caminos diferentes.¹⁷

En los albores del S. XIX aparece con fuerza un sentimiento de insatisfacción, de carencia, de incompletud, en el sentido de aspirar a una plenitud que no logra realizarse. Es el momento del advenimiento de ideas, de una corriente que afecta sobre todo los aspectos artísticos (literarios, musicales, artes plásticas, etc.), que llamamos “romanticismo”. Los románticos afirmaron los derechos del individuo, se problematizó la idea de libertad, la importancia de la imaginación y de los sentimientos, se generaron nuevos supuestos, se produjeron cambios en la sensibilidad, así como en el plano político, social, económico, los cuales fueron configurando nuevas maneras de mostrar la identidad.

Para Charles Taylor, Rousseau es un pensador destacado en la trasmisión de esta visión:

Rousseau se encuentra en el punto de partida de gran parte de la cultura contemporánea, de la filosofía de la autoexploración y también de los credos que hacen de la libertad autodeterminante la clave de la virtud. Está en el punto de origen de una transformación de la cultura moderna hacia una interioridad más honda y una autonomía radical.¹⁸

Se destaca en los románticos la benevolencia de la naturaleza en la cual estamos inmersos, esa naturaleza que hace aflorar en nosotros nobles sentimientos. El contacto con la naturaleza puede perderse y por tanto perdernos a nosotros mismos, si nos inclinamos hacia una razón observadora y calculadora en vez de contactar con el impulso de la naturaleza incorporada en nuestro interior para recuperar el sentimiento y alcanzar la sintonía con la verdad, que se encuentra en la naturaleza que habla a través de uno mismo.

¹⁷ Wilhelm Dilthey: *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1925, p. 215.

¹⁸ Charles Taylor: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 382.

Este movimiento de ideas tiene una enorme significación filosófica y es justamente la atmósfera en que está situada la primera fase de la filosofía hegeliana.

La *Fenomenología del Espíritu* se inserta entonces como una historia narrada, la historia de cómo el espíritu va transitando un camino que muestra diferentes fases hasta llegar a la plenitud suprema. Se manifiesta el ansia de recuperación, de reconciliación, de unificación. Es el impulso hacia la superación de la relación sujeto-objeto, en tanto que cristalización formal de la representación.

Recorramos brevemente las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la desgracia de la conciencia que sufre en busca del anhelo de reconciliación, apoyándonos en los críticos que han trabajado sobre este texto.

La conciencia desdichada

En el centro de los problemas que se plantea Hegel está el de un ser escindido, desdichado, situado en un mundo en el cual no armoniza. La conciencia existe en continuo desasosiego, no se siente satisfecha, anhela sosegar su inquietud y lograr una paz permanente. Esta supuesta paz es la búsqueda de una cierta armonía pero lograrla supone una larga trayectoria, pasando por diferentes fases. Cada momento es un peregrinar sin descanso en busca de la deseada plenitud, de la reconciliación consigo misma.

La descripción de las diferentes etapas, el pasaje de una a otra figura es la narración de la historia de la conciencia; esta historia es la historia de la desventura hasta llegar a la unidad cuando ya ha cumplido su desarrollo.

*Así pues la Fenomenología es el itinerario del alma que se eleva al espíritu por medio de la conciencia.*¹⁹

Las preguntas que convoca este pensamiento serían: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la existencia?, ¿cómo es que emerge la conciencia?, ¿cómo se produce el pasaje de la conciencia a la autoconciencia?

¹⁹ Jean Hyppolite: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Editorial Península, 1974, p. 13.

Hegel narra el desarrollo de la conciencia que transita por diferentes momentos; en cada uno de ellos renuncia a las convicciones anteriores -diríamos las más primitivas- y en su recorrido alcanza a través de la experiencia el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto.

La historia de la conciencia no es una novela, es un recorrido necesario, inevitable; es la experiencia de la conciencia que apenas obtiene un “saber” lo lleva a consecuencias negativas. Lo que aprecia y toma como verdad ha de abandonarlo por ilusorio, negando así la seguridad de la primera convicción o pasando a otra convicción, camino que la lleva a la duda y a la desesperación.²⁰

A Hegel no le interesa la vida orgánica o la vida de la naturaleza sino la vida del espíritu:

*No es el hombre como existencia biológica lo que está en cuestión sino que está en el corazón mismo de la vida la emergencia de un ser que toma conciencia de esta vida, la cual es la condición de su emergencia y, en esta toma de conciencia, creada como una dimensión del ser, engendra una historia, y en esta historia hace y descubre su verdad racional.*²¹

El origen de la conciencia y de la conciencia desgarrada está vinculado con el proceso histórico, como la forma universal del espíritu del mundo.

Lo que se presenta a la conciencia humana es integrante de la vida universal, o sea que lo que la conciencia encuentra frente a sí lo encuentra como una totalidad que es la vida, que a su vez es su propia vida. Es la vida del espíritu en cuanto historia, historia humana y no de la naturaleza o del pensamiento en general.

Es el viaje trágico de la conciencia que realiza su experiencia a través de distintas y sufrientes peripecias (la “teodicea de la conciencia”).

La conciencia parte de una cierta actitud ingenua o inmediata para ser recuperada en el movimiento dialéctico, movimiento que es un cierto referente que va generando nuevos fundamentos, los cuales nunca son suficientes pues lo “fundado”

²⁰ *El desarrollo de la conciencia presenta una necesidad en sí mismo. Su término no es arbitrario aunque no sea presupuesto por el filósofo, sino que resulta de la misma naturaleza de la conciencia.* Jean Hyppolite: Op. cit. p. 14.

²¹ Jean Hyppolite: *La situación del hombre en la fenomenología hegeliana* (en línea) <http://www.revista.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/.../12502>, p. 78, (consulta 20/8/11)

muestra la insuficiencia del saber en cada fase que alcanza. Este movimiento perpetuo y de renovación permanente es la relación de la conciencia de sí y su destino. Es el conflicto que se intenta pensar en el seno mismo de lo Absoluto.

*Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.*²²

Lo verdadero no está solo representado por cierto proceso, lo verdadero es el proceso mismo, proceso que implica articulación del todo y las partes y, al mismo tiempo, la diferencia entre las partes y la articulación de las mismas queda siempre negada. Lo que llamamos “negatividad” es el elemento fundamental, el movimiento mismo del espíritu que no se aquieta jamás en ninguna de sus fases, por lo cual va siempre más allá de las figuras que ha alcanzado.

En este movimiento está siempre presente *...la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.*²³

Cada fase es necesaria y también es necesario que cada una se profundice, que se trascienda conservándose:

*...todos estos son los matices que tiene el término “aufheben” que designan el movimiento propio de la dialéctica.*²⁴

El movimiento de la *aufheben* por el cual el espíritu, elevándose sobre la naturaleza en la que estaba sumergido, cancela, suprime y conserva reteniendo y sublimando, no es un juego de ideas, es la descripción de las diferentes formas de la vida desde las diferentes visiones que se van desplegando y que busca alcanzar la unidad; es la conciencia desdichada que está en todas las formas de la conciencia, pues va transitando progresivamente diferentes instancias pero no alcanza la conciliación. Y es esta inquietud lo que genera el movimiento dialéctico,

²² Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p. 16.

²³ Op. cit. p.16.

²⁴ Mario Silva García: “Itinerario hacia el mundo de la razón en la filosofía de Hegel”, en el Apartado N° 11. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1953, p. 50.

que terminará únicamente con el saber absoluto. ¿Se cerrará con el saber absoluto? (la pregunta surge incluso pensando desde y con Hegel).

Este ser herido, desdichado, se irá restableciendo. Ese es el proceso de *aufheben* en que la idea de negatividad no es lo negativo simple, vacío, abstracto, de pura oposición, sino la generación de movimiento en relación, de escisión y unidad y por lo tanto de algo positivo. Fruto de la negación se produce la fisura de la duda pero a su vez permite el progreso, el ir hacia delante.

Lo primero que hace la negación es negarse a sí misma como negación, actúa sobre sí misma, ella produce escisión pero no exterioridad, el movimiento es interno a la conciencia. La negación es un momento necesario para el tránsito a un momento superior, por lo cual es un momento de carácter positivo. Esta negación activa se destruye a sí misma y se transforma en afirmación. Este proceso no puede ser comprendido por las leyes puras del entendimiento, puede ser comprendido por la razón.

La conciencia no es algo fijo constituido de manera definitiva, sino que se va realizando, se trasciende ella misma, pero a su vez se desgarrá por sus contradicciones que la desesperan. La conciencia desgraciada descubre sus contradicciones, se ve a sí misma. Por un lado se eleva sobre lo contingente y capta la certeza de sí misma como auténtica, segura de sí, estable, y por otro se subsume como conciencia determinada, inmersa en un mundo donde ella no es lo que desea ser. El esfuerzo por rescatar la armonía y la unidad es su motivación central; este es el eje y la motivación del pensamiento hegeliano, la posibilidad de encontrar un momento de reconciliación en la historia ubicado en la filosofía misma.

La conciencia obtiene certeza de sí misma a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia y va logrando la profundización de la subjetividad. Se logra alcanzar la reconciliación cuando el Espíritu Absoluto integra en sí, superándolas (*aufheben*), todas las relaciones de sus propias objetivaciones manteniéndolas como momentos de su propio proceso.

Para alcanzar la unidad necesita elevarse desde lo inmediato de la manifestación individual hasta la universalidad del espíritu. Esa conciencia natural se eleva a sí

misma a partir de las experiencias que le son propias y que se van conformando en un recorrido necesario. Así va saliendo de su aislamiento. ¿Cómo?

Será en lucha, lucha por el reconocimiento porque la conciencia siempre se da en referencia a otro, objeto, mundo, naturaleza; ella sabe de lo otro y va adquiriendo un autosaber.

En este tortuoso recorrido, es en el otro que la conciencia se descubre como tal, objetivamente, y en esa historia que es su propia historia al concebir los objetos como objetos se concibe ella misma.

El camino recorrido será el de la evolución de la conciencia a la autoconciencia en su autosaber y saber de lo otro.

La autoconciencia nos da ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella.

Hay en ella un para otro, o bien tiene ella, en general la determinabilidad del movimiento del saber; y al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber.²⁵

Ella va registrando un cierto saber que cambia cuando descubre su insuficiencia y así progresa de una figura particular a otra figura y esa experiencia lleva al saber de sí y saber del objeto; la conciencia se va probando e intenta que su saber sea adecuado a lo que ella cree como verdadero. Al cambiar el punto de vista se afecta ella y también afecta su saber, cambia el saber del objeto porque era el objeto de un cierto saber sobre él, ese saber pasa a ser otro, entonces el objeto ha de ser otro.

La conciencia en su experiencia entra en el reino de la verdad, pero lo que cree que es verdadero absoluto se muestra que únicamente lo era para ella; lo examina, lo niega, niega el objeto precedente y brota un nuevo objeto que a su vez origina otro saber. Se va generando conocimiento y teoría de su objeto, esa es precisamente la experiencia.

²⁵ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p. 57.

*Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia,*²⁶

experiencia que ella transita y que muestra la pérdida de lo que creía verdadero y el nuevo encuentro con un nuevo saber del objeto, que es un objeto diferente al que volverá creando nuevos referentes. Reniega de su primera verdad y cree descubrir otra completamente distinta. En este diálogo descubre nuevas visiones del mundo sin que ella sepa necesariamente cómo es que esto ocurre, pues le sucede. Es un movimiento de captación de nuevos contenidos que ella va reconociendo pero que no sabe cómo se gestaron. La conciencia olvida su propio devenir. Cada momento le hace ser lo que es; cada figura es el resultado de un devenir, de un “llegar a ser”.

Las diferentes conciencias, (desde el saber empírico al saber absoluto) son figuras vinculadas unas con otras en una progresión, son los momentos del todo.

*Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su oposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.*²⁷

¿Cómo es que ella se impulsa a sí misma?

La conciencia no se revela pasiva sino que muestra una manifestación activa con respecto al mundo y esta manifestación es el deseo.

El deseo

La *Fenomenología* relata los modos de aparecer el espíritu. En el primer modo en que se manifiesta no aparece el deseo, este aparece en determinado momento del desarrollo; en lo inmediato se tiene un saber de lo que está al alcance, es un saber

²⁶ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p. 58.

²⁷ Op. cit., p. 60.

de “algo”, es un algo al que puedo verbalizar como “esto”, es un saber de aquí y ahora acerca de un esto. El segundo momento se caracteriza en que el objeto ya deja de ser un esto, se enriquece con otras perspectivas, pasa a ser esto, la cosa y sus propiedades. En el movimiento a través de las distintas figuras, como ya vimos, se van gestando avances en el desarrollo atravesando etapas que se contraponen: se diferencia, se niega, se cancela, se supera, fruto del diálogo en que transcurre la experiencia. Se van dejando atrás sucesivos momentos pero no se pierden sino que vuelven transformados y por lo tanto distintos a los precedentes. Los movimientos del objeto muestran y marcan los movimientos de la conciencia, por lo que la cosa y sus propiedades del lado de la conciencia corresponden a la percepción. La cosa y sus propiedades son inestables. La conciencia trata de encontrar la verdad de eso sensible, de eso que está más allá y a lo que se llega a través del entendimiento, que es el tercer momento de la conciencia.

A partir de lo otro que es lo que está enfrente, del esto, de la cosa y sus propiedades, de la búsqueda de las leyes que lo rigen, el movimiento de la conciencia vuelve a ella, vuelve a sí; la conciencia reflexiona; al volverse a sí misma se toma por objeto, entonces ella es tanto objeto como sujeto, es conciencia de sí y para sí. Es autoconciencia. Es aquí donde ubicamos al deseo en la *Fenomenología del espíritu*. La conciencia vuelve a sí desde lo otro.

A través de la reflexión la conciencia sabe de sí y sabe de lo otro; al tomar conciencia de sí misma toma conciencia de lo otro y al tomar conciencia de lo otro, toma conciencia de sí misma. La conciencia de sí logra colocarse porque no existe conciencia de sí sino para otra conciencia de sí.

La conciencia de sí se define como deseo (de la vida) hasta aquel deseo que aparece como exigencia de reconocimiento. Apoderarse de lo otro, conquistarlo, sacarle la “otredad”, de modo que lo otro sea también de ella, es el deseo. Reducir lo otro a lo mismo, de modo que quede despojado de su ser otro. Es una conciencia activa, que reflexiona, niega, destruye, aniquila al otro en su otredad, en su independencia.

Al tomar conciencia como conciencia de sí, encuentro a lo otro y lo otro en mí. Por eso se desea a otra conciencia, la conciencia se configura como deseo. El deseo se dirige al mundo, mundo ambiente, mundo viviente, es la vida misma considerada

como un todo y el deseo se dirige a la vida misma, desear y desear vivir es una misma cosa; el deseo es un impulso absoluto que reconocemos en una individualidad viviente humana, pero se reconoce pasando por la mediación de este mundo; el deseo no es para sí sino encontrándose en el mundo. La conciencia de sí es mediación y es esta mediación la que expresa la relación del deseo con su objeto. El deseo se dirige al mundo y es allí que se reencuentra, pues no sabría de sí si no pasa por la mediación del mundo.

No existe conciencia de sí sino para otra conciencia de sí, es esta una condición ontológica de mi existencia como la de otro.²⁸

El deseo, como lo expresa Ricoeur, refiriéndose al deseo hegeliano en su obra, *Freud: una interpretación del mal de la cultura* (1965), está siempre situado en una relación intersubjetiva. El deseo humano no es únicamente deseo del otro, sino deseo de otro deseo. Es esta una relación de demanda en la que la palabra se dirige a otro, por la cual es entonces relación de lenguaje. Deseo del deseo, demanda dirigida a otro, demanda insaciable, inagotable, inacabada que se da en el encuentro y a través de la palabra.

El sujeto se constituye como deseo, como un ser de deseo. En la *Fenomenología*, Hegel presenta a la conciencia de sí como deseo, hasta la exigencia del reconocimiento.

*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.*²⁹

La lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte

La fuerza de la individualidad se realiza en el encuentro con otro individual. El deseo humano no puede existir si no es objeto de deseo de otro deseo; se desea el deseo de otro sujeto. La individualidad necesita completarse en otro, por lo que debo encontrar en el otro el deseo de mi deseo, o sea que desee mi deseo.

²⁸ Jean Hyppolite: *La situación del hombre en la fenomenología hegeliana* (en línea) <http://www.revista.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/...12502>, p. 84.

²⁹ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p. 113.

La conciencia de sí que caracterizamos como deseo necesita para desarrollarse otra conciencia de sí y esto supone la existencia de un conflicto entre las conciencias de sí.

La oposición del amo y el esclavo, que se describe, es la lucha por el reconocimiento. No aparece la resolución por el amor sino por la lucha que es la condición del reconocimiento; es una lucha feroz, es el juego de las fuerzas trasladado a la lucha de las conciencias.

Cada conciencia tiene como objetivo ser reconocida tal como ella es para sí misma; cada conciencia necesita ser reconocida por otra, es una necesidad imperiosa, es una lucha afectiva, donde cada uno se pone a prueba a sí mismo y prueba al otro su ser para sí. Las consecuencias de esta lucha provocan frustración, decepción.

En la dialéctica del amo y del esclavo, la dominación del amo es relativa: desde el momento en que el amo es reconocido como tal por el esclavo, depende del esclavo en el reconocimiento de ser 'amo'.

La servidumbre del esclavo es frente a la vida, a la que quiere conservar, pues la considera un valor superior. El esclavo ha temblado y sufrido, ha experimentado el temor a la muerte, se ha detenido frente a ella y la ha superado después de haber sentido angustia frente a la muerte. Por haber vivido estas situaciones ha conocido las profundidades de su ser. Por eso, puede abrir nuevas perspectivas, puede generar aspectos creadores desafiando al destino.

El esclavo, en medio de su conciencia servil, ha experimentado la angustia con respecto a la integridad de su esencia, porque su conciencia ha sentido el miedo a la muerte "del amo absoluto". Y este acontecer de la conciencia lo ha hecho temblar y ha provocado el estremecimiento de cuanto había en ella de fijo. Le ha permitido la conciencia de su existencia finita y de su ser individual, de ser para sí porque la idea de la muerte (y la misma muerte), es una experiencia absolutamente individual.

El trabajo

El trabajo hace posible la transformación de la situación, porque permite la transformación de la naturaleza en mundo. El amo se apropia de las cosas siguiendo su deseo, pero el esclavo transforma por medio del trabajo, genera y crea nuevas formas en el mundo, mientras que el amo solo destruye.

El esclavo no sabe aún que en el trabajo se libera, reconoce al amo como tal, pero necesita pasar por el reconocimiento de sí mismo:

...la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo, a la intuición del ser independiente como de sí misma.³⁰

El trabajo permite el reconocimiento de lo realizado, le da un carácter humano a la naturaleza, se le imprime la conciencia de sí, se la humaniza. Lo que es en sí del trabajo se coloca afuera, se coloca como obra, como cosa humana y no como pura cosa, como lo era en el momento de la percepción.

Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí; y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo llega a sí misma.³¹

Si bien el temor es un paso en el desarrollo del saber de sí no será ser para sí a no ser que el trabajo de la negación opere nuevamente

La relación negativa con el objeto se convierte en forma de este y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia.³²

El trabajo permite que la obra producida esté frente a sí; entonces la naturaleza no es algo que se escape al hombre y delante de la cual quede indefenso, temblando de miedo, sino que le permite encontrarse a sí mismo, en su obra y a su vez reconciliarse con la naturaleza.

³⁰ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p. 20.

³¹ Hegel: Op. cit., p. 120.

³² Op. cit., p. 120.

El esclavo, como decíamos, no sabe aún que el trabajo libera, no se ha elevado todavía por encima de la vida al arriesgarla; si el esclavo queda solo con el temor, fijado allí en ese momento no se emancipa; su conciencia no deviene conciencia para ella misma.

*Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el sentido propio es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.*³³

Los contenidos de la conciencia tienen que ser negados para que un sí mismo devenga otro que sí mismo. Si no en vez de una sustancia viviente, que es el movimiento de ponerse a sí mismo como otro, queda como sustancia inerte, o sea, engendra relaciones de exterioridad y exclusión, sufrirá una angustia cualquiera. El trabajo a su vez da consistencia y universalidad a la existencia humana, si bien el esclavo tiene un momento en que lo ignora, debe realizar el arduo y sufriente recorrido hacia el reconocimiento de sí mismo, es necesario que la obra sea reconocida para sí.

No puede ser reconocido por alguien si no se reconoce, tampoco si se reconoce sin ser reconocido; el esfuerzo del pensamiento, que es una forma de trabajo superior, permite que el esclavo se vuelva libre; es por el pensamiento por el cual tendrá conciencia de la libertad interior.

*En el pensamiento yo soy libre, porque no soy otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí, y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia pensante en general o que su objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí.*³⁴

La esfera del ser es la inmediatez, la esfera de la esencia es la mediación, la esfera del concepto es la unidad entre inmediatez y mediación. La mediación es un primer rompimiento de una cierta unidad de un inmediato. Esta escisión es como un doble enlace, de tal modo que un cierto A inmediato se escinde en A y B; se establece así

³³ Op. cit., p. 121.

³⁴ Op. cit., p. 122.

inmediatamente una diferencia, no es una diferencia inerte, porque A refiere a B y B refiere a A. En la mediación hay diferencia pero los dos polos se remiten uno a otro inmediatamente y en el mismo acto.

Hay diferencia y remisión mutua de los dos referentes (doble enlace). El en sí no tiene referencia a él mismo; es una especie de encerramiento, de clausura. Por eso, en esta figura de la conciencia a la que alude Hegel se llega a la figura de la “unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí”. El para sí se refiere a sí mismo y a otro, puede recluirse en sí mismo y también generar otra cosa que él mismo.

El estoicismo

La doctrina que representa la actitud de *...el esclavo se hace libre por el pensamiento, tiene una conciencia de su libertad*³⁵ es el estoicismo, que no solo representa un determinado momento de la historia, sino una de las figuras por las que atraviesa la conciencia.

*Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo.*³⁶

El principio del estoicismo es que la conciencia es esencia pensante y de que algo solo tiene para ella esencialidad o solo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.

*Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es por tanto, más que negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que replegarse del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento determinado y como determinabilidad en cuanto tal.*³⁷

y de esta experiencia brotará una nueva figura.

El escepticismo

³⁵ Op. cit., p. 122.

³⁶ Op. cit., p. 122.

³⁷ Op. cit., p. 124.

El escepticismo aparece como la etapa de la conciencia en que realiza lo que en el estoico era solamente concepto, es la experiencia efectivamente real de lo que es la libertad de pensamiento: *...esta es en sí lo negativo y tiene que presentarse a sí.*³⁸ No hay estabilidad en las representaciones de la conciencia, en la representación que el hombre se hace de las cosas. El escepticismo es el movimiento de la conciencia que se manifiesta a su vez como una conciencia contradictoria en sí misma.

*Claramente se ve así que el estoicismo corresponde al concepto de la conciencia independiente, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre, el escepticismo corresponde a la realización de esta conciencia, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo. Pero mientras que la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica, contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda...*³⁹

El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico y asimismo la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre el amo y el esclavo, es consciente de la negación. La conciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, se eleva nuevamente y alcanza una cierta verdad, que se piensa a ella misma como certeza inmutable; es un movimiento interno, propio de la conciencia en su devenir dialéctico e inquieto.

*Pero ...esta conciencia en vez de ser una conciencia igual a sí misma, es solo confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente una y otra vez.*⁴⁰

Es una conciencia que es un desatino, pues de considerarse igual a sí misma pasa a ser una conciencia confusa y fortuita que no logra aglutinar dos pensamientos de ella misma. Por un lado reconoce su libertad como elevación de la confusión, por otra parte se subsume y reconoce la confusión. Se contradice en sus palabras y en su acción:

³⁸ Op. cit., p. 124.

³⁹ Op. cit., p. 125.

⁴⁰ Op. cit., p. 125.

*...y de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual con ella misma.*⁴¹

La mentalidad del escéptico es destructora, todo lo considera una efímera ilusión; la conciencia se refugia en la profundidad de su subjetividad, se encierra en sí misma, se vive como una conciencia contradictoria en sí misma, pero mantiene disociada la contradicción y en realidad es una misma conciencia que se comporta hacia ella como en un movimiento puramente negativo en general.

*Esta nueva figura, es de este modo, una figura tal, que es para sí la conciencia duplicada, de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas y que es así la conciencia de su propia contradicción.*⁴²

Esta conciencia desdoblada en sí misma, en su contradicción tiene a su vez en su conciencia la otra conciencia; no logra la quietud de la unidad consigo misma, aunque ya en ella como una conciencia doble, ella misma contempla una autoconciencia en otra y ella misma en ambas, sin que logre el verdadero retorno a sí o su reconciliación.

La conciencia en su transitar hasta llegar a la última etapa se desgarrar en su inquietud y no para en ninguna de sus fases; busca siempre una etapa superior y se ve obligada a la reconciliación, para satisfacerse en la resolución definitiva del saber absoluto en que finalmente se unan la certeza y la verdad.

Sin embargo, esta conciencia que intenta con sufrimiento mantenerse igual a sí misma conserva, cancela lo anterior y se eleva; hace aparecer sus contradicciones, diferencias que no logra reconciliar. Es conciencia confusa, su acción y sus palabras se contradicen, tiene conciencia del cambio perpetuo de un pensamiento a otro y al mismo tiempo tiene conciencia de la negatividad de todo contenido, pero va de una idea a otra sin encontrar la unidad que busca; entonces siente insatisfacción y se desespera.

La conciencia desdichada se advierte como cambiante, intenta superar las contradicciones, tiene que salir de sí, de su aislamiento, mediante la lucha por el

⁴¹ Op. cit., p. 127.

⁴² Op. cit., p. 127.

reconocimiento y crear un mundo en común, donde la singularidad se transforme en universalidad. Pero no basta con ser reconocido, el reconocimiento tiene que ser efectivo. La obra realizada tiene sentido como obra colectiva. Solo así alcanza su individualidad y el yo concreto se eleva por su relación con otros yo a la universalidad.

Las condiciones de la existencia humana de la conciencia de sí están plasmadas en la exigencia misma del deseo de ser reconocido por otro deseo. Es en la relación intersubjetiva, en la comunidad, en el colectivo, donde se expresa y permite que la vida no sea un mero 'estar' en el mundo, un mero reflejo del flujo de la vida.

El reconocimiento fruto de la intersubjetividad y el compromiso con la vida universal son las condiciones de posibilidad de la existencia humana que es siempre histórica.

El saber absoluto es accesible a la conciencia individual, si esta se convierte en la conciencia de su tiempo, y este saber absoluto a su vez corresponde a una nueva época de la historia del mundo.

Hegel considera que su época es un período de transición a un nuevo momento histórico. Se trata entonces de que la conciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo, que se eleve hasta un saber absoluto. Es el esfuerzo de unir lo universal y lo particular en la individualidad espiritual.

Para comprender el sentido del desarrollo fenomenológico, su relación con la historia del mundo, hay que pensar, por tanto, esa dialéctica de la individualidad universal, que es el pensamiento de la universalidad a través de la particularidad así como de la particularidad a través de la universalidad. ¿Acaso no es la conciencia unidad de esos dos momentos?⁴³

La existencia humana en el juego de fuerzas de sus oposiciones que deben expresarse y hacerse ella misma en sus obras, dejando de ser una particularidad para alcanzar la plenitud de su ser.

La obra humana sería el movimiento común de todos y cada uno que constituye la historia misma, en tanto que la historia es susceptible de una interpretación racional.

⁴³ Jean Hyppolite: *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona, Península, 1974, p. 48.

La humanidad ha sufrido alteraciones, se ha perdido la unidad y la armonía, (quizá esa ilusión nunca se alcanzó), hemos entrado en una nueva fase.

El juego de fuerzas

El concepto de fuerza hegeliano planteado en la *Fenomenología del espíritu*, en el capítulo “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”, es central a mi entender si se rescata esta idea, no ya desde una filosofía de la conciencia y de la posibilidad de la conciencia en el tránsito de ser consciente a autoconsciente que es el propósito hegeliano en la *Fenomenología*, sino tomando la idea del campo del juego de fuerzas que ejercen entre sí una acción recíproca donde lo que existe son las fuerzas y el juego de fuerzas. Veamos qué es lo que plantea en la *Fenomenología*: allí aparece la fuerza como

*una abstracción que atrae hacia sí las diferencias entre lo atraído y lo que atrae.*⁴⁴

Es la idea de un mundo en que todo se mueve pues lleva en sí el cambio en sí mismo; porque el mundo verdadero no es el mundo de las leyes que el entendimiento postula a través de la reflexión -este sería solo un momento del camino hacia el conocimiento- sino el mundo de la vida que se mueve de suyo por sí misma. Lo viviente múltiple y diverso no puede ser subsumido bajo una ley quieta y tranquila (la unidad quieta del objeto), pues lo cambiante que es lo verdadero no es un caso de la ley que pretende la unidad de lo diverso. En ese enfrentamiento del juego de las fuerzas llegamos a saber que ese ser de lo viviente en movimiento corresponde al modo de ser del saber mismo, que entiende o comprende a lo viviente como un sí mismo; al decir de Gadamer, en el curso de las figuras del saber que recorre la *Fenomenología* se concibe lo viviente no ya como un mero caso de la ley o resultado de leyes que recíprocamente interactúan sino que es algo que se vuelve sobre sí mismo.

Pero “sí mismo” significa: autoidentidad en la diferenciación y autodiferenciación. El modo de ser de lo viviente corresponde, en este aspecto, al modo de ser del

⁴⁴ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, p. 94.

*saber mismo, que entiende o comprende a lo viviente.....con ello queda fundamentalmente completada la transición a la autoconciencia.*⁴⁵

Esta es la fórmula del idealismo en la que la autoconciencia piensa al mundo como un sí mismo, en relación a sí; entonces lo pensado como lo otro es algo que posee la propia autoconciencia. Lo viviente se llega a comprender como sí mismo. Este es el mundo invertido que muestra Hegel que no es el de las leyes, sino un mundo en que todo se mueve porque contiene el cambio en el origen mismo, pero finalmente ese ser de lo viviente corresponde al modo de ser del saber mismo. Como lo interpreta Gadamer, la verdad de la percepción, la conciencia de la percepción, a la cual observa la conciencia filosófica y experimenta que la verdad mentada por la tesis de la “cosa y sus propiedades” no es la cosa y sus propiedades sino más bien la fuerza y el juego de fuerzas, fuerzas que realizan entre sí una acción recíproca, es la dialéctica de las fuerzas, desde donde el percibir percibe propiedades y cosas y las da por ciertas. Pero por detrás de estas propiedades lo que existe son fuerzas que ejercen entre sí una acción recíproca donde el solicitar y el ser solicitado es un mismo proceso, porque en definitiva la fuerza es también el todo; detrás de la percepción de la cosa y sus propiedades y la captación de la unidad en sus diferencias que realiza el entendimiento está el movimiento, el cambio.⁴⁶

En Hegel este juego de fuerzas paso a paso con sus contradicciones llevarán al desarrollo de la totalidad. La realidad en movimiento, en el juego de las diferencias serían el esfuerzo de la fuerza en su necesidad de exteriorización. Pero ¿cuándo se exterioriza?, ¿cuándo se le solicita su exteriorización? Y si algo la solicita tendrá que ser otra fuerza, o sea que tenemos ante nosotros ...*un juego de fuerzas: el solicitar y el ser solicitado son, en este sentido el mismo proceso.*⁴⁷

En este juego aparece la percepción como un comportamiento volcado hacia el exterior que cree percibir lo que en el caos de los estímulos del mundo logra captar, lo que permanece igual de lo que cambia constantemente. El entendimiento que procura penetrar en esta actividad para comprender el movimiento se retrotrae frente a esta exterioridad y se pregunta por las leyes que

⁴⁵ Hans Georg Gadamer: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 73.

⁴⁶ Op. cit., p. 52.

⁴⁷ Op. cit., p. 53.

gobiernan esas fuerzas múltiples, diversas y diferentes. Para lograrlo realiza un esfuerzo que es el intento de alcanzar la unidad en su interior.

*Lo que se halla presente no es la mera unidad, como si no se pusiera en ella diferencia alguna, sino este movimiento, que establece ciertamente una diferencia, pero una diferencia que, por no serlo, es meramente superada.*⁴⁸

Los cambios que se daban solo en el exterior, en los fenómenos, han penetrado al entendimiento, estos cambios pasan a ser la ley de lo interior.⁴⁹ Por esto decíamos que el mundo viviente se entiende desde dentro como sí mismo.

La tesis de Hegel del mundo invertido es justamente este constante cambio del mundo real donde las cosas aparecen y desaparecen. Este mundo que subsiste siendo constantemente otro se hace posible porque hay una conciencia que lo piensa así.

Lo que permanece es el cambio constante, es el saber que entiende lo viviente, siente a lo viviente y coincide con él; lo viviente siente a lo viviente, lo entiende desde dentro como sí mismo y en tanto que sí mismo, señala Gadamer.

Concluido este excursio surgen algunas preguntas:

⁴⁸ Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p. 97.

⁴⁹ *...el mismo y su contraposición en una unidad*. Op. cit., p. 100.

Capítulo 3. ¿Contingencia continua? ¿Nosotros?

¿Si este juego de fuerzas no está contenido en una conciencia que lo comprende y retiene, es un movimiento sin freno que se expande? ¿En este ámbito se produce una declinación de las identidades o la proliferación de las mismas?

Se producen choques y cruces, ¿qué se genera? ¿Repulsión-atracción? ¿Si no se genera una unidad, no hay posibilidad de reconocimiento? ¿Se produce proliferación?, ¿de qué?, ¿solo cuerpos que se cruzan?, ¿no hay producción de sentido?

En el choque y la interacción ¿qué se produce?, ¿gestos, respuestas, actos, pensamientos?

Pero entonces ¿se va de acto en acto, de contacto en contacto, de toque en toque arrastrado por las fuerzas? Nada se posee, se está desposeído. ¿Nada es entonces consistente? ¿Nada se gesta para ser reconocido, nada donde pensar(se)? ¿Si no hay nada consistente, solo choque, solo exterioridad, fuerzas de acción y reacción en perpetuo movimiento y no es la conciencia la dadora de sentido, no es el yo el que perceptivamente arroja un punto de vista, si solo cuenta el azar de los encuentros se corre el riesgo del efecto del caos? ¿Si una posibilidad de pensamiento surge y se produce, se diluye, sin articulación posible?

Parados desde un punto de vista firme se corre el riesgo de dogmatismo, si solo se produce algo en el instante del “toque”, la confusión está a la vuelta de la esquina, pues un pensamiento sin consistencia no sé si es posible llamarlo “pensamiento”.

Si no puede pensarse en algo que fuerce a pensar no se produce nada, ¿solo superposición, coexistencia de fuerzas que giran sin rumbo? ¿Cómo se recupera la existencia en el movimiento del juego de las fuerzas en el escenario de la vida?

¿Si lo que hay es el cambio absoluto el cual no es apresado, solo hay fluctuación, ajenidad, diferentes estados que aparecen y desaparecen, se difuminan, desfallecen? Ya no más la conciencia absoluta, no más dos conciencias que luchan, que se niegan, ¿pura exterioridad?

Si no hay sentido que sea otorgado por una conciencia ¿no hay experiencia? ¿Puede considerarse a la vida misma sin excesos de ejercicio “reflexionante objetivista”, que discierne, compara, mide, clasifica, pero sin descartar la reflexión en el hacer? ¿Por qué considerar que si no contamos con un punto de vista firme o relativo desde donde proyectar(se) nos ubicamos en un escenario donde los vínculos interpersonales se diluyen? Quizás sea mejor considerar que en vez de una conciencia que articula la experiencia a través de sucesivas mediaciones y se encamina hacia la superación, la escena en la que habitamos excede la conciencia y la “mediación”, si bien no desaparece, en la precipitación contingente de la interacción de los vínculos interpersonales cobra otra dimensión.

La conciencia que tomó conciencia de su existencia en Descartes, que asumió la conciencia de su autonomía, de sus alcances y sus limitaciones en Kant, tomó conciencia de su potencia absoluta en Hegel, que después de haber inventado su crítica formula su dialéctica: ciencia de la experiencia de la conciencia. La conciencia que se afirma como proceso dialéctico toma conciencia del mundo y el mundo se transforma en mediación; esta conciencia deviene cada vez más progresivamente conciencia pura de sí, progresivamente el objeto se le revela como prescindible, a través de sucesivas mediaciones se construye en absoluta inmediatez de sí misma.

*...qué ocurre con una conciencia ya absoluta? En este proceso dialéctico el último movimiento cancela la lógica. A partir de ahí no pasa nada o pasa demasiado: empieza el desquicio.*⁵⁰

Se transforma en una conciencia que fluye. Se acabó la fábula de la experiencia moderna de la filosofía, experiencia que atribuye al sujeto una conciencia sólida, fuerte

*...ya no es experiencia del objeto sino nada más que experiencia de sí, entra en otro régimen que no es ni sustancial, ni estructural, ni dialéctico, formas todas de permanencia. Ahora transita en contingencia perpetua. La condición de posibilidad de la experiencia será la contingencia de que se constituya una superficie de experiencia.*⁵¹

⁵⁰ Ignacio Lewkowicz: *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 244.

⁵¹ Op. cit., p. 245.

En esta contingencia adviene un “nosotros” pero adviene de un modo muy raro porque este nosotros se organiza de manera meramente contingente, o sea, no es lo que se dice un advenimiento, es un nosotros, para Lewkowicz, que no tiene referentes, pues no se apoya en ejes estructurales o en rasgos objetivos, sino sólo en producciones situacionales. Ese nosotros es en relación, pero a partir de encuentros que no gestan una pertenencia, sino que se gesta en los espacios donde sí es posible generar pensamiento, ese encuentro donde cada uno no es yo. No es un plural de unos singulares, es directamente plural, empieza plural.

En el momento del encuentro

...el otro me piensa de un modo que no me pensé, o que no me puedo pensar si no es aquí, ese juego de unos y otros, o ellos o esos otros, o sea esa mirada colectiva, todos esos juegos producen un cada uno en la contingencia del pensamiento.⁵²

Este “nosotros” situacional que no es un plural de singulares, que se disuelve apenas culminado el encuentro, que no genera pertenencia, muestra que la idea de identidad, la de un sujeto que coincide consigo mismo, que alcanza la plenitud y la unidad de sentido se hizo añicos.

Para este autor la polémica modernidad-postmodernidad estaba estructurada por el Estado como figura institucional, social, política que configuraba el pensamiento.

La querrela modernidad-postmodernidad se agota cuando el Estado ya no provee los supuestos para la subjetividad y el pensamiento.⁵³

Entonces -dice- se produce un desfondamiento que liquida nuestro mundo llamado “hipermoderno”, lo cual nos sitúa en los umbrales de la fluidez.

¿Se abre la posibilidad o la necesidad de pensar sin estado?

Pensar sin estado es una contingencia del pensamiento y no del estado pues no se refiere a la cesación objetiva del mismo, sino que es una condición de época, que se refiere al agotamiento de la subjetividad y del pensamiento estatales. El estado ya no constituye el fondo fundante de las experiencias, aunque siga siendo un término importante entre otros términos, pero ya no es la condición que permite generar pensamiento.

⁵² Op. cit., p. 229.

⁵³ Op. cit., p. 9.

Se alteran los órdenes institucionales, los discursos que contaban con un lugar de emisión y recepción ahora resultan fragmentarios y fragmentados; se cambian los referentes, se agotan las figuras que daban marco y sostén a nuestro modo de estar en el mundo. La secuencia -señala- va del agotamiento del Estado a la alteración de las formas de subjetividad; de ahí a las formas de pensamiento y de ahí a la contingencia del sujeto de pensamiento.⁵⁴

Se oscila desde momentos muy intensos de encuentro a otros muy desoladores de aislamiento.

La perplejidad, la incertidumbre son una constante pues no tenemos parámetros para valorar la experiencia. Aquellos esquemas de pensamiento a través de los cuales construimos y valoramos la vida ya no nos son suficientes y no hay equivalentes para sustituirlos.

Estamos frente a un sujeto frágil, vulnerable.

¿Desde qué perspectiva abordamos al sujeto en su vulnerabilidad?

Sujeto frágil. Sujeto falible

Ricoeur es un pensador que aborda la cuestión del sujeto en el entendido, no de un sujeto autosuficiente, ni tampoco aquel conformado por la dispersión de vivencias fragmentarias, sino que lo enfoca como un *cogito* herido, carnal, finito, pero creativo, que reconoce que no está centrado en el entramado de sus actividades sino que es un ser que padece, un ser de esfuerzo y de deseo. Es un ser que vive la angustia de su tiempo y se angustia, que ha surgido de la decepción, de la confusión, de la pérdida, de la expectativa de armonía, estabilidad y coherencia, que se ha derrumbado y quizá en medio de tanto escombros está la apuesta y la puesta en juego. Medita sobre los múltiples aspectos de la acción humana, se detiene en el acto de existir, del esfuerzo y del deseo de ser. La conciencia de sí lo sitúa en la perspectiva de un largo proceso discontinuo y agónico, en el cual el sí es llamado a reapropiarse por el esfuerzo de existir.

Las exploraciones que surgen de la lectura de Ricoeur, en cuanto a la actividad humana y a su libertad finita y problemática, nos hablan de una filosofía sin la idea de lo “absoluto” y la propuesta sugiere la tarea de un existir aceptando la

⁵⁴ Op. cit., p.13.

fragilidad inicial en una serena pero discontinua relación con la comunidad de nuestros semejantes.

Se dirige a la búsqueda de mediaciones que eviten la reducción a la unidad o a la dispersión sin término. Este ser singular viviría en el juego de fuerzas de las oposiciones buscando encontrar cierta armonía sabiendo que nunca se alcanza, aspiraría a expresar la unidad en sus obras aunque nunca lo logre y sabría de sus esfuerzos como sujeto frágil que no alcanza la coincidencia consigo mismo pero que no cesaría de anhelar.

La reflexión ricoeuriana expresa la desproporción del conocer con el obrar y la del obrar con el sentir. Se parte de la idea de que la característica básica del hombre es su fragilidad y falibilidad.⁵⁵

En este marco rastrea las condiciones de posibilidad del reconocimiento. En su ensayo *Caminos del Reconocimiento*, recorre el pensamiento de Descartes al comienzo de la Meditación IV, donde resalta la forma en que el ser humano se halla sujeto a fallar. Aparece la idea de que el hombre está sujeto a una infinidad de fallos (“de modo que no debe extrañarme si me equivoco”). Para Ricoeur esta es una característica inicial y parte de esta hipótesis para su investigación; al suponer la no-coincidencia del hombre consigo mismo, ciertamente esta desproporción sería la ratio de la falibilidad.

¿Dónde busca la desproporción? La falibilidad basada en la desproporción se le presenta en la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito.

Para abordar la característica ontológica del hombre se basa en la idea de intermediario. Es desconcertante esta sugerencia de que el hombre está situado entre el ser y la nada, esta idea cartesiana de que el hombre está entre el ser perfecto y la nada, o sea, alejado de la perfección pero participando de ella, pues es el eslabón entre dios y la nada. Esta posición de intermediario alude a tratar la relación humana como una región, como un lugar ontológico, como un sitio colocado entre otros sitios.

El hombre no es intermediario porque está entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar

⁵⁵ Paul Ricoeur: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Ediciones Trotta, 2004, p. 21.

*mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad fuera y dentro de sí.*⁵⁶

Es intermediario entonces por su capacidad constitutiva de mediar, la consideración del propio cuerpo que es el primer mediador, que está abierto a, y es esta apertura a -señala- la que lo convierte en mediador originario “entre” el mundo. La finitud del hombre es considerada a partir de la noción de perspectiva finita desde esta noción del cuerpo como primer mediador con el mundo. El cuerpo como apertura a experiencias de sensaciones, aun cuando se encierre en soledad, cuerpo que se convierte en signo para otro, por lo que puede ser descifrado.

Nuestro cuerpo es apertura como primera mediación antes que visión perspectivista, perspectiva que acontece, sujeta a errores en su percepción, pues es estrecha en su mirada desde un punto de vista, mirada sobre la presencia de la alteridad, o sea que se señala la interacción de mirada y de otorgar sentido, este es determinabilidad.

Se está entregado a la existencia, se cuenta con la capacidad de recibir intuitivamente la presencia de las cosas y se puede discriminar, pensar sobre ellas, lo cual implica un gesto que diferencia, un discurso que articula y denomina.

En síntesis, el cuerpo es mediador de la conciencia intencional, esta está sujeta a errores en su percepción, por su propia finitud perceptiva, que es un punto de vista. Este sujeto vulnerable nos da una imagen de apertura, de perspectiva, determinabilidad intelectual, reflexión.

¿Es posible otorgar sentido estable y unitario en el fluir del cambio?

Este juego del aparecer y del sentido refiere a una síntesis que opera entre la sensibilidad y el entendimiento. Esto es un acto de conciencia, solo que para Ricoeur no implica una conciencia de sí y para sí.

*El yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto de objeto.*⁵⁷

Ricoeur parte de una reflexión de tipo trascendental como primera etapa de una antropología filosófica, ratifica la supremacía del objeto. El pensar sería un modo

⁵⁶ Op. cit., p. 23.

⁵⁷ Op. cit., p. 63.

de comportamiento en el que la referencia está en aquello con lo cual se relaciona; no se piensa en el vacío sino en “algo”. La conciencia se entrega de modo intencional dedicándose a establecer la unidad de sentido y de la presencia en el objeto.

La reflexión trascendental es la primera etapa que él toma como horizonte para la posibilidad de conocer pero

*...le faltan los aspectos afectivos y prácticos, todos los valores y contra valores que son inherentes a este y que constituyen su atractivo o su repulsión, todos los medios, todos los caminos, todos los instrumentos que lo tornan practicable o impracticable y, de todos modos, difícil.*⁵⁸

Falta lo que parece haber intentado Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, sin éxito: que desde esas relaciones frontales, ese estar uno con el otro, en el trabajo, en la acción, a partir de este encuentro-desencuentro se genere novedad y se logre la realización de la obra humana.

La búsqueda de la totalidad que puede ser tanto el Espíritu como la Naturaleza o la Historia, ¿no la encontramos también en Ricoeur?, ¿será esta idea lo que él llama la “célula melódica” de sus desarrollos, en su análisis de perspectiva-sentido-síntesis?

¿Es posible abandonar este impulso hacia la totalidad aun sabiendo que es inalcanzable?

Si intentamos pensar filosóficamente parecería que esta idea de totalidad transformada en problema es el fondo-presente que convoca a la reflexión y quizá es lo que impulsa a la investigación. Nuestra precomprensión filosófica capta que la ilusión de plenitud se ha roto definitivamente y ya no es solo precomprensión sino que la reflexión y los acontecimientos que vivimos cotidianamente permiten constatarlo.

La omnipotencia del polo sujeto se ha revertido en impotencia, se siente el riesgo de la posibilidad de intercambio; en vez de afirmación y negación en continuo cambio, se presenta solo un actuar situacional. La puesta en práctica de la obra

⁵⁸ Op. cit., p. 66.

humana que no es completa, ni eterna, ni está asegurada nos llena de incertidumbre y perplejidad.

Esta escena que vivimos y que nos impacta es la exacerbación de la constatación de que nuestra existencia expresada por y en nuestros cuerpos vitales como agentes ingresados precipitadamente al mundo, los cuales no fueron creados por un orden que determinó nuestro destino.

¿Es posible que este sujeto vulnerable se relacione y establezca vínculos comunitarios con otros sujetos también vulnerables?

La relación “con” y “entre”. ¿Lo comunitario?

En el pensamiento de Hobbes, el espacio colectivo, la relación-con, la interacción entre los individuos es dada por la necesidad de proteger la vida, en la lucha de unos contra otros por la sobrevivencia.

El miedo a ser atacado es la base primaria constante, que inicia las relaciones humanas, este miedo no cesa aun cuando se establecen relaciones contractuales. La violencia que se deriva de la pulsión agresiva y que es inherente al individuo se manifiesta en los vínculos, por lo que esta relación en definitiva es una no-relación. Si bien los individuos se organizan a través de instancias reguladoras, nunca se diluye el peligro. Aun cuando cada persona genere un espacio blindado para protegerse de la supuesta amenaza del semejante, no se diluye el riesgo a ser dañado de alguna u otra manera.

A partir de esta idea se constituyen los presupuestos de la necesidad de seguridad ante la inestabilidad y del inevitable sacrificio que se debe realizar para contener la amenaza y salvaguardarnos.

Es esta la imagen y el discurso de nuestra modernidad, enunciación que nos ha “con-formado”, ha otorgado la forma a nuestro modo de actuar y sentir, es constitutiva de un pensar que no es considerado histórico, sino la marca arcaica del ser humano. En este marco el ámbito comunitario no es posible. La posibilidad de ser reconocido y el pedido de ser reconocido es también un imposible.

¿Es posible de acuerdo al pensamiento hegeliano el vivir-con y el vivir-entre?

Habíamos expresado, de acuerdo con Ricoeur, que el nudo vital del reconocimiento que pretende ligar lo individual a lo social corre el riesgo del permanente desconocimiento y extrañeza de lo uno y de lo otro. Si se trata de comparar incomparables y desde ahí igualarlos en el intento de que el yo y el alter conformen una unidad y, más aún, que sea totalizadora solo podemos pensar de modo contingente.⁵⁹

La historia efectiva ha mostrado la imposibilidad de la armonía y la plenitud a la que la dialéctica hegeliana apostó como puesta en obra del hombre.

La idea de reciprocidad, en la figura más íntima de la mutualidad, corre el riesgo de descansar en el olvido de la insuperable diferencia que hace que lo uno no sea el otro en el corazón mismo de la relación de lo “uno” y el “otro”.

Si se parte, como lo interpreta Ricoeur, de la idea de la “disimetría originaria” no es muy posible derivar hacia el reconocimiento en reciprocidad y mutualidad.

El “otro” aparece en simultaneidad existencial disimétrica, en relación recíproca en lucha que gesta lazos de ineludible conflicto, por lo cual la reciprocidad concreta está jaqueada por esta disimetría originaria que le ofrece resistencia y abre la brecha entre lo “uno” y lo “otro”.

La disimetría está marcada por la fuerza originaria del ego autosuficiente, centro de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento como tal, que supone una conciencia clausurada en un régimen de significación autodeterminada. La alteridad cobra una dimensión muy problemática y más aún el reconocimiento en mutualidad.

Para Ignacio Lewkowicz, se ha producido la apertura a una experiencia en la que algo ha cambiado de manera sustancial, aunque no está claro en qué plano transcurre el cambio y tampoco tenemos los recursos mínimos indispensables para ubicarnos en esta contingencia actual; alude a que la dominación del capital financiero ha alterado el concepto práctico de humanidad. De allí en adelante la humanidad transcurre en un régimen de contingencia continua.

⁵⁹ Paul Ricoeur: *Caminos del reconocimiento*, México, FCE, 2006, p. 206.

*Las distintas figuras dadas de humanidad-vale decir, de la especie y su civilización-sucumben en la mutación. El homo faber, que definía la humanidad por el trabajo, o el homo castractus, que definía la humanidad por la prohibición del incesto, no parecen definir la condición actual.*⁶⁰

El trabajo constituía un pilar en la cosmovisión moderna. Desde Hegel, es por medio del trabajo y la obra realizada que el esclavo se reconoce en su tarea como persona. Luego en Marx, aparece la posibilidad de transformación ejercida sobre la naturaleza de la que el hombre es capaz por medio del trabajo. En la concepción freudiana, es por el trabajo que las personas conforman y definen su actividad psíquica.

Estos discursos han tenido efectos en cuanto a constituir un modo de pensar, sentir y actuar. Ellos se gestaron a partir de los cambios sociales y se apropiaron de nosotros; según esta comprensión estructural es el discurso y sus efectos el sitio de conformación de la subjetividad; esa comprensión estatal-institucional generó lugares de emisión y recepción. Para Lewkowicz, en el tránsito hacia la llamada “fluidez”, los discursos se dispersan, resultan fragmentarios y fragmentados, por lo que los sitios de constitución subjetiva no son estables, sino contingentes. La idea de contingencia continua no permite la conformación de lazos y relaciones intersubjetivas estables y menos aún en reciprocidad mutua.

Según este marco habitamos en un tiempo de incertidumbre y en el conjunto de las condiciones agotadas no está dado lo que viene a sustituirlas. Es posible que se abra un tiempo de creación en el tránsito del debilitamiento social, en la “fluidez” y emerjan nuevas ficciones que logren ser soportes habilitadores para pensar de nuevo y desde otro lugar, o por el contrario, si esta perspectiva continúa profundizándose, se instala un no-saber, nos orientamos hacia la disolución de todo sentido posible.

¿Disolución de todo sentido posible o constatación de que no hay referentes “dados” y permanentes, sino que el cambio es continuo y discontinuo?

¿El vivir-con y el vivir-entre es algo que elegimos?

Es algo que se nos impone, que nos sucede desde que -al decir heideggeriano- somos arrojados al mundo, no podemos evitar el acontecimiento del nacimiento

⁶⁰ Ignacio Lewkowicz: *Pensar sin estado*, Buenos Aires, Paidós, 2006 p. 208.

que nos coloca en relación con las cosas y las personas, lo cual nos exige recibirlas. A su vez exige a los que ya están y al que llega, a responder de la forma que sea pero de modo inexorable.

Somos de algún modo absorbidos por el mundo, no se da un sujeto sin mundo, no se da un yo aislado.

*El “ser ahí” es inmediatamente y regularmente poseído por su mundo.*⁶¹

Es un “estar abierto-a”, pero esta apertura al mundo de las cosas y de las personas no es un encuentro en plenitud; lo que se abre es el vacío en un ámbito de posibilidades existenciales, de las cuales no todas se realizan.

La esencia del *dasein* es su existencia y este se inserta en una historia, no siendo el conocimiento el elemento constitutivo esencial de ese modo de existir sino la posibilidad de “poder ser” que se realiza en relación con el mundo.

En un mundo en permanente cambio, el cual no puede ser expresado por una conciencia y sus ideas, solo “hay” el juego de fuerzas en el movimiento de la vida fluctuante y manifiesto en el choque de los cuerpos que se entrecruzan. Entonces el cuerpo no sería mediador, refugio asegurador de la idea de yo sino, por el contrario, el dominio donde el yo se pierde.

El control a partir del cuerpo y el cuerpo mismo como mediador sería otra de las ficciones posibles. ¿Qué se produce en el entrecruzamiento inevitable de los cuerpos? Inestabilidad, la falta de estabilidad, es esta estabilidad la cual es la gran desconocida.

Los cuerpos se entrecruzan, se solicitan, se rechazan, se aíslan, se separan, se organizan, se mutilan. Las líneas de pensamiento que presentan un sujeto seguro de sí, intentan encubrir la maraña de furia y de miedo que se esconde tras los sistemas civilizatorios.

El miedo desborda los discursos de construcción cultural, desafía la obsesión ordenadora de las formas, rompe la armonía, la vulnerabilidad queda expuesta.

⁶¹ Martin Heidegger: *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1990, p. 129.

Las críticas de la modernidad ejercida hacia la supremacía del atributo racional de los individuos ha sido un tránsito depurador en la historia del pensamiento y ha mostrado los horrores que fruto de estas creencias ficcionales hemos producido.

En esta deconstrucción solo ha quedado, entonces, la fragilidad y el miedo en el juego de fuerzas de las cosas y las personas que conforman el mundo en el que estamos inmersos.

Sin embargo no dejamos de pensar, el pensar circula y acompaña el movimiento de los acontecimientos. ¿Este pensar dónde se produce? ¿Qué nuevas ficciones se están produciendo? La ficción de que el miedo en su posibilidad positiva permitió la realización de indispensables beneficiosos contratos entre los individuos, mostró a su vez el lado negativo de la nunca lograda seguridad de los vínculos, pues no se eliminó ya, ni siquiera se amortiguó.

Si la tendencia a pensar el reconocimiento mutuo como articulador de lo individual y lo social mostró su imposibilidad teórico- práctica, pero sin embargo siempre aspiramos a ser “reconocidos” de alguna u otra manera, ¿qué nos queda? ¿Volver a pensar desde otro lugar?, ¿qué quiere decir desde otro lugar?

Ya no es desde la relación consigo mismo, de la relación de sí y al mismo tiempo en relación con otro, esta ficción no solo ha fracasado, sino que se convirtió en un problema, una dificultad irresoluble.

¿Es posible en un mundo en constante cambio con la vulnerabilidad humana a flor de piel establecer vínculos generativos de relaciones recíprocas “con” y “entre” que faciliten lazos comunitarios de alguna índole?

¿Hacia dónde orientar la búsqueda? Si continuamos hablando de la importancia del reconocimiento, ¿en qué escena ubicamos el reconocimiento?

Contingencia y narratividad

A diferencia de Lewkowicz, para Giacomo Marramao es necesario liberarse de la antítesis artificiosa del paradigma moderno/postmoderno por su exceso de indeterminación y de retórica. Y no es fructífero colocarse en el polo de la tesis continuista o discontinuista, pues en el estado actual resulta difícil prever en qué

medida los argumentos presentados por una y otra parte están en condiciones de dar lugar a dos verdaderos paradigmas teóricos concurrentes, o más bien parecen dar cada uno de ellos verdades a medias.⁶²

En este contexto propone su enfoque filosófico de la globalización como pasaje a Occidente de todas las culturas, como un tránsito donde “pasaje” alude al mismo tiempo a lo continuo y lo discontinuo, un pasaje hacia la modernidad destinado a producir transformación en las sociedades en los diferentes ámbitos de la economía, los estilos de vida, los comportamientos, un proceso y un viraje pero no solo de las “demás” civilizaciones, sino también de la propia civilización occidental.⁶³

Desde un plano descriptivo, la modernidad atraviesa tanto lo global como lo local; se expande en un movimiento de unificación y diferenciación, de orden y conflicto, en un marco de extrema fragilidad de las sociedades-mundo.

Cuando Marramao traslada este terreno descriptivo de esta óptica bifocal subyacente en la tesis de pasaje a Occidente, propone una reactivación y “transformación” de lo moderno en un programa teórico de un “universalismo de la diferencia”.⁶⁴

Se asiste a un cambio en los marcos sociales y mentales de referencia y, sin duda, se modifican y adquieren relevancia los conflictos de identidad en sociedades que ya no están basadas y sostenidas por el ideal homogeneizador, sino que dan lugar a un campo donde, al mismo tiempo que se globaliza, se abren las grietas y surgen con fuerza las diferencias que toman cuerpo y se instalan en los cuerpos, y dejan abiertas las imprevisibles dimensiones del conflicto.

Para este autor, la tesis según la cual la modernidad constituiría una amenaza para las “identidades nacionales” no es más que un mitologema romántico, pues para él, la comprensión espacio-temporal de la modernidad no provoca declinación de las identidades, sino su proliferación.⁶⁵

Lo que se destaca es la obsesión por la identidad; en este universo pluridiverso, el conflicto de identidad es un indicador fenoménico donde la demanda de identidad,

⁶² Giacomo Marramao: *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 14.

⁶³ Op. cit., pp. 15-26.

⁶⁴ Op. cit., pp. 15-26

⁶⁵ Op. cit., p. 79.

a la que Marramao llama el “síndrome nostálgico” se convierte en la fórmula peculiar de manifestación que ya no encuentra anclaje en las políticas territoriales de los estados-nación, por lo que la comunidad imaginada se reedita y se reinventa nuevas tradiciones. Entonces el problema de la representatividad de la identidad se convierte en el núcleo propulsor de la estrategia política.⁶⁶

Esta nostalgia se expresa de diferentes modos, según señala, y parece asumir una doble forma: una forma política de la nostalgia voluntaria en la que se marca el pasado dotado de carga simbólica con la que identificarse (coloca el ejemplo de Bin Laden evocando el pasado glorioso del Imperio Otomano) y la forma impolítica de la nostalgia del presente que condiciona indirectamente las dinámicas de los comportamientos individuales y colectivos, más aún que los enunciados de los discursos políticos explícitos y que remiten al imaginario de una comunidad realizada y armónica que se ha perdido o disuelto pues ha sido dañada por los procesos de globalización.⁶⁷

Estas formas se recrean y se reinventan continuamente, pues asumimos que tradición y comunidad no son sino un producto de la modernidad, por lo cual no sólo éstas se concilian sino que también van modificando sus perfiles característicos.

Este “paradigma nostálgico” aparece como la clave interpretativa inteligible de la dinámica y de la lógica de lo que él llama “modernidad-mundo” que se expresa de múltiples y variadas formas. Es una forma de vida, de estar en el mundo, es una de las ficciones modernas que se comporta como si estuviese amenazada y da lugar a la proliferación de identidades en lugar de su declinación.

Los diferentes grupos retoman viejos ideales, provocan diferenciaciones extremas, redescubren sus propias tradiciones y las hacen jugar en el escenario local y global de diversas maneras y con diferentes manifestaciones, algunos incluso violentamente.

La identificación que porta alguno uno de estos grupos los ha llevado a excesos fundamentalistas que ocasionan confrontaciones y choques violentos, en los que cada uno es empujado a su vez por el otro a diferenciarse, tomando rasgos que

⁶⁶ Op. cit., p. 78.

⁶⁷ Op. cit., p. 78.

consideran relevantes de su tradición, perfiles que van redescubriendo y que los colocan en el tapete mundial como valores únicos e incommensurables.

Destruída la lógica de la identidad del individuo en su unidad procesal, enfrentados a la fluidez de la ilimitación que parece provocar espanto aunque, por otra parte, liberados de las cadenas de ser un animal consciente y racional, disciplinado, comprometido, sólido, *que cumple sus promesas*,⁶⁸ ante el espectáculo del juego de la destrucción y la creación perpetua, se generan y se afianzan nuevos mecanismos que al mismo tiempo que luchan por sostenerse y por ser reconocidos se van reinventando ante la contingencia de toda civilización.

En los períodos de crisis es quizá el momento más propicio para que surjan las viejas raíces con fuerza radical a la luz de los contextos diferentes, novedosos, tanto en el marco global como local.

Ante esta inflación de lógicas identitarias con su potencial conflictivo y explosivo presentes que pueblan la escena del mundo, ¿cuál sería la respuesta posible? Para Marramao, la respuesta es política y el lugar común de lo político, en esta escena global signada por el pasaje a Occidente de todas las culturas es la esfera pública, no el Estado- nación declinante, sino la esfera pública como espacio simbólico, no mero contenedor

*...sino como instancia dinámica de comparación entre las distintas “esferas públicas en diáspora” que están en condiciones de operar una reconversión radical de la lógica de la identidad.*⁶⁹

Este cotejo en la esfera pública política es un espacio que no sería tal

*...si no está en condiciones de incluir el conflicto de valores como dimensión constitutivas no sólo de las distintas culturas comunitarias sino de la propia identidad personal.*⁷⁰

Y para esto se trata de pensar en una estrategia que no es la dialógica-argumentativa, sino más bien la narrativa, en el entendido de que es a través de la elaboración de las experiencias vividas, propias y originales de cada individuo y del colectivo, que pueden los valores salir de los esquemas prefijados, cerrados y

⁶⁸ Friedrich Nietzsche: *Genealogía de la moral*, 1983, p. 65.

⁶⁹ Giacomo Marramao: *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 80.

⁷⁰ Op. cit., p. 80.

autorreferenciales de los principios; pueden ser así comparados, se permite el intercambio, aun en silencio, o sea ¿en el encuentro?, ¿hasta lograr cierta relativa estabilidad?

Para Marramao, la búsqueda se orienta hacia una pluralidad dinámica de puntos de contacto entre las diversas experiencias, tanto positivas como negativas, y él propone apelar a una política del universalismo de la diferencia pero enmarcada - dice- por un lado por la política universalista de la identidad, de cuño iluminista, y por el otro, por la política antiuniversalista de las diferencias; en esta apreciación de pasaje a Occidente se trata de disponerse a escribir con una mano “universalismo” y con la otra “diferencia”, pues no se puede hoy día más que resistirse a la tentación de escribir la palabra “universalismo” y “diferencia” con la misma mano, pues *...sería la mano equivocada.*⁷¹

Al decir de Vattimo, quizá no hubo nunca la posibilidad de escribir siquiera con una única palabra, la palabra “diferencia”.

¿Se impondrá alguna de las diferentes concepciones discursivas volcadas en el tapete mundial?, ¿será una?, ¿varias de ellas?

Este tiempo de incertidumbre, ¿qué provoca? La búsqueda ¿será hacia un retorno donde vuelve a hacerse presente lo que creíamos olvidado o perimido? ¿Vuelve a presentarse algo que había sido encapsulado, mantenido a raya fruto de la convicción dominante de un mundo logrado, al fin secularizado con la confianza colocada en el hombre, en el progreso, en la ciencia, en la técnica?

¿Vuelven a presentarse fuerzas que exclaman en sus modos de manifestación y en sus discursos y aluden a la necesidad desesperada de creer en la “verdad” absoluta?

Cuando los vikingos, pueblos llamados “bárbaros”, de los cuales se supone que vivían en territorios con un tipo de producción semejante a la granja, en pequeñas parcelas, cada grupo tenía su propio rey, producían sus alimentos, utilizaban sus animales para la producción en esas tierras heladas, inhóspitas, hostiles. Pronto se vieron amenazados porque las tierras no eran suficientemente ricas, el hambre los llevaba a guerrear entre ellos. Y así, fruto de estas carencias, salieron al mar abierto, incluso aquellos que habían guerreado entre ellos construyeron barcos

⁷¹ Op. cit., pp. 82-83.

conjuntamente para atravesar los océanos en busca de traer el alimento indispensable. Lugar al que llegaban desataban su furia diezmado, asesinando, arrebatando por la fuerza todo lo que consideraban les era valioso para su gente. Este mal y simple ejemplo me sugiere que en este mundo global, debido al sentimiento de desesperación, espanto por temor a la exclusión, a la convicción de los riesgos que entraña este nuevo funcionamiento sin precedentes en la historia, la posibilidad concreta del hambre de amplios sectores, del no acceso a los bienes de consumo prima el miedo -como lo expresa Vattimo (1987)- miedo que empezó inmediatamente después de la II Guerra Mundial, el temor de una posible guerra atómica, y aunque hoy no es tan inminente por las nuevas condiciones de las relaciones internacionales. Persiste el temor a la proliferación incontrolada de este tipo de armas, la angustia también frente a riesgos de la ecología planetaria y los relacionados con las nuevas posibilidades de manipulación genética, sumados los difundidos terrores apocalípticos, entre otros acontecimientos que causan perplejidad, desolación, inseguridad.

Una dimensión novedosa en las sociedades actuales es la pérdida del sentido de la existencia, que en alguna de sus vertientes se vuelca hacia el consumismo y en otra hacia los fundamentalismos especialmente de carácter religioso.

Así mismo, esa forma de retorno de lo religioso expresada en la a menudo violenta búsqueda y afirmación de las identidades locales, étnicas y tribales, equivale en la mayoría de los casos a un rechazo de la modernización en cuanto causa de una destrucción de las raíces auténticas del existir.⁷²

Puede ocurrir, señala Vattimo, que la nueva vitalidad de la religión dependa de que la filosofía y en general el pensamiento crítico, han abandonado la noción de fundamento y ya no son capaces de proporcionar a la existencia ese sentido que se busca en la religión.

¿Qué es lo que vuelve?, ¿a qué se recurre?, ¿cómo afrontar el desafío de la existencia individual y social?, ¿cuáles son las fuerzas reactivas (Nietzsche) que nos subsumen en el pantano de la no vitalidad o las ascendentes que envían hacia la posibilidad de impulsos activos, pujantes y creativos?

Los fundamentalismos añoran lo supuestamente perdido, son fuerzas reactivas apegadas al paradigma nostálgico; al decir de Marramao, es el modo de proceder

⁷² Gianni Vattimo y Jacques Derrida: *La religión*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997.

que se aferra a viejos procedimientos basándose en fundamentos últimos que alimentan la ficción de la unidad y el dominio en un mundo frágil e inestable.

¿Es posible el encuentro en el choque y toparse con la alegría creativa de lo que puede ser comparado aunque sea diferente? ¿Es posible la búsqueda, no de un denominador común, sino de una pluralidad dinámica de puntos de contacto, como lo expresa Marramao, entre las diferentes experiencias a las que es posible recurrir desde la política de una universalidad de la diferencia, demarcada por un lado por la política universalista de la identidad y, por otro lado, la política antiuniversalista de las diferencias?

El problema de la diferencia es, desde el pensamiento heideggeriano, el problema que concierne a la diferencia misma, no es el problema de cuáles son sus términos y por qué.⁷³

¿Diferencia? ¿Narración?

¿Por qué la diferencia sería el término más adecuado para pensar esta pluralidad de aparentes inconmensurables movimientos identitarios que proliferan en nuestro contexto histórico? ¿Qué estamos concibiendo cuando decimos diferencia de grupos, de movimientos, proliferación identitaria?

Por un lado, la función conceptual que nos “conformaba” ha colapsado, aunque continuamos en nuestra voluntad enunciativa, en nuestro esfuerzo hermenéutico para establecer o evaluar ante el aumento de enunciados cierto tipo de expresividad conceptual que pretende elucidación teórica, ante la deriva dislocada de la función conceptual primitiva.

¿Proceso renovable ante el disloque de la conceptualidad de la identidad?

Pero por otro lado, la preocupación por realizar una narración que re-nueve, re-mueva viejos conceptos, que genere un nuevo lenguaje que parte de viejos lenguajes, quizá sea aceptar y reconocer el dolor, sin sumergirse en una aflicción

⁷³ Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1985, p. 65.

desesperada, de la lucha en la que se gesta el esfuerzo para que no se produzca, no se realice o se concrete la amenaza de nulificación absoluta.

Si tomamos el camino derridiano, la condición es la ausencia y no la presencia plena en vez de “vuelta a” o continuidad o discontinuidad, sucesividad, ruptura, se instala el “hiato”, la distancia, en que no hay referentes dados, “marcas” que permanezcan en el archivo y puedan volver a actualizarse, “huellas” a las que nunca corresponde una presencia plena, por lo cual en vez de pensar al ser como plenitud de la presencia, como estabilidad y unidad, se lo piensa y se lo enuncia como diferencia, divergencia, pesadumbre.⁷⁴ La huella que al incrustarse en otro contexto, en otro sistema, genera una disociación consigo misma, por lo cual es ilusorio el “retorno al origen”, el comienzo absoluto en esas formulaciones identitarias que proliferan, esa compulsión a la repetición signada por una nostalgia que alude a la muerte y no a la afirmación de la vida.

Sería creer que se cree en lo más propio y sin embargo no hay retorno posible, solo simulacro de identidad.

En este contexto ineludiblemente compartido, dependemos de las prácticas que nos ponen en relación, en este tiempo histórico en el que nunca está asegurada o saturada su determinación, sino que por el contrario se despliega y se revela en una alternancia fluida la relación del hombre con las cosas y con los otros existentes, signada por la eventualidad del acontecer más que por la estabilidad de lo que aparece.

No hay ni habrá lugar fijo posible. La búsqueda del reconocimiento de la autenticidad en la manifestación plural es una ilusión, ¿ilusión sin embargo válida? Quizá, si contamos con que no es posible su realización; ¿cómo vivir con la ilusión imaginativa que aspira al logro del reconocimiento pleno aunque sea en lo más propio del deseo de ser, sabiendo que jamás se logrará?

No hay conciliación, ni superación, solo pluralidad irreductible que se multiplica y que al cotejarse aspira violentamente al dominio ilusorio de sus nostálgicas “marcas” de archivo, las cuales, insertadas en otro contexto, cambian el texto, se modifican, se descubren y se renuevan permanentemente.

⁷⁴ Op. cit., p. 68.

Pero ¿no nos estaríamos acercando a una absolutización de la diferencia?, ¿no será un nuevo status conceptual en la búsqueda de la estabilidad referencial?, ¿no es también la búsqueda de una estructura originaria colocada ahora en la diferencia? ¿Se intenta encontrar una diferencia estructural original, histórica?

Y el intento de alcanzar una universalización de la diferencia, ¿no quitaría toda posibilidad de diferencia?

Si se remite a un original diferencial que no está, que nunca estuvo, ¿no hay modelo, no hay original, no hay centralidad de un punto de vista, no hay punto firme, tampoco hay diferencia?

¿Y pensar la diferencia en cuanto a que el otro existente nunca se deja absorber por la interpretación de otro existente? Desde el punto de vista de Gadamer, es en la interacción dialógica, que cada uno de los interlocutores renuncia a su propio horizonte, a su modo de interpretar particular y se crea fruto del diálogo un horizonte compartido del cual cada uno de los interlocutores se apropia. ¿De qué se apropia? De ese nuevo horizonte de sentido que implica la posibilidad de la comparabilidad y el cotejo donde se crea algo nuevo. ¿Puede ser esta una forma posible de narratividad en las diferencias?

En este marco, si mantenemos la idea de que aun en crisis el reconocimiento juega un papel importante ¿qué tipo de reconocimiento se gesta? Siempre en un mundo que consideramos inestable y frágil, en movimiento constante.

Sería un reconocimiento en el instante de la relación, de la puesta en obra que genera nuevos e inestables referentes ¿compartidos? En el entramado de los variados horizontes de sentido producidos en la interacción, del juego en sí mismo, violento o pacífico, del fluir de los choques de los diferentes movimientos de las fuerzas en acción, se generaría algo nuevo y fluctuante, pues posiblemente al mismo instante en que se produce y se reconoce como forma dada de enunciación pertinente intelectual y afectiva, se diluye, da lugar a otros momentos de improductividad temporal, mientras se generan en otro lado otras posibles gestualidades que también se construyen y destruyen, o se renuevan, en un movimiento continuo pero discontinuo de creación y destrucción.

¿Qué se produce? Se produce y se crea arte, ciencia, filosofía, se crean diálogos fructíferos, encuentros, desencuentros; a su vez se gestan acontecimientos; se

crea, se mantiene lo producido; se potencia, se contamina, se difunde, se despliega, se recrea, se descubre y también se pierde lo producido en el inestable flujo del movimiento de los acontecimientos de la vida.

La vida no la pensamos en términos “biologicistas” pues hemos nacido en una cultura donde la naturaleza no se nos da en forma pura y simple, sino que en el intercambio con las cosas y con los otros vivientes, discernimos, comparamos, reflexionamos.

Si consideramos que partimos de diferentes “horizontes” respecto de la concepción gadameriana, estos aluden a la muy compleja relación de lo que está más allá de un horizonte y lo que está dentro de él; lo esencial es el orden articulado en su interior, lo que en términos de Nietzsche sería el “estilo”. Estilo como la manifestación en acto de lo viviente singular, inherido de cultura y en tensión constante.⁷⁵

Al estar en contacto “con” y “entre”, las respuestas no se agotan, sino que se abren otras y no porque se hayan ya pensado, sino porque el intercambio genera diversidad, y novedad. En distintas circunstancias se parte de diferentes horizontes que tienen su pasado, pero que al cotejarse surge lo no pensado; se conforma algo que se expresa en el cruce, aunque siempre deje “restos”, incomprendiones que pueden quedar larvadas o que en vez de emerger y mantenerse sucumben.

Es posible que se produzcan y conjuguen multiplicidad de sentidos, oscilantes, en ocasiones alguno(s) dominante(s), que parten de viejos sentidos, que no quedan ordenados en un sistema, sino que más bien se producen “a saltos”, no en secuencia o en proceso acumulativo y al momento que se los apropia y asume no aseguran nada, porque aunque en este despliegue la memoria de una conciencia pretenda retenerlos, negarlos, superarlos y hasta logre cristalizarlos para ejercer

⁷⁵ Si se tiene presente, se entiende también el alcance del uso que Nietzsche hace del concepto de “estilo”, al cual se refiere también otro concepto clave, el de “horizonte”. La delimitación del horizonte no puede describirse solo en términos de oposición entre ámbito claro y atmósfera oscura circundante; al contrario, la noción de horizonte -que también la hermenéutica contemporánea, con referencia a Nietzsche y a la fenomenología, utiliza ampliamente- alude a una muy compleja relación entre lo que está más allá del horizonte y lo que está dentro de él; por lo menos, lo que se acentúa en el concepto de horizonte es que lo esencial es el orden articulado en su interior. Por esto, para indicar esta delimitación del horizonte, Nietzsche usa también el concepto de estilo. Gianni Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1985, p. 20.

el dominio, hay convulsiones, olvidos, rupturas, crisis. Se dialoga *...siempre desde puntos de vista transitorios, momentáneos y efímeros.*⁷⁶

No es posible remontarse en el tiempo para restablecer la continuidad por encima de la dispersión del olvido. Se produce una diáspora que es propia de la accidentalidad de lo producido y se descubren los fallos, los errores de apreciación, las desviaciones, los retornos en la singularidad de la emergencia. Son los fallos justamente, en su emergencia singular, el motor de las nuevas posibles producciones de sentido.

Si afirmamos este camino ¿será posible en este efímero marco existencial actual el encuentro entre los “unos” y “los otros”?

¿Qué estaría implicando el intercambio, el encuentro en el conflicto y el choque entre diferentes horizontes?

¿Se reemplaza la concepción metafísica de lo “uno” por la postmetafísica de la “diferencia”,⁷⁷ la diversidad, lo plural, lo múltiple? ¿En este contexto de intercambios de puntos de vista, precarios, frágiles, puede generarse novedad? Este espacio público globalizado ¿es posible revitalizarlo, reinventarlo?

¿Es una banalidad preocuparse por los conflictos de identidad, de las diferencias, los conflictos de valores, de los individuos, de los grupos, en la contingencia actual?

*Solo a lo contingente le es dada la libertad existencialmente constitutiva, la libertad de opción. La propia identidad de cada uno de nosotros no es más que la resultante de selecciones y bifurcaciones irrepetibles o, por lo menos, altamente improbables: si en determinados momentos de nuestra vida nos hubiésemos encontrado en otras circunstancias, si frente a alternativas cruciales hubiésemos adoptado una decisión distinta de la que efectivamente tomamos en su momento, hoy seríamos, por cierto, personas distintas de las que somos.*⁷⁸

Marramao expresa que su perspectiva apunta a reconstruir la lógica identitaria como una contingencia histórica siempre desde la óptica de la diferencia, siendo que la libertad es prerrogativa exclusiva de la identidad contingente y es el encuentro con otras experiencias distintas lo que hace a nuestro modo de estar en el mundo.

⁷⁶ Op. cit., p. 169.

⁷⁷ Op. cit., p. 102.

⁷⁸ Op. cit., p. 103.

Si hablamos de cotejo de diversas y distintas experiencias estamos aludiendo a la pluralidad de encuentros.

¿La pluralidad?

La idea de pluralidad es la categoría central del pensamiento de Hannah Arendt, pues esta es la condición humana sin la cual no es posible la acción y la acción requiere la presencia de los otros.

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.⁷⁹

Las dos nociones antagónicas de igualdad y de diferenciación no suponen sin embargo una síntesis de ambas. La pluralidad humana es para Arendt la condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. No puede considerarse una vida sin acción ni discurso, pues con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano. Actuar es tomar la iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento. Esta idea de acción como comienzo tiene estrecha relación con la noción de natalidad y esta es una categoría central en el pensamiento de Arendt.

Las tres actividades medulares de la vida activa, labor, trabajo y acción, están relacionadas cada una con una condición humana: la condición humana de la labor es la vida misma, la del trabajo es la mundanidad y la de la acción es la pluralidad.

La labor son aquellas actividades que implican atender a las necesidades de la vida, como comer, beber, vestirse, dormir; el trabajo incluye aquellas actividades en la que se utilizan materiales naturales para fabricar objetos tanto de uso como la realización de obras de arte y la acción es el instante en que el sujeto desarrolla la posibilidad de ser libre. La distinción entre estas tres actividades centrales de la

⁷⁹ Hannah Arendt: *La condición humana*: Buenos Aires, Paidós, 20, p. 200.

vida activa del ser humano supone una jerarquización de la última sobre las otras dos.

Las actividades están relacionadas con las condiciones más generales de la existencia humana que son la natalidad y la mortalidad.

Tanto la acción como la natalidad conllevan a que irrumpa lo inesperado; cada nacimiento implica un comienzo, surge la posibilidad de la acción y esta se relaciona con el discurso.

*La acción sin discurso ya no sería acción porque no habría actor, y este, el agente de los hechos, solo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras.*⁸⁰

La mayoría de las acciones se manifiestan por medio de las palabras. Acción y discurso no son idénticos, pues el discurso es el que marca la distinción, es el que revela la singularidad del sujeto. Hay un estrecho vínculo entre acción y discurso, pero este se relaciona con la diferencia, lo que hace a lo distinto de cada uno. A través de la acción y el discurso se constituye la identidad de los sujetos y esta identidad tiene su lugar en la vida pública, que es donde la capacidad de revelación del individuo alcanza su máxima expresión, porque la identidad brota con los otros, no se conforma en soledad.

*La presencia de los otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos, nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos.*⁸¹

La carencia de una vida pública cercena a las personas de un espacio intersubjetivo de reconocimiento de la pluralidad, pues quedar circunscripto a un espacio privado es como no existir. Los sujetos se revelan en el espacio público; los individuos se diferencian, se distinguen en la singularidad de su acción, que es individual y en pugna con las otras individualidades; y como la acción es fundamentalmente discurso, la identidad se construye como narratividad.

Un ciudadano es aquel que narra su propia historia, junto con, en cotejo con y en pugna con, sus iguales, que también son a su vez narradores de las suyas.

⁸⁰ Op. cit., p. 237.

⁸¹ Op. cit., p. 75.

En el campo público se debate la pluralidad de la acción y la distintividad del discurso que revela la identidad individual junto a y con los otros.

El interés que Arendt muestra, por darle un estatus jerárquico relevante a la acción, en relación a los otros modos de la vida activa, le conducen a la importancia de esta y sobre todo a la acción política, a la que le otorga el mayor grado de relevancia y autonomía.

La acción no es un medio para un fin, sino que es un fin en sí mismo, pues es por medio de ella que los individuos se revelan en lo que son, donde se expresa el quién de una persona, pues a través de lo que hace y dice es que se manifiesta su singularidad original y exclusiva. A través de su acción transcurre su experiencia existencial. De aquí la estrecha relación entre la acción y la libertad entendida como comienzo azaroso, no predecible y como inexorable pluralidad.

Sin embargo, Arendt anticipa que ninguna acción consigue la meta que se proponía, pero no por ello extrajo conclusiones devastadoras.

La salida a la desolación, a la pérdida de criterios y parámetros, a la caída de los valores, la vislumbra por la capacidad del ser humano de reflexionar acerca de las propias acciones, en que cada individuo es el narrador sin aspirar a juicios que impliquen un dictamen concluyente.

En sintonía con Arendt, vuelve a surgir la pregunta de si en este contexto plural los conflictos son fruto de la falta de reconocimiento o si el problema está en la manera como somos reconocidos, pues siempre somos reconocidos de una u otra forma.

Recurramos nuevamente a aquellos pensadores que han trabajado exhaustivamente el tema.

La ética de la autenticidad. Charles Taylor

Ya he aludido a algunas de las ideas sostenidas por este pensador; pero ahora traigo sus aportes con un poco más de detenimiento para poder captar su propuesta sobre esta problemática.

El abordaje filosófico que realiza fundamentalmente en *Fuentes del yo* y en *La ética de la autenticidad* tienen como propósito vincular la idea del bien con la cuestión de la identidad individual y colectiva, analizando el proceso histórico del desarrollo y la transformación de los valores, específicamente en la cultura occidental y en la complejidad y la riqueza de nuestra época.

En este contexto es fundamental lo que Taylor llamó “la política del reconocimiento” relacionada con la exigencia del reconocimiento de las diferencias.

*En diversos aspectos la política contemporánea gira en torno a la necesidad, a veces la exigencia de reconocimiento.*⁸²

Esta necesidad y exigencia aparece de diversas maneras en la política actual, en las manifestaciones que formulan grupos minoritarios, en ciertas formas de feminismo, en lo que se conoce -dice- como la política del multiculturalismo. La exigencia del reconocimiento se vuelve apremiante debido entonces a la supuesta conexión entre reconocimiento e identidad,

*...donde “identidad” designa algo así, como una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos.*⁸³

Su tesis es que la identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia y que el mal reconocimiento o el no reconocimiento por parte de los otros es nocivo, o sea, si se le devuelve a una persona o a un grupo una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismo puede infligirle daño, puede ser una forma de opresión que afecte de tal manera que se comprometa, se distorsione, se falsee su modo de ser:

*el falso reconocimiento...puede infligir una herida dolorosa que cause a sus víctimas un mutilador autoodio.*⁸⁴

Él sostiene que el reconocimiento debido “es una necesidad humana vital”, por lo que lo ubica dentro de la concepción hegeliana y como referencia para reflexionar

⁸² Charles Taylor: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 293.

⁸³ Op. cit., p. 293.

⁸⁴ Op. cit., p. 294.

sobre los conflictos contemporáneos relacionados con las identidades colectivas y las posibles maneras de encontrar soluciones justas a los mismos.

Y ¿por qué el reconocimiento es una necesidad humana vital?

Cuando Taylor examina este aspecto nos remite al pasaje de la dialéctica del amo y el esclavo, pero él retrocede, toma distancia e incursiona en los cambios que tuvieron lugar para que este “pasaje” tenga sentido en nuestra contemporaneidad, o sea, cómo es que este discurso del reconocimiento y de la identidad ha llegado a sernos familiar -según expresa- o cómo mínimo, fácilmente comprensible.

Como ya lo mencionamos, él distingue

....dos cambios que conjuntamente han convertido en inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento.⁸⁵

El primero es el cambio producido por el colapso de las jerarquías sociales, que sustentaban como base el honor (y si algunos lo tenían era debido a que otros carecían de él).

El reconocimiento no se volvía problemático pues en las sociedades pre-modernas estaba asignado el lugar de cada individuo de acuerdo a jerarquías sociales inamovibles,

...frente a esta noción de honor, tenemos la moderna noción de dignidad, actualmente usada en sentido universalista e igualitario, con la que nos referimos a la inherente “dignidad de los seres humanos” o a la dignidad ciudadana.⁸⁶

Para Taylor este concepto de dignidad se ha establecido en las sociedades modernas democráticas, por lo que provocó que cayese en desuso el concepto de honor y entonces las formas de reconocimiento igualitario se han vuelto esenciales para la actualidad (moderna y democrática).

Él sostiene que la democracia es la que ha conducido a una política de reconocimiento igualitario. Ubica y considera que la importancia de este se modificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual, la que llama “identidad individualizada” que emerge a partir del siglo XVIII. Es el individualismo de la autorrealización, es una identidad propia, en que cada uno puede descubrir lo

⁸⁵ Op. cit., p. 294.

⁸⁶ Op., cit., p. 294.

más propio de sí mismo, hasta llegar incluso a perder de vista aquellas preocupaciones que trascienden al “yo” individual. El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el ser fiel a uno mismo como forma de lograr la aut plenitud.

Por ideal moral entiende una

...descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que “mejor” y “superior” se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.⁸⁷

Esta noción de atender a mi particular modo de ser la refiere como el ideal de autenticidad, en el sentido que se considera que los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que es bueno y de lo que es malo. Y esto como forma de combatir la concepción según la cual conocer el bien y el mal era una cuestión de cálculo en cuanto a las consecuencias que traía aparejado el castigo o la recompensa divina.

La noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral; la moralidad surge de una voz interior y ella nos indica lo que es importante hacer, pues estar en contacto con nuestros sentimientos morales nos guía en la dirección de lo que es correcto hacer. Este es el giro subjetivo de la cultura moderna, en cuanto antes la fuente moral con la que se estaba en contacto para alcanzar la plenitud era la idea de Dios; ahora la fuente con la que tenemos que estar en contacto está en nuestro interior. La fuente es interna y no excluye necesariamente la creencia en Dios, sino que esta creencia puede ser nuestro modo de relacionarnos con estas ideas.⁸⁸

En este tránsito se destaca a Rousseau por considerar que es quien articula y estructura teóricamente estas nociones que ya estaban incipientes y eran parte de la cultura.

Rousseau presenta la cuestión de la moral en términos de la atención que prestamos a la voz de la naturaleza en nosotros.⁸⁹

⁸⁷ Charles Taylor: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 51.

⁸⁸ Charles Taylor: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 296.

⁸⁹ Op. cit., p. 296.

A su vez este ideal de autenticidad se convirtió en decisivo con una figura como Herder, al que Taylor considera a su vez como su principal articulador, pues introduce una nueva idea, que es la de que cada ser humano es original. Antes del siglo XVIII nadie pensaba en la singularidad de cada sujeto; por lo tanto no se consideraba que las diferencias tuvieran este tipo de significación moral. Se destaca cómo Herder aplicó el concepto de originalidad no solo a nivel de lo individual sino también a nivel de las culturas, en el sentido de que plantea la importancia de ser fiel a la propia cultura.

Esta noción da una importancia nueva a la fidelidad consigo mismo y este ideal moral, según Taylor, ha llegado hasta nosotros. La importancia del contacto con uno mismo, que puede perderse por conformarnos con lo convencional que nos rodea, o por perder la capacidad de escuchar la voz interna, pues cada una de las voces se distingue de las otras, es lo que da el toque de originalidad y diferencia.

Este ideal de autenticidad, así como el ideal de dignidad, es consecuencia de la declinación sufrida por el orden social basado en las jerarquías sociales y debido al surgimiento de esta nueva forma de concebir la identidad en la que prevalece la idea de que uno puede llegar a descubrir su modo original de ser.

Si bien esta es una primacía hacia lo individual, Taylor considera que el *...rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico*,⁹⁰ pues llegar a convertirnos en sujetos plenos, capaces de comprendernos, de tener la posibilidad de forjar una identidad propia, se logra a través de la incorporación de diferentes y ricos lenguajes fruto del intercambio humano.

Se considera la importancia del lenguaje en el intercambio dialógico que no solo implica el cotejo con otros a nivel de las palabras que pronunciamos, sino también otros modos de expresión, de gestos, a su vez otros lenguajes como los del arte, del amor, que implican la posibilidad de aprendizaje y de enriquecimiento de unos con otros.

En el intercambio dialógico, a veces en lucha, se producen modificaciones, así como también cambios y correcciones en las actitudes y modos de actuar a lo largo de la vida y fruto de estos aconteceres vamos definiendo la propia identidad.

⁹⁰ Op. cit., p. 299.

*De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad generado internamente concede nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende decididamente de mis relaciones dialógicas con los demás.*⁹¹

En las sociedades pre-modernas las personas no carecían de identidad y también dependían del reconocimiento pero este no era problemático. A partir de la modernidad se convierte en una necesidad, en una exigencia porque hay que ganárselo en el intercambio con los otros y además el intento de ser reconocido corre el riesgo de fracasar. Una de las preguntas que me surge es si existe la posibilidad de diálogo, de aceptación del otro sin que se someta a una crítica radical de los “valores” con los que se cuenta para comprender al otro.

Si bien Taylor muestra descriptivamente la localización desde donde surge este nuevo ideal, rápidamente pasa a mostrar su propia posición, su modo de considerar el término “reconocimiento” y sin duda tiene el trasfondo de la visión hegeliana en la *Fenomenología*.

La importancia del reconocimiento es bien marcada en nuestra contemporaneidad, de una u otra forma y es a partir de Hegel -dice Taylor- que el reconocimiento es tratado por primera vez, de tal manera que provoca una gran influencia: *el reconocimiento forja la identidad*. Es esta la premisa de fondo y la exigencia de reconocimiento se ha vuelto explícita, por lo que un falso reconocimiento provocaría daños a las personas y a los grupos.

Uno de los aspectos centrales a mi entender del proceso descrito por Hegel, y por el cual discrepo con este aspecto del análisis que hace Taylor, es en cuanto a que si no se gesta y afirma el reconocimiento mutuo da lugar a daños. Si bien es importante el reconocimiento, la relación con el otro ¿implica la emergencia de la coincidencia-plena?, ¿se logra alcanzar la supuesta posibilidad efectiva del reconocimiento?, ¿o es quizá esta “carencia”, ese resto, esa no coincidencia plena con el otro lo que genera la posibilidad de la creatividad de lo nuevo?

⁹¹ Op. cit., p. 301.

Delfín Ignacio Grueso se pregunta: ¿por qué el reconocimiento es una necesidad? Hace esta pregunta y se plantea que Taylor bien podría ofrecer, refiriéndose al artículo “La política del reconocimiento”,

*...una síntesis de su propia teoría de la identidad del sujeto moderno, remitiéndose a La ética de la autenticidad, Las fuentes del yo, y a sus innumerables artículos sobre la modernidad y el liberalismo.*⁹²

Pero no lo hace sino que remite de modo marginal a Hegel (la dialéctica del amo y el esclavo), sin siquiera explicar qué es lo que toma de Hegel, más aún siendo Taylor uno de los más connotados especialistas en la obra de Hegel.

A su vez, destaca que cuando varios de los escritores que él menciona hablan de reconocimiento nos remiten al pasaje del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu*, considerando que haciendo alusión a este texto el lector se dé por satisfecho y podrá comprender por qué el reconocimiento es importante para la identidad personal.

*Pero es errado seguir insinuando que la teoría del reconocimiento de Hegel es la que se desprende del pasaje del amo y el esclavo, tal como está en la Fenomenología, y que esta teoría es capaz, por sí misma, de darle sustento a la idea de que hacer justicia es reconocer.*⁹³

Ya hemos visto que a partir de Honneth se ha recuperado el modelo teórico hegeliano sobre la lucha del reconocimiento en los escritos del período de Jena, para pensar en clave de justicia-injusticia. Pero sin duda Taylor muestra la incidencia que tiene para él la concepción hegeliana en la *Fenomenología*; y muestra a su vez cómo está instalada en las creencias básicas de nuestro entorno, quizá por haber sido intensamente difundidas en innumerables desarrollos teóricos que han tenido y tienen mucho rendimiento conceptual, en cuanto a que la lucha de las conciencias, de la relación del amo y el esclavo, no puede ser soslayada para comprender qué nos dice Hegel sobre el reconocimiento, sin dejar de tener en cuenta que depende del enfoque interpretativo de esa relación propuesta por Hegel.

⁹² Delfín Ignacio Grueso: “Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia”, Revista Praxis Filosófica, Julio-Diciembre, pp.49-71, Universidad del Valle, Colombia, 2008, p. 62.

⁹³ Delfín Ignacio Grueso: Op. cit., p. 63.

Sin duda que para comprender y transmitir los argumentos dados por Taylor en *La política del reconocimiento*, es necesario recurrir a otras obras y sin duda a *La ética de la autenticidad*.

Delfín Grueso señala tres razones para no quedarse exclusivamente con la concepción hegeliana desarrollada en la *Fenomenología*, la tercera de estas es la que destaco ahora:

*En tercer lugar, y esto es lo importante, porque la teoría hegeliana del reconocimiento, por muy atractiva que suene, no tiene el estatuto de una teoría con fuerza explicativa suficiente para, a partir de ella, dar cuenta de lo que está en juego en muchos conflictos planteados por grupos y sectores sociales en las sociedades liberales y para concluir-como concluye Taylor- que esos grupos y sectores están demandando reconocimiento.*⁹⁴

Por un lado, Hegel no provee de una teoría social satisfactoria para dar cuenta -nos dice- de los conflictos en las sociedades modernas en lo que respecta a la concepción de la lucha por el reconocimiento en el enfrentamiento de las conciencias; por otro, a mí me hace pensar que cuando Taylor afirma que

*la democracia ha conducido a una política de reconocimiento igualitario, que ha adquirido formas diversas a lo largo de los años y que ahora retorna en la forma de exigencia de un igual estatuto para culturas y géneros,*⁹⁵

con estos argumentos centrados exclusivamente en la problemática de cultura y género y los que hemos desarrollado de sus obras no podremos dar por satisfactoria la temática del reconocimiento, en cuanto al cierre de la explicación de los conflictos sociales actuales en las sociedades supuestamente democráticas, en lo que concierne inclusive a la problemática de las diferencias, o si la problemática actual no es más amplia que lo exclusivamente cultural. Además aún no contamos, como lo expresa Ricoeur, con una teoría filosófica firme y que pueda interpretar si las demandas sociales son fruto de demandas de reconocimiento.

Como señala Delfín Grueso,

⁹⁴ Op. cit., p. 64.

⁹⁵ Charles Taylor: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 295

*...si queremos interpretar los ciertos conflictos sociales como demandas de reconocimiento y si queremos establecer una política del reconocimiento, se requiere algo más sustantivo que una simple alusión a la venerable autoridad de Hegel: se requiere construir una teoría del reconocimiento capaz de satisfacer criterios válidos tanto a nivel explicativo como normativo.*⁹⁶

Si bien en este trabajo el objetivo que tengo planteado no es elaborar una política del reconocimiento, me pregunto: -En lo que respecta a Hispanoamérica ¿cómo podemos llegar a aproximarnos a comprender esa mezcla cultural compleja, heterogénea, dinámica y contradictoria en transformación?- como señala Andrea Díaz.⁹⁷

En el ámbito hispanoamericano no podemos hablar en el sentido que expresa Taylor, pues las diferentes culturas (como en el caso canadiense) conforman “guetos”, mientras que en América Latina, la “mezcla de culturas” nos exige reconocer que nosotros como hispanoamericanos mostramos nuestras diferencias, pero en la interacción y mezcla de europeos, indios, negros. Por lo tanto, queda abierta la problemática de si los conflictos sociales solo podemos atribuirlos a la negación de reconocimiento, o a la negación de las alteridades que nos constituyen, a esa fusión étnica -como sugiere Díaz- de lo europeo occidental (el colonizador), lo indígena y lo negro (con lo que ya traen de mezcla estas culturas), pensar en el relato histórico que hemos construido de nosotros mismos que consiste en negar las alteridades que nos constituyen.⁹⁸

Si la identidad es algo que construimos, ¿cuál es el relato que hacemos los latinoamericanos de nosotros mismos, se pregunta Díaz, considerando que existe una manera central que se ha constituido negadora del “otro”, del diferente, del negro, del indio, de los “cruces de culturas” que nos conforman.

La alteridad que nos habita

⁹⁶ Delfín Ignacio Grueso: “Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia”, Rev. Praxis Filosófica, Julio-Diciembre, Universidad del Valle, Colombia, 2008, p. 65.

⁹⁷ Andrea Díaz: *La construcción de la identidad en América Latina*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 2004, pp. 42-50.

⁹⁸ Andrea Díaz: Op. cit., p. 54.

Cada uno de nosotros está inherido de lo otro que habita en nosotros,⁹⁹ si bien tenemos la capacidad para acoger lo foráneo y nos convoca el deseo de comprender, interpretar, de comprendernos e interpretarnos. ¿Qué significa acercarse a la alteridad? Esto supone un gran rodeo, atravesando signos, creencias; acercarse a la alteridad sin anularla es el esfuerzo, el desafío de colocarse en el lugar del otro, pues a su vez lo otro es siempre vivido como extranjero; colocarse en el lugar del otro es ubicarse en su mundo, en el marco de sus creencias y sus significados, en las valoraciones, los rechazos que ha creado y que profiere.

Aceptar las creencias, los significados que ese otro otorga y que está a su vez también en cada uno, es reconocer una forma de vida; implica un compromiso jugado en el interés por lo otro, una participación comprometida de la que se sale “tocado” o modificado pues el cotejo con otras creencias impele a revisar las propias.

Acercarse a la alteridad, a su vez también implica la invasión del espacio del otro. En ocasiones se atropella, se interviene y paraliza al otro. Al mismo instante que apertura puede ser gratitud y receptividad, es también intrusión y límite.

Interactuar con otras creencias supone dar cuenta de sus acciones, sus prácticas sociales y su forma de vida. Creencias, deseos, modos de sentir, pensar y actuar, decir, constituyen ese universo tenso, en conflicto en discontinuo y continuo movimiento, en que la máxima aspiración que podremos tener es el intento de no aplastar la alteridad con una actitud homogeneizadora o negadora absoluta, por el contrario, dejar abierta la fisura de la no comprensión total para que quizá puedan emerger otras posibles narraciones a descubrir, a recrear.

La relación con lo otro no produce la emergencia de lo comprendido de manera abarcadora y total. Quizá no sea posible entonces el reconocimiento efectivo mutuo en diálogo y armonía, sino que esa mirada de lo otro que no encaja como una pieza dentro de otra, puede dar lugar a dominio o sometimiento, pero también a la posibilidad de que en el choque, en la “carencia” se geste la posibilidad de acción y discurso, aun en conflicto, sin llegar a resolverse y en lugar de búsqueda de armonía se genere el reconocimiento de la imposibilidad del reconocimiento mutuo.

⁹⁹ Ver Paul Ricoeur: *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Sin abandonar este camino, volvamos con detenimiento al recorrido que hace Honneth.

“La lucha por el reconocimiento”. Axel Honneth

En el prólogo, dice Honneth: *En este trabajo, que tiene su origen en una tesis de habilitación, intento desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la “lucha por el reconocimiento”, una teoría normativa y sustancial de la sociedad.*¹⁰⁰

Parte del modelo teórico del joven Hegel sobre la “lucha por el reconocimiento” en el período de Jena, (justamente aquellos escritos que cuando se ha tratado este tema han sido desconocidos). Estos son, fundamentalmente, *El sistema de la eticidad (System der Sttlichkeit)* de 1802-03, *Filosofía real de Jena (Jenaer Realphilosophie)* de 1805-06, *Philosophie des Geiste* (1803-04.)

Una vez que Hegel ha absorbido el planteo de Hobbes rechaza y realiza una crítica al mismo, *una contra-crítica teórica*, según expresión de Honneth.¹⁰¹

Para Hegel, la filosofía social de la modernidad no puede ser el espacio de sujetos “atómicos”, tal como sugieren las posiciones de Maquiavelo y de Hobbes. El primero consideró al hombre como un ente egocéntrico ocupado solo de su propio interés; y luego Hobbes le da a esta convicción la forma de una especulación que se plasma en la formulación teórica de la doctrina del estado de naturaleza, en la que la lucha de los sujetos por la autoconservación encuentra el fundamento en la teoría del Estado, como legitimador que pone fin a la inexorable y permanente guerra de todos contra todos.¹⁰²

Hegel, en estos textos, no concibe el estado de naturaleza como relación de mónadas egocéntricas que tienden a la agresión, sino como interdependencia de reconocimiento mutuo, reconocimiento este que se gestó y que se incluyó tempranamente en el modo de actuar y de relacionarse los sujetos, mucho antes de entrar en conflicto de intereses, que también existe.

¹⁰⁰ Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica- Mondadori, 1997.

¹⁰¹ Op. cit., p. 57.

¹⁰² Op. cit., p. 24.

Hegel se pregunta de qué instrumentos categoriales ha de disponerse entonces para construir filosóficamente una organización social.¹⁰³¹⁰²

Estas conceptualizaciones son detalladas en sus primeros escritos de Jena, en el contexto de un cuestionamiento a una sociedad concebida como la acción de individuos aislados, en lugar de considerar los lazos éticos con los que se relacionan los sujetos.

Hegel rechaza la visión de una racionalidad instrumental en la dimensión socio-política y la reemplaza por la intuición de que la lucha de los sujetos por el reconocimiento recíproco de su identidad implica una tensión moral alojada en la vida social, que es donde los sujetos interactúan.

En *El sistema de la eticidad*, Hegel define la eticidad como la identificación del individuo con la totalidad de la vida social, y se propone describir las series de mediaciones necesarias para que la conciencia individual se reconozca a sí misma en esa totalidad.

Honneth retoma el modelo hegeliano de estos escritos tempranos y pretende dar un giro, renovando el concepto de reconocimiento, al proponer una categoría teórica de reconocimiento que le permita desentrañar las experiencias humanas, fundamentalmente aquellas que atañen a la injusticia social.

*A diferencia de Hobbes y de la teoría política moderna, para Honneth el concepto de lucha social no puede explicarse solo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición. También debe fundarse en los sentimientos morales de injusticia, que surgen ante las experiencias de menosprecio, es decir, de privación de reconocimiento.*¹⁰⁴

Honneth integra la dimensión moral en la relación intersubjetiva, interacción que puede desatar conflictos sociales; las experiencias de injusticia para él son, fundamentalmente, experiencias donde la falta y el logro de reconocimiento constituyen el motivo del conflicto. Mantiene la formulación teórica de los escritos de juventud de Hegel en Jena en cuanto a un intersubjetivismo potente, el cual

¹⁰³ Op. cit., p. 24.

¹⁰⁴ Ana Fascioli: "Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de *El sistema de la eticidad* de Hegel en la filosofía contemporánea". Revista Actio, N° 10, Departamento de Filosofía de la Práctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Diciembre, 2008, Montevideo.

considera que fue abandonado por Hegel en pos de una filosofía de la conciencia que sofocó su análisis de las transformaciones sociales en aras de su formulación de la formación del individuo para la sociedad.¹⁰⁵

Honneth interrelaciona de manera fuerte las transformaciones sociales y el ámbito psíquico de los sujetos. Para él estructura social y subjetividad están implicados, tanto que el “éxito” del desarrollo logrado de la subjetividad depende del reconocimiento, y solo podemos concebirnos como miembros de la sociedad en la medida en que nos sentimos reconocidos en determinados aspectos de nuestra personalidad.

Los sujetos serán autónomos, en la medida en que cuenten con la posibilidad de afirmación personal fruto de la aprobación del entorno social.

Se parte de la base de que los sujetos son sustantivamente morales y que reaccionan de manera potente a la dimensión de la vida social. Pero indudablemente que para que esto se produzca, es necesario contar con estructuras sociales en las que las formas del reconocimiento sean fundamentales para la propia existencia de la sociedad y para la integración social. ¿Cómo opera el reconocimiento social en Hispanoamérica? Dejo abierta la pregunta.

Si bien no voy a detallar el exhaustivo y minucioso recorrido que realiza Honneth de la obra de Hegel, destaco alguno de los planteos teóricos relevantes a mi entender, que él toma de estos escritos hegeliano.

Destaca la distinción de tres formas de reconocimiento que emergen de la esfera de interacción social en que están inmersos los sujetos. Hay una dimensión afectivo-emocional, otra que implica el reconocimiento jurídico, y una que se relaciona con la estima social, en la experiencia de la solidaridad humana. Cada

¹⁰⁵ La pérdida de la teoría de la eticidad -dice Honneth- se expresa claramente en la *Fenomenología del espíritu*, que en ...su nuevo principio constructivo tomado en su fundamento, resulta de un compromiso entre las perspectivas de la vieja concepción teórica y las exigencias del nuevo espacio de referencia de una filosofía de la conciencia. Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Mondadori, 1997, p. 46.

Agrega más adelante: *Hegel abandonó a mitad de camino su propósito de efectuar la construcción filosófica de una comunidad moral en tanto que secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento; y aún antes la idea, solo desarrollada en esbozo, surgida de una reinterpretación en términos teórico-intersubjetivos de la doctrina del estado de naturaleza de Hobbes, la sacrificó al objetivo de erigir un sistema de la filosofía de la conciencia y la dejó tras de sí.* Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Mondadori, 1997, p. 85.

una de ellas es un momento o forma de integración en la relación social en la cual cada sujeto es reconocido de un modo diferente en su identidad personal y en su autonomía.

En *El sistema de la eticidad*, Hegel nos presenta un proceso ascendente de progresiva identidad, que se desarrolla a partir de la cancelación de un estado originario de unión entre lo subjetivo y lo objetivo. En el devenir del proceso se va procurando la recuperación de este estadio de unidad, pero en un nivel cada vez más elevado; no se cancela la diferencia, sino que se la incluye dentro de sí. Se va describiendo una sucesión de intentos a modo de reconstruir la identidad, desde formas más rudimentarias de identidad, las cuales están atrapadas en la diferencia, pero alcanzan la verdadera igualdad que contiene a la diferencia dentro de sí.

Las identidades relativas las divide en relaciones naturales vivientes y relaciones formales.

Coloca al deseo y al amor entre el hombre y la mujer, por un lado, en las relaciones naturales vivientes y a la relación entre padres e hijos por otro, o sea, a la familia, en las relaciones formales.

Las primeras son la interrelación sexual entre el hombre y la mujer en la que ya aparece una relación de deseo, esto es, desear ser deseado por el otro, a su vez de reciprocidad entre dos sujetos diferentes, que se contraponen; y este vínculo se puede desarrollar hacia el amor si deviene una relación de conocimiento intersubjetivo compartido por ambas partes, es decir, un conocerse-en-el-otro, o sea, una relación de reconocer al otro en sus cualidades y facultades. Sería esta la idea: al mirar al otro, cuando el otro a su vez me mira, me miro a mí, o sea, al mismo tiempo me reconozco.

Jean Paul Sartre lo expresa cuando se refiere a que percibir es mirar,

*...y captar una mirada no es aprehender un objeto mirada en el mundo (a menos que la mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de ser mirado. La mirada que manifiestan los ojos, de cualquier naturaleza que sean, es pues remisión a mí mismo.*¹⁰⁶

¹⁰⁶ Jean Paul Sartre: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada S.A., 1966, p.347.

El sujeto a través de la mirada puede reconocerse; cuando los ojos de una persona se miran en los ojos de la otra ¿qué ven los ojos del otro? Se ven a sí mismos. El sujeto a través de la mirada puede reconocerse, yo soy porque soy visto. Al ser mirado me convierto en ser-objeto para otro, por lo cual puedo captar la presencia de su ser-sujeto. Yo no podría ser objeto para otro objeto; sí puedo ser objeto probable para un sujeto. La mirada que otro me dirige a mí no es igual, no es la misma que ese otro dirige hacia un objeto.

El pasaje hacia el amor, en Hegel, es concebido como una relación de reconocimiento recíproco, en la que se confirma la individualidad de cada sujeto, o sea, que la identidad personal está ligada desde el inicio al presupuesto de determinados actos de reconocimiento por parte de los otros sujetos significativos.

Así lo interpreta Honneth:

*Pues la superioridad de la relación interpersonal respecto a la acción instrumental consiste en que abre a los sujetos que se comunican la posibilidad recíproca de experimentarse en la comunicación con el otro como el tipo de persona que se reconoce a sí misma.*¹⁰⁷

Un individuo que no reconoce al otro en la interacción como una persona frente a sí, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente como persona.

Lo que le preocupa a Hegel en el reconocimiento amoroso es la función específica que le incumbe en el proceso de la formación de la autoconciencia. La experiencia de ser amado es un presupuesto necesario de la participación en la vida pública. La posibilidad de ser amado, ser cuidado, es la base de las relaciones primarias que otorgan cierto grado de confianza en sí mismo, de saberse protegido, dependiente, necesitado y por lo cual capacita, habilita a la participación en la formación de la voluntad política.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica Grijalbo-Mondadori, 1997, p. 52.

¹⁰⁸ ...que Hegel, más allá, designe el amor como un presentimiento de eticidad, en el citado contexto, puede significar que él lo enfoca como una experiencia primaria de conexión, en la que el hombre puede lograr el sentido de la posibilidad de la unificación de dos sujetos contrapuestos; sin el sentimiento de ser amado no podría formarse una huella psíquico-interna de la representación unida al concepto de comunidad ética. Axel Honneth: Op. cit., p. 54.

El reconocimiento amoroso es el primer escalón de la formación individual en la que el sujeto puede experimentarse como un ser propio en el recorrido de su experiencia vital. La relación de los géneros en el deseo y en el amor sigue siendo una identidad relativa, aunque más elevada que la que detalla Hegel como la más rudimentaria y anterior en el proceso, que es la aniquilación del objeto por la reincorporación en el disfrute (comer, beber).

Si bien esta característica propia del deseo es la más alta unidad que la naturaleza puede generar porque es un sentimiento carente de diferencia, y también la del amor, él las distingue claramente de la eticidad, porque en el sexo y en el amor, los sexos no son absolutamente iguales en la relación. Cada uno se contempla en el otro, al mismo tiempo que son extraños uno del otro, y eso es el amor. En cambio la eticidad implica igualdad absoluta de los diferentes.

El amor es considerado como una de las formas primeras y rudimentarias en las que se trata de cancelar la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, pero es una identidad relativa. La relación entre padres e hijos es un estadio aún más elevado de identidad, pero también es de identidad relativa.

El devenir del proceso conlleva a la cancelación de los opuestos, pero en este estadio tampoco lo logra, aunque se intenta esa cancelación, ya que cuando nace el niño, el poder de contemplarse a sí mismo en ese otro, que es extraño, el reconocerse en ese niño que es el hijo al que los padres aman es otro de los intentos de unificación. Pero culmina el proceso en otro distinto de ellos, autónomo, individual.

Es natural e importante, digamos, que los padres puedan reconocerse en ese hijo, y justamente la tarea de los padres sería habilitar el desarrollo de la negatividad interna del hijo para que pueda separarse y logre ser un ser humano independiente y diferente, que a su vez mantiene y supera los rasgos adquiridos de sus padres y que además pueda confrontarlos.

Si bien la familia es la totalidad más elevada de la que la naturaleza es capaz, no obstante, la identidad absoluta no puede establecerse.

En la dimensión del reconocimiento familiar no puede experimentarse la relación jurídica. El amor da paso, facilita que las personas se reconozcan en la comunidad como personas de derecho, como libres e iguales, trascendiendo este plano

afectivo-emocional individual del amor. Pero como en esta instancia la relación jurídica de reconocimiento es insuficiente, tanto para Hegel como para Honneth, además de ser reconocido por las cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad, es indispensable que las cualidades individuales que lo distinguen y que sustenta como valiosas sean reconocidas y respetadas por los otros miembros de la comunidad.

Se resalta la importancia de la valoración social que merece un individuo o un grupo por la forma de su autorrealización o de su identidad propia.

Si el pedido de ser reconocido no es frustrado, aumenta la autoestima. La tercera forma de reconocimiento que es la estima y valoración social, depende justamente de cómo se valore el aporte tanto individual o de un grupo por los demás miembros de la comunidad. La valoración social es la que merece una persona o un grupo por su contribución positiva y acorde a la estimada por la sociedad.

El horizonte común de valores y metas en el cotejo intersubjetivo es determinante para el logro del reconocimiento social. El concepto hegeliano de eticidad comporta ese horizonte de metas y valores compartidos.

¿Parece entonces que se reconocen dentro de una relación que no está marcada por las diferencias?

En *El sistema de la eticidad*, la identidad propia de la eticidad absoluta solo puede alcanzarse si las diferencias individuales son conservadas en el todo, pues es la totalidad de las diferencias la que es capaz de representar la identidad absoluta. No se trataría de una mera igualdad ciudadana de individuos como proponen las teorías liberales, sino que se propone la integración de las diferencias y las particularidades en la totalidad, dentro de sí.

*Los tres principios de reconocimiento -atención afectiva, igualdad jurídica y estima social- son el núcleo normativo de una concepción de justicia porque definen las condiciones intersubjetivas de la integridad personal de todos los sujetos.*¹⁰⁹

¹⁰⁹ Ana Fascioli: “Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de el sistema de eticidad de Hegel en la filosofía contemporánea” Revista Actio N° 10, Montevideo, Diciembre, 2008, p. 23.

La esfera de “ser reconocido” se constituye para Hegel por el camino de una acumulación de resultados de todos los procesos de formación individual tomados en su conjunto.¹¹⁰

Para acercarnos a comprender estas apreciaciones hagamos una incursión nuevamente en Hegel, en *El sistema de la eticidad*, para visualizar cómo es en el nivel de la eticidad que para Hegel se cancelan las identidades relativas y se llega a la unidad absoluta.

Se presentan dos niveles de identidad absoluta: la identidad de la conciencia finita con la infinita y la identidad de las conciencias finitas entre sí, que se reconocen como iguales porque son la manifestación de la conciencia infinita, del espíritu universal. Por un lado, la conciencia empírica finita reconoce que es idéntica a la absoluta; recíprocamente la conciencia absoluta reconoce que es idéntica a la conciencia empírica, o sea que la conciencia finita es expresión de la infinita.

Aquí encontramos resonancias conceptuales con lo que Hegel mismo desarrolla en la *Fenomenología*, en cuanto al momento del proceso en que el sujeto reconoce al otro sujeto en su particularidad. Se reconoce la identidad de cada uno pero ya en un nivel de reconocimiento donde se alcanza la plenitud, la totalidad, el reconocimiento del espíritu absoluto.

En el plano de la eticidad el reconocimiento entre los individuos está mediado por el espíritu. Ambos sujetos pueden reconocerse, aceptarse como iguales en la totalidad, en la identidad absoluta, en tanto ambos representan la incorporación del espíritu universal.

Ambos sujetos pueden reconocerse en una relación que no está marcada por la diferencia, pues los dos son uno en el espíritu universal. Ya vimos cómo en la relación hombre, mujer, padres e hijos, el señor y el siervo, se reconoce la identidad pero en el nivel de la particularidad de cada uno. Es una identidad relativa, no aún una identidad absoluta, como lo será en el nivel de la eticidad en que se produce un reconocimiento distinto porque es una relación del espíritu en el otro, otro que es también considerado como un ser ético porque (este otro) es incorporación a su vez del espíritu universal.

¹¹⁰ Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica Grijalbo-Mondadori, 1997, p. 66.

En la medida en que los dos individuos se identifican con el espíritu universal es que pueden reconocerse y aceptarse como iguales. Entonces la relación no está marcada por la diferencia, pues ambos representan la incorporación de ese espíritu universal.

*Así pues, en la eticidad está el individuo de un modo eterno, su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual.*¹¹¹

Honneth marca un criterio universalista pero no absoluto, sino enmarcado en un contexto histórico. Va delimitando las condiciones generales que satisfacen los criterios metodológicos que él ha considerado en vistas a establecer el concepto formal de eticidad, concepto formal que está sujeto a los cambios históricos en los que se inserta:

*...con el concepto de eticidad ahora se designa el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual.*¹¹²

Los diferentes modelos de reconocimiento, señala Honneth, son los que

*...pueden concebirse como las condiciones intersubjetivas en la que los sujetos humanos puedan concebir ocasionalmente nuevas formas positivas de autorrealización.*¹¹³

Las experiencias de reconocimiento son las condiciones necesarias para la autorrealización individual, pues sin un grado de autoconfianza, de autonomía jurídicamente garantizada y la seguridad acerca del valor de las propias capacidades, no puede pensarse en la autorrealización. Esta ha de entenderse - señala- como un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que la persona ha deseado y se ha propuesto. Y por no forzado entiende no simplemente falta de coerción, sino a su vez que no haya bloqueos internos, frenos y angustias psíquicas, de modo que el sujeto sienta una confianza interna que le ofrece

¹¹¹ G.W.F. Hegel: *El sistema de la eticidad*, Quadrata, Buenos Aires, 2006, p. 85.

¹¹² Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica Grijalbo-Mondadori, 1997, p. 208.

¹¹³ Op. cit., p. 210.

seguridad, tanto en el empleo de sus facultades como en la articulación de sus necesidades.¹¹⁴

La importancia de la autoconfianza, del autorrespeto y la autoestima social son las bases que permiten el desarrollo de la individualidad y autonomía, como resultado del vínculo intersubjetivo de mutuo reconocimiento.

*Cómo deben estar constituidos los presupuestos normativos de la posibilidad de autorrealización es algo que siempre se muestra solo en las condiciones históricas de un presente que ya ha abierto la perspectiva de un perfeccionamiento normativo de las relaciones de reconocimiento.*¹¹⁵

A partir de estas bases teóricas extraídas de Hegel (considerando también lo que este no tuvo en cuenta), y de las premisas de la intersubjetividad de George Herbert Mead, de los aportes del psicoanálisis fundamentalmente de Winnicott, es que Honneth elabora una concepción intersubjetiva de la autonomía personal diferenciándola claramente de las elaboraciones liberales que le han dado fuerza a la autonomía personal desde una concepción fuertemente individualista. Le da a la concepción hegeliana una orientación empírica apuntalándola con la referencia de la psicología social de Mead; sus elaboraciones teóricas destacan la importancia del intersubjetivismo ampliado en términos psicoanalíticos para alcanzar el ideal normativo de la autonomía personal.

Honneth expresa que perfila una teoría crítica de la sociedad en la que los cambios sociales deben explicarse en referencia a pretensiones normativas estructuralmente depositadas en las relaciones de reconocimiento recíproco. Es a partir de la relación intersubjetiva que se abre el camino para la relación y la autorrealización, pues si se alcanza el reconocimiento recíproco es porque se alcanzó la confianza elemental a partir del otro y para sí. La seguridad emocional no solamente en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y de los sentimientos que se abren fruto de la experiencia de interrelación, es desde donde se habilita el despliegue de todas las demás formas de autorrespeto y se puede garantizar la posibilidad de una comunidad social.¹¹⁶

¹¹⁴ Op. cit., p. 209.

¹¹⁵ Op.cit., p. 211.

¹¹⁶ Op. cit., p.130.

La angustia a la amenaza de exclusión social, el ser ignorado, rechazado, no ser tenido en cuenta, ser menospreciado, maltratado, desvalorizado socialmente, es lo más relevante para los individuos y para los grupos sociales que luchan por estos aspectos, considerados como una fuerza que estructura el desarrollo moral de las sociedades.

Según Gregor Sauerwald¹¹⁷ para Honneth, el reconocimiento es constitutivo de la persona, es un gesto prioritario, de aprobación, aun anterior a toda posibilidad de conocimiento entre iguales. En este sentido, en el momento de gestarse, se da una inclinación hacia el otro sin la cual no podríamos constituirnos como personas; es la garantía del proceso de autonomía.

Me pregunto si este recorrido que tiene implícito un proceso gradual no implica la ficción de totalidad si el gesto de benevolencia hacia el otro aspira a alcanzar a través de sucesivas etapas el sentimiento de plenitud; lo cual lleva a la posibilidad del encuentro con el otro en cada vez más y más completud hasta que se cumple la posibilidad de actuar logrando relaciones sociales que garanticen cierta estabilidad y autorrealización.

Pero ¿no podría pensarse que ese gesto dirigido hacia el otro, que asemeja a una mirada sin resto, plena, unívoca como un deseo que aunque cambie y sepa que nunca es final, ese gesto benevolente, no sería una cierta prepotencia que deje encerrado al otro en ese acontecer hasta el logro del reconocimiento mutuo?

¡Ante la mirada plena solo queda el sentimiento de espanto!

¿No es esta una conciliación de las contradicciones en que la mediación, en lugar de pasar por la racionalidad comunicativa, pasa por la racionalidad en clave de reconocimiento? ¿No es esta una manera de intentar resolver el enigma?, ¿cuál es el enigma? Es el de la alteridad. ¿Es posible acaso despojarse de lo extraño que nos habita?

Quizá solo habitando la incomprensión del mundo y la incomprensión de mi relación con el otro es que pueda gestarse la posibilidad de la acción, por lo que la libertad

¹¹⁷ Gregor Sauerwald: *Reconocimiento en diálogo. A Propósito de pensar el Bicentenario en 2011*, Montevideo, Grupo Magro editores, 2010.

de dar nacimiento a algo nuevo, de crear, es en esa incomprensión, en la que no solo no se entiende bien sino que tampoco se recibe en apertura mediadora. Es en esa falta de comprensión del otro que se posibilita el nacimiento de la interacción, que la pura posibilidad de la libertad de ser puede manifestarse. ¿Cómo? En el vacío, vacío de sentido pues no puede colocarse ningún concepto. Es en ese hiato, en ese agujero que es la relación de alteridad, donde no hay bondad absoluta; no hay algo que obture o complete, ni algo existente. Solo estaría quizás la capacidad de la inclinación hacia lo otro, inclinación para protagonizar la alteridad que no puede resolverse. Solo hay preocupación, sufrimiento, dolor, desdicha y también el entusiasmo del desafío. Es la carencia lo que propicia el gesto. No hay nada que se cierre. Aun en el anhelo de que el encuentro sea total, es la condición misma de la idea de plenitud la que contiene la carencia.

En la concepción hegeliana¹¹⁸ lo que no puede llegar al concepto no llega a nada, no existe, pues el saber absoluto es el cierre de la alteridad. Y cuando se piensa el término “reconocimiento” como constitutivo de la persona y el logro del reconocimiento mutuo, ¿no nos colocamos en el decir pleno? Quizá porque no puede soportarse el vacío, la angustia, el desgarrar, que es lo que abre la posibilidad de actuar y de decir pero que no se completa con nada, porque es la pura posibilidad de la libertad de ser y actuar y de decir de diferentes maneras.

Como dice Ricoeur¹¹⁹ cada uno de nosotros está inherido de lo otro, y si bien tenemos la capacidad de acoger lo foráneo y nos convoca el deseo de comprender, interpretar, acercarse a la alteridad, esto supone un gran rodeo, atravesando signos, creencias. Acercarse a la alteridad sin anularla es el esfuerzo, el desafío de colocarse en el lugar del otro.

¹¹⁸ *Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y como otro alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su oposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.* Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, p.60.

¹¹⁹ Paul Ricoeur: *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Sujeto vulnerable. Contingencia. Alteridad

Hegel formuló la relación entre lo social y el sujeto, este con su normatividad específica, ese sujeto que se tiene a sí mismo como valioso, que reconoce la importancia de conocerse a sí mismo, que posibilita las condiciones del pensar histórico-filosófico, que representa una comunidad en la que lo individual se articula con lo universal (con un “pueblo”). Siendo la instancia social la condición de posibilidad de la conformación de la subjetividad, este sujeto alcanza la individualidad, se autoafirma, se valora a sí mismo en el proceso de la relación de conocimiento y acción, en la interacción con otros.

Es para Hegel (ver la *Filosofía del Derecho*), la comunidad la condición necesaria para la realización del ser como persona con derechos cívicos, sociales y políticos. Y la posibilidad de la libertad no encuentra su realización en la voluntad subjetiva, o sea, en el ámbito de la subjetividad sino en la vida en comunidad, o sea, en el mundo creado por el hombre, en las instituciones que articulan la vida comunitaria.

Sin embargo, esta ontologización del ser humano como esencialidad temporal eterna no toma en cuenta al ser humano en su existencia contingente corpórea, frágil, despojado, encarnado en un contexto histórico-social en el que vivencia su desarraigo, este ser que tiene como condición determinante la contingencia de su modo de ser corporal y “actuante” inserto en un mundo de modo inexorable.

Este ser cuyo acontecimiento de nacimiento en un mundo marca como ser único una novedad radical, como sugiere Arendt, la cual deja la huella presente de su “estar” cuando irrumpe y es a través de su hacer y su decir que puede desplegar su proyecto posible de existencia. Proyecto(s) que no solo implica o implican un despliegue de la racionalidad sino una multiplicidad de demandas y aspiraciones que abren su capacidad de “hacer-saber”, por lo cual es capaz de ser un agente histórico.

El continuo-discontinuo movimiento de los acontecimientos, aunque la reflexión aspire a colocarlos en un proceso lineal y secuencial, está marcado por desviaciones, rupturas, y fallos de apreciación; historia humana que no implica el

desenvolvimiento de las significaciones en proceso. Por más que se busque la integración y la comunión de los sucesos, prima la sorpresa, la convulsión e irrupción que da cuenta de nuevos comienzos como de inagotables derrotas, de atavismos, de herencias, de incomprendiones, de sucesos que emergen en su singularidad y en los que, en lugar de proceso evolutivo, las diferentes escenas se suscitan sin que sea posible alcanzar el punto de origen de su emergencia, pues los acontecimientos revelan la contingencia, no el carácter de necesidad y de articulación socio-individual.

En vez de un proceso de unidad en las diferencias en que se alcanza la posibilidad del reconocimiento recíproco, es la emergencia de la desavenencia, de lazos sociales en tensión y conflicto, en los que amplios sectores sociales “invisibles” reclaman la visibilidad de su hacer histórico.

Es la emergencia inexorable de la “alteridad” que cuestiona la reflexión objetivante y señala con dolor la novedad existencial, corporal, histórica, que no se enfrenta a la reflexión pero que arroja en primera instancia, como condición de toda posibilidad, la existencia activa de los cuerpos en el entramado de las relaciones desde las que se habita y desde las que decimos y hacemos.

¿Habitar?

En la conferencia “Construir, habitar, pensar”¹²⁰, Heidegger piensa sobre el habitar y el construir. Se pregunta: ¿Qué es habitar?, ¿en qué medida el construir pertenece al habitar?

Si somos capaces de habitar-dice- solo entonces podemos construir, pues el “habitar” es el carácter básico del ser humano y lo que fundamenta el construir; ser humano significa: ‘estar en la tierra como mortales’ y esto significa ‘habitar’.

¹²⁰ Heidegger destaca que el pensar sobre el construir no se refiere a reglas, ni técnicas de la construcción, no se refiere a la arquitectura, *sino que va a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que es*. Martín Heidegger: *Construir, habitar, pensar*. (en línea), sitio de Horacio Potel, Barcelona, 1994, http://www.heideggeriana.com.ar/textos/construir_habitar_pensar.htm (consulta 20/8/11)

Es necesario detenerse, contemplar, pararse, colocarse, y mirar al habitar, pues el hombre ha olvidado cómo habitar. Este pararse entre la tierra y el cielo, entre el nacimiento y la muerte, colocado en su eje en el que la estatura del cuerpo contemple y soporte el movimiento de los astros, recuperaría un “mirar” que ha perdido u olvidado, un mirar que no tenga un fin o dirección precisa y final, sino que abarque, recorra, reconozca, olvidándose de que está mirando, pues es más un contemplar que se erige, se construye a partir de pararse contemplando y ¿desde dónde? Desde el lenguaje y desde el pensar hacia la plenitud del “habitar”.

¿Cuáles son las expresiones del modo en que habita el ser para Heidegger?

Llevar el habitar a su plenitud esencial requiere construir desde el habitar y pensar para habitar. Construir, expresa, es propiamente habitar y habitar es la manera como los mortales son en la tierra. El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, que cuida el crecimiento y en el construir que levanta edificios.

Las expresiones del modo en que habita el ser son el residir, permanecer, albergar, abrigar, cuidar, erigir, edificar. Es el construir en el sentido de abrigar y cuidar, pues lo que se toma en custodia tiene que ser albergado.

El carácter fundamental del habitar es el cuidar y este cuidar sería tener cuidado de algo o alguien. Para que esta posibilidad se realice, para que uno habite tiene que estar en un lugar y a su vez el que guarda o cuida lo hace teniendo en cuenta ese lugar. Cuidar el crecimiento es cobijar, es habitar un lugar, es co-ligar; y co-ligar es abrir espacios. Estos se dan si hay un lugar, y los espacios son la pura posibilidad que facilita tránsitos, que permiten la anchura y la profundidad de estar y ser.

La existencia está amenazada si el mundo no cuida, no cobija, no protege.

El habitar se ha transformado en un problema; no cuidamos el mundo y este no nos cuida, no nos sentimos como en casa.

Habitar es lo contrario a estar desarraigado, o de estar a la intemperie, aunque el habitar auténtico es una búsqueda constante pero nunca satisfecha. Sin embargo, asumir ese desarraigo quizá sea una de las condiciones posibles que habiliten el habitar auténticamente en el mundo; sería aceptar el carácter inhabitable del mundo.

Reflexionar y asumir la imposibilidad de un habitar en plenitud quizá facilite la proyección de un lugar donde habitar (imposibilidad de encontrar “la casa deseada”).

Nunca logramos la satisfacción plena del habitar, pero sí podemos lograr el placer inquietante de estar permanentemente de “viaje a casa”, pues el habitar auténtico es una búsqueda constante que nunca se satisface.

¿“Excluidos”? ¿“Incluidos” en la “exclusión”?

Si se ha perdido la ilusión del carácter protector del mundo, el alcance de la plenitud de la existencia se muestra inaccesible, esquivo o alterado. Si el estar “inclusivo” se vivencia amenazante, temido, impracticable, si no es posible “estar en casa”, si la ilusión de la posibilidad del arraigo está en cuestión, ¿se ha perdido todo entusiasmo? ¿Se ha perdido toda posibilidad de estar-en, estar-con, estar-entre?¹²¹

¿Es el miedo el que domina la escena? ¿Qué miedo?, ¿cómo se manifiesta?

El miedo se expresa, no exclusivamente en relación a la muerte física, sino un miedo más básico -podríamos decir-, miedo a no ser tenido en cuenta en cuanto a ocupar un lugar, a no ser tenido en cuenta como un cuerpo que existe, vive, hace, dice y piensa, miedo a la pérdida de la existencia concreta que no permite ninguna articulación ni consigo mismo, ni con los otros.

Miedo a que el esfuerzo de existir, como sugiere Ricoeur, en cuanto a que el ser humano es un ser que se esfuerza por existir, se diluya, que el esfuerzo de ser alguien en vez de nada no se logre alcanzar, miedo a la no inclusión, a la exclusión-¿exclusión?- del habitar de la existencia.

¹²¹ Hannah Arendt dice que si admitiésemos que la *Época Moderna* comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos. Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p.282.

Miedo a disgregarse, diluirse, a que la condición de bestia animal sea la que prevalezca. Miedo a desangrarse por no ser cuidado, cobijado por el mundo, miedo al no-lugar, no co-ligar, a que los posibles sitios que abren espacios no se posibiliten, que devueltos a sí mismos no se genere la posibilidad de abrir mundo.

Estas apreciaciones son más básicas aún que el miedo a ser reconocido, son las condiciones previas, que a mi entender facilitan la generación de conflictos sociales. Si bien son necesarias las posibilidades de reconocimiento, es ese “no tener un lugar”, no ser protegido, abrigado, cuidado, no encontrar el lugar posible, lo que manifiesta que nada puede construirse, no se “habita”, ni siquiera puede pensarse la posibilidad de la demanda de reconocimiento. Esta exigencia del discurso que enuncia que el centro estaría en el ser reconocido y reconocer al otro aparecería en determinados contextos sociales como una prepotencia impuesta por este discurso.

Si no se habilita la posibilidad de existir como sujeto-agente que actúa, dice y reflexiona, se despoja de la existencia humana fundamentalmente a amplios sectores, en su condición de seres que gestan historia. Si el “estoy en” es negado, no es posible siquiera habitar. Si se cercenan los derechos civiles, si se destruye la individualidad pretendiendo generar seres superfluos, se elimina la posibilidad de acción, de libertad y creatividad.

Si el espacio público en que se pueda entrar y salir no se puede habitar, no se gesta la posibilidad del pedido de ser reconocido en ninguna de sus dimensiones características.

La privación y expropiación para ciertos grupos de individuos de un lugar en el mundo, como sugiere Arendt,¹²² a la desnuda exposición ante las exigencias de la vida, el haber sido arrojados a vivir “al día”, bajo el apremio y urgencia de la necesidad, abandonados, no cuidados, obturan las posibles vías de existencia digna y menos en plenitud. No puede gestarse la comprensión del “desarraigo” cuando ni siquiera se habilitó la ficción del “arraigo”.

¹²² Hannah Arendt: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 283.

Se trata de un miedo que desgarra produciendo el dolor y el sufrimiento de quedar despedazado, hundido en el abismo caótico que se presenta ante la imposición de la “no -forma” en lugar de “las formas” que supuestamente tranquilizan.

Hay un sufrimiento que enfrenta todo ser humano, que destruye la lógica y lo enfrenta con la angustia de la “ilimitación” y el espanto, (aunque ¿por qué no? quizá también más libre del exceso de las cadenas objetivantes que ordenan, clasifican, fijan fines).

¿Y aquellos seres que no tienen la posibilidad de habitar un lugar donde construir, que no están incluidos como hacedores de historia, como sujetos de hacer, sentir, pensar y decir?, ¿aquellos que no pueden acceder a la ilusión de la ficción de armonía, de vivencia de totalidad en un mundo? Si el espacio público está amenazado, ¿cómo revitalizarlo?

¿Destrucción? ¿Violencia? ¿Cómo puede gestarse el entusiasmo? ¿Cómo se produce la idea de libertad individual en el cotejo intersubjetivo si no existe sitio que abra espacios para poder circular, erigir, construir; si no es posible pararse en la tierra y colocarse para contemplar y proyectar y menos edificar.

Si prima lo “anónimo” no se puede pertenecer y cuidar al mundo, no hay elección.

La subjetividad amenazada es una fuente inagotable de desesperación, disconformidad respecto de una existencia opresiva o deshumanizante. Si no es posible actuar y hablar sobre lo actuado, está en cuestión la posibilidad de ser humano.

La posibilidad de actuar, como señala Arendt, está vinculada a la capacidad de generar algo nuevo, a tomar la iniciativa, a ser un ser único entre iguales, lo cual no es alcanzable si prevalece el miedo a no estar incluido o a ser excluido.

El esfuerzo de ser y de existir, el esfuerzo de seguir siendo algo y no desfallecer, de preservarse para ser cada día más y más plenamente, está en cuestión para amplios sectores sociales del mundo y de nuestra América Latina.

Conclusión

1) Universalidad-singularidad en la problemática del reconocimiento

Llegados a este punto, siempre poniendo el énfasis en la posibilidad de habitar, actuar, pensar, construir y generar sentido a la existencia ante la amenaza de inclusión y de exclusión en la inclusión, a la que de alguna manera estamos expuestos, puede pensarse la posibilidad de una fundamentación ética que tienda a apreciar la alteridad y la pluralidad, donde pueda pensarse en categorías universales sin perder de vista la particularidad.¹²³

El fundamento de toda moralidad puede buscarse en el clamor de la existencia humana que lucha por alcanzar, dentro de los límites ineludibles de la contingencia y finitud humanas, las condiciones que habiliten la acción, el decir, y la reflexión como marco facilitador para pararse dignamente entre la tierra y el cielo, entre el nacimiento y la muerte, aunque siempre en riesgo en el entramado de las relaciones “con”, “entre” “otros”.

Serían las condiciones de posibilidad de una construcción ética que aprecie la alteridad en la diversidad y permita la inclusión sin desconocer la particularidad en su emergencia.

En el ámbito del pensamiento latinoamericano y en el marco de una Filosofía para la liberación o de la liberación, de la cual hago aquí solo una mención, en algunas de sus manifestaciones se insiste en, justamente, liberarse de un universalismo que aplasta lo particular y lo somete a una generalidad previamente constituida.

¹²³ *Frente a un pretendido universalismo excluyente y homogeneizador, que impone su particularidad tras la pretensión de universalidad y que niega otras particularidades ya sea por su exclusión, ya sea por su asimilación o cooptación, la tarea en curso es de articulación de un universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga tal que la multiculturalidad no se oriente a ser resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad.* Yamandú Acosta: *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2008, p. 41.

Pensar desde la alteridad, siguiendo el pensamiento de Arturo Andrés Roig¹²⁴, en el marco de la exclusión y de múltiples formas de opresión y marginación es, a nuestro entender, incorporar a los sujetos como “valiosos”, siendo también necesario el modo como el sujeto vivencie y reflexione sobre lo valioso de su acción, en el sentido de que él se considere “valioso” en su accionar histórico concreto, por lo cual trasciende la subjetividad en el marco del entramado socio-histórico-cultural y se manifiesta en su singularidad.

¹²⁴ Arturo Andrés Roig señala el ‘a priori histórico’ que caracteriza como *un querernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el conocernos a nosotros mismos*, en el cual afince el comienzo y recomienzo de la filosofía.

2) Un planteo del campo de estudio: acción y narración

Aquello que contamos, narramos, expresamos acerca de lo que creemos que ‘somos’, acerca de nuestro hacer y pensar está conformado por el escenario social en el que estamos inmersos. Las dimensiones multifacéticas de las creencias, los valores, el entramado del lenguaje de esa sociedad afectan al ser existencial. A su vez la pluralidad de los modos de hacer, sentir, pensar de cada singularidad impactan, se hacen sentir en el escenario local, resuenan en el regional y global.

Es el orden simbólico el que da forma al modo de hacer, sentir, decir, desear, pensar y actuar, lo que da la perspectiva de lo que se considera ser humano en una sociedad.

La posibilidad de construir un proyecto de vida implica el hacer, pensar y el decir, proyecto junto y en tensión “con” y “entre” otros que otorga sentido a la existencia, que se coteja en la diversidad de otros proyectos intencionales o no intencionales. ¿Intencionales, no-intencionales?

“Intencionales” refiere a aquellos proyectos que se fijan conscientemente, que buscan logros determinados. Pero otros proyectos alternativos se suceden en el curso de la vida y de la interrelación con las cosas, las personas, los animales, sin que necesariamente respondan a una actitud reflexiva que discierne, compara, exige; es un movimiento que no va dirigido hacia sí, ni hacia otros, ni al mundo con intencionalidad, sino que la exigencia de los sucesos que se entrecruzan, se enlazan o simplemente suceden genera la posibilidad inconsciente (aludiendo a la concepción psicoanalítica del término), de que se realice un posible proyecto de vida.

La conciencia, en definitiva, desconoce el por qué de sus propias elecciones de vida y de aquello a lo cual adhiere, pues no es el centro activo y último de toda interpretación; y a su vez también “resiste” a la uniformidad (científico-técnica) de este mundo que nos interpela e intenta con fuerza imponerse en el planeta.

La emergencia del entramado de los proyectos de vida puede generar diferentes líneas de producción de discursos y de rupturas en el juego de fuerzas en acción; momentos reveladores que generan demandas y reclamos por vía de grupos o colectivos humanos en los que se hace sentir el impacto, la irrupción, el choque de la diversidad de sentidos en conflicto.

Las formas que adquieren se crean y recrean con ritmo vertiginoso. Y la perplejidad por los sucesos que acontecen intenta retomar viejos ideales donde volver a anclar(se). Se redescubren formas propias y distintas en el escenario global y local, al decir de Marramao, con manifestaciones múltiples en el entramado de las interrelaciones en continuo-discontinuo despliegue de los movimientos del pensar y actuar humanos.

Los individuos o grupos que viven más acuciantemente la experiencia dolorosa del olvido sistemático de la frágil y particular humanidad que es histórica y contingente, ¿cómo recuperan la confianza y el entusiasmo?, ¿cómo reapropiarse del esfuerzo de existir?

El nudo vital que pretende ligar lo individual con lo social corre el riesgo de no alcanzarse jamás, ante la extrañeza que provoca la alteridad en el fluir de los cambios histórico-socio-culturales.

Arendt considera y analiza una cultura que no sea adaptativa sino crítica, y es por esto que propone actuar en la trama de las relaciones humanas. Ella no considera a la modernidad como una catástrofe para el mundo ético, siempre y cuando consideremos que los hombres son capaces de juzgar a pesar de carecer de reglas y criterios preexistentes.

La búsqueda de criterios que posibiliten la existencia no se da exclusivamente en relación al objeto de conocimiento, sino que se da en la experiencia del entramado del vínculo entre los diferentes puntos de vista, con otros, en la inclinación hacia, en el encuentro buscado o no y en el diálogo, en el choque, en la incompreensión y en el conflicto.

Los acontecimientos humanos vividos se pueden narrar y acceder al campo del intercambio; la narración es la que puede dar cuenta de los actos y volverlos “valiosos”, tal como aspira Roig.

3) El criterio: reconocimiento y contingencia de la libertad

¿Será posible? La vulnerabilidad humana ha quedado expuesta y estamos —como expresa Ricoeur— ante un ser que vive la angustia de su tiempo y se angustia, un ser que surge de la decepción, de la confusión, de la pérdida de la expectativa de armonía, estabilidad, coherencia, esa construcción de pensamiento que se ha derrumbado, y quizá, en medio de tanto escombros está la apuesta y la puesta en juego.

La omnipotencia del polo sujeto se ha revertido en impotencia. Aun así, en esta situación de riesgo, la puesta en práctica del acontecer humano, que nunca es completo ni eterno, ni está asegurado, aunque no cese en el anhelo de completud, pues está lleno de incertidumbre y desolación, se vuelca en el escenario global y local. Vive el desasosiego de la extrañeza de lo uno y lo otro, pero no cesa en el intento, en la inclinación hacia un mundo posible. Quizá se pueda asumir nuestra condición contingente y renunciar a la pretendida homogeneización totalizadora de la experiencia, según la cual la diversidad de los puntos de vista confrontados pueden ser enriquecidos.

Para esto es necesario un espacio público donde el ejercicio de la acción y de la facultad de pensamiento permita la posibilidad de la “socialidad”, que es la condición humana de la pluralidad. Sin embargo, como sugiere Arendt, los seres humanos se humanizan mediante el intercambio discursivo público y la acción solo es posible en tanto somos capaces de juzgar, o sea, de pensar.

Se mantiene abierta la pregunta acerca de si es posible en este mundo global la facilitación de espacios que permitan este tránsito.

Esto se puede gestar si se dan las condiciones de habitar. La posibilidad de tener un lugar existencial, de hacer, construir, cuidar y ser cuidado, pensar, juzgar y narrar, imaginar (la imaginación como capacidad creadora juega un importante papel), pueden darnos la oportunidad de acceder a la dimensión creadora humana donde se abran nuevos horizontes de significado en un mundo en el que inexorablemente estamos y pertenecemos.

La posibilidad de un ser, grupo o colectivo que existe, que hace y que sabe de su existencia, facilita e instituye un horizonte histórico-creativo dentro del cual la

acción es posible, y esto no siempre es fruto de la reflexión “objetiva”, también puede implicar la no conciencia plena de ese hacer que no deja de cumplirse objetivamente.

Para que sea posible la acción tiene que haber una estrecha relación entre hacer y saber, o sea, entre existencia y significado.¹²⁵

La acción histórico-creativa es el acto en el cual el ser humano instituye el horizonte siempre inestable en el cual esa acción sea posible y que puede estar acompañada de una reflexión que discierne, compara, ordena. O puede también, sin ser irracional, no tener el grado de discriminación objetivadora exigente y excesiva sino que la acción puede implicar un saber no absolutamente consciente, en tanto la conciencia desconoce su propio modo de actuar y no decide sus elecciones de vida.

No implicaría el puro transcurrir de la vida mediante un proceso de recuperación en el que cada paso o fase se continúa en otra cada vez más plena; tampoco implica que se le reconozca un hacer separado de un saber y de un sentir.

No se trata de pensar la finitud humana inserta en la infinitud de la historia en un progresivo transcurrir interpretativo en el que, al fin, el saber absoluto alcanza su realización; tampoco en un ser finito que está inmerso en la infinitud del proceso interpretativo-dialógico como superación de la conciencia histórica.

Vattimo, dice:

...la idea nietzscheana del Uebermensch no se entiende y no se explica más que como el esfuerzo de construir, no solo en teoría, un tipo de hombre capaz de vivir históricamente (por lo tanto, aún en el tiempo, en el devenir, y no en la inmóvil autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano) la unidad de existencia y significado, de hacer y saber: solo se puede superar la enfermedad (y la “conciencia”) histórica en la medida en que se funda la posibilidad de una historia que no se ponga en movimiento como tal por la superación entre sí y para sí.¹²⁶

‘Existir-desear-pensar-sentir-decir-actuar’ son las condiciones básicas de la posibilidad de la ‘acción-narración-reflexión-acción’. La posibilidad de gestar algo nuevo es la pura posibilidad de la libertad.

¿Cómo es posible esa libertad?

¹²⁵ Gianni Vattimo: *Las Aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1985, pp. 20-37.

¹²⁶ Op. cit., p. 37.

En el entramado de las relaciones donde la alteridad es el gran otro, el gran enigma que no llega a la completud del concepto. En ese “ipse” -al decir de Ricoeur- en el que siempre se genera la carencia, en el que nunca se alcanza el decir pleno, nunca se dice exactamente lo que se quiere decir y nunca se es totalmente comprendido, no hay horizonte de sentido pleno. Lo que se dice siempre es incompleto y además jamás se llega a ser completamente comprendido o reconocido. No hay comunicación plena en la interacción subjetiva dialógica y no se puede alcanzar el reconocimiento pleno.

El miedo, que es constitutivo del existir-en, no puede ser superado, sin embargo, en la mirada que acepta y ofrece un lugar, que cobija, que no aspira a nada, sino que deja abierto el abismo que en ocasiones se hace insostenible.

Alternativamente se puede facilitar el tránsito hacia caminos donde se geste lo novedoso, se tome la iniciativa, se sienta el compromiso y el placer de la búsqueda, del “viaje”, aun en el sufrimiento frente a los obstáculos, no perdiendo la alegría y la aspiración a la completud, incluso sabiendo que es inalcanzable.

Los sujetos humanos en su vulnerabilidad se angustian y la única perspectiva sería asumir la penuria de un modo de existir, que es propio e inalcanzable, en el entendido de que no es posible la realización de la aspiración plena de “estar en casa”.

Si se pretende elaborar una teoría explicativa de lo social estableciendo leyes reguladoras que den cuenta del acontecer socio-cultural, se va camino al fracaso, porque el determinismo de un orden ya dado no puede dar cuenta de la actividad singular y del cotejo plural que configura el contexto.

Sin duda, lo social es instituyente del horizonte de sentido desde donde es posible la acción, pero sin dejar de considerar ese reducto de lo singular que no es reducible a la determinación y que insiste en su existir irrepetible y particular.

Si bien en la contingencia actual, la despersonalización hace que los seres carnales, concretos, sean llevados a la amenaza de la no-visibilidad, y es esto a lo que nos enfrentamos, es vital pensar en este escenario global y local en el que estamos inmersos y desde donde puede surgir lo creativo, lo novedoso de la posibilidad de una ética que toma en cuenta la emergencia de los valores, de las normas, del lenguaje en el entramado social, apuntando no hacia una visión homogeneizadora

sino heterogénea y contingente, que considere la singularidad en la diversidad de manifestaciones plurales.

No está agotada la problemática del reconocimiento. Y queda abierta la pregunta sobre si se podrán encontrar categorías “universales” desde un punto de vista “incluyente”, que considere la pluralidad y la singularidad brindando condiciones de posibilidad de la producción y reproducción de la vida, hacia la gestación de una posible convivencia social aún inestable en este mundo en el que vivimos y, fundamentalmente, considerando las formas de existencia de nuestra Hispanoamérica.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2008). Filosofía Latinoamericana y sujeto, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana,
- Adorno, Th. W. (2008). Dialéctica negativa, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. W. (2010). Escritos filosóficos tempranos, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. W. (1981). Tres estudios sobre Hegel, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah. (2004). La condición humana, Buenos Aires, Paidós.
- Bardier, Dardo. (2010). Escalas cooperantes, Montevideo, Zonalibro.
- Bauman, Zygmunt. (2007). Libertad, Buenos Aires, Losada.
- Bloch, Ernest. (1949). El Pensamiento de Hegel, Madrid, FCE.
- Bloch, Ernest. (1983). Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, México, FCE.
- Cecchetto, Sergio. (1990). La Clausura de la filosofía, Buenos Aires, Catálogos.
- Dejours, Christophe. (2006). La canalización de la injusticia social, Buenos Aires, Topía.
- Descartes, René. (1981). Meditaciones metafísicas, Madrid, Espasa-Calpe.
- Derrida, Jacques. (2003). Márgenes de la filosofía, Madrid, Cátedra.
- Derrida, J., Vattimo, G. (1987). La Religión, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Díaz Andrea y Calabria, Robert Comp. (2010). Vigencia del pensamiento hegeliano, Montevideo, Artes Gráficas.
- Díaz, Andrea. (2004). La Construcción de la identidad en América Latina, Montevideo, Ediciones Nordan-Comunidad.
- Dilthey, Wilhelm. (1944). Hegel y El idealismo, México, FCE.
- Fascioli, Ana. Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de la eticidad de Hegel en la filosofía contemporánea. Revista Actio, N. 10, Departamento de Filosofía de la Práctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelaR, diciembre 2008, Montevideo.

- Foucault, Michel. (1968). *Las Palabras y las Cosas*, Buenos Aires, SXXI.
- Foucault, Michel. (2002). *La hermeneútica del sujeto*, México, FCE.
- Foucault, Michel. (2002). *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. (1989). *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.
- Fraser, Nancy. (1997.) *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.
- Fraser, Nancy. (1997) *¿De la Distribución al Reconocimiento?* Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Fraser, Nancy. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid, Paideia.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata Paideia.
- Gadamer, Hans-Georg. (2007). *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg. (1998). *El giro hermeneútico*, Madrid, Cátedra.
- Gadamer, Hans Georg. (1993). *Verdad y Método I y II*, Salamanca, Sígueme.
- Grueso, Delfín Ignacio. (2008). *Tres Modos de Involucrar el Reconocimiento en la Justicia*, Revista Praxis Filosófica, Julio-Diciembre, p. 49-71. Universidad del Valle, Colombia.
- Habermas, Jürgen. (2000). *La constelación postnacional*, Buenos Aires, Paidós.
- Hegel, G.W.F. (2006) *El Sistema de la Eticidad*, Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- Hegel, G.W.F. (1998). *Escritos de Juventud*, México, FCE.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Fenomenología Del Espíritu*, México, FCE,
- Hegel, G.W.F. (1971). *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Librería Hachette-Solar.
- Hegel, G.W.F. (1984). *Filosofía real*, México, FCE.

- Hegel, G.W.F. (2009). Enciclopedia filosófica para el curso superior, Buenos Aires, Biblos.
- Hobbes, Thomas. (1994). Leviatán I y II, Barcelona, Altaya.
- Heidegger, Martin. (2001). Caminos de bosque, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (1996). Carta sobre el humanismo, Madrid, Taurus.
- Heidegger, Martin. (1990). El Ser y El Tiempo, México, FCE.
- Honneth, Axel. (2010). Dixit Axel Honneth, Madrid, Katz Editores.
- Honneth, A. (2009). Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea, Buenos aires, FCE.
- Honneth, Alex. (1997). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales, Barcelona, Crítica Grijalbo- Mondadori.
- Huizinga, Johan. (1990). Hommo ludens, Buenos Aires, Emecé.
- Hyppolite, Jean. (1970). Introducción a la filosofía de la historia de Hegel, Buenos Aires, Caldén.
- Hyppolite, Jean. (1968). Introduction a la Philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Marcel Rivière.
- Hyppolite, Jean. (1975). Hegel y El Pensamiento moderno (Seminario dirigido por Jean Hyppolite), México, S.XXI.
- Hyppolite, Jean. (1974). Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Barcelona, Península.
- Hyppolite, Jean. (1963). "Disolución" publicado en la Revista de la Universidad de México, Enero-Febrero.
- Kant. (1957). Crítica de la Razón Pura, Buenos aires, Losada.
- Kliksberg, B. y Sen, A. (2007). Primero la Gente, Barcelona, Ediciones Dusto.
- Kojève, Alexandre. (1971). La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires, Pléyade.
- Kojève, A. (1972). La concepción de la Antropología y del ateísmo en Hegel, Buenos Aires, La Pléyade.
- Kojève, A. (1972). La Dialéctica de lo Real y la Idea de la muerte en Hegel, Buenos Aires, La Pléyade.
- Kroner, Richard. (1981). El Desarrollo filosófico de Hegel, Buenos Aires, Leviatán.

- Lévinas, Emmanuel. (2001). Trascendencia y altura, Madrid, Minima Trotta.
- Lévinas, Emmanuel. (1993). El Tiempo y el Otro, Barcelona, Paidós.
- Lévinas, Emmanuel. (2001). La realidad y su sombra, Madrid, Minima Trotta.
- Lévinas, Emmanuel. (1977). Totalidad e Infinito, Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel. (1974). De otro modo que ser o más allá de la esencia, Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel. (1993) Entre Nosotros. Ensayos para pensar el Otro, Valencia, Pre-textos.
- Lewcowicz, Ignacio. (2004). Pensar sin estado, Buenos Aires, Paidós.
- Lewcowicz, Ignacio. (2004). Todo lo sólido se desvanece en la fluidez, Campo grupal n. 56, Buenos Aires.
- Lukac's, Georg. (1963). El joven Hegel, México, Grijalbo.
- Marramao, Giacomo. (2006). Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización, Buenos Aires, Katz Editores.
- Marramao, Giacomo. (1992). Cairos, Barcelona, Gedisa.
- Marramao, Giacomo. (2005). Minima Temporalia, Barcelona, Gedisa.
- Nietzsche, F. (1983). La Genealogía de la moral, Madrid, Alianza.
- Platón. (1944) Parménides, Buenos Aires, Interamericana.
- Platón. (1946). Obras Completas, Buenos Aires, Anaconda.
- Ricoeur, Paul. (1975). Freud: Una interpretación de la cultura, Buenos Aires, S.XXI.
- Ricoeur, Paul. (2006). Caminos del reconocimiento, México, FCE.
- Ricoeur, Paul. (2004). Finitud y Culpabilidad, Madrid, Trotta.
- Ricoeur, Paul. (2005). Sobre la traducción, Buenos Aires, Paidós.
- Roig, A. (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México, FCE.
- Rorty, Richard. (1991). Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós.
- Sartre, Jean Paul. (1943). L'êtr e et le néant, Gallimard, Paris.

Sauerwald, Gregor. (2010). Reconocimiento en diálogo: a propósito de pensar el bicentenario en 2011. Montevideo: Universidad Católica, Grupo Magro.

Sen, A. y Kliksberg, B. (2007). Primero la Gente, Barcelona, Ediciones Deusto.

Silva García, Mario. (1953). Itinerario hacia el mundo de la Razón en la Filosofía de Hegel, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Apartado del N.11, Montevideo, UdelaR.

Taylor, Charles. (2001). El multiculturalismo y la política del reconocimiento, México, FCE.

Taylor, Charles. (1995). Argumentos filosóficos, Barcelona, Paidós.

Taylor, Charles. (1996). Fuentes del yo, Barcelona, Paidós.

Vattimo, Gianni (1980). La sociedad transparente, Barcelona, Paidós.

Vattimo, Gianni. (1988). Pensamiento débil, Madrid, Cátedra.

Vattimo, Gianni. (1985). Las Aventuras de la diferencia, Barcelona, Península.

Wahl, Jean. (1973). La lógica de Hegel como fenomenología, Buenos Aires, La Pléyade.

Wellmer, Albrecht. (1993). Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad, Madrid, Visor.

Índice

PÁGINA

Introducción	1
Capítulo 1. La cuestión del reconocimiento en la filosofía de la Modernidad: la referencia a Hegel	4
Capítulo 2. El término “reconocimiento” en el discurso filosófico	12
La disimetría originaria lo “uno” y lo “otro”, el vivir “con” y “entre”	13
Excursus sobre Hegel	16
La conciencia desdichada	24
El deseo	29
La lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte	31
El trabajo	33
El estoicismo	35
El escepticismo	36
El juego de las fuerzas	39
Capítulo 3. ¿Contingencia continua? ¿Nosotros?	42
Sujeto frágil. Sujeto falible	45
La relación “con” y “entre”. ¿Lo comunitario?	49
Contingencia y narratividad	53
¿Diferencia y narración?	59
¿La pluralidad?	64

La ética de la autenticidad	67
La alteridad que nos habita	75
Capítulo 4. La lucha por el reconocimiento. Axel Honneth	76
Sujeto vulnerable. Contingencia. Alteridad	88
¿Habitar?	90
¿Excluidos? ¿"Incluidos" en la "exclusión"?	91
Conclusión	
1) Universalidad - singularidad en la problemática del reconocimiento	95
2) Un planteo del campo de estudio: acción - narración	97
3) El criterio: reconocimiento y contingencia de la libertad	99
Bibliografía	103