

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

La interacción social en Hegel

Arroyo Figueroa Diego

Agradecimientos:

Para Angélica, quien siempre ha tenido fe en mí.

Para Ricardo, que me ha brindado una paciencia enorme.

Para Jesús, cuya amistad ha logrado trascender el tiempo.

Para Jorge Bolaños Ozuna, quien me ha concedido un apoyo invaluable.

Para María Pía, de quien he aprendido.

Para todos ustedes, que me han hecho un espacio en sus vidas; no saben cómo yo valoro su sencillo coraje de quererme.

ÍNDICE

El paradigma de la dominación.....4

1.EL PRINCIPIO DE NEGATIVIDAD.....4

2.LA EPISTEMOLOGÍA DE LA CONCIENCIA.....5

3.EI YO COMO DEVENIR ARTICULADO.....5

4.LA LUCHA CONTRA LA INSIGNIFICANCIA.....6

5.EL DRAMA DE LA DOMINACIÓN.....7

El devenir de la emancipación.....9

6.EL PRINCIPIO DE LIBERTAD: LA EMANCIPACIÓN DE LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN.....9

7.EL DERECHO COMO SISTEMA NORMATIVO DE LA INTERACCIÓN SOCIAL.....11

CONCLUSIONES.....13

EL PROBLEMA DE LA INTERACCIÓN SOCIAL EN HEGEL

Los problemas respecto a la interpretación de la filosofía hegeliana se aguzan por la propia historia de las ideas, ya que su legado intelectual ha recibido múltiples y contrastantes interpretaciones. Si bien es cierto que toda obra filosófica tiende a generar una variedad de interpretaciones, la obra de Hegel destaca por el nivel de discordancias que ha generado. Esto puede apreciarse desde el momento inmediato a su deceso, para lo cual basta recordar la vívida polémica que suscitó la lectura de sus obras. Algunos alumnos de Hegel como Góschel, Rosenkranz, Michelet, Fischer, Carové, etc., dieron una lectura de derecha al proyecto hegeliano, otros, como Marx, Feuerbach o Bauer, adoptaron la filosofía hegeliana como un discurso crítico de izquierda. Mi objetivo fundamental al acudir a la filosofía hegeliana para iluminar el problema de la interacción social, no pretende ofrecer la mejor interpretación sobre Hegel, ni siquiera una comparación crítica entre distintas lecturas del filósofo respecto al problema de la dominación o el reconocimiento. Con este trabajo pretendo iluminar una dimensión fundamental del discurso hegeliano que aportó un espesor renovado a la teoría política. Para llevar a cabo tal cometido habré de situarme en los márgenes semánticos de algunas categorías fundamentales, de modo que la inclusión de conceptos externos pero congruentes con el propio vocabulario hegeliano permitan comprender y valorar su propuesta filosófica desde ángulos particulares. La tarea reflexiva volcada en este trabajo profundizará en la comprensión del fenómeno de la interacción social, situando la dominación como el punto de partida; de modo que un análisis respecto a su proceder, su sentido y sus contrapesos, sirvan para delinear algunos de los desafíos que imponen problemáticas políticas modernas.

Hecho este breve apunte respecto a la tradición hegeliana y el objetivo del análisis que aquí emprenderé, es pertinente indicar que el ejercicio filosófico planeado para este trabajo se enfocará, en su primera etapa, a la reflexión de la sección dedicada a la

autoconciencia dentro de la *Fenomenología del espíritu*. La estructura de este trabajo se divide en dos apartados. El primero, dedicado al análisis de la dominación a través de su formulación en las figuras del amo y el esclavo. El segundo, enfocado al examen de la superación respecto al paradigma de la dominación, cuya posible solución se figura en el valor normativo-práctico del derecho como nodo fundamental del progreso político.

El paradigma de la dominación

1. EL PRINCIPIO DE NEGATIVIDAD

Si algo es capaz de caracterizar el genio de Hegel dentro de la historia de las ideas, ello puede rastrearse en su disertación acerca del concepto de negatividad. Por supuesto, la filosofía hegeliana no puede reducirse a esta aportación, pero su radicalidad fue capaz de transformar el mapa semántico de la posteridad filosófica ¿En qué radica la gran originalidad del pensamiento hegeliano con respecto a la negatividad? Hegel lleva a cabo una reivindicación del concepto de negatividad, otorgándole a su significado una función y una definición más compleja que la de su operatividad lógica tradicional. Por tal motivo, su reestructuración semántica culminará en una transformación de los registros en los que acaece, es decir, en el horizonte total de lo real. La negatividad es un factor primordial del proceso cognitivo: la razón. Dicho corolario de la filosofía hegeliana con motivo de la negatividad se hace patente en el concepto de lo absoluto, de la unidad alcanzada por mor de la reconciliación. Esto se vuelve más claro cuando uno transita desde la epistemología a la filosofía de la historia.

Con la revolución de la negatividad, ésta deja de habitar la periferia del pensamiento para ser incluida como una de las fuerzas vitales del devenir, o como diría Jean Wahl: “Vemos ahí un movimiento de pensamiento que bien parece reemplazar la idea de la nada, que según Hegel es abstracta y en consecuencia falsa, por una idea que

según él es menos abstracta y menos falsa, la idea de negación.” (Wahl, Jean, 1973: 26). Esta reformulación hegeliana de la negatividad se amotina ante la tradición y desafía su comprensión respecto a ella.

La negatividad posee una característica dual respecto a la definición de la identidad, pues al irrumpir en el proceso mediante el cual definimos a un objeto, se abren dos senderos opuestos pero complementarios que se unifican en el principio de identidad. En el proceso de distinción de un ente transitamos hacia una «negatividad positiva», la cual sirve para depurar la frontera de la identidad desde dentro y desde afuera. Esto permite establecer determinaciones a partir de la impugnación de todo lo que no coincide con el ente que se presenta frente a nosotros, de modo que puedan ‘aislarse’ aquellos rasgos que lo identifican positivamente, detallando así las notas características que nos facultan para distinguir aquello que es propio de sí. Decimos, por ejemplo, que este libro no es una silla, ni un cepillo y tampoco un pincel. Al hacer esto, la negación sistemática procura acercar al ente consigo mismo a través de un proceso de negatividad activa. Dicho proceso se complementa con otro que discurre paralelamente, a modo de contrapunto y en sentido contrario, en la forma de la positividad pasiva, cuya conclusión proyecta la aserción rotunda del *sí mismo*, delineando los linderos del objeto en cuestión. Alcanzado este punto la negación no desaparece, puesto que ha conseguido implantarse en el proceso de identificación del ente, quedando entonces fundido en su realidad. Sin embargo, aquella «negatividad positiva» no cuenta toda la historia, ella no termina hasta que se vincula con la «negatividad negativa», pues ésta última reclama el ‘otro momento’ con el cual se forma una y la misma unidad: el mundo en su devenir. Básicamente, este ‘segundo’ tipo de negatividad nos permite establecer determinaciones distantes. Es la negatividad que escinde y se desplaza todo lo que gravita en torno a un ente para mantenerlo dentro de su propia identidad.

Probablemente el rasgo más radical y peculiar de la negatividad resida en su carácter develatorio¹, cuya finalidad estriba en iluminar el horizonte ontológico que dota de complejidad y movimiento a la totalidad de lo real. Una vez instalados en la frontera filosófica de la negatividad, se vuelve menester apuntar hacia su sentido más inmediato: lo

¹ Capaz de develar.

que constata el fenómeno de la negatividad en su acontecer efectivo, en su proclama del *no*, es la conciencia del *encuentro* con el mundo: el hecho de que validamos y ejercemos nuestro desenvolvimiento en el seno de un conjunto de fenómenos que nos constituyen. La positividad es la oposición complementaria del encuentro con el mundo que cierra el horizonte del proceso. Ahora bien, de esta consideración se desprende la premisa del horizonte ontológico que anunciábamos anteriormente: para que la negatividad pueda efectuarse, es decir, para que pueda hacer acto de aparición, sólo puede suceder a condición de que subsista *en* el fenómeno de la *trama*. Precisamente, la acción de negar (y su consecuente sustantivación en el que se consume como concepto) es posible porque hay algo que puede ser desplazado o rechazado, pero para que esto pueda acontecer, resulta necesario que los hechos (las cosas, los acontecimientos, los sujetos, etc.) estén articulados, conectados entre sí.

Lo que constata el propio efectuarse de lo negativo es que el mundo resulta ser una serie de hilos narrativos que se sostienen y se afectan entre sí. Esto abre una consideración capital en lo cual se sintetiza el núcleo de la dialéctica entre negatividad y positividad. El espacio que lo negativo y lo positivo comparten para superar su contradicción solventa su intercambio constante a través del concepto de *interdependencia*: la realidad que representa el espacio escultórico del mundo fija el momento en el que la piedra (lo positivo) y el cincel (lo negativo) convergen para moldear la figura.

La trama es el *sustrato* narrativo que soporta el concepto de negatividad. Nosotros no partimos de la trama, sino que desembocamos en ella, aunque visto lógicamente sea preciso invertir el orden. Nosotros descubrimos dicho sustrato (el de la trama) a través de nuestra familiarización con lo negativo. La negación únicamente puede efectuarse a condición de subsistir un vínculo que pueda alterarse; porque todo está eslabonado entre sí. En este sentido, la positividad coincide de forma absoluta con la misma estructura narrativa. Negatividad y positividad comienzan a estructurar la complejidad en la medida en que se suman y se abren hacia el horizonte de la existencia en la historia; proceso por el cual transmutan hasta alcanzar nuevas y variadas dimensiones. Sólo por hacer mención de un ejemplo: en el caso del *no*, el itinerario de su metamorfosis

se abre al horizonte de la alienación y, con ello, la simple y abstracta negatividad se vuelve puntual y compleja; en contrapartida, el sí se abre hacia el horizonte de la pertenencia.

La negatividad es un tipo de *nexo*, tal es el corolario que podemos extraer de la indagación que recién emprendimos. Sin embargo, la negatividad no sólo permite denotar vínculos entre determinados hechos, sino que también nos permite agrupar, ordenar y/o clasificar dominios en el conjunto total del mundo. Con la reformulación de lo negativo, la otredad deja de estar confinada a una tensión, introduciendo en cambio un gran abanico de matices que nos permiten establecer vínculos fecundos o estériles entre nuestros conceptos. La negatividad se nos presenta como una forma esencial de mediación, ya sea para agrupar, ya sea para segregar, o incluso para rechazar o destruir, pero resulta indispensable para cualquiera de dichas mociones. Todo esto ha sido posible gracias a un agudo examen de lo inmediato que una vez atravesado por el análisis filosófico puede dar cuenta de su complejidad, como Sergio Pérez apunta: “Los seres humanos prueban cotidianamente que el mundo de las cosas no existe sino por su mediación: la filosofía no hace más que llevar a la conciencia eso que ellos ya están realizando”.²

A pesar de que lo positivo y lo negativo son dos categorías interdependientes del pensamiento, y que pueden ser abstractamente aisladas, ambas dimensiones forman parte de la misma actividad –a pesar de que lo negativo pareciera ocupar un lugar preponderante dentro del sistema hegeliano, lo positivo cumple una función que fija o sella la identidad. Lo negativo mueve, dinamiza dicho proceso. El principio de *contradicción* se convierte en el concepto lógico que revela la facticidad del *devenir*, y por ello ocupa un lugar tan importante dentro del sistema hegeliano:

La respuesta es que la contradicción, tal como Hegel emplea el término, no es completamente incompatible con existencia, y como tal probablemente no merezca realmente ese nombre. Cuando nosotros decimos que la totalidad está en contradicción, a lo que nos referimos es que unifica la identidad con la oposición, que está contrapuesto a sí mismo. Tal vez uno quisiera rectificar este modo de formularlo para deshacerse de la aparente paradoja. Lo que nosotros estaríamos intentando decir, por ejemplo, es que la

² Pérez Cortés Sergio, *Identidad, diferencia y contradicción en la lógica de Hegel*, en Signos filosóficos, vol. VIII, núm. 16. p.33-55.

‘identidad’ y la ‘oposición’ no pueden concebirse incompatibles. Pero al formularlo así estaríamos desaprovechando parte de su sentido, de cierta forma Hegel se propone retener algo de la fuerza del choque entre ‘identidad’ y ‘oposición’. Ya que el *Geist* se halla en conflicto consigo mismo, con la necesidad que surge de su encarnación, y sólo puede efectuarse a través de este conflicto. Así que aquello que debemos decir acerca de la ‘oposición’ es que resulta compatible e incompatible con la ‘identidad’.

La fuerza de [emplear] ‘contradicción’ aquí es que aquello que se vuelve necesario para el *Geist* para que éste pueda ser resulta ser un obstáculo para su realización como íntegra racionalidad autoconsciente, como apuntábamos anteriormente. Tal vez para esto podríamos usar el término ‘conflicto ontológico’. Ergo podríamos coincidir con Hegel que este conflicto ontológico es la fuente del cambio y el movimiento; porque de hecho ocurre que nada puede existir sino en el conflicto, sólo cuando se despliega a sí mismo fuera de su opuesto.³ (Taylor, Charles (1979) 1990: 44)

El desarrollo de este trabajo habrá de mostrar el impacto que tuvo la modificación que supuso la introducción del concepto de negatividad en relación a la tematización de la interacción social. En el horizonte de la realidad efectiva, que envuelve a los seres humanos, la negatividad adquiere diversas modalidades al momento de manifestarse operativamente en el mundo. Para ingresar en el devenir, la idea de negatividad es conceptualizada como una coordenada estratégico-originaria de la razón. Está emplazada en su máxima extensión, lo cual podría formularse como una especie de universalidad pura, pues aprehende el ‘rechazo’ en su dimensión más abstracta y más abarcante, pero, al mismo tiempo, resulta ser la más difusa de sus formas. Al insertarse fácticamente en el

³ The answer is that contradiction, as Hegel uses the term, is not wholly incompatible with existence, and as such perhaps does not really deserve the name. When we say that the whole is in contradiction, we mean that it unites identity and opposition, that it is opposed to itself. Perhaps one might want to amend this way to putting it to get over the apparent paradox. We might want to say, for instance, that ‘identity’ and ‘opposition’ are not to be considered incompatible. But to put it this way would miss part of the point, for in a way Hegel want to retain some of the force of the clash between ‘identity’ and ‘opposition’. For *Geist* is in struggle with himself, with his necessary embodiment, and only comes to realization out if this struggle. So that we would have to say that ‘opposition’ is both compatible and incompatible with ‘identity’.

The force of using ‘contradiction’ here is that what is necessary for *Geist* to be at all is an obstacle to its realization as fully self conscious rationality, as we say earlier. Perhaps we could use the term ‘ontological conflict’ for this. Then we could agree with Hegel that this ontological conflict is the source of movement and change; for it is that by which nothing can exist except in struggle, except by developing itself out of its opposite.

mundo, la negatividad pierde abstracción y gana concreción, depurándose cualitativamente para funcionar en la complejidad de los procesos que constituyen el devenir del espíritu. De este modo, la negatividad se reclama a sí misma como contradicción, como diferencia, como refutación, como oposición, como conflicto, etc. Esto que en la primera etapa del sistema hegeliano queda ilustrado con la relación espíritu/naturaleza⁴, gradualmente adquiere su manifestación específica en los diversos ámbitos de la vida. Dentro de la filosofía hegeliana, la negatividad es una dimensión ontológica del mundo. Lo que concretamente nos interesa de la 'lógica' del proyecto hegeliano para este trabajo, estriba en su aportación para entender lo negativo al interior de la figuración de la interacción entre los seres humanos; específicamente en la interacción marcada por el conflicto, el cual queda enmarcado en el paradigma de la dominación y su eventual superación. Por tal motivo, lo que primeramente analizaremos será el paradigma propio del conflicto que Hegel sintetizó en la narrativa del amo y el esclavo.

2. LA EPISTEMOLOGÍA DE LA CONCIENCIA

Identificada la conciencia como el engrane esencial del pensamiento, Hegel comienza su reflexión acerca de la certeza del *sí mismo* estableciendo una distinción capital entre la percepción y lo percibido. En un primer momento, cuando la percepción se proyecta al mundo para salir a su encuentro, lo que inmediatamente distingue es un cúmulo de entes que difieren de ella misma, es decir, de objetos que se hallan allí, como depositados para que la certeza sensible constatare la inmediatez de la percepción. Entre la certeza de la percepción y la subsistencia del objeto emerge el problema de la verdad.

⁴ The Absolute, what is ultimately real, or that is at the foundation of everything, is subject. And the cosmic subject is such that he is both identical and non-identical to the world. There is identity in that *Geist* cannot exist without the world; and yet also opposition, for the world as externality represent a dispersal, an unconsciousness which *Geist* has to overcome to be itself, to fulfil its goal as self-conscious reason. (Taylor, Charles (1979) 1990: 42)

Según Hegel, en la relación percepción/objeto se abre un abismo, el cual resulta ser sintomático del problema acerca de la verdad 'acabada' del objeto. Dado que la figuración del objeto sólo puede alcanzarse a través de un intermediario, o dicho de otro modo: debido a que el objeto sólo puede llegar a ser tal en la medida en la que otro lo registra (en la medida en que *alguien* lo reconoce como *algo*), se dice que el objeto acaba revelándose como no siendo en verdad. Tal es el problema heredado de la filosofía de Kant y su célebre distinción entre *noúmeno* y *fenómeno*. Con Hegel, la problemática respecto a esta caracterización epistemológica se reformula, primeramente, negando que haya un abismo entre objeto y percepción: no hay nada como un *en sí* velado para la comprensión humana, a pesar de que algún tipo de distancia pueda colocarse entre la percepción y lo percibido. En segunda instancia –y esto es lo que más nos interesa– el objeto no es ni puede ser autosuficiente respecto a su certeza, es incapaz de tal cosa, pues está desprovisto de percepción. Justo esta premisa funciona como punto de partida para redimensionar y reestructurar la imagen del sujeto, con lo cual habrá de cimentarse la posterior reflexión filosófica en torno a la interacción social.

El abismo entre percepción y subsistencia que impide a la certeza alcanzar un rango total –perfectamente cerrado–, puede superar dicha limitación cuando el interés de la percepción apunta hacia sí misma y se percata de sí: “Pero ahora nos ha surgido algo que no se había dado en todo aquello de lo que anteriormente habíamos venido hablando, y ello es lo siguiente: una certeza que es igual a su verdad [es decir, a la verdad de esa certeza], pues esa certeza se ha convertido en objeto para sí misma, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero [la conciencia se vuelve su propio objeto, se vuelca hacia sí].” (Hegel (1807) 2006: 275). De este modo, la percepción adquiere su carácter circular que le confiere autosuficiencia, otorgándose a sí misma esa verdad inacabada o imperfecta que supone la distancia –grande o pequeña– entre objeto y percepción, debido a que constata su propia existencia por sí misma y para sí. La percepción no guarda la más mínima distancia hacia sí. Vale la pena destacar que aunque esta consideración pudiera pensarse como un punto de partida adecuado, sobre todo si es asumida dentro de la propia lógica del sistema hegeliano, terminará constituyendo una de las ideas más fecundas y más criticadas por la posteridad filosófica. La autoafirmación consciente de la propia existencia no basta para dotarme de una transparencia total respecto a mí mismo, sino que incluso

puede significar todo lo contrario (la negación psicológica, la alienación, el ensimismamiento, la invisibilidad), como queda expuesto en las obras de pensadores como Freud, Foucault, Adorno, Rancière.

Para Hegel, la primera síntesis del saber se decanta en el problema del yo. En el hecho del saber coexisten dos cualidades que definen su unidad, pues en ella convergen dos dimensiones contradictorias entre sí: el movimiento y lo estático. La cualidad expansiva-mutable del saber es lo que se denomina *concepto* y, en oposición complementaria a ésta, a la cualidad estática-estable del saber, que no es otra cosa sino su corpus, se le designa como el *objeto* (el saber como 'cosa'). En sí mismo el saber es la conciencia. Dado que se porta el saber como se portan los ojos o las manos, éste se identifica como algo que es en mí o a través de mí. El saber no es otra cosa sino mi propia existencia desplegándose sobre sí misma. Es la certeza de mí mismo lo que acredita a la conciencia a verse a sí misma, con lo cual pasa a ser autopercepción, pero resulta que este proceso –en donde consolido mi perspectiva como objeto percibido– no queda restringido como una anomalía. La autoconciencia no es algo exclusivo de mí, sino que tal estructura se comparte con cualquier conciencia, constituyendo así su acontecer plenario. Al consolidarme como objeto, como un algo que es además un alguien ocupando un lugar en la trama del mundo, me abro hacia los otros, del mismo modo en que los otros se abren hacia mí –la impronta que la realidad me impone por el mero hecho de participar en el devenir clarifica el carácter artificial del solipsismo.

El yo es esta conquista lógica de la conciencia que coloca el mundo al revés, para que así pueda observar la complejidad de la inmediatez que me rodea. El yo, que parece ser el punto de partida de la conciencia, es en realidad el punto de llegada. No es un punto de origen, sino una culminación. Así, el yo se constata como una instancia reflexiva que incluye a todos los individuos por igual. Cada uno se dice a sí mismo y se identifica a sí mismo como un yo, pero ninguno puede reclamar el derecho exclusivo sobre tal fenómeno, sino que dicho proceso se comparte con otros. El saber de la conciencia es siempre un saber para otro: sé que hay *alguien* más. El «yo» contiene al «nosotros» en su núcleo. Con la exploración de su facticidad queda claro que alter se abre al unísono con ego.

Con el avance realizado hasta ahora es posible discernir una sucesión de etapas que configuran la complejidad de la percepción. Lo que falta es rastrear la trayectoria de su decurso, para instalarnos en la dimensión narrativo-paradigmática del fenómeno propio de la interacción social. Transitar hasta allí precisa identificar los tres hitos cognitivos de la percepción. El primero de ellos tiene que ver con la propia emergencia de la percepción, en la cual la subsistencia material del mundo exterior queda corroborada a través del discernimiento de un horizonte espacio-material en el que acaecemos. Esta salida y vuelta al sí, que no se aclara sino hasta el momento del retorno, muestra la efectividad de la percepción. Con esto queda establecido el primer hito cognitivo: el objeto. A través de esta evidencia se marca una primera 'escisión' (que sobre todo y ante todo es una distinción conceptual-reflexiva), entre la subsistencia de los objetos y mi subsistencia singular. Ésta se produce como una especie de abismo entre mi ser y el ser de las cosas, precisamente porque la conciencia es lo que es en la medida en que repele de sí todo lo que no concuerda con su propio aspecto: "... la autoconciencia no es efectivamente sino la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del *ser-otro*, o a partir de lo que es otro" (Hegel (1807) 2006: 277).

Esta proposición, cuyas implicaciones posibilitan destacar mi propia subsistencia (destacarme-a-mí) dentro del cúmulo de objetos que ocupan el mundo, traza el surco que me permite descubrir que acontezco individuado dentro de él. Justo en esta moción se advierte la irrupción del segundo hito: la autoconciencia. La percepción que se sujeta a sí misma en su propio movimiento. El mero acto percipiente de este primer momento, en que alcanzo la certeza sensible de la exterioridad, representa el momento prerreflexivo de la autoconciencia, pues en él queda abierta como posibilidad la certeza de mi propia identidad. Sin embargo, alcanzarme a mí mismo a través del objeto no basta para *conquistar* el sentido pleno del yo, al cual sólo se accede con el tercer hito cognitivo de la percepción. Al afianzarse la autoconciencia, la distancia entre la percepción y lo percibido queda totalmente anulada, de allí se sigue que el objeto más próximo a la conciencia no sea otra cosa que sí misma, por lo que toda diferencia queda inmediatamente superada. Esa brecha que otrora caracterizaba la articulación entre la percepción y lo percibido queda superada, con lo que deja de haber un algo frente a un otro, lo único que se conserva es un sí mismo frente a sí mismo.

3. EL YO COMO DEVENIR ARTICULADO

De la certeza del mundo sensible como el entorno espacio-material estando allí, y la certeza de la propia conciencia, surge una contraposición que se debe salvar. Según Hegel, debe haber algún tipo de atadura o de nudo que permita al mundo interior compaginar con el mundo exterior, de modo que la autoconciencia pueda reclamar o reconocer lo propio de sí sin tener que disociarse de su entorno; pues de la controversia o de la concordia entre la certeza sensible y la ideal se originará el devenir de lo real. La instancia a través de la que puede salvarse la negatividad gestada por la conquista de la autoconsciencia, en la medida que los objetos son desplazados y ‘denostados’ (porque resultan extraños) del núcleo peculiar de la conciencia, debe ser capaz de mostrar no sólo el carácter necesario de los objetos en el decurso de la conciencia, sino también su *sentido*, de modo que la materialidad y su carácter exterior no se nos presente como una contingencia vacía de contenido, sino como un recurso fundamental en el proceso de apropiación de la existencia. El deseo es esta instancia que viene a salvar la distancia entre la certeza sensible y la ideal:

La conciencia tiene, pues, a partir de ahora, en cuanto autoconciencia, un doble objeto, el primero y lo inmediato es el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero ese objeto viene sellado *para ella* con el *sello o carácter de lo negativo*, y un segundo objeto, a saber: *ella misma*; el cual objeto es su verdadero *ser o entidad* [Wesen] [de la autoconciencia] que, por de pronto, sólo empieza estando ahí en contraposición con el primero. La autoconciencia se presenta o se expone o se exhibe, pues, en ello como el movimiento en que tal contraposición queda suprimida y superada [en ello consiste el deseo], y en el que a la autoconciencia le resulta la igualdad de sí misma consigo misma. (Hegel (1807) 2006: 278)

En este movimiento y a través de esta instancia, la autoconciencia comienza a dejar de ser llana subsistencia, y en ella comienza a arraigarse la existencia (en ésta no desaparece la entidad material, sino que a ésta se agregan más elementos), con lo cual, la autoconciencia es re-articulada como mundo que se actualiza en la forma de vida reflexiva, es decir, como acto responsable de su propio destino.

De este modo alcanzamos el tercer hito que teníamos pendiente. En esta última etapa irrumpe otro fenómeno que supone un salto cualitativo respecto a *lo otro* y enmarca el núcleo del presente trabajo de investigación. El tercer eslabón de la sucesión muestra un acontecimiento *sui géneris* en el que la transparencia de la exterioridad vuelve a empañarse; debido a *la presencia de otras conciencias* que irrumpen en el relieve del mundo. Con la inclusión de esta variable tan substancial como implacable se hace patente el sentido pleno de la identidad, y con esto queda establecido el tercer hito cognitivo: el yo/tú. Pasamos entonces al desarrollo del problema respecto a la conciencia frente a otra conciencia.

Si bien la propia conciencia es un fenómeno evidente y accesible a sí mismo, puesto que funciona dentro de su propia intimidad, de ello no se sigue que mi conciencia o la conciencia de otro, por el mero hecho de ser tales, sean inmediatamente asequibles ni mucho menos transparentes entre sí. La autoconciencia es el catalizador por medio del cual la percepción multifactorial del mundo obtiene su cohesión como unidad. En ella se distingue al todo como suma de sus partes, o como el propio léxico hegeliano expresaría: « [el mundo] es la infinita unidad de las diferencias». Sin embargo, este juego asociativo/disociativo de la percepción que nos permite entender la realidad como recopilación de fragmentos –a veces como unidad, a veces como piezas– está determinado por la inclinación hacia la negatividad. Esto marca la particular tendencia de la percepción a establecer abismos entre la autoconciencia y su entorno. En ello consiste el principio cognitivo de la individuación. Específicamente, en la configuración del yo. La identidad plena del *yo* sólo puede ocurrir al solicitar un *alter*, el cual funciona como un referente crucial en el proceso que sirve para apuntalar la propia singularidad existencial. Por esta razón, el devenir de la interacción social está determinado por el distanciamiento, que el yo conquista en su singularidad mediante el conocimiento de su contraparte:

“La autoconciencia, que es *simpliciter para sí misma*, y que sella inmediatamente su objeto con el carácter de lo negativo [es decir, que lo que inmediatamente empieza haciendo va a ser poner a su objeto el sello de lo negativo, de lo diferente de ella, de lo que no es ella], o lo que es lo mismo: la autoconciencia, que por de pronto es *deseo*, tendrá, pues, más bien que empezar haciendo experiencia de la autonomía de ese objeto.”
(Hegel (1807) 2006: 278-279)

Cada autoconciencia reproduce este mismo esquema en sí misma, y en ese sentido, el primer momento de la interacción podría ilustrarse como episodio fatal. Todo carácter vinculante sugerido por la situación (la ontología) de la autoconciencia es rechazado por su inmediatez inaugural, con la que desplaza de sí todo lo que no coincide con su ser. Pues así es como encuentra su lugar en el mundo. Sin embargo, esta operación de rechazo se ve amenazada por la oposición directa de una fuerza igualmente imperiosa, que por decirlo así, ejerce un impulso en la dirección contraria a esta primera iniciativa de la conciencia. Dicha fuerza es aplicada por la exterioridad que se interpone a la existencia de la autoconciencia. Justamente en la medida que la autoconciencia forma parte del mundo, y que su despliegue acontece sobre su horizonte, la conciencia se halla automáticamente en situación de apertura. Es un darse ahí, un estar ahí, con el cual debe ser capaz de reconciliarse una vez alcanzada la **autonomía**. La autonomía (desde un punto de vista ontológico) es el proceso de singularización en el cual el yo se identifica a sí mismo frente al mundo; tanto frente a los objetos como frente a otros 'yos'.

En el primer momento de la autonomía, el yo es esta unidad disociada, con la cual la negatividad configura la existencia. Sin embargo, para que este 'primer yo' pueda alcanzar su amplitud integral, es necesario que se exponga a la alteridad, a otros 'yos' que, como él, desean, viven, reciben y dan, de modo que puedan satisfacer algo que no pueden conseguir a través de los objetos. Únicamente en la interacción con los demás, el yo puede adquirir su *condición de sujeto*:

La unidad es unidad disociada precisamente porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y dado que ella es el tener *consistencia* las partes [y el darse éstas y sostenerse éstas], resulta también que la diferencia sólo tiene autonomía y consistencia en *ella* [en esa unidad disociada]. Y esta consistencia y autonomía de la forma o figura [Gestalt] aparece como algo *determinado*, como algo *para otro*, pues hemos dicho que esa autonomía consiste en algo disociado, en disociación; y el *suprimir* y *superar* la disociación sucede, por tanto, mediante [un] otro. (Hegel (1807) 2006: 280)

Cuando el yo alcanza la certeza de su insuficiencia como autoconciencia aislada, se percata de que para poder formar parte de la trama de la realidad tiene que convertirse en sujeto. Posteriormente, este proceso se traducirá como el principio a partir del que se

funda una comunidad⁵. Para ello será necesario esforzarse en un doble sentido: material y creativamente. Ello debido a que la noción estructurada de orden no es algo inherente al mundo. La interacción –y con ella la intersubjetividad– es una base que se toma como referencia irrenunciable para idear un orden social. La síntesis de esta distinción entre lo creativo y lo material es crucial, puesto que el mero hallarse en el mundo presupone un **estar articulándose**⁶ a todos los otros (a todos los sujetos, a todos *los demás*) que lo habitan. Ahora bien, el problema de esta ontología del sujeto como ente abierto e inexorablemente relacionado a otros sujetos descansa en la indeterminación del modo en el cual se concreta la interacción social.

Las manifestaciones concretas del vínculo entre los sujetos pueden definirse por relaciones de respeto o de intolerancia. Frecuentemente existen gradaciones de estos tipos de interacción, mismas que Hegel sintetiza en dos figuras. Cuando el sujeto autónomo decide superar su atomización como parte de su proceso reflexivo, establece una relación con los demás a través de un tipo específico de vínculo a modo de esquema, y que servirá para definir un horizonte compartido a partir del que las personas podrán fluir recíprocamente (lo cual de ningún modo garantiza que tal flujo pueda cumplir con un imperativo de simetría), conquistando así la dimensión social que transfigura al mundo como un artificio humano. Este mismo esfuerzo procurará cerrar la brecha que la autoconciencia en un comienzo abrió hacia otras autoconciencias. La interacción social y sus coordenadas intersubjetivas de interpretación son una conquista de la humanidad:

... los dos lados o vertientes que empezamos distinguiendo en el movimiento considerado en conjunto, a saber: el lado que representa el quieto desplegarse formas y surgir configuraciones en el medio universal que representa la autonomía [de esas formas o configuraciones] o el reposar sobre sí de esas formas y configuraciones, y el proceso de la vida; pues este último [como se ve claro] es tanto producirse configuración [es decir, producirse acuñación de formas], como un suprimir y superar la forma [las formas y figuras acuñadas]; pero también el primero, es decir, el producirse configuración, es tanto

5 Unidad común

6 Interacción e intersubjetividad.

un suprimir y superar, como esa configuración es un articular o membrar. (Hegel (1807) 2006: 282)

Con la irrupción de la otredad subjetiva en el universo de la autoconciencia, el deseo y la certeza inherentes al despliegue de la susodicha, pasan a soportar una transformación cualitativa de la negatividad en un sentido radical. Hemos visto que para que la autoconciencia sea capaz de conservar el mundo y participar en la construcción de lo real, es necesario *orquestrar un programa* a través del cual la certeza de sí y para sí abandone su posición de rechazo a los objetos, de modo que, finalmente, pueda llevarse a cabo una reconciliación. De este modo la autoconciencia está en condiciones de hallar su lugar en el mundo. La autoconciencia no sería capaz de superar su hermetismo inicial a no ser que modificara su relación negativa con los objetos. Sin embargo, esto que podríamos caracterizar como negatividad radical; ya que repliega la conciencia hacia sí misma, sufre una modificación cuando la aparición de alter irrumpe en el proceso de la autoconciencia. Si bien el deseo es la instancia que, como algo distinto al ser de la autoconciencia, le permite superar su hermetismo, al habilitarle para poder constatar el valor del mundo exterior, dicho factor será la piedra angular con la que se concretará el salto cualitativo de la negatividad.

Siguiendo el mismo esquema que ha permitido a la conciencia reconciliarse ‘satisfactoriamente’ con el mundo, el problema del otro sujeto precisa superar la relación negativa con aquél, para que su vínculo también pueda prosperar. En esto radica el punto nodal del problema respecto a la interacción social dentro del universo filosófico hegeliano.

4. LA LUCHA CONTRA LA INSIGNIFICANCIA

Antes de proseguir con el desarrollo del tema, y habiendo revisado algunos fundamentos relevantes del corpus filosófico hegeliano –mismo que nos han permitido entender mejor su horizonte; me refiero al análisis del principio de negatividad y la epistemología– es pertinente definir mi

posición con respecto al tema de la dominación en la obra de Hegel. Lo que pretendo al hacer esto es evitar cualquier confusión que pudiera surgir respecto al contraste entre la dialéctica del amo y el esclavo, expuesta en la *Fenomenología del espíritu*, y la libertad como núcleo normativo del derecho y la interacción social, cuya argumentación se articula en la *Filosofía del derecho*. Lo primero que vale la pena apuntar respecto al contraste entre una obra y otra es la 'dialéctica a gran escala' –o 'dialéctica de máxima amplitud'– que es posible construir respecto al fenómeno de la interacción social. La obtención de dicha dialéctica partiría de la comparación entre el núcleo de la lucha por la supremacía (con la dialéctica del amo y el esclavo, *la dominación como esquema de la razón para generar un tipo de orden*), y el núcleo de la apropiación de la libertad (como logro al que debemos hacernos merecedores). Esta dialéctica entre las dos obras de Hegel quedaría comprendida en la tensión entre dominación y emancipación, cuya síntesis apuntaría a la reconciliación. Mi interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo no identifican a Hegel como un autor que privilegie las relaciones de dominación, sino todo lo contrario, como será posible constatar a partir del análisis de la *Filosofía del derecho* que habré de presentar posteriormente.

El gran acierto de Hegel respecto a su análisis de las relaciones de dominio fue haber construido una narrativa capaz de sintetizar e ilustrar el problema. En el tránsito a través de la dialéctica del amo y del esclavo es posible identificar las fronteras, los peligros, las posiciones y otras aristas que definen el tipo específico de relación que mantienen los sujetos en los procesos de dominio. La dominación comprende la estabilidad de la interacción social a partir de la hegemonía de algún grupo o de algún individuo dentro de su dinámica. En ese sentido, la dialéctica del amo y el esclavo no sólo es una figura reflexiva, sino que también puede leerse como un relato capaz de explicar las relaciones históricas de dominio, al tiempo que desvela el drama político y existencial que se desprende de los esquemas orientados por la asimetría.

La conciliación de una autoconciencia con otra no puede resolverse del mismo modo en la que un objeto es integrado, pues el objeto, inerte por definición, es incapaz de oponer cualquier tipo de *resistencia* o de *cooperación* activa. En contrapunto, la conciliación entre dos autoconciencias añade una dimensión problemática al imperativo conciliador del deseo: la voluntad. Este problema nos conduce a distinguir una

«negatividad absoluta» de una «negatividad relativa». En la interacción social el yo necesita integrar a otro en su existencia como algo propio, al obligarlo –y al mismo tiempo obligarse– a vincularse con él, en este proceso deviene la percepción y la vivencia de la otredad. Vale la pena mencionar que el concepto fundamental anclado en este proceso es el *antagonismo*, cuya esencia ideal no estriba en la oposición combativa (aunque ella pueda ser una de sus manifestaciones). Hasta los amantes más ideales tienen que fungir como antagónicos para llevar a cabo la construcción de su identidad como pareja. Con esta acción se establece un vínculo de tensión entre las partes que no se define por la indiferencia y la separación máximas entre ellas, que es la negatividad absoluta –en donde simple y sencillamente son totalmente ajenas entre sí–, sino que se busca obligar a la contraparte a interactuar desde un horizonte positivo. Esta tensión característica de las autonomías en contacto es lo que define el salto cualitativo de la negatividad, misma que sólo acontece como tal modificación radical dentro del marco intersubjetivo: “...la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en una autoconciencia distinta, en otra autoconciencia.” (Hegel (1807) 2006: 285).

La autoconciencia es única y original en sí misma y para sí misma, es decir, alcanza el sentido pleno del yo cuando conquista el punto de referencia de la otredad. El cénit de la existencia de la autoconciencia está determinado por su inclusión en el proceso del reconocimiento:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia: la autoconciencia ha salido *fuera de sí* [o ha quedado fuera de sí, *ausser sich gekommen*]. Y esto significa dos cosas, *primero*: la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues ahora la autoconciencia se encuentra como un ser *distinto*; *segundo*: con ello la autoconciencia ha suprimido y superado al otro, pues la autoconciencia tampoco ve a la otra como un ser [*Wesen*], sino que lo que ella ve en la otra autoconciencia es a *sí misma*. (Hegel (1807) 2006: 287)

Si bien es imposible pensar una conciliación positiva entre los sujetos sin que éstos sean capaces de verse reflejados entre sí; lo cual indefectiblemente nos conduce al tema de la empatía, asumir al otro como una prolongación de mí puede resultar peligroso. Básicamente porque puede contribuir a generar una ficción unidimensional y unidireccional de los demás, porque se renuncia a incorporar la verdad del otro, en vez de situarnos en un contexto dialógico que defina la base desde la que parte la construcción de

la realidad, ratificando así la cimentación de un mundo monológico. El problema de la duplicación puede llegar a acentuarse si únicamente se atiende una de las perspectivas que constituyen el fenómeno del reconocimiento, y cuya semántica se ratifica en la expresión: **verme a mí en el otro**. En esta formulación, quien ocupa la posición privilegiada y predominante es el *yo en primera persona*. En cambio, nótese el énfasis y el impacto que sufre una reformulación de la idea al expresarla en términos de: **ver al otro en mí**, donde *alter* es quien obtiene mayor atención. Con este giro que pudiera parecer un cambio de marco teórico, el balance implícito en la consideración filosófica se modifica drásticamente, pues la parte privilegiada y predominante de la ecuación se intercambia por el *tú*⁷. Una lectura adecuada del concepto de reconocimiento debe reparar en esta cualidad bidimensional que define la interacción en la obra de Hegel:

El doble sentido de ese suprimir y superar ese su ser-otro, que tenía a su vez un doble sentido, tendrá que consistir en un retorno de la conciencia a *sí misma* que no puede tener asimismo sino un sentido doble; pues *en primer lugar*, mediante tal suprimir y superar al otro, la autoconciencia se recobra a sí misma; pues se convierte otra vez en igual a sí-misma) mediante esa supresión y superación de *su* ser-otro; pero, *segundo*, ese suprimir y superar le hace asimismo a la autoconciencia [a la A] devolución de la otra autoconciencia [la B], pues la autoconciencia [la A] se era ella en la otra [en la B], y si suprime y supera *su* ser-en-el-otro, con ello [al no serse sino ya ella misma, que no es sino siéndolo en el otro] no está haciendo sino volviendo otra vez a dejar libre [volviendo a soltar] a ese otro. (Hegel (1807) 2006: 288)

Al detentar su autonomía en la integridad consciente, las autoconciencias conquistan su apertura social, permitiéndoles procesar, entender e insertarse en la interacción. De esta forma se constata la condición humana del ser vínculo. Una vez alcanzada la conciencia de lo que significa ser persona, los sujetos corroboran la futilidad o el sinsentido del acaecer (y el hacer) de forma unilateral (solipsista): "...el hacer unilateral sería aquí inútil; porque lo que ha de suceder sólo puede producirse por medio de ambas. El hacer es, pues, de doble sentido no sólo en cuanto es un hacer tanto *contra sí misma como*

⁷ El yo en segunda persona. Esta nueva semántica del discurso también presenta sus problemas, porque puede tender a convertirse en una patología donde uno se valora negativamente a sí mismo y, por ende, arrastraría el problema de ser incapaz de darse su lugar y exigir el respeto de su dignidad, de su derecho a tener y no sólo a dar.

contra la otra [o tanto respecto a sí misma como respecto a la otra], sino también en cuanto, inseparablemente, es un *hacer tanto de una, como de otra* [es decir, tanto de una autoconciencia como de la otra].” (Hegel (1807) 2006: 289). En la medida en que cada autoconciencia se percata de que otra conciencia es capaz de reclamar para sí el reconocimiento, la alteridad se revela como el medio a través del cual cada uno puede conquistar la plenitud del yo. Al diferenciarme de los otros, la construcción de mi propia identidad devela la trascendencia de alter, en un proceso que se actualiza cada vez que me involucro con otro. Dicho proceso es bidireccional (o multidireccional) porque no empieza ni termina en ninguno de los actores, sino que se disemina a través del devenir de las conciencias, en la pluralidad de autoconciencias: *Sólo puedo llegar a mí a través del otro*. El proceso en que las autoconciencias distinguen y admiten recíprocamente sus respectivas existencias (cuya meta culmina en la interacción) es lo que Hegel define como reconocimiento.

Lo que hasta este momento hemos revisado puede permitirnos distinguir el núcleo decisivo de la presente disertación filosófica. Gracias a Hegel, las dos preguntas fundamentales que sostienen este capítulo y, en buena medida, todo el trabajo de investigación pueden permitirse aparecer: 1) ¿Cuál es el rasgo de la condición humana que se anuncia con la conciencia?, y 2) ¿Cómo es que dicho rasgo se transforma al articularse en un proceso de reconocimiento? El núcleo de ambas respuestas se halla en la confrontación mundos/conciencias al interior del proceso de la interacción social. La disolución del antagonismo negativo entre la naturaleza –externalidad material– y el espíritu –intimidad ‘intelectual’–, es ahora un proceso distintivo que se replica en el ámbito específicamente social (el antagonismo negativo entre sujetos), y que sólo puede resolverse a través de un escrutinio de la conciencia como horizonte vital, donde el sujeto se reconcilia con el mundo en el acontecer que lo sitúa imbricado a otras conciencias. Este proceso desplegará el concierto armónico del sujeto con su mundo, a partir de su depuración y de su aprendizaje; obtenidos ambos a partir de su desenvolvimiento con otras conciencias y sus respectivas circunstancias. Una vez re-articulada la conciencia en el acontecer cotidiano del mundo, el sujeto se puede permitir fluir con la totalidad de lo real. Ahora bien, su experiencia cotidiana con la naturaleza que ahora pondera desde un antagonismo positivo, permiten al sujeto distinguir dos formas fundamentales de

corroborar su estancia en el mundo, y ambas dependen directamente de la repercusión que cada contexto provoca en el *estado emocional*⁸ del sujeto; sin el reconocimiento de esta dimensión propia de la subjetividad que es el ánimo, la radicalidad de la existencia –y con ella la de la interacción social– jamás podría ser alcanzada. Las dos formas elementales en las que el sujeto se apropia emocionalmente de su acontecer en el mundo son el goce y el sufrimiento.

Goce y sufrimiento, como cánones de sentido, abren al ser humano la puerta de las motivaciones, es decir, de la voluntad, donde el significado pleno de la subjetividad se dibuja con trazos firmes y determinantes, como vitalidad proactiva. Ser sujeto en toda la plenitud de su significado implica asumir y ejercer la capacidad de agente: de *hacer*. A su vez, hacer siempre es un correlato de sentir. Actuar es, en buena medida, reaccionar al llamado de las emociones. Desde este punto de partida se ilumina el umbral del obrar (del hacer). El ser humano se descubre frente al espejo que no refleja su propia imagen, sino que la transfigura, mostrándole a un alter que comparte con él un marco de pulsiones, de facultades, de capacidades y de incertidumbre.

En el contacto cotidiano con el mundo, la relación del sujeto con la exterioridad material provoca un determinado impacto en el estado emocional de la conciencia, básicamente porque el mundo es el espacio en donde los proyectos del quehacer vital tienen lugar –y en ese sentido, hace las veces de lienzo donde el hombre dibuja su vida. El sujeto sale al encuentro del mundo para preservar y construir la realidad que a su juicio vale la pena reproducir. En este proceso, descubre que la vida es una lucha, porque el mantenimiento de la vida –en todos sus niveles, aunque la materialidad ocupa la frontera preponderante en su momento más arcaico– exige lidiar con una realidad donde impera la escasez, la precariedad o lo inaprovechable. Desde otra perspectiva, la de lo social, ocurre algo semejante, pues las personas deben enfrentarse a otras variables, tan álgidas como las impuestas por la naturaleza, pero de otra índole, como la malicia, la cerrazón, la intransigencia, etc. Desde su plano, el mundo natural impone al sujeto la exigencia de

⁸ La conciencia no sólo es una certeza cognitiva cuya cualidad originaria puede reducirse a la mera distinción del percibir. En la misma potencia y amplitud, la conciencia es también sentir, es padecer emocionalmente todo lo que nos rodea.

esforzarse por sobrevivir en un horizonte cuya fuerza es infinitamente superior a la de su finitud y fugacidad. La posesión que la conciencia puede operar sobre sí misma a partir de su antagonismo con la naturaleza o con la sociedad, revela el rasgo fundamental de la condición humana que otrora buscábamos, y que gracias a esta reflexión finalmente podemos proferir: La lucha cotidiana del ser humano por su permanencia en la vida –en su hacer– descubre que su *ser es fragilidad*.

A lo largo del itinerario de la conciencia –del espíritu–, la continua depuración dialéctica de ésta en su despliegue, le sitúa en una contraposición de tal índole frente a la naturaleza que termina por establecer un momento culminante en su determinación. En este punto, la caracterización que el pensamiento efectúa sobre sí mismo coincide con la evidencia de lo ínfimo; la conciencia es diminuta en relación a la inmensidad del mundo natural que se cierne sobre ella, que lucha y habita desde la limitada corporalidad de su vida. Este conocimiento que la conciencia aporta a sí misma respecto de su ínfima proporcionalidad, termina por abrumar su autoestima y amenaza con frenar su desarrollo, es decir, su ánimo productor; el cual, para perdurar, precisa actualizarse constantemente a través de la acción. De este modo, la certeza de su mínima trascendencia al interior del mundo en devenir, conduce a la conciencia a valorarse a sí misma como algo insignificante ¿Qué huella puede ser capaz de imprimir en la realidad esta ridícula fuerza del individuo frente al apabullante poderío del cosmos?

Esta primera caracterización de la conciencia como algo insignificante supone un peligro para su existencia, pues muestra la finitud y la futilidad de su vida frente a la naturaleza. Por esta razón, la conciencia abre un episodio nuevo en su antagonismo frente a la exterioridad material –el cual no se hubiera podido alcanzar a no ser que antes aconteciera esta primera reconciliación entre la materia y el espíritu, en que la conciencia admite a la naturaleza como *su* espacio absoluto para llevar a cabo su despliegue. Precisamente en esta angustia que casi equipara la existencia del ser humano a la nada, se traza una marca indeleble en su imagen para la construcción de su posteridad. En su lucha contra la insignificancia, en la que el ser humano está condenado a reconocer la insuperable inmensidad de la naturaleza, la conciencia descubre el horizonte en que puede resolver su drama de ‘inferioridad’, y que además le resulta provechosa para encuadrar la

admisión de su fragilidad. Tal es el *reino* demarcado por el encuentro de un sujeto frente a otro.

El hallazgo del sentido y la relevancia de la existencia, es decir, de ese ingenio que ha conseguido vislumbrar la superación de la insignificancia, proviene de la sustitución del componente antagonista a partir del cual se funda la identidad en el espacio vital del mundo. En el extravío del ser humano dentro de su propia niñez, o leyéndolo en dirección opuesta: en la enormidad del mundo, su existencia pareciera quedar a la deriva en ese gran océano donde su ser pareciera flotar en la futilidad. Empero, justamente tal circunstancia es lo que transfigura el panorama de la existencia, permitiendo así que la razón –más aún, la vida– irrumpa en una dimensión hasta ese momento insospechada, y que se origina a partir del encuentro con otra insignificancia, es decir, con otro ser humano. Sólo hasta el momento en que un hombre comienza a relacionarse con otra fragilidad y aprehende esa realidad que no le pertenece, la insignificancia se transfigura, abriendo así la posibilidad de superarse. Alcanzado este punto, la razón se percata que la esfera en donde la lucha contra la insignificancia puede ser sustancialmente superada no es en el terreno de la naturaleza, sino en el ámbito donde las personas consignan sus actos: *la cultura*. Allí es donde preside la soberanía del artificio y las acciones humanas adquieren relevancia, puesto que algún otro constata el valor y la trascendencia de las acciones que acompañan la existencia. Lo que esto sintetiza no es otra cosa sino la odisea del reconocimiento. Por esta razón, la *narrativa* de la lucha contra la insignificancia es la narrativa de la lucha por el reconocimiento:

“El propio Hegel lo dice al iniciar el capítulo sobre el espíritu; tras haber indicado que el espíritu sólo es la «existencia», la razón que ha pasado a ser un mundo vivo, el individuo que es un mundo, señala que los momentos anteriores –autoconciencia y razón– no eran más que abstracciones del espíritu: «todas las anteriores figuras de la conciencia son abstracciones del espíritu, existen por el hecho de que el espíritu se analiza, distingue sus propios momentos y se demora en los momentos singulares» Y añade que la acción de **aislar** tales momentos presupone el espíritu, sólo radica en él. Así, pues, únicamente el espíritu, en el sentido que Hegel da a ese término, es un todo concreto que, por consiguiente, tiene un desarrollo original y una historia real. Por ello las figuras del espíritu difieren de las figuras precedentes: «estas figuras se diferencian de las figuras precedentes en que son **espíritus reales**, efectividades auténticas y, en vez de ser

solamente figuras de la conciencia, son las figuras de un mundo.» (Hyppolite, Jean (1946) 1974: 37)

La superación de la insignificancia referida a la naturaleza condujo al hombre a virar hacia sí, para descubrir que el imperativo definido por su estancia en el orbe le acusaba apropiarse de él, pues el sujeto –que no sólo es pensamiento sino también materia– es incapaz de hallar su lugar (acción) ni su sentido (motivación) en el entramado de la realidad de ningún otro modo. Con la puesta en marcha de la cultura como imperativo vital, los sujetos descubren el valor de verbalizar, de narrar: ellos son en la medida que pueden relatar lo que han hecho, lo que hacen o lo que pretenden hacer. Relatar es relatarse. Justamente en la articulación conceptual-ilustrativa de lo que nos rodea nace la integridad de lo real, en que la materialidad espacio-temporal del orbe consigue ser imbuida por la percepción imaginativa de los sujetos en que el estar en el mundo se vuelve figuración. Cuando esta actividad subjetiva del espíritu –que implica estar poniendo algo– converge con la subsistencia pasiva de la materia, la dimensión de lo uno y de lo otro fundan una intersección que propiamente podemos llamar mundo. En una narrativa, un concepto que abarca momentos singulares puede aspirar a colocarse por encima de ellos, para superar su carácter efímero aunque determinante, a reserva de conservar su verdad trascendental. En esto radica la capacidad de abstracción que aporta su valor y su significado al artificio de la cultura.

Al haber empleado el término “reino” con letra cursiva en un párrafo antecedente, se estaba haciendo alusión implícita a una consideración filosófica fuerte que ahora podemos formular con más precisión, y que además podemos entender más profundamente: *Reino* es el estado de cosas y el entramado de hechos que definen el aconte-ser humano. Por ello, el reinado es un artificio, una creación. Nuestra apertura hacia el mundo y, por ende, nuestra interacción con él, opera desde una dominación ontológica que descansa en la lucha contra la insignificancia. Este abrumador antagonismo de la vida es lo que la dota no sólo de sentido, sino de movimiento en su caracterización como proceso. En ello descansa la determinación del devenir humano.

5. EL DRAMA DE LA DOMINACIÓN

El problema de la dominación no trata sólo de la negatividad en general como concepto lógico. Se trata de la negatividad en su sentido holístico, en su manifestación cotidiana e inmediata al interior del acontecer humano. Lo cotidiano nunca es trivial, ni insignificante, por ello no puede desestimarse de ningún modo, a pesar de su aparente sencillez. No se trata únicamente de la negatividad endosada por la vida, sino, en primer lugar, de la negatividad articulada por la conciencia. Y, en segundo término, por la historia –donde queda también inscrita la cultura. Por ende, la presencia de la negatividad en la vida humana siempre está referida a la interacción. Las fases del desarrollo dialéctico son recursivas. Tal es el problema de la historia como fenómeno que siendo él absoluto –total– acaba instalándose en la finitud del cuerpo. La memoria del hombre que porta la historia siempre es limitada: “Por lo demás, basta con referirse al contenido general de la *Fenomenología* para descartar la hipótesis según la cual la *Fenomenología* sería propiamente la filosofía de la historia del mundo en su integridad.” (Hyppolite, Jean (1946) 1974: 35).

En su apreciación tradicional, es decir, en el registro estándar de la filosofía solipsista implantada por Descartes, la presencia de la alteridad resulta completamente accesoria para la autoconciencia (recordemos que la conquista del yo se desprende del monólogo filosófico que parte de la duda metódica). De este modo, el otro acaba siendo reducido al nivel de un ‘objeto’. Posteriormente, con Kant y Hegel –como sus representantes más ilustres–, iniciará la reformulación de la otredad y su devenir dentro del horizonte práctico. Ambas consideraciones servirán como punto de quiebre a través del que se sitúe a la alteridad como núcleo conceptual de la realidad humana. Este proceso supuso tanto una refutación como una recuperación en otro plano de la subjetividad. A partir de la incorporación substancial del otro como parte fundamental en el devenir de la propia vida, la dimensión vinculante del acontecer vital se manifiesta en su singularidad, o dicho de otro modo, expresa su carácter necesario para la consumación amplia y consciente de la existencia.

Lo que se halla vitalmente encriptado en la presencia de la individualidad alterna es la consumación de la libertad. El ser libre no puede efectuarse ni reclamar sentido alguno si no es a condición de cumplirse en un horizonte compartido con alguien más. En ese sentido, Hegel se coloca como un pensador revolucionario, pues la libertad, en su sentido positivo, no se reduce a la simple capacidad para llevar a cabo una acción. En todo caso, la libertad es un fenómeno más complejo, dado que las acciones pueden reclamar algún tipo de sentido en la medida en que trascienden e involucran a otros sujetos, pues únicamente a través de ellos queda evidenciada y puede quedar arraigada la dimensión preceptiva del yo, que no es otra cosa sino su voluntad:

La relación de ambas autoconciencias viene, pues, determinada de forma que ambas se *acreditan* cada una ante sí misma y la una frente a la otra mediante la lucha a vida o muerte. No tienen más remedio que entablar esa lucha, pues la certeza de ser ellas mismas, es decir, la certeza, la certeza de *ser* cada una de ellas *para sí*, tienen que levantarla a verdad, así en la otra, como cada una en sí. Y es sólo en el exponer y en el arriesgar la vida mediante lo que se acredita la libertad, es decir, mediante lo que se acredita que la autoconciencia no es el *ser* [*Seyn*], es decir, que la autoconciencia no es ese modo *inmediato* en que [o como] ella se presenta o entra en escena, no es ese su estar engolfada y embebida en el difundirse y desenvolverse la vida, es decir, no es entidad ahí, o ser, o sustancia [*Wessen*], sino que en la autoconciencia no puede figurar nada que para la autoconciencia no fuese un momento desapareciente, es decir, que ella [la autoconciencia] no es más que puro *ser-para-sí*. (Hegel (1807) 2006: 291-292)

Ese arrojamiento, ese reclamo de la autoconciencia que acude a su contraparte para el encuentro de sí misma –y con ello del mundo–, puede concluir de forma negativa o positiva. Esto es lo que provisionalmente caracteriza el problema del reconocimiento y, de forma absoluta, lo que caracteriza el problema de la interacción. Adquirir estatuto de persona es lo que marca el giro particular del proceso de reconocimiento, en el cual el otro ya no puede ignorar la presencia de alter, sino que termina por convertirse en una coordenada dentro de su marco existencial, aquél a quien debe atender para poder apropiarse tanto del mundo en que se despliega como de la identidad con la que acaece. Justo en este eslabonamiento radical de una autoconciencia con las demás es que emerge el horizonte tanto de la interacción social como de la intersubjetividad: imperativos existenciales que deben solventarse para conquistar un lugar dentro de la trama humana.

La síntesis del gran dilema dentro del proceso del reconocimiento que se deriva del drama de la dominación reside en el problema de la exclusión, cuya finalidad descansa en jerarquizar la presencia de los otros en la trama del mundo, de modo que el puro ser para sí identifique y defina la alteridad como un factor subyugable para llevar a cabo su desenvolvimiento. En ese tenor, la exploración de la negatividad en el fenómeno de la dominación puede entenderse como el escrutinio de la negatividad en la interacción asimétrica.

Ésta última consideración queda emparentada con el problema de la duplicación, la superación de la duplicación precisa que una autoconciencia dada deje de considerar a las otras autoconciencias como réplicas de ella misma. Esto no implica que tal proceso suponga una ruptura total con algún tipo de reflejo: el de vernos en los demás. De este modo, lo que pretende protegerse y conservarse es un marco de *empatía* compartida, en donde las alteridades generan un espacio de intercambio y retroalimentación gracias a una apertura originaria de índole fraternal. Así, la independencia y autonomía de las demás autoconciencias podrían ocupar legítima y dignamente un lugar en el mundo construido a partir del nosotros –que funge como eje del mundo consciente–, donde los ‘yos’ –las autoconciencias– quedan acomodadas horizontalmente. Esto no quiere decir que las diferencias deban quedar suprimidas, sino impulsadas positivamente, en el sentido de aceptar y valorar su contribución como perspectiva alterna en el proceso de cimentación de la realidad. De lo que se trataría entonces es de superar la asunción del otro como agente atrapado por la percepción unidimensional del ‘yo imperial’⁹, el cual vive confinado en sí mismo y, en ese sentido, fomentando activa o pasivamente algún tipo de dominio.

Valga la pena señalar que, debido a la formulación de la propuesta hegeliana, el problema es planteado siempre desde la perspectiva de la primera persona en su calidad de conciencia. En oposición, si bien la contraparte no es desatendida, puesto que el núcleo del análisis recae en la dinámica establecida entre los actores. Es verdad que la oposición complementaria ocupa una relevancia desequilibrada dentro de la narrativa filosófica

⁹ Me refiero a un individuo imbuido con una mentalidad megalómana que se coloca en una actitud dominadora, mereciéndolo todo, acaparándolo todo y, en consecuencia, sometiendo a los otros.

hegeliana, pues el énfasis está colocado en el factor «dominador» de la ecuación. Recordemos lo que antes había indicado, el tratamiento teórico de la emancipación será explorado a fondo en obras posteriores. No obstante, en la propia dialéctica del amo y el esclavo queda claro que los oprimidos ocupan un lugar privilegiado respecto a su capacidad reflexiva en torno a la libertad y la justicia. No son los amos quienes detentan el enfoque necesario para llevar a término el reclamo de igualdad. La estructura narrativa de la dialéctica del amo y el esclavo no se inclina hacia la vivencia del dominado, sino que abunda en la perspectiva del que somete, a pesar de que ambos procesos están imbricados y ambas posiciones se contemplan, puesto que todo el contenido del discurso está implícitamente imbuido de la perspectiva del esclavo.

El sentido radical de la autonomía viene señalado por la interdependencia, puesto que no es sino en el juego de fuerzas vivas, en la lucha, que las autoconciencias llevan a cabo una apropiación consciente de su existencia. De aquí se desprende que la certeza objetiva de lo real, en la cual el lazo entre la dimensión material de la vida y la reflexión intelectual de la conciencia quedan soldadas. No es sino en la experiencia de otra autoconciencia el momento en que esto adquiere trascendencia y profundidad, pues en este choque *sui géneris* con lo otro, la vida, el sentido de vivir, inunda el devenir de la existencia: “En esta experiencia a la autoconciencia le resulta o le deviene [le queda patente] que a ella la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia.” (Hegel (1807) 2006: 294).

En el hecho de la confrontación, los protagonistas alcanzan una certeza que usualmente contribuye a empañar la conciencia de la interdependencia. Esa certeza que tiende a degradarse descansa en el conocimiento de que las autoconciencias, en tanto fenómenos inherentes a una trama, resultan ser esenciales entre sí para devenir íntegramente en el mundo. Dicho con mayor claridad: resulta que en el proceso de la confrontación, las conciencias se van extraviando. De algún modo, pareciera que la premura de la interacción en su despliegue concreto, oculta la verdad del proceso a partir del cual las conciencias han logrado conquistar la forma específica en la que devienen o interactúan¹⁰, opacando el hecho de que para poder llegar a ser lo que son como

¹⁰ En determinados momentos, pudiera llegar a ser el caso que la propia historia del hombre se va tejiendo de forma inconsciente, gestando estructuras o prácticas que los actores mismos son incapaces de dimensionar

conciencias históricas, ellas guardan una deuda permanente entre sí, ya que su despliegue sólo puede efectuarse al interior de un grupo. La confrontación concreta e histórica de las conciencias tiende a reforzar el olvido de su momento originario, que estriba en abandonar la consideración primordial del otro como fundamento de sentido e identidad. Sin el otro, sencillamente no puede acontecer la conquista del sí mismo a plenitud, con lo que sus posibilidades de ampliarse y/o transformarse quedan limitadas. Entre mayor conciencia pueda tenerse del otro como correlato, mayores posibilidades creativas pueden surgir de su interacción.

La confrontación, cuya cualidad fundamental se nutre de la desigualdad y la oposición, genera una determinada figura del mundo en que una se presenta frente a la otra de modo contrario, de tal suerte que la conquista de la autonomía pareciera consolidarse sólo a condición de someter al antagonista, pues no se ha llegado a entender la negatividad al margen de una semántica que indefectiblemente vincula su significado con lo perjudicial o con el impedimento:

Ambos momentos [la autonomía y el quedar ahí, la *Selbstständigkeit* y el *Bestehen*] son esenciales; pero como de entrada son desiguales y contrapuestos, y su reflexión en la unidad no es algo que aún hayamos obtenido, resulta que (por ahora) esos dos momentos son en cuanto [o cobran la forma de] dos formas o figuras contrapuestas de la conciencia; la una, autónoma (la que está y estriba en sí misma, *selbständig*), para la cual la esencia es el ser-para-sí], la otra, la no autónoma (la que no tiene su asiento en sí misma), para la cual la esencia [lo esencial] es la vida o el ser-para-otro [el quedar ahí sin autonomía, sin estribar sobre sí, el *Bestehen* sin *Selbstständigkeit*]; la primera autoconciencia es el señor [*Herr*], y esta segunda el esclavo [*Knecht*] [o también: aquella primera autoconciencia es el señor y esta segunda el siervo. (Hegel (1807) 2006: 294)

De este modo y en este punto es que la filosofía hegeliana alcanza manifiestamente el estatuto de paradigma –que la posteridad intelectual se ha encargado de consagrar como arquetipo narrativo del reconocimiento–, en el sentido que sirve para enunciar una determinada dinámica de tensión en el acontecimiento de la interacción humana, concretamente: la dominación. Señor y siervo, o amo y esclavo, han llegado a

respecto a sus alcances, trascendencia y significado(s). En cambio, otros momentos están caracterizados por el diseño nítido y premeditado tanto de los fines como de los medios necesarios para moldear una realidad.

convertirse en figuras clave de la cultura humana; emplazándose como dos coordenadas semánticas fundamentales en el amplio proceso de la socialización, consolidando arquetipos de interacción dentro del imaginario cultural respecto a la interacción entre alter y ego.

Alcanzado este punto es posible observar que la apropiación íntegra de la plenitud de la existencia es un proceso que consume su significado en el fenómeno de la conquista. En esta narrativa-modelo de la interacción, Hegel es capaz de sintetizar de otro modo y ulteriormente, lo que para Hobbes constituye el núcleo antropológico de la motivación política: el gobierno sobre la comunidad y el poder, misma que logra contenerse y reestructurarse en la figura del contrato; sustituyendo el estado de naturaleza donde priva la muerte violenta y prematura, al modificar la forma en que se puede expresar y ejercer el poder. Empero, a diferencia de Hobbes, la empresa intelectual de Hegel no otorga un papel preponderante al problema de las pasiones humanas en la amalgama problemática de lo político, aunque el problema de las pasiones se conserve como presupuesto de su dialéctica del amo y el esclavo.

La sagacidad filosófica de Hegel en su esquema narrativo descansa en haber concebido las relaciones de poder como el desdoblamiento gradual de un proceso de interacción. Lo que importa es la comprensión del conjunto de las fases sucesivas que entablan los sujetos para dotar de dinamismo el acontecer político, el cual no puede ser figurado adecuadamente si no es asumido como mundo, a modo de algo así como un espacio político. Este concepto de política que permito introducir a un sistema que no la contempla en su formulación original, debe ser entendida como la unión de tres dimensiones que operan simultáneamente. La primera dimensión tiene que ver con su imagen como unidad, es decir, como la totalidad de fenómenos que concurren en conformidad a uno y sólo un espacio común; la segunda dimensión se liga al dinamismo, lo cual atribuye al mundo su constante mudanza, todo en su interior está en continua transformación; la última dimensión a considerar queda enraizada en la mentalidad, es decir, en la expresión que la propia razón urde para fundirse en el mundo como pensamiento. Así es como la interacción social queda captada en ese proceso que denominamos cultura, en el sentido específico que nos interesa, como política.

El hecho fundamental que se desprende de la apropiación narrativa del acontecer político estriba en su capacidad para dotar de sentido la existencia social. Relatar es una forma peculiar de hacer, es anticipar y recapitular, es decir: imaginar y ordenar. Al situar a los protagonistas de la realidad como piezas imprescindibles de la maquinaria que anima el mundo –presuponiendo que dicho mundo ya se asume como proceso–, el reclamo de que la interacción sea un imperativo vital del acontecer político le otorga su densidad particular. Lo primordial estriba en la posibilidad misma de transitar lúcidamente a través de la interacción, allí es donde la razón legitima su pertenencia y su pertinencia en la existencia política.

Lo que se ilustra en la dialéctica del amo y el esclavo es un proceso de acreditación recíproco entre las conciencias internas con las conciencias exteriores. Se constata que la valía de la existencia tiene como fin la conquista de la autonomía o la resignación a la heteronomía. Es decir, a la tutoría del propio destino a través de una deliberación que se hace responsable de sí misma, o sea: autonomía; o la imposición de un determinado programa planeado por un ‘agente externo’ que debe ser acatado, o sea: heteronomía. Con ese telón de fondo, las relaciones de poder pueden entenderse como el desdoblamiento gradual del ego y su capacidad para influir en la confección de la trama de la interacción social:

El señor se refiere al siervo mediatamente a través del ser autónomo, [es decir, mediante el ser (*Seyn*) que está ahí y reposa en sí], pues precisamente a ese ser es a lo que el siervo se atiene; ese ser es su cadena de la que él en la lucha no fue capaz de abstraer, mostrándose, por tanto, como no autónomo [como no estribando en sí], sino como teniendo su consistencia y autonomía en la coseidad [como no consistiendo en autonomía sino en el estribar en sí de la coseidad]. El señor, en cambio, es el poder (*Macht*) sobre ese ser, pues él en la lucha demostró que sólo él consideraba ese ser como lo negativo [como aquello de lo que él hace mofa, como aquello que él tiene en poco]; y en cuanto él tiene el poder (*Macht*) sobre ese ser, y ese ser tiene a su vez el poder sobre el otro, resulta que en este silogismo él, el señor, tiene al otro bajo él. (Hegel (1807) 2006: 295)

La dominación, que define el primer ‘ciclo’ de la dialéctica entre amo y esclavo, genera un segundo ciclo que acentúa las diferencias entre dominado y dominador, pero que al mismo tiempo aliena el vínculo de interacción entre las partes, al interponer entre sí al objeto y mediar su confrontación a través de una actividad: la del trabajo. De este modo,

toda relación con el objeto se halla atravesada por el sujeto, así como toda relación con el sujeto está intervenida por un objeto. Desde el momento en que el amo fija un estatus de superioridad respecto al esclavo, su voluntad se impone sobre las otras, e instaura una distinción jerárquica crucial entre el que manda y el que obedece, misma que define los roles y las posibilidades de los implicados en la dinámica de interacción. De este modo, la voluntad hegemónica somete a otras voluntades, procurando degradar el valor de opiniones contrapuestas a ella y, al mismo tiempo, restringiendo las acciones que pueden llevarse a cabo. Esta forma de proceder pretende consolidar y/o perpetuar la dominación, al despojar de su simetría y su autonomía al sometido. La autoconciencia dominadora del amo le permite a éste arraigar y depurar su estatus empírico en el entramado social, conduciéndolo, por ejemplo, a incautar el esfuerzo ejecutado por el siervo para obtener beneficios propios, lo cual quiere decir que la posición 'privilegiada' del amo le permite apropiarse de una porción del trabajo de los demás. De este modo, la relación del amo con el mundo se mediatiza intensivamente.

El amo actualiza su condición como tal en el acto cotidiano de proferir órdenes, de prohibir o de regular, pero alcanzado un determinado desarrollo de su hegemonía, hasta cimentarse como hábito, la dominación revela su debilidad, pues tiende a olvidar aquél momento fundamental del choque que le permitió establecer su estatus. Paulatinamente, lo único que va quedando en el señor es una imagen avalada por la costumbre, misma que se ahueca más y más conforme se acentúa el olvido de su momento originario. Por otro lado, la figura del señor puede comenzar a renunciar al vínculo significativo con la materialidad que lo circunda. Desde el momento en que ya no precisa salir al encuentro del mundo para constatar su lugar en él, el amo deja de buscar los méritos que lo hagan acreedor del sitio que habita, orillándolo a entrar a un proceso en el que todo su entorno se vuelve algo cada vez más prescindible y reemplazable, como si el mundo social estuviera en deuda con él *per se*, obligado a rendirle pleitesía:

Asimismo el señor se refiere *mediatamente a la cosa* [se relaciona mediatamente con la cosa] *a través del siervo*; el siervo, en cuanto autoconciencia en general, se refiere a la cosa o se relaciona con la cosa también negativamente y la suprime o supera; pero la cosa es a la vez autónoma para él y, por tanto, él mediante ese su negar no puede acabar con la cosa hasta la aniquilación de ella, sino que se limita a *trabajarla*. Al señor, en cambio,

mediante tal mediación *se le produce* una relación *inmediata* con la cosa, que es una pura negación de la cosa, o lo que es lo mismo: que es el *goce* [*Genuss*]; lo que el deseo no conseguía, lo logra él, a saber: el acabar con la cosa y satisfacerse con el goce o disfrute de ella. El deseo no conseguía eso a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, logra vincularse a través de tal intercalación tan sólo con la no-autonomía de la cosa, y la disfruta en puridad [o puramente la disfruta, o se limita a disfrutarla, o se reduce a gozarla puramente]; y el lado de la autonomía de la cosa se lo deja a su siervo, que se encarga de trabajar la cosa. (Hegel (1807) 2006: 295-296)

Al momento en que amo y esclavo reclaman un papel que los determina como seres interdependientes, se define su circunstancia como interacción, y esto no puede ser de otra manera, pues la interacción en su sentido pleno no sólo exige una manifestación fáctica ante el mundo, sino que también se trata de un drama y de un artificio, es decir, de una producción narrativa, en la cual cada factor de la relación cumpla una determinada función, ocupe un determinado lugar y adquiera sentido: “La autoconciencia se forma a partir de las relaciones que ofrece la lucha de autoconciencias opuestas y del maestro y el esclavo, que no son propiamente temporales aunque se las encuentre en el origen de todas las civilizaciones humanas y se reproduzcan por otra parte con formas diversas en toda la historia de la Humanidad.” (Hyppolite, Jean (1946) 1974: 35) Esto contribuye a pensar que Hegel al enunciar la dialéctica del amo y el esclavo está pensando en una suerte de antropología, en una lógica de la interacción que define la convivencia entre los seres humanos, y por eso es que permite trabajarse fuera de un contexto específico, a modo de relato trans-histórico: “Por lo demás, Hegel insiste claramente sobre este punto; los tres momentos –conciencia, autoconciencia y razón– no deben ser considerados como sucesivos, puesto que no existen en el tiempo, sino que son tres abstracciones practicadas en el Todo del espíritu y estudiadas en su evolución separada.” (Hyppolite, Jean (1946) 1974: 36) No se trata de una progresión, en ellos no hay una conexión causal, aunque sí subsista una determinada articulación semántica.

La interacción, el *ser interacción*, prospera en la medida que puede relatarse a sí mismo su propio devenir, y esto no sólo implica el que la conciencia de su ser sea también el *modo* en que tal ser acaece. Sin embargo, a esta consideración no se añade una normatividad simétrica o consensual, como si un imperativo concreto pudiera exigir su adherencia necesaria al acontecer de la interacción. La propia narrativa del amo y el

esclavo es una muestra de ello. La normatividad no puede ser desechada en el análisis de la interacción, puesto que toda realidad antropológica consiste en la convergencia de una dimensión ontológica (la interdependencia, la coexistencia en un espacio y en un tiempo, la constitución biológica) con una dimensión creativa (la imaginación, la narración, la sanción, el rito). Al parecer, todo fenómeno de interacción social precisa de alguna determinada 'fórmula' normativa, pues en ella descansa su operatividad sistemática, dado que fija los cánones pertinentes a partir de los cuales emprendemos acciones y establecemos relaciones. Eso que llamamos cultura, lo cual es precisamente lo que recién expuse, puede entenderse como la amalgama de un determinado conjunto de estructuras que perduran, con un determinado cúmulo de artificios cambiantes que ordenan, orientan y hacen coherente las acciones del hombre en su mundo. La interacción es un ejemplo de esto, pues tiene una dimensión irrenunciable que define su facticidad y que se identifica con el acontecimiento de entrar en contacto con otros, pero también cuenta con una dimensión creativa o artificial en la que se establecen roles, ritos y leyes a partir de las que se conciben formas de establecer relaciones.

El hecho de que la interacción social no demande consenso como un criterio para su validación es algo que, a pesar de constatarse por el recuento de la historia, tampoco puede ser desechado sin más. Es importante destacar que la sagacidad de Hegel nos resulta útil para confesarnos que la historia de la humanidad ha sido casi monopolizada por narrativas asimétricas, y sin embargo, por increíble que parezca, ha sido un recurso que nos ha permitido prosperar como especie, como género humano.

La dialéctica negativa, propia de la dominación, del paradigma del amo y el esclavo, es una solución al problema de la muerte, al problema de la destrucción; es una reformulación cualitativa de la confrontación, de la lucha. En ella, la oposición tiene la oportunidad de ser incorporada a través de la dominación, es la forma en que la derrota deja de ser un problema de vida o muerte. Recordemos que la lucha por el reconocimiento es la lucha contra la insignificancia. Esta aserción, aunque correcta, es todavía incompleta, porque en el encuentro con el otro, la insignificancia queda transfigurada cualitativamente. En el contacto de dos fragilidades, la convicción de la propia flaqueza y las propias limitaciones comienzan a abrirse hacia un horizonte insospechado que, a diferencia de lo que ocurre ante la frontera natural –a la que acude en actitud

contemplativa debido a su enormidad-, una fragilidad frente a otra no se muestra abrumada e indiferente, dado que alter lo interpela desde un mismo plano. De este modo se descubre la *expresión* de una oferta recíproca hacia el punto del que proviene un estarse identificando con el otro. En relación a este proceso queda establecido un *lazo sui generis* que no puede ser forjado con *nada más* -un objeto-, precisamente porque se descubre el aspecto de generar un vínculo con *alguien más* -otro sujeto. En esta relación de un sujeto frente a otro, de una conciencia frente a otra, la fragilidad se reconstruye y sufre una metamorfosis, convirtiéndose en *vulnerabilidad*. Ser vulnerable significa poder ser solicitado y/o transformado por otra conciencia, por otra voluntad, por otra fuerza humana, y viceversa. En ese sentido, la lucha por el reconocimiento es equivalente a una lucha contra la vulnerabilidad.

La dominación, ilustrada en la narrativa de la dialéctica del amo y el esclavo, resulta ser uno de los pináculos en el que la astucia de la razón ofrece una solución al problema de la vulnerabilidad. La victoria contra la vulnerabilidad es la consolidación de la supervivencia, de la trascendencia y del sentido. Así, en la dominación, la victoria se consume al despojar de su fragilidad intrínseca a un sujeto para depositarla sobre otro, generando así un excedente de angustia y fragilidad en el esclavo, mientras el amo queda irrigado por un superávit de fuerza y certeza, con lo cual se anuncia ya la aparición del poder. La dominación es la forma en que la astucia de la razón resuelve el problema de la fragilidad-vulnerabilidad:

En este sentido desde sus primeros pasos el pensamiento hegeliano es un pensamiento de la historia humana, mientras que el de Schelling es un pensamiento de la Naturaleza o de la vida en general. Ahora bien, la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia de la razón no se presenta en ella como un simple lazo de unión entre lo consciente y lo inconsciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado entre el hombre y su destino. Ese es el conflicto que Hegel trató de pensar, y de pensarlo en el seno mismo de lo Absoluto. «Así, pues, la vida de Dios y el conocimiento divino pueden ser expresados, si se quiere, como un juego del amor consigo mismo, pero esta idea se rebaja a lo edificante e incluso hasta la insulsez cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.» El pantragismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una misma cosa, como revela ya ese texto en el que Hegel habla a la vez del dolor y del trabajo de lo negativo. (Hyppolite 1974: 31)

En el caso específico de la filosofía hegeliana no sólo es explorada la asimetría en el proceso de la vinculación humana, sino que también se opta por explorar los pormenores cualitativos que definen a profundidad una forma de vida o, formulado de otro modo, el devenir histórico de la vida. Entonces ¿Todas las relaciones humanas pueden reducirse a un problema de dominación? De ningún modo, pero si uno pretende sumergirse en una valoración de la convivencia humana, lidiar con la dominación es un imperativo, de otro modo, sería imposible ofrecer propuestas para solucionar la complejidad del ser humano como 'animal político'. El valor fundamental de un examen acerca de la dominación sirve para entender y entrever el amplio horizonte que configura la interacción social. El problema de la interacción es un problema de matices. La narrativa del amo y el esclavo nos permite ver que la asimetría no es un fenómeno homogéneo, puesto que la obediencia y el mandato no son las únicas formas en las que se expresa la asimetría. Toda relación con el objeto se halla atravesada por el sujeto, porque tanto el significado de los objetos como el significado del trabajo dependen de la posición que se ocupe en el vínculo entre alter y ego. Al mismo tiempo, el propio desarrollo del vínculo entre amo y esclavo genera un intermediario que aliena la relación entre los sujetos, no únicamente entre amo y esclavo, sino que también altera la relación de un amo con otro amo, o la de un esclavo con otro. Incluso modifica la relación del amo y el esclavo con respecto al trabajo. Toda relación de un sujeto con otro puede hallarse atravesada por los objetos (instituciones, procesos, técnicas, enseres, dispositivos, etc.), en la medida en que borra, sustituye y/o transforma la forma en que los egos interactúan con su mundo, al mediar el tipo de contacto que puede asimilarse con el entorno, procurando perpetuar una forma de interacción que fija un determinado orden:

Y en ambos momentos se produce para el señor [o resulta para el señor] su ser reconocido por otra conciencia; pues esta otra conciencia se pone a sí en ambos momentos como lo inesencial, por un lado en su tener que trabajar la cosa, y, por otro, en su dependencia de una existencia determinada [la suya misma, sobre la que el siervo no fue capaz de levantarse]; en ninguno de ambos casos puede hacerse dueña del ser [*Seyn*] y llegar a la negación absoluta. Y aquí es, pues, donde reside aquel momento del reconocimiento que consiste en que la otra conciencia se suprime y borra [*aufhebt*] como ser-para-sí, haciendo, por tanto, ella misma aquello que la primera conciencia hace contra ella. (Hegel (1807) 2006: 296)

Muy cerca al ocaso de la exposición de su narrativa del amo y el esclavo, Hegel se percata que entre los dos factores de su ecuación surge una especie de anomalía respecto al fenómeno de la autonomía que no puede superarse a menos de que los dos polos del relato se transfiguren radicalmente. Lo que Hegel apunta es que la verdad de la conciencia autónoma no descansa en el amo, sino en el esclavo, pues la propia postura señorial tiende a alienarse, en la medida que renuncia o delega –parcialmente– la responsabilidad de su acontecer vital en otro, al someter a la alteridad para que ésta soporte parte del peso de una vida que no le corresponde. Mientras el amo sustituye su responsabilidad directa hacia determinadas labores por la supervisión de los esclavos –quienes ahora están directamente encargados de aquéllas. Esta técnica de aprovechamiento y reproducción de capital humano está soportada por la idea de un desplazamiento o una reubicación de una parte del horizonte vital.¹¹ Ésta es una consideración de fondo que late en el significado de la división del trabajo a partir del esquema capitalista. Los amos logran deshacerse del cumplimiento de actividades que en algún momento compartieron con los demás, y depositan esa responsabilidad en los esclavos, quienes terminan cargando con una deuda social superior a la que pertenece a su propia individualidad. De este modo, los amos derogan en los esclavos la responsabilidad del trabajo que precisarían para mantenerse vivos, o reclaman exclusividad sobre determinadas labores –como el arte o la política–, convirtiendo su proceder en una maquinaria social que sostiene toda la vida en una comunidad jerarquizada, donde los amos gozan de lujos y privilegios –no sólo de orden económico– a cambio de que los esclavos queden excluidos y marginados del ejercicio de ciertas actividades. Esta consideración respecto a la rotulación de un sector de la comunidad con un determinado privilegio no proviene de un excedente, como en el caso de la producción económica, pero, de un modo muy peculiar, tiene que ver con el sentido profundo del plusvalor. La autonomía genuina no puede provenir sino de la experiencia del mundo padecida por el esclavo, precisamente por la posición privilegiada que el propio dominio del amo ha contribuido a generar en la conciencia del esclavo, en el caso,

¹¹ A partir de este párrafo es claro cómo una lectura marxista de Hegel tiene una resonancia en mi reconstrucción del problema de la dominación. Apoyarme de la teoría marxista sirve para redondear el análisis que aquí presento.

por supuesto, de que los oprimidos tengan la oportunidad de reflexionar acerca de sí mismos y la circunstancia donde se despliegan:

La *verdad* de la conciencia autónoma es, por tanto, la *conciencia servil*. Ciertamente, ésta [la conciencia servil] aparece de entrada *fuera* de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como la dominación o señorío [es decir, así como el señor] nos ha mostrado que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre, en el proceso de su realización, ha podido muy bien convertírsenos [o puede muy bien convertírsenos] en lo contrario de aquello que ella inmediatamente era; y en efecto, en cuanto conciencia *hecha volver sobre sí* o hecha retroceder sobre sí o represada sobre sí [*zurückgedrängte*] habrá de volver a sí misma y experimentar un vuelco que la convierta en la verdadera autonomía [en el verdadero estribar sobre sí]. (Hegel (1807) 2006: 297)

Desde mi perspectiva, la semántica hegeliana respecto a la servidumbre podría depurarse agregando una distinción entre dos formas en las que ésta puede manifestarse. Su aportación nos permitiría entender hasta qué punto la dialéctica amo/esclavo puede operar como una prisión, tanto en el desenvolvimiento de la vida cotidiana como en la mentalidad que acompaña a una cultura (me refiero a los límites que definen una determinada comprensión del mundo y las acciones que contribuyen a su conservación, tanto pasada, como presente y futura). Los cánones del pensamiento que definen una época determinan los horizontes de comprensión que se ocupan para relacionarse con el pasado y con el porvenir. La distinción que propongo identifica una ‘servidumbre cerrada’ y una ‘servidumbre abierta’. La servidumbre cerrada sería un modo de autoconciencia deficiente, o de autoconciencia *autómata*. En su caracterización aparece una conciencia de sí que deviene plana y superficialmente –antes de convertirse en resistencia, rebeldía, emancipación, reivindicación... La conciencia cerrada alcanza a percibirse como individualidad irreflexiva: autoconciencia hueca, donde encontramos un conocimiento del sí mismo al margen de un análisis crítico respecto al significado de las acciones y las razones a las que aduce para justificar su lugar y su actividad en el mundo. En contraposición, la servidumbre abierta implica la apropiación racional de la condición de oprimido, donde nace la conciencia de la insatisfacción, del disgusto, de la impotencia... cuyo núcleo común se sintetiza en la oposición a la servidumbre:

En esta diferencia se descubre toda diferencia en la historia del mundo. Los hombres son todos racionales; lo formal de esta racionalidad es que el hombre sea libre; ésta es su naturaleza, esto pertenece a la esencia del hombre. Y, no obstante, ha existido en muchos pueblos la esclavitud y en algunos aún existe, y los pueblos están contentos. Los orientales, por ejemplo, son hombres, y, como tales, libres en sí; pero a pesar de eso no son libres, porque no tienen conciencia de la libertad, sino que les ha agradado todo despotismo de la religión y de las relaciones políticas. La diferencia total entre los pueblos orientales y los pueblos donde no domina el régimen de esclavitud es que éstos saben que son libres, que son libres por sí. (Hegel 1989: 47)

Es difícil saber hasta qué punto la conciencia es una sustancia transparente para sí misma; como si le bastara distinguirse e identificarse a sí para poder transitar con la mayor desenvoltura a través de su configuración y sus contenidos. La conciencia es un fenómeno peculiar que opera sobre la dialéctica de ocultar/descubrir. En el itinerario de la razón que busca clarificarse a sí misma, es posible distinguir una ambivalencia en su proceder, que consiste en ocultar (de modo inconsciente) una zona de sí al redistribuir sus recursos para enfocar aquella parte de su ser que le interesa. De estas consideraciones surgen un par de interrogantes: ¿Es la conciencia destino? Y si lo es ¿Cómo es que esto sucede y qué tipo de impacto genera en el desenvolvimiento de la vida?

En el paradigma del amo y el esclavo se filtran una serie de consideraciones capitales para entender el significado de lo moderno (siendo característico de lo moderno el propio fenómeno del reconocimiento). Las dos ideas que sobresalen dentro del marco teórico que nos apremia tienen que ver, por un lado, con la mediatización vinculatoria de los agentes y, por el otro, apuntan hacia la desigualdad intrínseca de la operatividad política. Estas dos ideas se traducen en dos instituciones sociales cotidianas: los aparatos burocráticos y la democracia representativa. Por supuesto, éstas son sólo dos manifestaciones de la variedad de formas concretas que la narrativa amo/esclavo puede adquirir o que de hecho han subsistido históricamente.

Lo que la narrativa del amo y el esclavo expresa respecto a la organización de lo moderno (teniendo en cuenta las dos manifestaciones concretas que mencionamos), se resume en la forma a través de la que asumimos y entendemos una gran cantidad de vínculos con grupos e individuos, sin importar que nos resulten próximos o distantes,

transparentes o insondables, hostiles o amistosos. Nuestra 'fáctica' o 'ficticia' relación con la alteridad se halla mediada por más alteridades, es decir, suplimos la relación directa con grupos e individuos a través de otros grupos y/o individuos, introduciendo intermediarios que nos permiten 'establecer' contacto con esa o esas otras realidades autónomas. Desde el punto de vista político, la operatividad de este tipo de actividades (económicas y políticas) se fundan en la desigualdad, donde unos mandan y otros acatan, donde unos deciden y otros padecen. Expresado con mayor claridad: donde subsiste un esquema jerárquico de roles y funciones. Concretamente, la dialéctica del amo y el esclavo como paradigma del conflicto permite visualizar los problemas que se desprenden de la dominación, la asimetría y la exclusión, sólo por mencionar algunos de sus ángulos. Desde una perspectiva más general, la narrativa del amo y el esclavo es un modelo que ilustra el fenómeno de la interacción social. Una de las ventajas que vienen aparejadas con esta narrativa hegeliana es la solvencia que detenta para vincular lo normativo con lo ontológico, como dimensiones de la realidad que devienen a partir de su retroalimentación, y que se acotan conceptualmente a partir de su parentesco como correlatos. En su aspecto normativo, el relato de Hegel respecto al conflicto nos permite postular algunos parámetros que pueden servir como criterios prescriptivos/regulativos, que, a modo de coordenadas fijas, permiten enfrentar los problemas que palpitan en la complejidad de la interacción social, a partir de conceptos como los de reconciliación, simetría y emancipación.

El devenir de la emancipación

6. EL PRINCIPIO DE LIBERTAD: LA EMANCIPACIÓN DE LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN

De raíz, juzgo importante establecer una distinción intrínseca al fenómeno de la libertad que permita explorar su despliegue como una retroalimentación (o un balance) de fuerzas entre dos dimensiones, mismas que operan de modo inmanente a su facticidad, y cuya concordia o discordia define su despliegue. Una de dichas dimensiones quedaría plasmada en su

efectividad empírica, mientras que su contraparte complementaria quedaría ocupada por su proyección normativa. Al referirme a una dimensión empírica de la libertad, implícitamente asumo que el núcleo de su concepto queda identificado con el fenómeno de apertura a la realidad exterior y, al mismo tiempo, enfatizo la dimensión vivencial de su manifestación. Articulado a esto, distingo una dimensión normativa de la libertad para diferenciar y subrayar la condición imaginativa que irriga su acontecer; misma que la define como fuerza creativa del intelecto que transita hacia la práctica, lo cual permite ampliar su horizonte, siempre partiendo de la realidad efectiva que define su devenir, pero que apunta hacia lo que podría llegar a convertirse, contribuyendo así a transformar la figura de su presente. A partir de aquí, mi lectura de Hegel subraya el sitio privilegiado que juega la dimensión de la identidad personal y su disposición como actividad volcada hacia el mundo, inexorablemente abierto a la totalidad de lo real que, como una ola, rompe sobre la superficie del individuo, moldeándolo, circunscribiéndolo, moviéndolo, pero ante todo, posibilitándolo a ser libre.

Esta concepción del mundo prohíbe al concepto/condición de apertura ser algo enajenable, privándola de ser acaparada como una posesión material. Dado que la apertura es un hecho, y por ende, una cualidad congénita a la estructura misma que acompaña el estar aconteciendo en el mundo (de ahí que la caracterización de la libertad en términos de propiedad privada sea deficiente). Por esta razón la libertad no parte de ser una elección, sino que su origen parte de ser una 'condena'. Nadie puede elegir si viene o no a ocupar un lugar en el mundo, de hecho, una vez situados en la realidad resulta imposible abstenerse de tomar decisiones, porque incluso optar por no hacer nada es colocarse de un modo específico y tomar partido en un determinado sentido dentro de la trama de lo real. Tal condena, la condena de la libertad, no se lleva en solitario, sino que define una circunstancia compartida. Sin embargo, la noción universal y despersonalizada de la libertad que como fenómeno traza un marco vital que todos los seres humanos comparten para interactuar siempre se porta en primera persona. El concepto de ego, de identidad personal, el yo que la era moderna descubrió para distinguirse de su pasado y moldear su futuro, es uno de los aspectos que el propio Hegel, como autor plenamente moderno, no abandona en la confección de su obra.

Como pensador radical e innovador, Hegel tuvo que transformar la constelación de conceptos que le permitían aprehender el mundo. Sin embargo, este proceso no significó abandonar o destruir lo viejo en su totalidad. La propia dialéctica ideada por Hegel concibe el progreso como una suma, donde no puede haber superación sin conservación. A diferencia de un autor como Pippin, a mí me interesa resaltar la importancia que la individualidad juega en la ecuación de la realidad como actividad, por supuesto, Pippin no rechaza ni minimiza el papel de la identidad personal en la ecuación de la interacción social que va moldeando la historia de la humanidad, pero yo recalco su importancia en la argumentación de este trabajo:

Primeramente, Hegel no defiende una posición voluntarista acerca de la naturaleza de la libertad. Sin embargo a pesar de que es un filósofo cristiano en muchos aspectos, en este tema en particular él simpatiza con los filósofos pre-cristianos (Aristóteles) o no-cristianos (Spinoza). Él no entiende ser libre como una posesión individual de índole causal que permite iniciar una acción por un acto de voluntad independiente de condiciones causales antecedentes. En vez de eso, Hegel entiende que la libertad envuelve un determinado tipo de auto-relación y un determinado tipo de relación con los demás; está constituida por el estado de una determinada auto-referencia y una determinada mutualidad.¹² (Pippin, Robert, 2008: 186)

Subsiste un énfasis respecto a la categoría de individualidad que la propia historia moderna de nuestra antropología epocal no puede abandonar, y que termina por sintetizarse en el problema de imputar a los individuos la autoría de sus acciones y, en consecuencia, los efectos que de ellas se desprenden. Esto presupone que todas las personas, empezando por la propia, pueda hacerse responsable de sus obras. La responsabilidad, que es el reverso de la libertad, sirve para invertir el carácter universal de la agencia, para evidenciar su dimensión vivencial concreta, en el sentido en el que la libertad no sólo es un marco de realización colectiva, sino también un espacio de

¹² First, Hegel does not defend a voluntarist position on the nature of freedom. Although in many ways a Christian philosopher, on this issue his sympathies are all with pre-Christian (Aristotle) or non-Christian (Spinoza) philosophers. He does not understand being free to be an individual's possession of a casual power to initiate action by an act of will in some way independent of antecedent casual conditions. Instead, freedom is understood by Hegel to involve certain sort of self-relation and a certain sort of relation to others; it is constituted by being in a certain self-regarding and a certain sort of mutually related state. (Pippin, Robert, 186)

composición individual. A pesar de esto, ambas dimensiones de la libertad sólo pueden abrirse a la conciencia en la medida en que alcanzan a mostrarse como interdependientes. La interdependencia entre ambas esferas es lo que *grosso modo* constituye el principio del reconocimiento y, en tal caso, termino por situarme en la misma posición que Pippin, sin embargo, alcanzo su conclusión a través de un camino distinto, puesto que él llega a esta consideración a partir de la crítica del voluntarismo. Para Pippin, la responsabilidad de la vida moderna parte de la certeza de que el agente es capaz de identificar su error a través de la proposición “pude haberlo hecho de otro modo” o “pude haberme abstenido de obrar de tal o cual modo”, y en el que las instituciones son, de hecho, los mecanismos colectivos que la historia de la humanidad ha podido idear para combatir una posible desarticulación o destrucción del mundo social. En ese sentido, el individuo debe ser capaz de entender que sus diversos proyectos y obligaciones no subsisten como actividades opuestas ni distintas a las que ejercen otras personas, o que las estructuras institucionales prohíben o permiten. De algún modo, las personas deben ser lo suficientemente racionales, o deben ejercitar su racionalidad para comprender que ese gran marco cultural donde se desenvuelven no rechaza su realización particular, ni funciona como una instancia que ahoga sus deseos o borra su contribución:

Pero cómo exactamente podemos establecer tal conexión de otra manera, cómo vincular tales obligaciones y proyectos conmigo de tal modo que ellos cuenten como míos y de todos modos sean instancias de la libertad no es tan fácil de ver cuando uno renuncia al voluntarismo y se toman en serio las usuales preocupaciones modernas acerca del compatibilismo (preocupaciones en las que no se defiende una forma distinta de libertad, pero no la libertad). De acuerdo con Hegel la solución supuestamente descansa en la forma de la relación otro/sí mismo, en el reconocimiento. Al estar en esa relación, yo habré conseguido el vínculo correcto hacia mis propias obras, de modo tal que la condición general quede satisfecha.¹³ (Pippin, Robert, 2008: 187)

13 But how exactly to establish such a connection otherwise, how to link such deeds and projects with me such that they count as mine and are thereby instances of freedom is all not easy to see once one gives up this voluntarism and takes seriously the standard modern worries about compatibilismo (worries that not a different form of freedom is being defended, but not freedom). The solution according to Hegel is supposed to lie in the form of this self-other relation, in recognition. Being *in* that relation, I will have thereby achieved the right relation to my own deeds, such that the general condition is satisfied. (Pippin, Robert, 2008: 187)

Este intercambio bidireccional de disponer/solicitar que se contrae en la facticidad de la interacción social, define la estructura de todo vínculo entre los seres humanos. Analíticamente, tal estructura trasciende la particularidad moral de su producto, en el sentido que funciona como un horizonte capaz de admitir cualquiera de sus matices: la piedad, el honor, la crueldad, el altruismo, la ternura, etc. Sin embargo, el proceso a través del cual los sujetos toman consciencia de sí y de sus circunstancias, desemboca en el esclarecimiento racional de la interacción a partir de una ponderación positiva o negativa de sus alcances.

La ordenación del mundo humano a partir de juicios valorativos, evidencia uno de los rasgos característicos de la razón. Valorar consiste en la determinación de fines y medios a partir de los que establecemos propósitos. A su vez, los propósitos indican que la razón cuenta con la capacidad para fijar criterios que le permiten discernir prioridades y métodos. Para Hegel, el progreso de la humanidad como agente de la razón, como la estirpe comprometida con el mantenimiento y desarrollo de la vida, está sentenciada a reflexionar acerca del mundo que ella misma va dibujando. El reconocimiento representa la conquista conceptual a través de la que los seres humanos definen un criterio de inclusión y equidad, permitiéndoles atender los deseos y las necesidades de los demás, en un proceso que puede funcionar bajo el imperativo del perfeccionamiento continuo. Por estos motivos resulta crucial detenerse en la índole normativa de la libertad. La distinción entre dos dimensiones de la libertad no debe llevarnos a considerarlas como instancias opuestas, sino complementarias, pues de su intercambio surge la complejidad de su acontecer.

La dimensión empírica de la libertad alude a la actividad de habitar un mundo donde mis acciones y mi presencia son ratificadas por otros. De hecho, la semblanza de esta primera dimensión es la que se ha explorado con mayor atención hasta este punto, y tiene que ver con la proposición hegeliana de que la libertad es imposible en la soledad, es un sinsentido. Sin embargo, de esta afirmación surge la perplejidad del análisis. Pippin sintetiza esta primera contrariedad de la libertad a través de algunas preguntas (que en buena medida ya se respondieron en dos de las secciones previas):

... ¿Por qué razón él piensa [Hegel] que los sujetos no pueden ser libres a menos que sean reconocidos por otros en algún sentido, y qué es lo que está implicado en tal reconocimiento? ¿No puedo ser libre con independencia de que alguien más lo advierta, me reconozca, me solicite, se solidarice conmigo, etc.? ¿Acaso no el estatus de ser persona es una clase de dato empírico acerca de la cuestión o una capacidad objetiva que debiera tomarse en cuenta correctamente de algún modo (aceptado/incluido, respetado, etc.), y no se toma esto al revés para sugerir que los otros a su vez adquieren su estatus de personas al ser reconocidos? (Pippin, Robert, 2008: 186)¹⁴

La dimensión normativa constituye el horizonte histórico en el que la libertad se vuelve un problema vivencial concreto y delimita el contexto en que su despliegue puede juzgarse moralmente. Ello supone que nuestras acciones y las estructuras de convivencia van aparejadas con aquellas y adquieren una determinada gradación de *responsabilidad*. Es en la convergencia entre la dimensión empírica y la normativa que la libertad adquiere su espesor particular y se convierte en problema, porque su expresión en la construcción de la realidad humana define la cohesión o la desintegración social. El procesamiento de la libertad, es decir, la conciencia de ella y su modo de apropiación, son dos coordenadas fundamentales que definen la conquista de la civilización; pues en ella se condensa la vida del espíritu. El paso de la dimensión empírica a la dimensión normativa de la libertad supone transitar de un enigma a un dilema. Esto quiere decir que la indagación respecto a la ontología (la dimensión empírica) de la libertad supone develar su estructura, mientras que su devenir normativo implica imaginar pautas y límites para que su adopción en la vida práctica permita la convivencia pacífica.

De alguna manera, el problema planteado en la distinción entre una dimensión empírica y ‘otra’¹⁵ normativa de la libertad, puede ser pensado como una modalidad o una metamorfosis, incluso tal vez como una refutación a la inconmensurabilidad o a la tensión

14 ... why does he think that subjects cannot be free unless recognized by others in a certain way, and what is involved in such recognition? Can't I be free whether or not anyone else notices, acknowledges me, assists me, expresses solidarity with me, etc.? Isn't someone's status as a person some sort of fact of the matter or an objective capacity that ought to be properly taken into account in some way (acknowledged, respected, etc.), and doesn't it get everything backwards to suggest that they have such a status by being recognized? (Pippin, Robert, 2008: 186)

15 En sentido estricto, la palabra “otra” entra un poco forzada en la construcción del discurso. No se trata de lo normativo como un principio opuesto a lo empírico. Más bien, se tiene que leer lo normativo como *correlato* de lo empírico.

irreconciliable entre objetivo/subjetivo. En ese sentido, la filosofía de Hegel puede ser interpretada como una propuesta que intenta mostrar la inviabilidad de un subjetivismo puro al margen de un objetivismo perfecto, o viceversa. Objetivismo y subjetivismo no son categorías que puedan ofrecer lo mejor de su potencial explicativo si se presentan como principios mutuamente excluyentes. La iniciativa hegeliana demuestra que no es posible alcanzar un objetivismo puro, en la medida que un sujeto siempre aparece como portador de la objetividad y, emplazado en tal hecho, deduce que la objetividad es producida, aceptada, negada o incluso transformada por alguien que ratifica su horizonte desde una intimidad específica: la objetividad es un acto subjetivo. En el caso contrario, cuando se pretende sostener la idea de una subjetividad pura, surge el problema de impedir a los sujetos acontecer más allá de sí, y de negar su condición como árbitros epistemológicos en la verificación del mundo como un espacio de facticidad universal: que la realidad en su sentido más abarcante sea una y la misma para todos. Una posición así conduce a la clausura del alter y/o a la atomización radical del individuo (solipsismo). Con ello, el problema respecto a la definición de la identidad personal como 'aparato' autosuficiente se desmorona, puesto que se pierde uno de los puntos de referencia cruciales para llevar a cabo la construcción del yo solipsista. La libertad es un fenómeno que, al concebirse exclusivamente desde una perspectiva objetivista o subjetivista pierde su densidad y complejidad característica. Como se ha visto anteriormente, la realidad de las personas como seres libres no puede resolverse a partir de una concepción de los sujetos como mónadas autosuficientes y autosustentables, pero tampoco resulta conveniente atribuir un carácter totalmente objetivo a su devenir. En todo caso, una caracterización más precisa de la libertad quedaría establecida en términos de intersubjetividad. En ese sentido, el concepto de reconocimiento resulta innovador porque sintetiza la dimensión empírica y normativa de la interacción humana. El siguiente pasaje de Pippin recupera la idea del argumento que acabo de ofrecer:

En términos más sistemáticos, Hegel deja claro en su *Enciclopedia de la filosofía del espíritu* que el punto de vista del espíritu [intersubjetivo], o el punto de vista de la *Filosofía del derecho*, presupone que algún tipo de mutualidad a propósito del reconocimiento ha sido alcanzada, y que este logro establece "objetivamente" un nivel de libertad necesaria para una socialización real. (Siendo esto así, él deja claro que se halla

muy lejos de haber abandonado una teoría intersubjetiva de la libertad por una de tipo monológica) (Pippin, Robert, 2008: 199)¹⁶

Restaría poner en perspectiva la cuestión de la integración social, como espacio arquetípico en que la interacción encripta el mantenimiento y el desarrollo de la libertad como proceso vital¹⁷. Al considerar el tema de la integración social como producto conceptual del fenómeno de la interacción, es inevitable ponderar tal acontecimiento a partir de las condiciones reflexivas (culturales, sociales, políticas y éticas) que definen la circunstancia de su despliegue. La interacción social y el itinerario que lo reconduce hacia la complejidad de la integración es producto de su desenvolvimiento en la historia. La integración social es la conquista racional del espíritu absoluto que permite a los seres humanos quedar activamente involucrados en el horizonte de una realidad compartida, cuya complejidad queda condensada en el concepto y en la vivencia de lo político. La integración social es un reclamo fáctico a partir del que las personas se inscriben por sí mismas –y para sí mismas– en la trama del mundo. Tal integración podría esquematizarse como un proceso de adherencia dual. Por una parte, supone el establecimiento de un determinado sentido de pertenencia –que es al mismo tiempo un acto de apropiación– a través de los recursos y de las fuerzas propiamente humanas, que reconcilian al género humano con la exterioridad material de su mundo. Por otra parte, la integración también supone la generación de un sentido de pertenencia respecto al propio módulo social, donde los seres humanos establecen una unión respecto a sí mismos como grupo, al incluirse y asumirse como miembros de un mismo conjunto. Desde esta perspectiva, el decurso histórico de la cultura humana puede ser visto como la contienda humana por transformar el modo en que los seres humanos resuelven su integración social; entendiéndola como la síntesis donde convergen las dos dimensiones recién explicadas.

16 In more systematic terms, Hegel makes clear in his *Encyclopedia's Philosophy of Spirit* that the standpoint of *The Philosophy of Right*, presupposes that some mutuality of recognition has been achieved, and that this achievement establishes “objectively” a level of freedom necessary for true sociality. (That is, he makes clear that he is very far from having abandoned an intersubjective theory of freedom for a monological one) (Pippin, Robert, 2008: 199)

17 Entiendo este concepto como la síntesis de dos acepciones que convergen en su significado, primeramente, como cualidad propia de los seres vivientes y, segundo, como aspecto de suma importancia o trascendencia.

Ello, por supuesto, apunta a modificar el horizonte de las expectativas que las sociedades depositan en su comprensión de la vida pública, lo cual implica una determinada forma de asimilar y de llevar a cabo un cúmulo de actividades, como el trabajo, el esparcimiento, la impartición de justicia, la expresión artística... Haciendo de los individuos co-autores y beneficiarios de la ley, del estado, de la moralidad, etc.

Esta concepción desemboca en una definición de lo social como un organismo de cooperación, cuyo movimiento se sostiene y se reproduce a partir del desarrollo permanente de las diferencias internas y de la actividad consciente de sus miembros. Toda integración social es, de una u otra forma, una integración política, puesto que siempre apuntará –en alguna medida– a la organización del concierto que rige la vida pública, cuya finalidad operativa legitima y reglamenta las pautas concluyentes que guían el destino de los pueblos. Toda comunidad política responde a un criterio de integración, independientemente del nivel de inclusión que tenga cada comunidad. El espíritu conceptual que guía la noción de orden social impone al fenómeno de interacción su capacidad para aglutinar dentro de sí una vida social en común. La complejidad de la realidad política que cada pueblo debe resolver para salir adelante es producto de un antagonismo. Dicho antagonismo es el que se define a partir de la oposición entre concordia y conflicto. Como antítesis al conflicto social, que se traduce en la desintegración y la exclusión, se coloca el principio de conciliación o de armonía, que se traduce en la integración y la inclusión. Buena parte del aparato teórico hegeliano ilustra este drama; a partir del que la historia humana se ha escrito.

Un modelo adecuado de integración social necesariamente debe preservar un determinado nivel de heterogeneidad en su proyección, por la razón de que sin ésta sería imposible llevar a cabo una enmienda respecto al contexto político que rige la vida de las comunidades, y el ideal de inclusión se desmoronaría. Al mismo tiempo, este factor que apoya la pluralidad no debe renunciar a su integración con un canon de homogeneidad; nunca debe olvidar que toda sociedad viable precisa un determinado nivel de homogeneidad para funcionar como una unidad. Tal es el gran desafío de la construcción de un Estado. La pluralidad de lo heterogéneo y la universalidad de lo homogéneo deben coincidir en un concepto que sirva para su articulación, sin importar las notas étnicas, raciales, religiosas o de otro tipo que distinga a los diversos grupos humanos, tal pivote

conceptual es el de la intersubjetividad. El tipo de unidad que debe alcanzar la interacción social debe ser capaz de mantenerse a través de las diferencias sin eliminarlas, precisamente porque precisa llevarse a cabo a un nivel distinto que el de la identidad colectiva así como el del solipsismo individual: la ley representa la astucia racional de los seres humanos en donde la conciencia intersubjetiva queda implementada.

Todo proceso político de integración debe contemplar la inclusión y la participación del mayor número de afectados desde un abanico de criterios específicos, mismos que apuntan a reunir el esfuerzo y la voluntad de los actores humanos a partir de directrices específicas. La integración política está encargada de la protección y/o la generación de vínculos civiles, pues éstos permiten mantener articulada una comunidad humana como unidad cooperativa. Desde tal entramado, los seres humanos tejen la red que les permite unir sus esfuerzos físicos e intelectuales, cuya finalidad estriba en la construcción de un mundo del que ellos mismos son responsables y en el que identifican su existencia. A través de la codificación de prácticas con pertinencia política –mismas que obedecen a las exigencias de una etapa histórica–, las sociedades fijan pautas concluyentes que definen su modo de interacción, condensando su racionalidad al interior de ciertas instituciones. Esto sirve para definir una forma de vida colectiva, traducéndose en figuras como la del contrato, la propiedad, el matrimonio, el trabajo corporativo, etc. Todas estas instancias crean o consolidan una serie de vínculos encargados de la preservación del sistema de la moralidad, generando un emplazamiento en que los miembros de una sociedad puedan sentirse "en casa", no sólo en la medida que forjan una determinada familiaridad con el espacio donde se desenvuelven, sino también con las prácticas que allí tienen lugar. Tales instituciones son momentos necesarios que preparan a los individuos para ser ciudadanos del Estado. Es, pues, a través de todo este aglomerado de costumbres e instituciones que los ciudadanos de un Estado moderno están en condiciones de emprender su camino hacia la libertad. Esto significa que los involucrados son capaces de reconocer a otros como sus pares, y, la vez, de ser reconocidos por aquellos como contribuyentes significativos en el marco de una moralidad compartida. La sola voluntad egoísta que no aspira a lo racional-universal no puede alcanzar su plenitud, puesto que es incapaz de identificarse con las obras –y por lo tanto con la contribución– de los demás,

por ende, el individuo solipsista no puede ser creador de un mundo con la amplitud espiritual de una demanda auténticamente humanista, es decir, *incluyente e integradora*.

La racionalidad de la libertad no es captada por el 'individuo lógico', pues él se representa como unidad ensimismada, en cambio, aquél debe ser sustituido por el 'individuo reflexivo', cuya característica fundamental es la apertura y la atención a la alteridad. Sólo el individuo reflexivo, atado a otras personas, puede ser capaz de liberarse éticamente, mediante el desgaste de su egoísmo en el duro y fatal roce con los demás¹⁸. Por su parte, la socialización de los individuos no es algo innato, pues las personas, ineludiblemente adheridas a un contexto histórico, deben 'aprender a ser humanas', es decir, precisan ser educadas al interior de formas de vida particulares y en el seno de instituciones concretas, de modo que puedan aprender a desenvolverse en el espacio donde precisan hacerse una vida. Para Hegel, pues, la libertad, rectamente entendida, sería obra de un artificio, y no de la naturaleza, ya que la moralidad sólo puede ser vivida en tanto liberación, esto es, sabiéndonos coautores de las prácticas, las instituciones, los ideales y las normas que proceden de la racionalidad común en la que, como individuos éticamente educados, estamos insertos.

En la filosofía hegeliana la racionalidad es emparejada al itinerario de la realidad social, pero no como una entidad que se sitúa frente a los individuos despojándolos de toda relevancia, sino integrándolos dentro de un todo coherente, al identificarlos como participantes activos de su propio destino. Si la racionalidad es concebida como totalidad, entonces ésta no puede ser excluyente. Por tratarse de un organismo y no de un mero mecanismo –donde las partes se hallan en una relación de indiferencia con respecto al todo–, la construcción y apropiación de lo humano debe apelar a las relaciones reales y concretas de sus miembros. Relaciones cuya base no son los individuos autosuficientes de la ficción del contrato social, sino seres cuya identidad se constituye y se reconoce en el acto mismo de la interacción. Para entender con mayor claridad esta última parte, será necesario explorar con mayor detenimiento el concepto de libertad dentro del sistema hegeliano.

¹⁸ Esto es lo que ilustra la dialéctica del amo y el esclavo.

En su *Filosofía del derecho*, Hegel construye una reflexión en torno a la libertad a partir de un examen de la voluntad. El sello característico de la autoconciencia es la voluntad. La voluntad es la modalidad del pensamiento que toma posesión de sí mismo, es la razón deliberando sobre sus acciones, convirtiéndose en su propio proyecto, en su propio cuestionamiento y en su propia solución. El pensamiento tiene la capacidad de volcarse sobre sí mismo, pero no es sino hasta el momento en que él decide ocuparse de sí que la razón queda evidenciada y expuesta para sí misma:

En eso consiste la gran diferencia, que el hombre sabe lo que él es; luego, en primer lugar, él es real. Sin esto la razón, la libertad, no son nada. El hombre es esencialmente razón; el hombre, el niño, el culto y el inculto, es razón; o, más bien, la posibilidad para eso, para ser razón, existe en cada uno, es dada a cada uno. Y, pese a ello, la razón no ayuda nada al niño, al inculto. Es sólo una posibilidad, aunque no una posibilidad vacía, sino una posibilidad real y que se mueve en sí. Solamente el adulto, el formado, sabe por la educación lo que él es. La diferencia es solamente que la razón existe allí solamente como aptitud, en sí, pero aquí existe explícitamente, ha pasado de la forma de posibilidad a la existencia.

Así, por ejemplo, decimos que el hombre es racional, y distinguimos muy bien entre el hombre que ha nacido solamente y aquel cuya razón educada está ante nosotros. El niño es también un hombre, pero aún no existe la razón en él; no sabe ni hace nada racional. El niño tiene la aptitud de la razón, pero ella aún no existe para él. Así es esencial hacer, por eso, que aquello que el hombre es en sí, llegue a ser por él; y solamente en cuanto este ser por sí tiene por su parte realidad, es en cualquier forma lo que quiere. (Hegel 1989: 46)

Al recuperar el concepto de libertad y pensarlo a partir de un esquema dialéctico (como hecho y como norma), hemos hallado las dos dimensiones que dotan al concepto en cuestión de su densidad característica. A su vez, esta misma forma de pensamiento dialéctico define los principios que nos permiten comprender su carácter dinámico: la libertad es movimiento, de hecho, es la moción fundamental que permite preservar la vida del espíritu, de la conciencia. La pura caracterización de la libertad como interacción recíproca entre una dimensión empírica y otra normativa supone un determinado desarrollo en la clarificación respecto a su horizonte. Sin embargo, este tipo de análisis queda emplazado en una imagen abstracta de la libertad. Tomando como pauta el propio

espíritu filosófico de la *Filosofía del derecho*, habría que explicar cómo el concepto de libertad va ganando concreción en su despliegue.

En la continua conquista de la conciencia, que es también la conquista de la libertad, Hegel opta por trazar una imagen emblemática de tal proceso en la dialéctica del amo y el esclavo. Dicha imagen nos ayuda a entender que la condición humana está definida por la interacción y la interdependencia que implican el devenir en un mundo compartido con otros sujetos. Lo que la dialéctica del amo y el esclavo ilustra con singular agudeza es que la adopción de la vida civilizada supone un encuentro entre voluntades que *deben construir* un mundo social. Ahora bien, el problema que supone tal enfrentamiento es que su resultado puede arrojar un saldo con diversas gradaciones de hostilidad o de armonía; independientemente de que su fuerza sea capaz de instaurar y mantener un orden justo.

En base a lo establecido con anterioridad, es posible comenzar a trazar el desarrollo de la dialéctica abstracta de la libertad hacia su metamorfosis concreta. El dato inicial del que parto, que es, a su vez, el concepto decisivo con que Hegel abre la investigación del derecho, es el de la voluntad. La expresión concreta de la dimensión empírica de la libertad es la voluntad, en ella queda expuesto el destino del hombre a la acción. Del producto de las acciones se desprende la confrontación de voluntades que define la complejidad de la convivencia social:

§16

La voluntad puede, justamente, renunciar de nuevo (§5) a la cosa escogida en la resolución (§14). Pero con esta posibilidad de sobrepasar continuamente todo contenido que sustituye hasta el infinito, la voluntad no sale de la finitud, porque cada contenido, precisamente, es distinto de la forma, es un algo finito; y lo opuesto a la determinación, la indeterminación –irresolución o abstracción– es sólo el otro momento igualmente unilateral.

§17

La contradicción que es el arbitrio, como *dialéctica* de los estímulos y de los impulsos, tiene la apariencia de que aquéllos se perturban recíprocamente y que la satisfacción del uno exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción del otro; y, siendo el impulso solamente simple tendencia de su determinación y no teniendo, por lo tanto, en sí mismo la medida, este determinar que subordina y sacrifica es la resolución contingente del capricho, que en esto procede con intelecto calculador acerca de con qué estímulo se

puede sacar mayor satisfacción o puede servirse de cualquier otra consideración que le plazca. (Hegel (1821) 2004:54)

Debido a que actuar es ponerse en relación con la exterioridad, lo que sintetiza la voluntad es el impacto que los designios tienen en el mundo, y en ellos, la responsabilidad que viene aparejada a cada persona por el hecho de ser el autor de sus acciones. Cuando las voluntades chocan y se contraponen se genera una lucha por el predominio, misma que, de llegar a generalizarse, definiría un contexto de catástrofe hasta el momento en que alguna fuerza o la extinción de los competidores fuera capaz de pacificar el tumulto producido.

Identificada la expresión concreta de la dimensión empírica de la libertad, la interrogante por la expresión concreta de la dimensión normativa queda pendiente. Como en el caso de su correlato empírico, la expresión concreta de la normatividad que precisamos para convivir se manifiesta en la ley. Toda ley parte del presupuesto de que la interacción es destino y que la interdependencia es inevitable. De este argumento se desprende la concepción atípica de Hegel respecto a que no es posible alcanzar la libertad en soledad: los otros, en tanto existentes concretos, están siempre allí, interpelándome. Únicamente a condición de participar con otros sujetos en la apropiación y configuración del mundo, éste último puede reclamarse como un espacio de acción en el que la vida adquiere sentido 'lógico' y 'práctico'. No hay tal cosa como una objetividad pura, así como tampoco subsiste una subjetividad absoluta. La presencia de otros sujetos como elementos fundamentales en la trama del mundo abren el horizonte solipsista hacia una plataforma intersubjetiva, misma que desemboca en la configuración de lo social. Para Hegel, el momento en que la libertad es asimilada por la conciencia como patrimonio común define el momento originario de la ley. El derecho recoge el espíritu que unifica el mundo social, estableciendo un horizonte normativo que abarca a todos los individuos, estableciendo una conexión entre ellos:

Lo que *en sí* es derecho cuando *es puesto* en su existencia objetiva, esto es determinado por la conciencia mediante el pensamiento, y *conocido* como lo que es derecho y tiene valor, *es la ley*; y el derecho por medio de esta determinación es *derecho positivo*.

Poner algo como *universal* –esto es, llevarlo a la conciencia como universal– es manifiestamente *pensar* (v. §13 y §21), ya que como se vuelve el contenido a su forma más simple, él se da su última *determinación*. Lo que es derecho alcanza, sólo por el

hecho de que viene a ser una ley, no solamente la forma de su universalidad sino su verdadera determinación. Por lo tanto, se debe suponer ante todo, en la concepción de la legislación, no meramente un momento, por el cual algo es expresado como norma de conducta válida para todos, sino que el momento esencial e interno es, antes que nada, el *conocimiento del contenido en su universalidad determinada*. (Hegel (1821) 2004: 185-186)

La voluntad y la ley no son ámbitos ajenos y disociados, únicamente representan dos fases de un mismo prodigio, en cuyo nivel de complejidad descansa la consolidación de lo político y de lo social: El derecho. El instrumento institucional que procesa la ley es ese momento culminante de la voluntad que logra generar un sistema jurídico. El ‘instrumento’ conceptual que unifica ley y voluntad es el concepto universal de *persona*: “Cuando yo digo: Yo, esto es enteramente simple, lo universal abstracto, lo común a todos; cada uno es un Yo. Y, no obstante, éste es el reino múltiple de las representaciones, de los impulsos, de los deseos, de las inclinaciones, de los pensamientos, etc.” (Hegel 1989: 44). El concepto de persona manifiesta su labor como articulación entre voluntad y ley al desplazar el horizonte de comprensión de ambas coordenadas conceptuales hacia un centro común. Esto implica que la voluntad, como concepto enfáticamente subjetivo, experimente un proceso de objetivación y, paralelamente, que la ley, concepto enfáticamente objetivo, quede sometido a un proceso de subjetivación o, para indicarlo con mayor precisión: que la ley muestre su carácter intersubjetivo. Con la objetivación de la voluntad, se hace nítido un concepto fundamental cuyo sentido y cuya génesis es característica de la convergencia entre los dos horizontes de comprensión de la dialéctica inicial (voluntad y ley): la *membresía*, es decir, de la común-unidad (comunidad) a la que pertenecemos por el hecho de compartir con alguien más la facultad de la conciencia y la capacidad de actuar.

El otro extremo de la ecuación, en cambio, en vez de partir desde un fenómeno donde queda estampada la subjetividad del mundo, se desprende de un fenómeno donde la individualidad pierde concreción, despersonalizando así su naturaleza: la razón. Ésta representa un espacio que no es un patrimonio particular, y cuya subsistencia ha sido posible a condición de corroborar su alcance colectivo. La ley alcanza su punto culminante como marco normativo al expresarse en forma de eticidad, es decir, como evaluación de las acciones personales que, al exteriorizarse, repercuten en la realidad colectiva. Siguiendo a Kant, Hegel asume que la ética en su formulación más condensada no es otra

cosa sino el ejercicio autónomo de la racionalidad, lo que significa pensar por uno mismo. Ello, a su vez, permite que los sujetos puedan situarse fuera de los márgenes del presente y más allá de las opiniones o los conocimientos aceptados, de modo que puedan reclamar –y a partir de allí depurar– el dominio del deber ser. En el concepto de persona donde objetividad y subjetividad quedan reconciliados semánticamente¹⁹, se origina el parámetro fundamental que subyace al derecho, ratificando su carácter legítimo: la universalidad:

...el punto ha sido alcanzar este punto de vista universal lo que nos guiará de vuelta al problema del reconocimiento, o al problema de ser tratado como y de tratar a otros como, capaces de dar razón y contestando razones. Esto es así debido a que Hegel aborda el más alto o el último cumplimiento de la condición de la libertad anotado arriba –ser capaz de hallarme a mí mismo en, identificarme con, mis obras– en algún sentido kantiano. Esto es así, dado que Hegel arguye que una determinación racional práctica recobra el contenido de tales obras como mías, y establece la clase apropiada de independencia incluso en la satisfacción de mis intereses. Como sucede con muchos otros filósofos, para Hegel: una acción es simplemente una clase de evento cuyas razones pueden ser solicitadas, y la calidad y el carácter de tales razones determina el alcance por el cual yo he optado libremente, en vez de que aquél haya sido determinado. (Pippin, Robert, 2008: 191)²⁰

En sí misma, lo que nos reporta la voluntad es nuestra inherente capacidad para anhelar, la facultad para decidir y ordenar nuestras acciones, pero en este nivel de

19 La actividad de la voluntad resolviendo la contradicción entre subjetividad y objetividad, llevando sus fines desde aquella determinación a ésta y permaneciendo, a la vez, en sí, en la objetividad –aparte del modo formal de la conciencia (§8) en que la objetividad es sólo como realidad inmediata–, es el *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la Idea (§21) [la libertad]; desarrollo en el cual el concepto determina la idea, *al principio ella misma abstracta*, como totalidad de su sistema y que, en cuanto sustancia independiente de la antítesis de un fin meramente subjetivo y de su realización, es la *misma* en ambas formas. (Hegel (1821) 2004: 59)

20 ...it is the question of achieving this universal point of view that will lead us back to the recognition issue, or the issue of being treated as and treating others as, reason-givers and reason-responders. This is so because Hegel treats the highest or ultimate satisfaction of the freedom condition noted above –being able to find myself in, identify with, my deeds– in a somewhat Kantian way. That is, Hegel argues as well that practically rational determination recovers the content of such deeds as my own, and establishes the proper sort of independence even in the satisfaction of my interests. As with many other philosophers, so for Hegel: an action is simply the sort of event for which reasons can be asked, and the quality and character of such reasons determines the extent to which I have acted freely, rather than be determined. (Pippin, Robert, 2008: 191)

abstracción, la voluntad se halla en un estado incompleto, puesto que requiere adjudicarse un determinado contenido para traducirse en acción. De la pura y llana voluntad, lo único que se tiene es una aspiración vacía y una autonomía hueca. El contexto de la discusión acerca de lo jurídico cuenta con la ventaja de servir como criterio de reconocimiento, donde mi identidad singular queda afirmada pero al mismo tiempo es trascendida:

La *universalidad* de esta voluntad libre por sí es la relación *simple* y formal consigo mismo en su individualidad, relación autoconsciente, pero, fuera de ello, carente de contenido. De este modo el sujeto es *persona*. En el concepto de *personalidad* se expresa que yo, en cuanto *este*, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (tanto en lo que respecta al arbitrio interior, instintos y deseos, como en lo que hace a la existencia exterior inmediata), y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la finitud como *infinito, universal y libre*. (Hegel 2005:118).

La libertad define la realidad antropológica fundamental en la cual *lo humano* puede ser alcanzado. A través de la libertad, los egos descubren que acaecen siendo incesantemente asimilados por otros y, a su vez, asimilando a otros en su horizonte personal. Los egos iluminan su circunstancia en el mundo a partir de sus acciones, en las que apelan, increpan, solicitan, rechazan, transmiten, ofrecen, etc. El mundo social, al tratarse de una *actividad*, de una diligencia creativo-perceptiva donde los objetos y las personas son percibidos y utilizados para el mantenimiento de la vida del espíritu, precisa institucionalizar la convivencia y el trabajo. De este modo, el mundo es una síntesis de una objetividad (caracterizada por una determinada disposición perenne) y una subjetividad (caracterizada por una determinada disposición transitiva). *El mundo es horizonte*, y en tanto que tal, no es algo que ya esté dado, sino que precisa ser estructurado (construido). Este que soy yo, y ese que eres tú, figuramos como horizontes en sí mismos, autónomos, pero no independientes; portadores y reproductores de un marco histórico y cognitivo común que subsisten simultáneamente. La caracterización ontológica de la libertad tiene que ver con darse cuenta de la circunstancia de interdependencia en la que nos inscribimos por el hecho de ser humanos, de pertenecer a una comunidad epistemológicamente homogénea, de cohabitar uno y el mismo mundo material y devenir dentro de un mismo horizonte temporal-conceptual.

El derecho, como artificio garante de la libertad²¹ debe adjudicarse y justificar su función normativa, así como su régimen institucional (aparato legítimo de coerción y cooperación). Para tal efecto se sirve del concepto de personalidad, permitiendo atar la totalidad del Estado con cada una de sus conciencias. La personalidad es la instancia conceptual de amplitud universal que permite a la institución del derecho optar por una cobertura de la misma envergadura, pero aplicándose a sujetos concretos. En el concepto de personalidad se reconcilia la universalidad ambigua de la masa, y por ende del anonimato, con la especificidad del individuo concreto. Gracias al concepto de personalidad, la cobertura del Estado de derecho abarca a cualquier individuo presente o futuro que aparezca dentro de su jurisdicción. De ese modo, el derecho define uno de sus propósitos decisivos: vincular al agente con su mundo. A través de su adhesión a una comunidad política, la personalidad se transforma en ciudadanía. La conquista de la vida en términos intersubjetivos, que supone la conquista conjunta del mundo material, la conquista de sí y la conquista de los otros, el ser humano emprende su proceso de apropiación sobre la realidad, teniendo como punto de partida la identificación de sí mismo en el escenario del mundo, no como sujeto individual, sino como parte de una comunidad humana. El concepto de personalidad es el nudo del mundo social institucionalizado:

La personalidad sólo comienza cuando el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como yo abstracto, en el cual toda limitación y validez concreta es negada y carece de valor. En la personalidad está, por lo tanto, el saber *de sí* como *objeto*, pero como objeto que ha sido elevado por el pensamiento a la simple infinitud y es por ello puramente idéntico consigo mismo. (Hegel 2005: 118)

A través de la disección del concepto de libertad en sus diversos niveles y subconceptos, se devela el metaconcepto que, desempeñando un cometido aditivo, sintetiza todos los conceptos antecedentes y, al mismo tiempo, compone el trasfondo necesario que sustenta la emergencia del derecho: la **mutualidad**. Mutualidad es una

²¹ La Ética es la Idea de la libertad, como Bien viviente que tiene en la conciencia en sí su saber y su querer, y por medio de su obrar, su realidad, así como éste en el ser ético tiene su fundamento que es en sí y por sí y el fin motor; la Ética es el concepto de libertad convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí mismo. (Hegel (1821) 2004: 149)

forma de interacción caracterizada por un conjunto de prácticas encaminadas al intercambio recíproco y simétrico de los involucrados. Como fenómeno, la mutualidad justifica la pertinencia de códigos encargados de procesar la interacción entre individuos, ya que define la geografía ontológica-reflexiva del acontecer social. En el concepto de lo mutuo queda expuesto el estatuto de los otros como correlatos ineludibles de mi permanencia en el mundo, estableciendo así un horizonte compartido a partir del que facilitamos o dificultamos el intercambio que define las relaciones que dan forma a la realidad social. En ese sentido, el derecho no es otra cosa sino la codificación de la mutualidad. Para Hegel, el problema del reconocimiento es el problema de la mutualidad a partir de su procesamiento en términos de simetría y bienestar, de allí que prácticas como la esclavitud y la dominación queden plasmadas en su filosofía como desafíos fundamentales del derecho:

La sostenida legitimidad de la esclavitud (en todos sus fundamentos especiales: de la fuerza física, del cautiverio de guerra, de la salvación y conservación de la vida, del sostenimiento y educación, de los beneficios, del consentimiento privado, etc.), como la legitimidad de una dominación como simple señoría y toda opinión histórica sobre el derecho de la esclavitud y de dominio, depende del punto de vista que considera al hombre, en absoluto, como una *esencia natural*, de acuerdo a una *existencia* que no es adecuada a su concepto (Aquí, también, entra lo arbitrario).

La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud conserva, en cambio, el concepto de hombre como espíritu, en cuanto libre en sí, y es unilateral en esto: que toma al hombre como libre *por naturaleza*, o lo que es lo mismo, al concepto como tal inmediatamente y no la idea en cuanto verdad. La antinomia depende –como toda antinomia– del pensamiento formal, el cual sostiene y afirma separadamente los dos momentos de una idea, cada uno por sí, no adecuados a la idea y en consecuencia, en su falsedad. El espíritu libre es, precisamente, esto: no ser como simple concepto o en sí, sino anular el formalismo de sí mismo, y, por consiguiente, su existencia natural inmediata y darse la existencia sólo como propia y libre. El lado de la antinomia que sostiene el concepto de la libertad tiene la prerrogativa de contener el punto absoluto de partida, pero sólo el *punto de partida* para la verdad; mientras que el otro lado, que se afirma en la existencia privada de concepto, no contiene, enteramente, el punto de vista de la racionalidad y el derecho. El punto de vista de la voluntad libre –con el cual se inicia el Derecho y la Ciencia del Derecho– está más allá de la falsa interpretación según la cual el hombre *es*, en cuanto ser natural sólo como concepto que en sí, apto para la esclavitud.

Esta originaria y falsa apariencia considera el espíritu, que sólo es por primera vez el punto de vista de su conciencia; la dialéctica del concepto y de la conciencia solamente inmediata de la libertad produce *la lucha del reconocimiento* y la relación de *dominio* y de *servidumbre*. (Hegel (1821) 2004: 79)

7. EL DERECHO COMO SISTEMA NORMATIVO DE LA INTERACCIÓN SOCIAL

El derecho como sistema regulativo de la vida social, de ningún modo agota todas y cada una de las posibilidades vitales que acontecen en el entramado de la complejidad colectiva. Por tal motivo, y a pesar de que los aparatos jurídicos se nos revelan como instancias caracterizadas por la rigidez, el carácter de las leyes no es exclusivamente punitivo. En ocasiones, las leyes son sólo una guía, un conjunto de recomendaciones o un horizonte potencial de potestades, y no únicamente una lista de obligaciones, pues la ley sólo contempla parte de las circunstancias. De hecho, el propio devenir histórico desafía la validez de la ley al momento en que la realidad que pretende inscribir supera sus preceptos.

Si las determinaciones jurídicas funcionan como acicates de la conducta, en el sentido de operar como un esquema punitivo, ello no significa que anulen la posibilidad de actuar 'indebidamente', en caso contrario, el derecho no sería un artificio a partir del cual expresamos nuestra libertad, a esto lo llamamos reflexividad coherente en la ley. Lo que el carácter punitivo inherente a lo jurídico expresa es sólo un determinado consenso acerca de la permisibilidad o autorización para actuar. Si esto mismo se piensa analíticamente, lo que sanciona el derecho es la cualidad favorable de medios y fines que definen el curso de acción colectiva de la conducta humana. Por supuesto, el derecho jamás es el único ni el primer recurso a partir del cual es posible evaluar o definir el valor de las acciones. Por tal motivo, es común que el derecho establezca una tensión con otras instancias que cuestionan sus criterios o sus alcances respecto a sus juicios valorativos, tales son los casos de la moralidad y de la eticidad, o para expresarlo en un lenguaje más cercano a Hegel –recuperado a través de Cohen y Arato, en cuyo trabajo habremos de reparar más adelante–, de *Sittlichkeit* y *Antisittlichkeit*. El desafío del derecho como sistema,

implica poder condensar del modo más congruente y sólido posible la dimensión jurídica con las instancias que lo dotan de su densidad específica y legitiman su adopción.

Desde la perspectiva hegeliana, el derecho tiene un punto de partida simbólico que resume la reconciliación del hombre con su mundo, pues en él queda esquematizada la complejidad de la realidad humana, en la que la dimensión mental de la cultura se hilvana con la dimensión material del mundo, y eso no es otra cosa sino un modo histórico de apropiación de lo que subsiste. A partir de este razonamiento queda claro por qué Hegel parte del concepto de propiedad para pensar lo jurídico. La voluntad, como rasgo fundamental del espíritu, exige identificarse con la unidad que su contraparte sensible proporciona a la ecuación vital; de ahí que la voluntad precise plasmarse de alguna manera en la exterioridad. Con la propiedad, el derecho reconoce y explicita tal imperativo: “La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa.” (Hegel 2005:128). De este modo, las cosas son asumidas por el espíritu como portadoras de su voluntad, lo que las convierte en depósitos y heraldos de ella. A través de la propiedad, el hombre se articula con su mundo al reconocer el influjo de su voluntad en la construcción de lo que le rodea, la realidad no es estática, su devenir afecta todo lo que contiene. La persona coincide con su entorno en el momento que se percata de que ambos convergen en estar cambiando, lo cual acaba por definir una constante compartida, pero difiere de ella en el sentido en el que la voluntad precisa dotarse de forma y establecer su futuro. Aquello que la voluntad pueda ser precisa descubrirse y conquistarse, no sólo *en o para* su intimidad, puesto que su consumación no puede alcanzarse a menos que logre exteriorizarse:

“Sólo la voluntad es lo infinito, *absoluto* frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado sólo *relativo*. Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que éstas no son en y por sí, no tiene un fin propio. Esta manifestación acontece cuando doy a la cosa un fin diferente del que tiene inmediatamente: en cuanto es mi propiedad le doy a lo viviente otra alma que la que tenía, le doy mi alma.” (Hegel 2005:128-129).

Para entender la dimensión sistémica del derecho, es preciso analizar uno de los rasgos que le confieren su índole de trama, que lo hacen capaz de relacionar ordenadamente un conjunto de reglas o principios sobre la materia de sus labores. De este modo, son dos los conceptos sustanciales que nos permitirán entender el rol que cumple el principio normativo del reconocimiento en la ciencia del derecho. Los dos fundamentos conceptuales que sostienen el concepto de la mutualidad son: 1) el compromiso y 2) la membresía.²²

Recordemos que la mutualidad es una forma de interacción caracterizada por un conjunto de prácticas encaminadas al intercambio recíproco y simétrico de los involucrados. La condición necesaria para que la sociedad civil se consolide como un marco de expectativas y se vuelva una realidad cooperativa públicamente viable precisa del reconocimiento (como principio ético) y la formulación del derecho. A través de esta institución que se legitima partiendo de un consenso y su aceptación/obediencia generalizada por parte los afectados, es decir, de todos los sujetos de derecho, los individuos *contraen una obligación recíproca* entre sí, que consiste en la *libre colaboración* para el mantenimiento y desarrollo de una *vida conjunta*, obligándose a responder al contenido de aquello estipulado por la ley. La conformación de la sociedad civil como cuerpo político parte de un pacto despersonalizado donde todos quedan inscritos en calidad de actores públicos. Lo que figurativamente se consuma al interior del molde de la sociedad civil es la conciencia del compromiso. El principio del compromiso es fundamental para la construcción de un Estado, puesto que brinda cohesión y seguridad a la vida pública que cotidianamente debe ratificar la sociedad civil a través de sus actividades. El compromiso simétrico entre los afectados funciona como una fuerza auto-regulativa y normativa del orden social, consideración que desde Hobbes ya estaba presente²³ pero de una forma

22 Como se verá posteriormente, el concepto de membresía es un subconjunto del concepto de mutualidad, pero aquí los coloco en el mismo nivel para resaltar la cualidad respecto al sentido de pertenencia que la mutualidad por sí misma no revela de modo contundente.

23 De esta ley de la Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: *Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra. (Hobbes (1651) 2006: 118)

distinta. La vida institucional de las sociedades se funda para proteger el mantenimiento y desarrollo de la vida. El Estado no salvaguarda un apellido o una estirpe, sino la supervivencia de todo el género humano por igual. El otro concepto que refuerza la institución de la sociedad civil es el de la membrecía. Membrecía es la condición de pertenencia a un grupo a través de la cual un individuo ratifica su inclusión y su participación en el mismo. A través de su instauración y aceptación, este artificio de unidad asociativa infunde en el individuo un sentido de adhesión, de identidad y de cooperación que dota a los individuos del entendimiento y las competencias necesarias para su desenvolvimiento en un mundo que comparte con otros. Su desarrollo en el seno de un grupo y su participación activa para el mantenimiento del mismo, permite a las personas constituirse como actores socialmente solventes, permitiendo así su integración a la comunidad humana, a partir de la *educación* de sus actores como *miembros* de su composición. De este modo, la sociedad civil destaca como uno de los conceptos civilizatorios por excelencia del mundo moderno, al implantar los cimientos sociales que soportan la realidad política contemporánea.

El concepto de sociedad civil sirve para comprender el criterio estructural de cohesión social. La cohesión social es uno de los factores fundamentales que definen el sentido de la política. Hegel examina la idea de la sociedad civil para explicar la construcción colectiva del Estado. La noción básica de orden y organización de la colectividad política descansa en el concepto de la sociedad civil. En ésta se expresa la dimensión auténticamente política de la interacción social. El Estado debe fungir como el núcleo fundamental que define la interacción. Las instituciones políticas tienen que lidiar con los principios de lo público: la inclusión, la membresía, la igualdad, la cooperación, la seguridad, la equidad, la solidaridad...

A través de sus obras, Hegel logró delinear gran parte del esquema conceptual que permitió entender el presente y el futuro social de la civilización moderna. Uno de los problemas fundamentales que se analiza en su trabajo suscitó un debate teórico entre los juristas, mismo que no fue ampliamente reconocido y discutido por los intelectuales de la época, sino hasta más de cien años después de la publicación de la *Filosofía del derecho*. Hegel es uno de los primeros pensadores que, a contracorriente, sostiene que algunos de

los rasgos peculiares que dotan al derecho del monopolio y la autoridad legítima para la aplicación de la justicia no sólo pueden rastrearse en la figura del mandato y en el hecho de que subsista una persona con el poder suficiente para confirmar el cumplimiento de la ley. El debate al que me refiero apunta a las diversas voces que confrontaron posiciones teóricas como el decisionismo (del cual Carl Schmitt fue uno de sus pensadores insignes) y el utilitarismo jurídico (del cual John Austin fue uno de sus defensores más representativos) cuya base filosófica arraiga en Hobbes. El propio análisis de la figura legal del matrimonio, y su posterior examen de la sociedad civil, destacan como evidencias que ponen en entredicho la postura de que un orden legal pueda reducirse a un conjunto de reglas con carácter punitivo. Con ello, el concepto mismo del derecho y su justificación son algo que recoge una mayor sofisticación y amplitud. La indagación respecto a la libertad y sus componentes, que en algún punto lo conducen a reparar detenidamente en la figura de la sociedad civil, funda un estrato ontológico y positivo²⁴ que permite pensar al derecho desde otra perspectiva. Conceptos como el de mutualidad, intersubjetividad, o el análisis acerca de la persona y su alcance universal como concepto, sientan las bases espirituales de lo que posteriormente permitirá estructurar una crítica hacia el decisionismo y el utilitarismo jurídico.

La densidad y complejidad de la ciencia del derecho es un reflejo del espesor conceptual que la historia política de la humanidad ha ido acumulando en su devenir. La culminación de la síntesis entre la dimensión empírica y normativa de la libertad es la audacia del espíritu universal. La forma en que la razón ha logrado un aprendizaje de las luchas que han forjado el orden del mundo social ha culminado en la invención de la ciencia del Derecho. Ciencia cuya producción nunca descansa, en el sentido que ella misma es un proceso dinámico y depurativo del propio devenir humano. El concepto novedoso y fundamental que según Hegel traza la complejidad política de lo moderno es el de la sociedad civil. Entender el presente y el porvenir de lo político precisa un escrutinio de la realidad social a partir del concepto de sociedad civil. La descomposición analítica que concebí para explorar el concepto de la libertad (lo empírico y lo normativo), coincide esquemáticamente con la forma en que Cohen y Arato trazan el núcleo teórico del

24 Léase derecho positivo, disposiciones artificiales que son incorporadas a la reglamentación de la conducta.

concepto de sociedad civil: “Actualmente es un lugar común que Hegel intentó unir, en un esquema que fuera simultáneamente prescriptivo y descriptivo, una concepción del antiguo *ethos* con la concepción moderna de la libertad individual” (Cohen/Arato, 1992: 91). Siguiendo a Cohen y Arato, se entiende por qué la sociedad civil es una superación del estrato familiar, y queda claro por qué la familia no es el prototipo conceptual para la vida política, sin embargo, también se alcanza a entender el valor didáctico de la metáfora o de la similitud de la familia con la integración social en la escala política del estado-nación. La familia es valiosa como recurso alegórico sólo en determinadas partes de la realidad política, sin embargo, temas como el de la figura de autoridad o la policía no aceptan una cercanía con tal idea: “En la sociedad civil encontramos el Estado sólo en la forma de la externalidad, y la metáfora de la sociedad civil como “familia universal” se halla completamente fuera de lugar en la teoría de la policía o de la autoridad en general. En vez de esto, la metáfora pertenece a la segunda rama de la concepción hegeliana de de integración social, la rama de la solidaridad que corre de la familia hacia la corporación, la asamblea constitucional y la opinión pública.”²⁵ (Cohen/Arato, 1992: 106)

El giro político de la reflexión que permite trascender las limitaciones de un elemento como el de familia, establece como sus nuevas coordenadas conceptuales la figura del Estado, la figura de la corporación, la figura de la policía, la figura de la opinión pública, etc. La gran inquietud política de Hegel estriba en la consolidación del Estado ético. El Estado es el espacio vital en que los individuos pueden alcanzar su desenvolvimiento integral, ya que sólo en él y a través de él, los individuos pueden ser libres, racionalmente libres, al quedar vinculados con la universalidad que les permita ejercer su humanidad a plenitud. Las mediaciones que según Hegel elevan al individuo desde el aislamiento de su identidad abstracta hasta la intersubjetividad concreta emanan de la sociedad civil. La sociedad civil se convierte en el espacio que media la comunicación de la colectividad con la individualidad, de la universalidad con la particularidad y, políticamente, de la ciudadanía con la ley. La ley es el artificio institucional desde el que

25 In civil society we encounter the state only in the form of externality, and the metaphor of civil society as “universal family” is entirely misplaced in the theory of the police or general authority. This metaphor belongs instead to the second strand of Hegel’s conception of social integration, the solidaristic strand that runs from the family to the corporation, the estate assembly, and public opinion. (Cohen/Arato, 1992: 106)

puede reescribirse o fundarse la integración social necesaria para constituir la vida política: “Sobre esta base, Hegel podría haber reconocido la posibilidad de la institucionalización del conflicto entre teoría y práctica, las normas y los hechos, como el más grande logro del mundo moderno”²⁶ (Cohen/Arato, 1992: 94). El concepto de sociedad civil es el nudo que ata el ámbito estrictamente privado con el espacio puramente público, como ámbitos complementarios en continua retroalimentación. Desde mi posición, la sociedad civil es un fenómeno más amplio que el referido al suceso de la integración social en términos políticos. Más que integración social, el núcleo genético de la sociedad civil apunta hacia la integración de la cultura moderna. Esto no implica que lo político quede abolido o sepultado por la cultura, sino que lo político queda absorbido por esta otra categoría. La cultura es la base espiritual de lo político, de ella parte y a ella responde. Cultura es el modo en que los seres humanos se adaptan a su condición de apertura, funda el principio activo que significa lo humano, a través de una apropiación simultánea de su sí mismo y el entorno donde se despliega para validar el acto de habitar, de acontecer como conciencia.

El individuo, una vez alcanzada la universalidad en el Estado ético, abandona el egoísmo de los deseos privados y personales, es decir, reconoce y valora una existencia de índole colectiva, paralela e interdependiente a su existencia individual. Una vez alcanzado el Estado ético, las personas aprenden a universalizar sus deseos, sus necesidades, sus desventajas, etc., convirtiéndolos en leyes y viviendo de acuerdo con ellas. Únicamente por medio del Estado ético el individuo puede ocupar un lugar en el mundo a plenitud. Como ciudadano, el individuo es capaz de asimilar el valor de la membrecía y de la participación de una realidad político-cultural. En efecto, la identidad entre el individuo (voluntad particular) y la intersubjetividad del universal (voluntad general) no puede establecerse de modo inmediato. Justo en esta grieta se revela el papel de la sociedad civil, su función es la de mediar. Sólo en la sociedad civil el hombre vive su educación en lo universal, preparándose para entender y ejercer la ciudadanía.

26 On this basis, Hegel could have gone on to recognize the possibility of institutionalized conflict between theory and practice, norms and actuality, as the greatest achievement of the modern world (Cohen/Arato, 1992: 94)

El primer momento de la dialéctica de la sociedad civil es el sistema de necesidades, donde queda situado el mercado. Este espacio de transacción económica es presentado como el ámbito donde los individuos persiguen sus intereses y deseos personales, contribuyendo, sin saberlo, a la realización de la historia. A pesar de que el interés individual pareciera impulsar y mantener el desarrollo de la sociedad, el fin inmanente de su puesta en práctica descansa en la construcción de lo universal. Al surgir el mercado, la actividad productiva queda separada del espacio familiar. Emplazados en la competencia del mercado, surge el ámbito de las entidades privadas y, con ello, se consolida el contexto para el desarrollo del individualismo moderno.

Partiendo del debate intelectual entre los economistas clásicos, Hegel advierte la trascendencia de algunas concepciones filosóficas novedosas que sintetizan, con gran precisión y elocuencia, la complejidad social de la época moderna. En su lectura del liberalismo económico, Hegel concluye que dejar al mercado deliberar irrestrictamente sobre su propio horizonte de actividades conlleva un riesgo importante, al permitir que la interacción social se reorganice en términos de una lucha generalizada. La naturaleza salvajemente competitiva de los mercados económicos los vuelve propensos a generar desigualdades excesivas. Por esa razón, una de las dimensiones prescriptivas que toda sociedad civil debe atender para conservar una interacción saludable, tiene que ver con los mecanismos y las directivas que procuran la administración de justicia. Los contratos que se establecen entre individuos particulares en el desenvolvimiento cotidiano del mercado precisan de una regulación y un respaldo que les brinde validez y equidad universal. Así, el derecho, a través del sistema jurídico, erige un tribunal de justicia y una figura de autoridad que arbitra del modo más transparente posible (constitucionalmente) el conflicto o los excesos entre los miembros políticos, y no sólo en la esfera económica.

Hegel pretende que los individuos privados, que afanosamente buscan satisfacer sus intereses egoístas en el sistema de necesidades, se transformen en ciudadanos que participen e irriguen de vitalidad a esta dimensión de lo público-universal. Tal es el papel significativo de la sociedad civil, ésta no puede reducirse a ser el agente vital del intercambio mercantil y la producción material. La humanidad no sólo es un ente de índole económica, pero su prosperidad y mantenimiento dependen de su desarrollo en dicho ámbito. La administración de justicia es el primer peldaño de lo universal, pues

conecta la heterogeneidad propia del despliegue concreto de las sociedades con un criterio homogéneo y omniabarcante de dignidad humana. Así, vemos cómo el orden político, en tanto ordenamiento público, es construido desde el mismo seno de la sociedad civil. Y, en este mismo camino, surge una tercera dimensión de inquietudes estructurales que articulan el desenvolvimiento de la sociedad civil: la policía y las corporaciones:

El modelo de integración a través de la intervención del estado es posteriormente desarrollado en la teoría de la policía o la autoridad general (*Polizei* o *allgemeine Macht*). Desafortunadamente, el término moderno “policía” no abarca el significado que Hegel le atribuye. En concordancia con el previo uso absolutista, él apunta a algo más que la prevención del crimen y el agravio y el mantenimiento del orden público. Sin embargo, Hegel también emplea el término “autoridad general” en modos que no quedan cubiertos en la sección de la *Polizei*. Por lo tanto, tal vez resulta mejor enlistar las acepciones que adjudica al concepto: vigilancia (relacionada al crimen y el agravio); intervención en la economía en la forma de control de precios y regulación de las ramas industriales más importantes, obra pública, y la fundación de colonias.²⁷ (Cohen/Arato, 1992: 104)

El papel fundamental que juegan estas instituciones en el sistema hegeliano permite reconstruir la noción antigua de la eticidad, pero de un modo depurativo/conciliador (extraviada a partir de la irrupción del mercado). La tarea fundamental de la sociedad civil estriba en formar ciudadanos, es decir, la conquista de una conciencia intersubjetiva en la comunidad política.

Después de haber ponderado la inmensa utilidad ética y política de determinadas mediaciones (el mercado, la corporación, etc), Hegel recupera una dimensión personalista de la sociedad civil que complementa su carácter comunitario: una suma de individuos que se relacionan recíprocamente produciendo una estructura benéfica para todos. Este es un eco teórico que refleja explícitamente el esquema de la ‘mano invisible’ propuesto por Adam Smith, en que las fuerzas productivas y comerciales se alinean para salvaguardar el

²⁷ The model of integration through state intervention is further developed in the theory of police or general authority (*Polizei* or *allgemeine Macht*). Unfortunately, the modern term “police” does not cover Hegel’s meaning here. In accordance with earlier absolutist usage, he means more than the prevention of crime and tort and the maintenance of public order. However, Hegel also uses the term “general authority” in sense not covered by the section on the *Polizei*. Thus, it may be best simply to list his actual uses of this concept: surveillance (linked to crime and tort); intervention in the economy in the form of price controls and regulation of major industrial branches; and public welfare in the form of education, charity, public works, and founding of colonies. (Cohen/Arato, 1992: 104)

bienestar común. La mano invisible es un impulso que protege un designio y un orden 'ocultos' que promueven el resultado positivo de una pulsión egoísta. En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás.

El mercado, que es la forma en que la modernidad ha codificado la actividad productiva, se convierte en una mediación de lo universal (el bienestar común) con lo particular (el trabajo individual que satisface deseos y necesidades). La evolución de la economía ha desembocado en el movimiento dialéctico en que cada uno, al ganar, producir, gozar para sí, debe producir y ganar para todos los demás. Por esa razón, el continuo monitoreo de la sociedad civil sobre sí misma, es decir, sobre sus propias actividades y sus propios logros –un cuerpo de *opinión pública*–, culmina con la producción de una conciencia social que asume su responsabilidad ética. Este nuevo horizonte de la conciencia reclama ciudadanos comprometidos con la detección y la retribución de cualquier injusticia (abuso, ceguera, negligencia, etc). La nueva perspectiva política, donde los miembros de la sociedad admiten el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es, ahora para cada uno, patrimonio general y permanente.

La representación política ideada por Hegel responde a un esquema de interacción que apunta hacia la interdependencia, donde los diversos sectores que componen el organismo social deben estar contenidos en el todo de la comunidad política. El ciudadano debe incorporarse al entramado de la sociedad civil desde su circunstancia concreta, es decir, como individuo dotado de ciertas características, funciones e intereses que le dan un lugar y un valor dentro del organismo social:

...en el proceso deliberativo y selectivo de representantes, las asociaciones y las asambleas de la vida social adquieren una conexión con la política en la misma acción que da a la política un fundamento en la vida de una sociedad organizada. Es precisamente a este nivel, en el punto en que la sociedad civil y el Estado se interpenetran, que Hegel redescubre e integra, sin decirlo explícitamente, el antiguo *topos* de la sociedad *política*.

La asamblea del Estado tiene el rol de completar el trabajo iniciado por la corporación, pero al nivel de generalidad propio de una panorámica social que él usualmente refiere

como “universalidad”. Este trabajo consiste en exponer asuntos públicos y, más aún, de brindar una existencia a la identidad pública.²⁸ (Cohen/Arato, 1992: 110)

Es manifiesta la gran preocupación de Hegel respecto a las mediaciones entre lo particular y lo universal, ello le conduce a examinar la compleja interrelación entre la sociedad civil y el Estado. La sociedad civil es un desglose y, al mismo tiempo, una síntesis de los diversos ámbitos de interacción que dotan a la sociedad moderna de su complejidad específica. La representación corporativa es una de las mediaciones que comienzan a desplegarse desde el seno de la sociedad civil para culminar en el propio Estado. El objetivo de las mediaciones es evitar tanto el monopolio del poder en la figura de un príncipe, como la predilección por ‘acciones públicas’ que favorezcan a sectores particulares de la comunidad. Cualquier acción política debe quedar armónicamente contenida en el universal. Sólo a partir de tal criterio es viable que la comunidad política se sitúe como el espacio de máxima realización del individuo en la intersubjetividad. Para Hegel, la sociedad civil y el Estado no son ámbitos escindidos, por lo menos en lo que respecta a su dimensión como idea regulativa del quehacer político. Por el contrario, se interrelacionan de manera compleja. Un ámbito necesita del otro: la sociedad civil, sin las mediaciones del universal en su seno (administración de justicia, policía y corporaciones), quedaría enmarcada por la volatilidad propia del mercado. Mientras que el Estado, si bien tiene prioridad lógica, necesita de la sociedad civil, porque de su núcleo, el de la comunidad ética, surge la estabilidad política.

En esta constitución “social” hay una centralidad del derecho positivo y, en consecuencia, de la ley. Lo que es de derecho, al transformarse en ley, no sólo recibe la forma de su universalidad, sino su verdadera determinación. La naturaleza normativa del derecho no puede tener otro canon que el de la formulación y difusión pública. Es en el terreno universal de la ley donde la humanidad define la ingeniería de sus expectativas

28 ... in the process of deliberating and choosing deputies, the associations and assemblies of social life acquire a connection to politics in the same act that gives politics a foundation in organized social life. It is precisely at this level, at the point where civil society and the state interpenetrate, that Hegel rediscovers and integrates, without explicitly saying so, the ancient *topos* of *political* society.

The state assembly has the role of completing the job begun by the corporation, but on a societywide level of generality that he (and especially his English translator) often refers to as “universality”. This job is to bring public affairs and, even more, public identity into existence. (Cohen/Arato 1992: 110)

políticas. La obligatoriedad respecto de la ley encierra del lado del derecho, la necesidad de que las leyes sean conocidas universalmente. El alcance de esta positividad tiene, sin embargo, su contrapunto, puesto que aquello que existe como ley puede diferir en su contenido de lo que es el derecho en sí. Esto resume el principio hegeliano que otorga prioridad a la razón y reconoce la falibilidad de las empresas humanas. La realidad que persigue el sujeto es la razón, y aunque sólo tiene obligatoriedad como derecho lo que existe como ley, ésta puede, una y otra vez, sustraerse a las exigencias de la universalidad a la que el derecho, como idea de la libertad, está obligado.

La sociedad civil sintetiza la tensión entre los usos y las costumbres con los ideales, es el espacio por excelencia para el progreso, porque es el espacio de la reivindicación. De hecho, el tránsito de la conciencia por la historia sólo podría extraer de su lectura un destino inestable, pues el estancamiento e incluso el retroceso son las variables que estrictamente operan en la confección de la realidad de la razón en movimiento. Es probable que estas fuerzas paralizantes (estancamiento y retroceso) del progreso sean dos factores necesarios para la escritura viable de la historia en sus actores vivos. De la tensión entre desarrollo, estabilidad y retroceso, se dibuja algo así como la multiplicidad de oposiciones que permiten movilizar lo histórico. Ninguna sociedad puede adherirse a un ritmo histórico de crecimiento perpetuo y exponencialmente acelerado, puesto que la estabilidad desaparecería de su horizonte, complicando así la generación de un desenvolvimiento fluido o un sentido de pertenencia con la realidad. Para que el sentido de las acciones puedan prosperar es necesario contar con un espacio vital fijo que permita proyectar expectativas, y las expectativas, a su vez, sólo pueden ser coherentes dentro de un horizonte estable que no se transforma drástica y frenéticamente. Tampoco es posible concebir un escenario de retroceso continuo e ininterrumpido, pues esto desembocaría en la destrucción de la vida humana tal y como la conocemos. La tercera opción, que representaría un mundo totalmente estático, sin esperanza de transformación de ningún tipo, implicaría la cristalización de la historia, un instante repetido una y otra vez, marginado de curiosidad y de innovación, tal vez hasta condenado al aburrimiento. Por esa razón, parece que la historia sólo puede manar de una determinada armonía entre estas tres dimensiones de la dialéctica cambio/permanencia: progreso, retroceso, estabilidad.

La emergencia de la sociedad civil como fenómeno histórico de lo moderno, sintetiza la dialéctica recién mencionada, a través del movimiento de la historia en que la conciencia de la interacción social –que ha logrado acumular una determinada elocuencia respecto a su propio acontecer– se suma a un determinado empoderamiento de los ciudadanos. Esto quiere decir que los ciudadanos en general han alcanzado un patrimonio intelectual común que les permite asumirse e interactuar entre sí desde un determinado canon de simetría. Dicha simetría no siempre viene aparejada con otros factores como la equidad o la autocritica, necesarias para el reconocimiento de los propios errores, abusos o limitaciones. Sin embargo, esta ‘nivelación’ de la conciencia política que define el punto de partida de la sociedad civil, les permite transformar sus formas de interacción tanto al interior de su agrupación como frente al Estado. En el despliegue de la historia, las personas constantemente luchan por y ordenan el horizonte de su mundo a través de un determinado balance entre desarrollo, retroceso y estabilidad. El cuerpo social es quien se encarga de frenar, nutrir o anular las fuerzas que incesantemente se van acomodando dentro de su horizonte para dar forma al espacio histórico donde se desenvuelven.

El devenir social difícilmente puede ser un producto uniforme de todos los individuos, más bien se manifiesta como la combinación razonablemente armónica o caótica de conservadurismo, crítica, originalidad, pasividad o apatía incesantemente multiplicadas y enarboladas por los grupos que convergen en la totalidad social. Esta concepción filosófica de la historia que de algún modo ilustra la dimensión cultural de la sociedad civil, no puede estar completa sin antes reparar en su nivel específicamente político, en donde se reproduce el mismo esquema dialéctico de cambio/permanencia, pero expresado en un sentido muy particular. En términos políticos, el proyecto filosófico de Hegel abre una perspectiva en donde la sociedad, como producto de conceptos y prácticas fomentados en su espacio dinámico, acontece a través de procesos que fomentan la alienación, la integración y la cooperación, motores fundamentales en la dialéctica encargada de transformar (progresar o retroceder) y preservar. El espacio que representa la culminación de dicha concepción política es el Estado, entendido éste como un desarrollo paulatino en que la sociedad civil se va fundiendo con él hasta formar una aleación. Esto de algún modo ilustra el ideal democrático en que la representatividad se vuelve idónea, es decir, en donde no existe un abismo entre los ciudadanos y los titulares

de los cargos políticos que toman decisiones acerca de la conducción de la vida pública, lo cual resulta ser, a su vez, un espacio dialógico óptimo para implementar acciones y proyectos. Para Hegel, este momento culminante de ciudadanía plena es un reflejo de la conciencia ética, que él recupera en el concepto de *Sittlichkeit*, pues este concepto representa la forma de la razón práctica en que el ego (autoconciencia) es capaz de asumirse dentro del contenido normativo alcanzado por la vida institucional, así como por los ideales depositados en la cultura política de su época. Todo esto desemboca en algo así como una madurez civilizatoria, donde los miembros de la sociedad son capaces de apropiarse de un legado y, al mismo tiempo, ir construyendo uno propio que a su vez heredarán a la posteridad universal del género humano. El problema respecto a la propuesta decantada en el concepto *Sittlichkeit* es que no se trata de una realidad actual, no es una realidad operativa en el aquí y el ahora, sino una idea regulativa que permite explicar problemas y proyectar soluciones, es un ideal sobre el que los actores políticos pueden ir depositando sus preocupaciones e invirtiendo recursos intelectuales.

El problema que Cohen y Arato logran identificar del concepto *Sittlichkeit* y su coherencia dentro del sistema hegeliano tiene que ver con su incapacidad para mostrarse como un acontecimiento cerrado, como la superación absoluta y definitiva de toda contradicción, de ahí que sea preciso contraponer a este concepto su oposición complementaria, a través del concepto *Antisittlichkeit*. Por esta razón, el Estado aparece como la idea regulativa, desde la que los ciudadanos quedan volcados en la ocupación interminable de cerrar la brecha entre el aparato institucional y la vida concreta de la sociedad civil. La tensión política que aquí queda expresada no encuadra la tensión más radical e importante de la transformación e incluso del vigor social. La tensión culminante de todo el devenir social colocaría su radicalidad en una determinada mentalidad respecto la interacción entre los seres humanos confrontada a otra forma de entender las relaciones entre éstos. El problema de la integración entre los hombres se define en las formas que puede adoptar el tejido de su interacción. Si el modo en que los seres humanos entienden y limitan los horizontes de su vinculación sufre una transformación, entonces las relaciones del hombre con todo su entorno también cambian, en todos sus niveles, porque la reunión de sus fuerzas, sus desavenencias, sus proyectos, sus expectativas, etc., son modificadas desde la raíz que configura su apertura al mundo. Esta tensión ya fue ilustrada en el

desarrollo de este trabajo, pero a un nivel distinto, cuando se analizaron las fuerzas histórico-culturales a partir de la dialéctica cambio/permanencia. Con la dialéctica *Sittlichkeit/Antisittlichkeit* lo que podemos observar es cómo la dialéctica de la vida civilizada se traduce en el campo político desde su núcleo ontológico y, a pesar de esto, el eje de su desenlace está situado en el Estado como institución, como reflejo más o menos equivalente de los preceptos que nutren el devenir de la interacción social:

Algunos intérpretes de Hegel ven la integración de la sociedad moderna como una serie de mediaciones entre la sociedad civil y el estado. Sin embargo, esta forma de encuadrar el problema es un rehén de la dimensión estatista del pensamiento de Hegel. Si desde el comienzo no vamos a aceptar que la única línea importante de pensamiento en Hegel asume al estado (¿Pero qué elemento del estado?) como lo más alto, el más completo y universal nivel de integración social, el problema de la mediación puede formularse de otro modo. En un nivel más abstracto, debiera ser más claro que la mediación es entre *Antisittlichkeit* y *Sittlichkeit*. En un nivel más concreto, sin embargo, es la distancia entre lo *privado* y lo *público* lo que debe ser mediado, si nosotros entendemos lo anterior como el punto de desvanecimiento donde la integración social de la familia se disuelve antes de que las mediaciones características de la sociedad civil comiencen. En consecuencia nuestra tesis defiende que la mediación entre *Antisittlichkeit* y *Sittlichkeit* culmina en una noción de vida pública que Hegel sólo inconsistentemente identificó como con la autoridad del estado.²⁹ (Cohen/Arato, 1992: 96)

Estas consideraciones nos conducen a reparar en una especie de contradicción, la que subsiste en la tensión específica entre sociedad civil y Estado como dimensiones antagónicas de la realidad política. Es una especie de contradicción porque desde un punto de partida que podría situarlas como dimensiones rivales de la actividad política, define como desenlace a su confrontación la disolución de su diferencia, y con esto, la armonía entre dichas instancias sólo puede surgir de su tensión. En la cotidianidad política

²⁹ Many interpreters of Hegel see the integration of modern society as a series of mediations between civil society and the state. However, this way of putting the issue is already a hostage to the statist dimension in Hegel's thought. If we are not to accept from the outset that the only important line of thought in Hegel assumes the state (but which element of the state?) as the highest, most complete and universal level of social integration, the issue of mediation should be put differently. On a more abstract level, it should already be clear that mediation is between *Antisittlichkeit* and *Sittlichkeit*. On a more concrete level, however, it is the distance between *private* and *public* that is to be mediated, if we understand the former as the vanishing point where the social integration of the family is dissolved before the mediations characteristic of civil society begin. Thus it is our thesis that the mediation of *Antisittlichkeit* and *Sittlichkeit* culminates in a notion of public life that Hegel only inconsistently identified with state authority. (Cohen/Arato, 1992: 96)

de la sociedad civil, ésta constantemente pugna por un mayor empoderamiento para confrontar el aparato institucional de un modo más eficaz. Al conseguir desarrollar una mayor capacidad de limitar al Estado, la sociedad civil termina igualándose con este, pues requiere de su imagen como autoridad así como de su capacidad legítima para intervenir en el horizonte total de la interacción social, ya para normar, ya para sancionar, ya para conceder potestades, pero, ante todo, para establecer un espacio de intercambio y cooperación donde pueda cultivarse un proyecto de vida común.

CONCLUSIONES

1. La negatividad es un parámetro de vinculación, e incluso puede llegar a concebirse como un modo de proximidad. Como principio conceptual de la interacción, la negatividad teje un tipo especial de relación. El acto de negar figura el carácter atípico de un vínculo, al establecer una correspondencia y una conformidad entre dos o más entes a partir del rechazo activo que uno y otro ejercen entre sí. Esto supone el establecimiento de un modo atípico de unión, pues los elementos de tal composición se hallan articulados a partir de una situación en la que se repelen. Desde el principio de negatividad, la vinculación puede comenzar a entenderse como antagonismo, situando a la contradicción como una coordenada fundamental en la constelación conceptual de los fundamentos epistemológicos a partir de los que construimos lo real.

Como forma de articulación, el rechazo es una de las manifestaciones que ilustran la fuerza activa de la disolución. La capacidad para disolver es un recurso fundamental del humano para acoplarse a un mundo que precisa estarse produciendo y reproduciendo continuamente para perpetuarse. Distancia, marginación, destrucción, entre otros, representan las manifestaciones específicas en que se traduce el principio de negatividad, al definir parte de los procedimientos fundamentales que aseguran la dimensión transgresora de lo real, dotando a la vida racional del arsenal necesario para transformar su despliegue en el mundo. Con ello, la razón garantiza la apertura de su horizonte al situar el cambio como una de sus posibilidades.

En el drama de la interacción social la negatividad absoluta representa el paso hacia la desesperación y el vacío, colocando a los individuos en la frontera de la angustia insuperable, donde cualquier posibilidad de ser relevante queda anulada. La negación sólo es provechosa en la medida en que no pueda ser capaz de alcanzar su expresión más radical. En ese sentido, el rechazo sólo puede ser procesado hasta el punto en que me permita acercarme –de un modo peculiar– hacia mí mismo y el entorno que me sostiene, mismo que, a su vez, yo contribuyo a sostener. En la apropiación de la negatividad, la razón sale al encuentro de la exterioridad y desemboca en la identificación de sí misma, permitiéndole constatar la coincidencia que subsiste entre la ‘naturaleza’ material y su propia constitución espiritual. Al reconocer su propio atributo mutable, lo humano se permite compaginar con su entorno para adherirse a él y generar el devenir, pues uno y otro comienzan a acompañarse en su mudanza.

Al ser un principio fundamental del movimiento, la negatividad es un eje fundamental encargado de la preservación de la vida, para ser productiva, la negatividad en algún momento debe convertirse en afirmación, contribuyendo a la consolidación y la nutrición que preserva una determinación. El ciclo de la negación que aprende a transformarse en afirmación sin anular la posibilidad de mutar nuevamente hacia la negación es lo que traza la dinámica fundamental del mundo como devenir. Buena parte de la originalidad planteada por la filosofía hegeliana proviene del reajuste al concepto de negatividad –mismo que repercutirá en el replanteamiento de los horizontes del concepto de contradicción y del método dialéctico–, sin esto, no hubiera sido posible calibrar el horizonte de comprensión necesario para pensar la realidad desde una perspectiva novedosa.

2. Con el análisis de la epistemología de la conciencia, Hegel aporta una serie de observaciones fundamentales que la posteridad filosófica capitalizará en su exploración del acontecer humano. En este trabajo puede advertirse cómo al intervenir el esquema de autopercepción respecto a la propia condición humana, la comprensión de la vida solipsista y social queda trastocada, orillándonos a replantear prácticas e idea, e incluso a observar por primera vez algunos bordes del horizonte vital que antes pasaban

desapercibidos. Todo esto parte o desemboca en un trazo más refinado del fenómeno solipsista, es decir, de ser individuos en situación de apertura, portadores de una identidad, responsables de su circunstancia (pasiva o activamente), etc. A partir del análisis de la conciencia, que es un dato primariamente subjetivo, Hegel consigue vislumbrar las fronteras que impedían captar su trascendencia objetiva, nutriendo y desafiando la tradición epistemológica inaugurada por Descartes, de modo que nuestras relaciones con los objetos, pero, sobre todo, con otros sujetos, pudieran reformularse a partir de una categoría novedosa: la de lo intersubjetivo. A raíz de estos cambios, la percepción y la comprensión de la interacción como 'tragedia' humana sirve para formular nuevas preguntas, identificar nuevos problemas y proponer nuevas perspectivas de la articulación inevitable del hombre con todo lo que le rodea.

Probablemente, uno de los núcleos conceptuales más importantes que inauguró la epistemología de la conciencia, tiene que ver con la intencionalidad, ésta junto a otros conceptos fundamentales, permanecen vigentes como parte de la estructura que define nuestras reflexiones sociales, antropológicas y políticas. En el acto de la autopercepción y su posterior comprensión, el sujeto nunca aparece aislado de las otras conciencias ni de los objetos. Sólo a través de la puesta en marcha de este proceso, la conciencia puede aspirar a generar las condiciones óptimas que le permitan entender el espacio –histórico y material– en el que se despliega, permitiéndole articularse adecuadamente con su presente a través de sus acciones y las ideas que las acompañan, revelando su condición de apertura. Esto indica que la prosperidad del ego depende de la prosperidad de su mundo. A menos de que esta certeza invada la idiosincrasia consciente de los actores sociales, difícilmente podría subsistir un programa de crítica y transformación social, de ahí que el tema de la intencionalidad se distinga como un eje fundamental de cualquier proyecto racional.

El descubrimiento de uno mismo como eslabón, es decir, como elemento con la capacidad para poner de manifiesto su lugar dentro de la trama del mundo, parte en buena medida del fenómeno de la intencionalidad. A la conciencia de que nuestro despliegue en el mundo se efectúa como **propósito** en el que depositamos una determinada expectativa así como una determinada imagen de sentido, es lo que *grosso modo* podríamos concebir como intencionalidad. Poder situarse y descubrirse de este modo en el mundo permite tomar posesión sobre nuestras acciones y, por ende, sobre nuestra

propia persona de un modo particular. Esta forma de ser-humano –de ser conciencia y vida– tiene por lo menos dos dimensiones importantes que nos permiten situarnos en la realidad a modo de proyecto. En este caso es importante entender las dos acepciones de proyecto que simultáneamente convergen en este concepto. Primeramente como programa, es decir, como conjunto de bloques e instrucciones que persiguen una aspiración. En segundo lugar, como acción de proyectar, es decir, como actividad en la que uno logra plasmarse dentro de un horizonte.

Esta concepción de la intencionalidad como proyecto permite perfilar su acontecer espacio-temporalmente. Espacialmente tiene que ver con nuestra condición de estar articulados a una circunstancia. Los seres humanos somos capaces de fijar propósitos en el espacio porque nos hallamos adheridos a él, somos ese mismo espacio. Del mismo modo en que la exterioridad repercute en nuestra corporalidad, nosotros también podemos acudir a la exterioridad para repercutir en ella a partir de un abanico de **designios**; es en este aspecto donde la intencionalidad adquiere su densidad ‘espacial’. Temporalmente, la intencionalidad queda anclada al concepto de proyecto debido a su caracterización como anticipo. Esto significa que como existencias portadoras de aspiraciones, una de nuestras relaciones básicas con el tiempo consiste en prevenir lo que nos aguarda en el futuro. La intencionalidad, como ámbito exclusivo del sujeto, define originariamente la arquitectónica de la interacción social (aunque no la agota). Espacio y tiempo son las coordenadas epistémicas fundamentales que colocan a las subjetividades en apertura al mundo. Desde estos nodos, los sujetos absorben información del exterior y van edificando un mundo interior, único e irrepetible, que definirá un conjunto de principios, capacidades, ideas y emociones que abastecerán el instrumental con el que podrán acudir al mundo para arraigarse a él y modificar o preservar su forma como realidad viva, es decir, como hecho objetivo que se comparte con otras subjetividades. En este proceso puede constatarse cómo la brecha entre lo objetivo y lo subjetivo están interconectadas, pues así como los acontecimientos objetivos alimentan la identidad subjetiva, del mismo modo, dicha subjetividad, al saberse voluntad, se abre camino al mundo para intervenir en él de forma activa, esto implica necesariamente que impactamos en otras subjetividades, pues ellas son parte del mundo, surgiendo así la interacción social.

Nuestra condición humana se produce y se actualiza a partir de acciones, ahora bien, la razón, pináculo de dicha condición, se consolida a partir de la conciencia – idóneamente cada vez más lúcida– que podemos ir acumulando respecto a la intencionalidad de nuestras obras. La epistemología de la conciencia que ha permitido desenvolver el fenómeno de la intencionalidad, redefine el horizonte filosófico de la interacción social, convirtiéndolo en un problema desde el momento mismo en que puede identificarse como tal. El problema de la interacción social dentro de la filosofía hegeliana queda expuesto a partir del arquetipo narrativo del amo y el esclavo. Una forma de interpretar la dialéctica del amo y el esclavo –la que aquí se exploró– puede partir de su comprensión como el esfuerzo por llevar a la conciencia el modelo que ha dominado la historia de la interacción social.

3. Haber identificado al yo como devenir articulado –siendo la intencionalidad uno de sus rasgos particulares– fue una de las acotaciones categoriales importantes del trabajo, ya que nos permite entender a mayor profundidad la complejidad que abastece el fenómeno de la interacción. Al comprender que los egos acontecen en el mundo articulados entre sí, surge la preocupación por indagar en el estado de cosas y la concatenación de hechos que definen la forma en que proceden las relaciones humanas. Esto implica explorar el papel que desempeñan todos aquellos que participan en el juego de la interacción social. Al quedar inscritos en el ámbito de la socialización, queda comprobado que nuestra inclusión en su dinámica depende de algunas consideraciones fundamentales, por ejemplo, el lugar que cada uno ocupa dentro del orden que guía el flujo de los acontecimientos, es decir, qué referencia tengo de los otros con quienes comparto el espacio de la existencia, y qué referencia tienen los demás acerca de mi papel en la comunidad. Esta noción que permite identificar mi lugar y mis posibilidades en el espacio de interacción respecto a los demás, y viceversa, es lo que podría esquematizar la dinámica del reconocimiento. Desde una perspectiva general podríamos afirmar que el acto de reconocer es el acto de hacer visible a otro, de concederle un lugar a las alteridades con quienes comparto el mundo. Este advertir e identificar la presencia de otro no necesariamente implica que lo acepte en mi mundo o que sienta algún grado de cariño o aversión por él, sólo significa que le confieso su estar aquí conmigo. El proceso de reconocimiento significa que estamos condenados a acudir a los demás para concretar el

cotidiano acto de vivir. La convivencia es la evidencia fáctica de la que surge una disposición emocional. Por supuesto, la realidad histórica de nuestra circunstancia social está definida por un determinado legado, esto quiere decir que en muchas ocasiones nosotros mismo no somos los artífices de la aversión o el cariño hacia otros individuos u otros grupos, sino que tal disposición emocional ha sido impuesta sobre nosotros. De cualquier manera, cualquier disposición emocional o intelectual hacia nuestro entorno será un prejuicio, hasta el momento en que seamos capaces de valorar por nosotros mismos y a partir de un contacto auténtico, aquello sobre lo que debemos ofrecer un juicio de valor, de modo que podamos definir nuestra relación con lo otro.

En el marco específico de la socialización, podríamos ofrecer dos 'marcoesquemas' o 'macromodelos'³⁰ relevantes que definen los sistemas de interacción social contemporáneos, a saber: la antipatía (hostilidad) y la empatía (simpatía). Ambos corresponden a los dos marcos más generales en que el yo queda articulado al devenir de la realidad social. La antipatía consiste en la aversión sistemática de un individuo o de un grupo en su trato con otros individuos o grupos. El ser antipático podría esquematizarse como una misantropía sistematizada. La antipatía se caracteriza por la incapacidad o indisposición de ponerse en el lugar del otro; lo cual proyecta la convivencia hacia la hostilidad. Al hablar de ponerse en el lugar del otro, específicamente me refiero a reconocer al otro como portador de un componente emocional a partir del que es capaz de sufrir o gozar. En ese sentido, al despojar a la alteridad de tal dimensión, los otros quedan inmediatamente cosificados, es decir, incorporados negativamente –restringiendo su circunstancia a la de ser una herramienta– dentro del horizonte de la interacción como realización vital. En esto consiste el reconocimiento perverso. La contrapartida a este macroesquema es el de la empatía. En el marco de la empatía uno puede constatar que su realización vital depende en alguna medida del otro. Esto quiere decir que el bienestar propio está depositado en el bienestar ajeno, y que la superación de algunas adversidades

30 Antepongo el prefijo macro a estos conceptos para subrayar su nivel de amplitud, dado que dentro de este conjunto, el de lo 'macroesquemático' o 'macromodélico', subsisten conjuntos de menor extensión y con diferentes matices que también abarcan un número considerable de elementos. Por ejemplo, algunos conjuntos que aparecerían dentro de la sociopatía sería el de los psicópatas o el de las personas con síndrome de ingobernabilidad.

no puede prosperar si no es dentro de los bordes de una participación conjunta. En el horizonte de la empatía, yo le doy su lugar al otro para que éste pueda contribuir con su perspectiva y también comunicar su malestar o su desacuerdo. De este modo, la relación entre los afectados es de una apertura en donde antes que nada reconocen la dignidad del componente emocional del otro; mismo que siempre debe ser escuchado para contribuir a que los demás también muestren esta “buena voluntad” hacia nosotros mismos. Así es como la alteridad encuentra su posicionamiento en el horizonte de la interacción para ser incluido de forma positiva y humanista. En esto consiste el reconocimiento virtuoso. Para Hegel esta distinción entre un reconocimiento perverso y otro virtuoso no tiene sentido desde la perspectiva de la razón. Para él, la única forma de reconocimiento que puede reclamar tal rigor semántico es el reconocimiento virtuoso, de ahí que siempre que uno lee a Hegel deba entender el concepto de reconocimiento con esta carga normativa –sobre esto se abundará más adelante. Sin embargo, me parece adecuado conservar la distinción entre uno y otro tipo de reconocimiento para entender el panorama completo de la interacción humana, en donde no sólo la bondad y la virtud irrigan su devenir.

4. De algún modo, la historia del hombre es la historia de la reproducción, no sólo en el sentido literal de la cópula entre hombre y mujer que conduce a la generación de nuevos seres humanos, sino también en el sentido de la crianza, es decir, de la educación de las mujeres y los hombres en la cultura para la preservación de la vida humana (la amalgama de lo biológico y lo cultural). En su expresión más abstracta, la historia de la interacción social ha sido la historia de la dialéctica dominación/reconocimiento, o si se prefiere otra formulación, la dialéctica opresión/emancipación. La consecuencia más importante de haber ofrecido esta interpretación del devenir histórico por parte de Hegel, no radica en el hecho de identificar el ciclo que encauza la historia de la convivencia humana, sino en haber apuntado que hombres y mujeres pueden e incluso deben sensibilizarse, persuadirse y educarse en la conquista de su propia libertad. La permanencia del hombre en un mundo cargado de expectativas positivas, de comunidades que demandan progreso, depende de que las sociedades humanas puedan ser capaces de

conquistar un sistema de libertades, cuya construcción, encauzada al desarrollo racional, depende de que nadie quede excluido.

Hegel es un autor cuyo pensamiento ha contribuido a ponderar la versatilidad, la necesidad y el desafío de la convivencia humana. Políticamente logró iluminar el eje conceptual de lo que hasta el presente sigue siendo el motor más notable de la actividad política: la lucha por la supremacía. Justo en esta consideración queda resumido el principio de dominación. En esa reflexión queda plasmado el arquetipo estructural de la supervivencia al interior de un entramado social, cuya dinámica está impulsada por la pulsión al sometimiento. Este protocolo implícito de la vida social, que podríamos equiparar a un hecho de índole universal, tiene que hallar su camino hacia lo particular para que la ecuación intersubjetiva de la interacción pueda operar adecuadamente en una realidad que constantemente oscila entre ambas dimensiones. Tal consideración no implica que lo universal y lo particular pretendan imponerse entre sí hasta anular su oposición, más bien, de lo que se trata es de preservar la diferencia entre lo uno y lo otro del modo más armónico y congruente posible. Esta dialéctica de lo universal/particular pensada desde el núcleo de la vida social es lo que define la lógica del reconocimiento, a partir de lo cual podrá iluminarse el eje de su normatividad.

En la dialéctica del amo y el esclavo, concurren un par de conceptos cruciales para entender el principio de emancipación, que es la desembocadura de la tensión entre dominar/obedecer. Aunque tales conceptos no son propuestos por el propio Hegel, me ha parecido importante incluirlos en el análisis para abundar con mayor detalle en el problema de la interacción. El primero de ellos es el del encumbramiento. Denomino encumbramiento al proceso psicosocial a partir del que los individuos incorporan a su existencia el ideal de la supremacía como la única modalidad del éxito. Esto quiere decir que la vida práctica de los hombres se halla impulsada y está significada por una competencia en donde la victoria se traduce como una imposición sobre los demás, lo cual conduce a identificar la satisfacción con el sometimiento, por lo que el fracaso se mide en términos de sumisión. Al encumbrarse, el amo pretende adjudicarse la capacidad de disponer de la corporalidad, la fuerza, el intelecto y hasta el psiquismo de su entorno sometido. De este modo, la construcción de la vitalidad cotidiana al interior de las sociedades está definida por una lucha hacia la elevación. Precisamente de esta última idea

se desprende el segundo concepto que, al mismo tiempo que define la dialéctica del amo y el esclavo, determina el principio de emancipación, a entender: el estatus. La historia de las grandes civilizaciones humanas, tal vez desde Babilonia hasta nuestros días, ha operado bajo el modelo del estatus. La propia idea de orden que abre a la humanidad las puertas de la civilización se fundan en la situación relativa de algo y alguien dentro de un determinado marco de referencia.

Desde esta perspectiva, la historia política del hombre se puede sintetizar en la determinación de jerarquías, mismas que servían –y siguen ocupándose– para otorgar la autoridad necesaria que legitima emitir órdenes para que un grupo de gente lleve a cabo acciones. Al hacer esto, no sólo se trazó una división de clases dentro del entramado social, sino que, además, las diferencias quedaron estratificadas –casi al punto de la petrificación–, marcando distinciones respecto al valor de cada estrato y, al mismo tiempo, prohibiendo o permitiendo el acceso a determinadas prácticas o a determinados recursos. Pareciera que con el concepto de estatus también surgió el reparto asimétrico del poder. Podríamos definir “poder” como la capacidad para encauzar, bloquear o preservar el devenir colectivo de la realidad humana. Con la filosofía de la conciencia social que Hegel decanta en la narrativa del amo y el esclavo, surge una comprensión histórica de la propia circunstancia que conduce al esclavo a identificar su lugar en el mundo frente al amo, orillándole a entender su situación y generando inconformidad respecto a la realidad en que habita y, por esa misma razón, a formular el principio de emancipación. En ese momento, el esclavo descubre la fuerza de la negación, al rechazar que alguien le prohíba ser incluido, negando así lo que le está siendo negado.

Hegel es uno de los primeros en analizar el papel que juega la sociedad civil en relación con el Estado, al evidenciar que el poder obedece a una relación de interdependencia, ya que súbditos o esclavos completan activamente la realidad política. Al pensar esto, Hegel enfatiza la importancia de la conciencia que conduce hacia la crítica social, al mismo tiempo que consigue empoderar a la sociedad civil. Esto sintetiza el acontecimiento revolucionario que abre la posibilidad del progreso a través de la ley, en el sentido que sólo a partir de la lucha por una inclusión cada vez más exhaustiva de las personas –y la pluralidad inherente a su propio desenvolvimiento en las leyes– es posible redimir las fallas de la vida social, gracias a que del conflicto emerge la transformación.

Por supuesto, la conquista de la libertad no puede ser sino una hazaña colectiva. La convivencia va actualizando los problemas que la constituyen y, a partir de su metamorfosis, exige identificar sus errores nacientes y buscar nuevas soluciones para los mismos. Esto sólo se puede lograr poniendo en perspectiva los fundamentos que dotan al derecho de su vitalidad como aparato político: en su reflexividad.

5. El derecho representa la conquista del sistema institucional de la *Libertad*³¹. El derecho es una instancia de carácter social que regula la estabilidad de la convivencia: establece directivas, distribuye responsabilidades, asigna tareas, otorga derechos, imputa obligaciones, avala potestades, entre otras muchas actividades concretas. La función elemental del derecho se reduce a ordenar las acciones y las relaciones entre los sujetos adheridos a su autoridad; eso es lo que implica la regulación de la convivencia. Asumido filosóficamente, el ámbito originario de este proceder propio de la ley descansa en la *codificación* de los diversos niveles o modos de interacción humana a través de su *sanción legítima*. Es muy importante destacar que el concepto de sanción no sólo debe ni puede reducirse al concepto de penalización. Concebir la maquinaria jurídica como un procurador de castigos es insuficiente e incluso insustancial, no sólo para entender la profundidad de su materia y su sentido, sino, más aún, de lo político mismo. El término “sanción”, además de su carácter punitivo, cuenta con una dimensión facultativa. Contempla el otorgamiento de potestades y derechos para llevar a cabo determinadas acciones o celebrar contratos, e incluso permite que determinadas prácticas sean fines colectivos.

La interacción aborda el punto de partida fenoménico de la socialización, el cual determina la subsecuente contradicción esencial que supone implementar la razón en el devenir histórico. Esto significa que la conquista de la razón desemboca en una oposición de la historicidad propia de la interacción frente a la consciencia normativa de la civilización como ideal humano. Es decir, se alcanza el punto en que la consciencia del esclavo identifica su estado como existencia oprimida, despertando así el deseo de

³¹ Escribo “Libertad” con mayúscula para referirme sub-textualmente al hecho de que no existe algo así como una libertad abstracta de la que uno pueda apropiarse, sino que la Libertad es el producto de un conjunto de libertades y de reflexiones en torno a su codificación en la realidad social.

reconocimiento y emancipación. El derecho, entonces, no es otra cosa sino la incesante pretensión de conciliar el pasado histórico de la socialización, con el futuro aprehendido por la razón (la libertad).

Desde una perspectiva ortodoxa, el derecho podría pensarse como el arte de la obediencia. En buena medida, dicha ortodoxia descansa en la perspectiva desde la que se coloca para comprender la realidad, tal perspectiva es la del que manda. Al desglosar estas consideraciones, aflora la perspectiva ‘estándar’ en que se entiende el derecho: el arte de hacerse obedecer. Lamentablemente, esta forma de pensar el derecho ensombrece u oculta el otro polo del problema: la disposición a escuchar y/o acatar aquello que dispone el que quiere ser obedecido. Por esta razón, el punto crítico de la concepción ortodoxa del derecho genera un problema cuando el cuestionamiento parte desde la perspectiva opuesta ¿Por qué y para qué acatar?

Desde esta perspectiva holística que contempla la bidireccionalidad del derecho como un acto binario: mandar/acatar, los individuos y las sociedades pueden comenzar a percatarse del modo en que un sistema jurídico detenta poder, pues entienden que los mandatos pueden ser despojados o dotados de su fuerza en el acto del desacato a sus disposiciones. En este punto podemos observar nuevamente el influjo de Hegel en el debate jurídico contemporáneo. La eventualidad del desacato o, si se prefiere, *la libertad a la disidencia*, es una forma en que la *Antisittlichkeit* se instala en el espíritu de la ley, es una forma en que puede evidenciarse la injusticia o imperfección de *lex* a partir de *ius*³², alcanzando así la particularidad específica de operar como un desajuste, cuya finalidad procura depurar la universalidad y la congruencia de un mundo humano cada vez más próspero:

El espíritu tiene su realidad, simplemente, porque entra en disensión consigo mismo en las necesidades naturales, y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y finitud, y justamente porque él se *imprime* en ellas, las supera, y conquista en ellas su

32 Los romanos, autores intelectuales del derecho como estructura conceptual-institucional formal, distinguían dentro de la realidad jurídica dos elementos particulares de cuya concordia o discordia se iba escribiendo el destino fáctico de la vida social: *Ius* y *Lex*. Distinguían la dimensión de lo que es justo de lo que es legal. Sin embargo, ellos entendían que *Ius* sin *Lex* no podía tener la fuerza vinculatoria o la contundencia activa necesaria para el desenvolvimiento político de la vida.

existencia *objetiva*. El fin racional no es, por consiguiente, ni aquella simplicidad natural de costumbres ni está en el desarrollo de la particularidad, en los goces como tales que son obtenidos mediante la civilización, sino que consiste en esto: que la *sencillez* natural, es decir, en parte, la impersonalidad pasiva y, en parte, la rusticidad del saber y del querer, o sea, la *contigüidad* y la *individualidad* en la cual está inmerso el Espíritu sea eliminada y antes que todo, que su exterioridad alcance la racionalidad para la cual es apta, esto es, la forma de la *universalidad* y de la *intelectualidad*. Solamente de este modo el Espíritu en esta exterioridad como tal es *autóctono* (*einheimisch*) y por sí. De este modo, su libertad tiene existencia en la misma y en el espíritu en este elemento *por sí*, y sólo trata con tal cosa en la cual está impreso su sello y que es producida por él. Justamente por eso, ahora, llega a existir en el pensamiento la forma de la *universalidad por sí*, esto es, la forma que es únicamente el elemento digno para la existencia de la Idea. (Hegel (1821) 2004: 174)

6. Para que un estado de derecho pueda ser viable es necesario que éste sea confirmado y validado en la práctica, es decir, corroborado por las acciones del tejido social que abarca. En ese sentido, el derecho, más que un sistema punitivo, es un sistema de cooperación –en que el procesamiento de controversias forma una parte nuclear de su cometido–. En ocasiones, determinados ideales y la emergencia de conceptos innovadores permiten modificar y/o proyectar un determinado programa de acción. En otras circunstancias, son los usos y costumbres los que modifican o limitan los programas de acción y el lenguaje que viene aparejado con ellos. Incluso en la visión ortodoxa del derecho en donde el binomio mandar/obedecer funda los cimientos de la interacción social, la codificación de las normas que rigen la vida en comunidad sólo pueden estatuirse a partir de un lenguaje. La obediencia a las disposiciones de un sistema legal es una condición necesaria para su perdurabilidad. Un sistema jurídico sólo puede pretender perpetuarse de facto si un número considerable de sus participantes tienen la disposición de obedecer voluntariamente sus edictos.

Una de las consideraciones filosóficas más importantes que pueden extraerse del análisis hegeliano respecto al derecho, y que tiene un eco importante en la definición de lo político, es que el derecho, como la política, no se encarga exclusivamente del procesamiento de la hostilidad, sino que también estimula la convivencia pacífica (no sólo

de forma negativa, es decir, como mera reacción a la hostilidad). Uno de los grandes aportes que pueden hallarse en la reflexión hegeliana respecto a la interacción social, y que queda cifrada enfáticamente en su *Filosofía del derecho*, tiene que ver con revolucionar el modo en que puede afrontarse el conflicto. Dicha revolución consiste en haber incorporado a la lógica jurídica y al proceder sociopolítico el ideal de la *reconciliación*. Agregando esta variable novedosa a la comprensión de la interacción humana, Hegel consigue ampliar la comprensión profunda del derecho y la socialización, y simultáneamente refuerza su propósito fundamental de combatir la discordia por otros medios, para que el espíritu auténtico del derecho pueda quedar sistemáticamente incorporado a la vida colectiva. La suma de las leyes como un órgano regulativo sintetiza la forma en que la libertad –una vez concebida su complejidad integral– procura quedar garantizada para la posteridad histórica.

Para que la revolución del conflicto propuesta por Hegel llegara a ser viable, era preciso introducir otro concepto, capaz de sentar las bases prácticas y normativas requeridas para soportar el ideal de la reconciliación. El concepto que Hegel eligió para definir el soporte estructural de esta porción de su proyecto filosófico fue el del reconocimiento. Formulado en su mayor simpleza, el reconocimiento significa el despliegue de la mutualidad en términos positivos. Esto se traduce en una serie de postulados prácticos que apuntan a una procuración incesante de inclusión y simetría: solidaridad, respeto, dignidad, justicia, tolerancia, etc. Lo característico de todas estas prácticas es que ninguna de ellas puede concretarse en soledad, puesto que son logros exclusivamente colectivos. Este primer aspecto que enfatiza el concepto del reconocimiento es algo que ya se recogió en el análisis de la dialéctica del amo y el esclavo, y que Robert Williams resume de manera elocuente:

El movimiento [del reconocimiento] es por lo tanto y sin reserva alguna el doble movimiento de ambas autoconsciencias. Cada una ve a la otra hacer lo mismo que ella misma hace. Cada cual hace por sí misma lo que requiere de la otra, y hace lo que hace únicamente en la medida en que la otra hace lo mismo. Una acción unidireccional sería absurda, ya que lo supuestamente esperado sólo puede llegar a ser a través de la acción común de ambos. [Y más adelante añade]

En una acción común, lo que uno hace, el otro también lo debe hacer, y viceversa. La acción de uno es indivisible de la acción del otro. En el caso del reconocimiento, la acción de uno, la acción de uno en solitario sería inútil. El reconocimiento es esencialmente una acción bidireccional. Si el reconocimiento ocurre, necesariamente debe ocurrir a través de la mutua y articulada acción de ambos, a través de la cual los “Yos” se transforman en “Nosotros”. Por esta razón, el cogito sólo puede ser el punto de partida del reconocimiento pero no su perspectiva final. (Williams, Robert, 1992:156-157)³³

El estadio preliminar del reconocimiento en su sentido íntegro –en su estricto cumplimiento fáctico–, es decir, previo a la incorporación de su dimensión normativa en el horizonte de su despliegue, reporta un juego de fuerzas que coexisten en oposición, a saber: la fuerza de atracción y la fuerza de repulsión. Cuando la dinámica de interacción social es definida por la fuerza de repulsión, se obtiene una contradicción y una tensión negativa entre las consciencias en juego, donde no subsiste una coincidencia entre el ser-para-sí y el ser-para-otro. En el caso contrario, cuando la fuerza de atracción se impone como pauta de interacción social, se obtiene una conciliación entre las consciencias articuladas; éste es el tipo de reciprocidad que define el reconocimiento en su sentido depurado, es decir: libre. El principio de reconciliación se sostiene a partir del principio de atracción que se acaba de exponer, lo cual termina por sugerir a Hegel que la figura del perdón es lo que determina el fundamento del reconocimiento en términos de una reciprocidad positiva. En el acto del perdón, el hombre alcanza la lucidez de superar su contingencia histórica, al deshacer las obras efectuadas en el pasado por el bien de las personas. Esto supone que las personas –tanto grupos como individuos– ostentan un valor intrínseco a pesar de sus trasgresiones. Ello aquilata en valor incalculable, porque permite al espíritu absoluto discurrir por la historia sin fijar como su destino la propia destrucción.

33 The movement [of recognition] is therefore without qualification the doubled movement of both self-consciousnesses. Each sees the other do the same that it does. Each does itself what it requires of the other, and does what it does only insofar as the other does the same. A one-sided action would be useless, since what is supposed to happen can only come about through the joint action of both.

In a joint action, what the one does, the other must do too, and viceversa. The action of one is indivisible from the action of the other. In the case of recognition, an action by one alone would be useless. Recognition is essentially a double-sided action. If recognition occurs, it must occur through the mutual and joint action of both, through which the “I’s” become a “We”. For this reason, the cogito can only be recognition’s starting point but not its final perspective. (Williams, Robert, 1992:156-157)

A través de este perdón cuya escala es corregida en proporciones monumentales, los seres humanos habilitan su propia competencia para trabajar por un mundo distinto al que habitan, abriendo la posibilidad de superar los márgenes de sus limitaciones y las causas de su insatisfacción o de sus culpas. Por definición, el perdón renuncia a la venganza y a la dominación, permitiendo al otro, a la contraparte con quien se comparte y edifica el mundo, expiar los abusos propios o ajenos. Para Hegel, el amor es esta fuerza capaz de esculpir el mundo a partir del principio de atracción:

Por consiguiente lo universal es la *libre* potencia; es él mismo e invade su otro; pero no como algo que *violenta*, sino que más bien se halla tranquilo en aquél y *en sí mismo*. Como ha sido denominado libre potencia, el universal podría ser también denominado *libre amor e ilimitada beatitud*, porque es un referirse de sí a lo *distinto* sólo como a *sí mismo*; en lo distinto ha vuelto a *sí mismo*. (Hegel (1812) 1982: (285-286)

Por su parte, Robert Williams abunda sobre el tópico de la siguiente manera:

El auto-reconocimiento en el otro presupone y requiere que el otro permanezca distinto, incluso en el caso de que ya no sea más puramente otro. El amor transforma la identidad en una concepción holística que no solo preserva, sino que requiere la otredad. (Williams, Robert, 1992:211)³⁴

Si la regulación de la convivencia sólo estuviera cifrada en términos negativos, es decir, tomando el fenómeno del conflicto como su criterio determinante, entonces habría que concebir al derecho como un aparato encargado exclusivamente de la administración y deliberación institucional de la retribución (parte fundamental de la justicia), de la venganza, para enfatizar su traducción a una terminología ética. Pero como hemos visto, si el propio cuerpo normativo del derecho cuenta con una serie de reglas que se definen positivamente, entonces la semántica jurídica se torna más compleja y, simultáneamente, conceptual y fácticamente más fértil, ya que también se muestra como un sistema que incentiva la concordia. Esto quiere decir que el derecho no sólo prohíbe y limita, sino que también aporta y amplía. En último término, este ‘carácter dual’ del derecho sirve a la

34 Self-recognition in other presupposes and requires that the other remains distinct, even as it is no longer purely other. Love transforms identity into a holistic conception that not only preserves, but requires otherness. (Williams, Robert, 1992:211)

sociedad para establecer pautas o criterios de comportamiento para la apreciación crítica de una determinada forma de vida.

El derecho, como artificio institucional necesario para la consolidación de la vida en sociedad, es decir, como 'árbitro' de la socialización, surge como solución al problema del conflicto entre los seres humanos. Sin el conflicto como dato básico del acontecer cotidiano, el derecho aparecería como un fenómeno sin razón de ser, debido a que la convivencia entre los distintos grupos e individuos que conforman el cuerpo colectivo fluiría sin contratiempos. Pero precisamente porque surgen problemas de orden retributivo, distributivo, administrativo, de comportamiento, etc., entre los miembros de las comunidades humanas respecto a la organización de su convivencia, es que surge el derecho como exigencia social de primer orden. A esto se añade el hecho de que la solución a las contrariedades desprendidas de la interacción entre los humanos no siempre es clara ni sencilla. Las reglas que logran quedar cifradas en un sistema jurídico deben restringir, encauzar, alentar e irrigar a la conducta humana de un marco para el uso de la libertad. En este sentido, aquellas acciones que tienden a vulnerar la convivencia respetuosa que nos permite funcionar como un sistema de cooperación, es decir, aquellas acciones y significados que nutren la dimensión conflictiva de nuestra antropología, son codificadas por el aparato jurídico, de modo tal que la interacción incesante que nos proyecta en el mundo como seres humanos nos permita coexistir en la tragedia y/o en la dicha del intercambio (y, por ende, de la retroalimentación). Emplazados en estas razones, queda perfilada la razón de ser que explica la emergencia y la persistencia del derecho en la organización de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- Albizu Edgardo, *“Hegel, filósofo del presente”*, Prometeo libros, Argentina, 2009.
- Châtelet François, *“Hegel según Hegel”*, tr. Josep Escoda, editorial Laia, España, 1972.
- Cely Ávila, Flor, Emilce; Duica Cuervo, William, Augusto, *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconsciencia, sujeto y acción*, trads. Carlos G. Patarroyo G. y Rosa Sierra, Centro editorial, facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2009.
- Cohen, Jean, L; Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, 1st ed., Massachusetts Institute of Technology, United States of America, 1992.
- Habermas Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, trads. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Tecnos, España, 1984.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *El concepto de derecho*, 1^a ed., trad. Genaro R. Carrió, Abeledo-Perrot editores, Argentina, 1963.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Law, liberty and morality*, 1st ed., Stanford University Press, United States of America, 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, trads., Augusta y Rodolfo Mondolfo, 5^a ed., Ediciones Solar, Colombia, 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho*, trad. Angélica Mendoza Montero, 2^a ed., Ediciones Casa Juan Pablos, México, 2004.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, 1^a ed., Pre-Textos, España, 2006.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *Introducción a la historia de la filosofía*, 1^a ed., Editorial Aguilar, España, 1989.

-
- Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
 - Honneth Axel, *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, 1st ed., Cambridge University Press, United States of America, 1995.
 - Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, 1^a ed., Editorial Península, España, 1974.
 - Pérez Cortés Sergio, *Identidad, diferencia y contradicción en la lógica de Hegel*, en *Signos filosóficos*, vol. VIII, núm. 16. p.33-55.
 - Pippin, Robert B, *Hegel's practical philosophy*, 1st ed., Cambridge University Press, United States of America, 2008.
 - Taylor, Charles, *Hegel and modern society*, 1st ed., Cambridge University Press, United States of America, 1990.
 - Wahl, Jean, *La lógica de Hegel como fenomenología*, 1^a ed., Pléyade, 1973.
 - Williams, Robert R, *Recognition: Fichte and Hegel on the other*, 1st ed., State University of New York Press, United States of America, 1992.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00229

Matrícula: 210381688

LA INTERACCION SOCIAL EN
HEGEL

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 18 del mes de junio del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE RENDON ALARCON
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA
DRA. MARIA LARA ZAVALA



DIEGO ARROYO FIGUEROA
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: DIEGO ARROYO FIGUEROA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISSASI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. JORGE RENDÓN ALARCON

VOCAL

DR. JESÚS RODRIGUEZ ZEPEDA

SECRETARIA

DRA. MARIA LARA ZAVALA