
La noción de “reconocimiento” en el Hegel de Jena entre naturaleza, derecho e historicidad

Valerio Rocco Lozano

Abstract: The purpose of this contribution is to offer a vision of the Hegelian conception of intersubjectivity during Jena's period. This issue has anthropological, political and even logical consequences. It will be tackled starting from the possibility of a reconciliation between logical individuality and universality through the recognition process in the chapter of self-consciousness. A possible solution to this problem implies a historical and legal interpretation, within the framework of the current debate on the possibility of a naturalistic understanding of Chapter IV of the *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: recognition, Anerkennung, Jena, Hegel, Phenomenology of Spirit, Right, History.

1. Los antecedentes de la noción fenomenológica de reconocimiento

El propósito de esta contribución es ofrecer una visión de la concepción hegeliana de la intersubjetividad en la época de Jena. Este tema, con repercusiones antropológicas, políticas y hasta lógicas, será desarrollado a partir del problema de la conciliación de la individualidad y la universalidad lógicas en el momento del reconocimiento entre las autoconciencias. A este problema se ofrecerá una solución que pasa por una interpretación histórica y jurídica, en el marco del actual debate sobre la posibilidad de una comprensión naturalista del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*.

El problema de la posibilidad de la mediación entre los polos de sentido de la individualidad atomista y la universalidad abstracta constituye el hilo conductor¹ que, desde la primera hasta la última de las páginas de la época jenense, marca la comprensión hegeliana de la política.² En efecto, en el comienzo mismo de *La Constitución de Alemania*, en la definición del Estado, tenemos la formulación exacta del problema, en términos por cierto que muestran ya claramente la preponderancia que adquiere en estos años el derecho, en especial el derecho privado: “una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad (*Gesamtheit*) de su propiedad”.³

Sólo si la multitud, la *Menge*, la *Allheit* atomizada de un pueblo, sólo si esta *nación dividida* (o, mejor, disgregada) logra elevarse a la *Gesamtheit*, a la universalidad expresada lógicamente como *Allgemeinheit*, podrá ser auténticamente un Estado guiado por una Constitución,

por una *Verfassung* que garantice la defensa total de su propiedad. Para contextualizar la dimensión política de este problema, es conveniente traer a colación una cita de Félix Duque: “la verdadera *Allgemeinheit* no deja a un lado las diferencias, sino que las integra y supera (tal es el sentido de la *Aufhebung*), de manera que la totalidad resultante es un tejido único de compenetración de diferencias, cada una de ellas reconocida solamente en el todo y viviendo por él [...] Así interpretado el término, bien se ve la imposibilidad de atribuir a la filosofía política de Hegel tanto el liberalismo (un grupo dominante - el poder ejecutivo - sigue los dictados de la clase dominante, poseedora de la propiedad y de los medios de producción, en perjuicio de quienes no poseen sino ‘fuerza de trabajo’) como el totalitarismo (por decirlo brevemente, con una frase rotunda: ‘Todo por la Patria’)”.⁴

La plena asunción dialéctica (*Aufhebung*) de la contraposición entre individuo y comunidad, entre derechos y dominación, entre voluntad y coacción (una contraposición teórica, pero con reflejos prácticos en esa unidad-dividida⁵ que caracteriza a la Alemania de comienzos del nuevo siglo) se logra al final de la etapa de Jena, a través de la noción del *reconocimiento*. Hegel renuncia a contraponer uno de estos polos al otro, y quiere en cambio mostrar cómo es imposible pensarlos conjuntamente: a partir del fragmento sobre *Filosofía del Espíritu* de 1803-1804, esta reconciliación se logrará, “en la figura de la *Anerkennung*, que consiste en el movimiento de pensamiento que no se resuelve en una simple negación de la posición absoluta del individuo, sino que, justamente partiendo del individuo como fundamento absoluto de la construcción, llega a mostrar la necesidad lógica según la cual el individuo, precisamente para ponerse en cuando tal, está obligado a entrar en relación con los demás”.⁶ La noción de individuo se muestra por lo tanto como una abstracción del intelecto, que debe ser superada justamente en el plano especulativo, en la articulación de una *Verfassung* que ponga en cuestión, y por ende en su sitio, la primacía del individuo proclamada por el contractualismo (entonces) y por el neoliberalismo (hoy).⁷

Hay que señalar que, desde el punto de vista gnoseológico, la concepción jenense de la figura del reconocimiento constituye una importante refutación de todo fundamentalismo, al considerar que lo más básico, desde el punto de vista del (auto)conocimiento humano, es la trama de relaciones⁸ en la que se ve envuelto el individuo desde siempre: por lo tanto, Hegel se sitúa en una pers-

pectiva epistémica holista que parte de una intersubjetividad primigenia para explicar a continuación el conocimiento. De este modo, se evitan las clásicas paradojas en las que cae todo solipsismo o individualismo (político y gnoseológico).⁹

Pues bien, en el *Systementwurf* hegeliano de 1805-1806, esta asunción de todo individualismo se lleva a cabo de dos maneras, ambas cruciales para comprender el papel jugado por el derecho en el sistema hegeliano: por un lado, a través de la articulación de un sistema de estamentos que constituyan el elemento de particularidad, de mediación, entre el individuo y la totalidad estatal.¹⁰ Y por otro, mediante una comprensión del reconocimiento como creador de derecho.

Si nos centramos en esta segunda estrategia, Hegel dice que “en el acto de reconocer, el *Selbst* deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento, el *Selbst* alcanza dimensión jurídica”;¹¹ el reconocimiento instaura una esfera jurídica que constituye el primer y más básico elemento de esa segunda naturaleza, de carácter social, que se eleva sobre la dimensión pre-humana y pre-histórica del hombre. Hegel, que en los primerísimos escritos jeneses - como el *Sistema de la Eticidad* - había criticado las posiciones que pretenden reducir todo a la vacía y formal abstracción del derecho,¹² empieza a ligar muy estrechamente la noción del reconocimiento con la instauración de un sistema de derechos.¹³

Esta concepción debe entenderse en polémica con el iusnaturalismo, pues para Hegel el *status naturae* está marcado precisamente por la ausencia de todo derecho, así como por la necesidad de conquistar una esfera jurídica saliendo de esa condición natural: en palabras de Hegel en el *Systementwurf* de 1805-1806, en “lo que corrientemente se llama el estado de naturaleza [...], el libre ser neutro de los individuos entre sí y el derecho natural son los encargados de decir qué derechos y deberes tienen entre sí los individuos en esta relación, cuál es la necesidad de su conducta, de sus consciencias de sí autónomas según su concepto. Pero la única relación entre ellos es precisamente la de superar esta relación, ‘exeundum e statu naturae’. En esta relación carecen de derechos y deberes entre sí; sólo abandonándola los cobran”.¹⁴ Esta concepción está muy presente en Hegel desde el comienzo mismo de la etapa jense; de hecho, en la novena de las “Doce Tesis” de habilitación defendidas en agosto de 1801, se puede leer: “Status naturae non est injustus et eam ob causam, ex illo exeundum”.¹⁵

Esta tesis es retomada y ampliada en los diferentes esbozos de sistema, y culmina en el *Systementwurf* de 1805-1806, donde se explica el mecanismo de salida de ese *status naturae* que es necesario abandonar, precisamente por no ser injusto (y tampoco “justo”): la superación de la esfera familiar, todavía apegada al ser natural del hombre¹⁶ y fundada en el amor, conlleva un choque de voluntades en la guerra entre autoconciencias independientes que desean hacerse con los mismos bienes.¹⁷ Como resultado de esta guerra, se genera un sistema de derecho privado con dos consecuencias. Por una parte, la articulación de un concepto de “trabajo comunitario”¹⁸ estructurado jurídica o proto-jurídicamente y simbolizado en la *Fenomenología*

por la sumisión del esclavo al amo, y por otra parte el paso desde una posesión natural a una propiedad jurídica: “la propiedad, por consiguiente, es *tenencia inmediata mediada por el reconocimiento*”.¹⁹

Como ha señalado acertadamente Mariafilomena Anzalone, “el resultado de la lucha por el reconocimiento es, por lo tanto, la salida del estado de naturaleza y la instauración de la esfera del derecho en el que todo individuo es reconocido como voluntad universal, como ‘persona’, como individuo con capacidad jurídica”.²⁰ Esta concepción del reconocimiento tiene una clara herencia fichteana.²¹

En efecto, Fichte, en su *Grundlage des Naturrechts*, había concebido la relación originaria entre seres racionales como una *Aufforderung*, una exhortación mutua a comportarse como un ser libre y racional. Sobre este reconocimiento, que para ser efectivo necesita de la mutua limitación de las libertades de cada ser racional, descansa el *concepto de relación* jurídica, independiente de toda moral (confinada al ámbito de las obligaciones interiores y vinculantes categóricamente).²² En cambio, el derecho se ocupa de las condiciones que permiten una convivencia pacífica entre seres racionales en la esfera exterior. También Fichte, como después Hegel, niega la posibilidad de la existencia del derecho en el estado de naturaleza, aunque por razones diferentes: el derecho de coacción que el individuo puede invocar cuando uno de sus derechos “naturales”, que le pertenecen en cuanto persona, han sido violados, no puede ser satisfecho, al no existir un tercero -un juez- que medie en la disputa. En este sentido, para Fichte el derecho sólo es posible en la esfera estatal, amparado por tres contratos (contrato de ciudadanía, de propiedad y de protección) que conforman el marco previo de toda legislación positiva. En este punto, al retomar soluciones clásicas del contractualismo moderno, Fichte se separa notablemente de la vía que seguirá Hegel desde la época de Jena. Pero lo relevante en este momento es constatar que para Fichte no sólo el derecho puede existir únicamente con la salida del estado de naturaleza, sino que, además, como en Hegel, esa salida se lleva a cabo precisamente a través del derecho. Nótese además que para Fichte el “contrato de ciudadanía” no culmina en un “contrato de unión”, sino en un “contrato de sumisión”, entendido de manera mecanicista, impositiva (lo que por cierto guarda paralelismos con la *Fenomenología* y en concreto con la figura hegeliana del amo y del esclavo y con su concepción del *Rechtszustand*).

Si volvemos al *Systementwurf* hegeliano, vemos que el ser humano, que es en sí movimiento reconociente,²³ surge ya envuelto en una red de relaciones (fundamentalmente jurídicas)²⁴ que le constituyen y le definen y que la *Verfassung* debe exponer, lo que vuelve unilateral y abstracta la contraposición entre individuo y totalidad comunitaria a la que Hegel pretendía dar respuesta. Como elemento significativo, hay que apuntar que en el *Systementwurf* de 1805-1806 Hegel utiliza, en un importante pasaje en que se vincula explícitamente el derecho y el reconocimiento, un término jurídico latino: “el lesionado está *implícitamente* reconocido, todo ocurre en el elemento del reconocimiento, del derecho. ‘Dolus’: el delito tie-

ne el significado de que el delincuente (sobre todo el ladrón) reconoció antes al afectado, que sabía lo que hacía”.²⁵

2. Historia y derecho en el capítulo IV de la *Fenomenología*

Si dejamos a un lado el esbozo de sistema y nos concentramos en la *Fenomenología*, hay que destacar que el capítulo IV supone otro comienzo de esta obra, porque en él aparecen elementos nuevos con respecto a la primera parte, dedicada a la “Conciencia” y escindida, como es sabido, en los tres capítulos de “Certeza sensible”, “Percepción” y “Fuerza y entendimiento”. Dada la inabarcabilidad de la literatura secundaria que, con lecturas contrapuestas y a menudo fuertemente politizadas,²⁶ ha estudiado este capítulo y su significado en el interior de la obra, sería tarea imposible recorrer las diferentes interpretaciones del “mundo de la autoconciencia”, que se abre con el descubrimiento del carácter activo y deseante de la actitud aparentemente sólo gnoseológica de los primeros tres capítulos, y de que esta actividad,²⁷ entre otras actividades, se fundamenta en un nuevo principio, la apetencia (*Begierde*), que es el motor de la instauración de una esfera social o, más propiamente, intersubjetiva,²⁸ tras la lucha por la *Anerkennung* entre dos conciencias contrapuestas; una pugna que, como se sabe, termina con el sometimiento de la conciencia servil al amo que ha puesto en juego la vida y ha vencido en la contienda. Sin comprometernos con ninguna lectura en especial de la relación entre el amo y el esclavo, rechazamos en cambio de antemano aquellas visiones que ven en esta lucha una metáfora de una contienda entre fuerzas interiores a la subjetividad humana, sin ningún tipo de correlato social, histórico o político. La mejor fundamentación de esta postura de un amo y un esclavo intrapersonales es quizás la sostenida por Stekeler-Weithofer.²⁹

Es preciso destacar que para Hegel el siervo sometido reconoce a la conciencia del amo “por su buen nombre”, con un reconocimiento verbal que se acompaña de su trabajo formativo (*formieren*)³⁰ de objetos, que se escapan a su consumo, en beneficio de la *Begierde* del amo, que empero ha perdido toda vinculación con el mundo de los objetos al haber interpuesto un *instrumentum (vocale)* entre él mismo y la posibilidad de creación de un mundo. El esclavo, por otra parte, reprime su apetencia natural, dado que no puede consumir el objeto, y de esta manera se distancia del mundo objetual. Esta distancia, esta indiferencia e independencia con respecto al ser ahí natural constituye precisamente el comienzo de la figura del estoicismo, que dice la verdad de la conciencia independiente. Es importante destacar, frente a la tradicional lectura que ve en esta figura de la conciencia independiente al esclavo, que sería el auténtico vencedor³¹ de esa inversión de la dialéctica entre amo y esclavo que se daría al final de la primera parte del capítulo IV, que por conciencia independiente debe entenderse la mediación de las posiciones del amo y del siervo, esto es, la verdad de ambas figuras que nace de la compenetración de sus significados.³² La conciencia independiente no es otra cosa que la verdad del amo y la verdad del esclavo, esto es, el trabajo,³³ en-

tendido como la producción de objetos aptos para el consumo: ni es mero *formieren*, ni es mera *Begierde*, sino la posibilidad de conjunción de ambas en una conciencia auténticamente independiente. Pero esta verdad no la dicen, porque no la saben, ni el amo ni el esclavo. Lo sabe el pensamiento universal que piensa toda esta lógica de la producción, que se sabe por encima del dominio y de la esclavitud porque los ha comprendido: de esta manera entra en esta historia formal, en este pensamiento de la historia, el estoicismo. Es en este sentido en que el estoicismo es la verdad de la conciencia independiente, aunque por supuesto sólo constituya una verdad provisional, unilateral, dado que su independencia con respecto a la realidad se da meramente en el pensamiento; su pretendida libertad es abstracta, meramente interna al pensar.

Tras este breve resumen de los pasajes que siguen a la lucha por el reconocimiento, es preciso enfrentarse a un *caveat*, que no sólo puede oponerse a nuestra reconstrucción del capítulo IV de la *Fenomenología*, sino a casi todas las interpretaciones de estos pasajes. En muy pocos movimientos dialécticos, Hegel introduce elementos de absoluta novedad con respecto a las figuras anteriores: la contraposición entre el amo y el esclavo presenta por primera vez, como se ha apuntado ya, una dimensión claramente social o intersubjetiva.

En la dominación entre el amo y el esclavo aparecen elementos económicos e incluso jurídicos³⁴ (elementos que hemos visto anteriormente en la consideración de los sucesivos esbozos de sistema a partir de 1803), y por último, en la caracterización del estoicismo, encontramos por primera vez una posición de una *Gestalt* en la *Weltgeschichte*. En efecto, la conciencia estoica es definida como una “época de temor y de servidumbre universales”.³⁵ Además, Hegel sostiene que la acción de la conciencia estoica, que se comporta negativamente, por haberlas superado, tanto respecto a la figura del siervo como respecto a la del amo, consiste en ser libre “tanto en el trono como en cadenas”,³⁶ expresión que muchos intérpretes han entendido como una referencia a Marco Aurelio (Emperador) y Epicteto (esclavo liberado).³⁷ Por último, en el capítulo VI, al hablar del *Rechtszustand*, se dirá que esta condición jurídica representa “la esencia de la conciencia estoica; para ésta sólo valía la *forma del pensamiento* como tal, que tiene un contenido cualquiera extraño a ella y tomado de la realidad; pero para aquella conciencia lo que vale no es la *forma del pensamiento* [...] vale, sin embargo, aunque más allá de la realidad, como esencia real”.³⁸ Por lo tanto, la condición jurídica, en la que es fácil reconocer al mundo romano (dado que nace con la disolución de la tragedia griega y está marcada por la dominación del único Señor del mundo frente a sus súbditos, igualados abstractamente por una común sumisión) tiene una estrecha conexión conceptual con el estoicismo,³⁹ por lo que no es arriesgado interpretar que se trata de dos manifestaciones de la experiencia de la conciencia (una privada-gnoseológica, la otra pública-política) de la misma época histórica.⁴⁰

¿Cómo debe interpretarse esa aparición de una historia (que podríamos denominar formal o pensamiento de la historia) en el capítulo IV, en relación con sus inmediatos antecedentes, esto es, la inauguración de una esfera intersubjetiva y la consiguiente instauración de relaciones pri-

vadas (por utilizar un término que abarque la esfera económica y la jurídica)?

La interpretación tradicional de la *Fenomenología* no parece haber dado tanta importancia a esta irrupción de la historicidad junto con el estoicismo, quizá porque ha concedido mayor atención a la inauguración de la esfera intersubjetiva,⁴¹ o posiblemente porque el propio Hegel parece decir explícitamente, en el capítulo VI que es allí donde se inaugura la historia universal y se pasa revista a figuras de un mundo, y no ya de conciencias individuales. Sin embargo, y frente a ambas posturas, es muy llamativo que Hegel haga una referencia tan explícita a la colocación de una figura de la conciencia en un determinado contexto histórico, algo que hasta ahora no se había producido en secciones, las de la lucha por el reconocimiento y el amo y el esclavo, que han sido frecuentemente entendidas como simplemente conceptuales, meramente metafóricas, vagamente existenciales,⁴² o incluso simplemente polémicas, tanto frente a las teorías del contrato social como en contraposición con las doctrinas iusnaturalistas de la génesis del Estado a partir de la lucha de todos contra todos.⁴³ Ya hemos repasado estas interpretaciones al tratar de las anteriores formulaciones jeneses del tema de la *Anerkennung*, pero ahora la evaluación de la historicidad de estas figuras debe realizarse en el marco de una unidad temática, el capítulo IV, que exige dar respuesta a una repentina aparición de la Historia.

Frente a esta dificultad, algunos intérpretes entienden que el momento de la lucha por el reconocimiento y la sucesiva dominación del amo sobre el esclavo debe ser entendido como histórico pero previo a la época clásica en la que habría que enmarcar el estoicismo y el escepticismo. Una posibilidad sería, conociendo los desarrollos posteriores de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, situar estas figuras en un contexto vagamente “oriental”, aunque la rigidez granítica de China y la orgía magmática e informe de la India mal se adaptan a la caracterización hegeliana de la *Anerkennung* y a la contraposición entre amo y esclavo. Sin embargo, no menos fantasmagórica resulta la solución de Michael Inwood, quien sin demasiadas explicaciones identifica el comienzo del capítulo IV con la prehistoria, mientras que asocia al estoicismo y al escepticismo con Grecia y Roma.⁴⁴ Esta caracterización, sin duda insuficiente también por caer en el frecuente prejuicio de la necesaria aparición de Roma sólo después de Grecia, es sin embargo valiosa porque nos muestra la importancia del problema, así como la insuficiencia de las soluciones que escinden el capítulo IV en una primera parte meramente mítica y metafórica y otra propiamente histórica. El comienzo de la intersubjetividad es admisible porque acontece al comienzo de una nueva sección tras los tres capítulos de la conciencia, y viene ampliamente explicado por Hegel en sus premisas (la *Begierde*, el enfrentamiento de dos iguales que desean lo mismo, la lucha a muerte, el miedo ante el Señor absoluto, etc.) y sus consecuencias (la instauración de las primeras relaciones sociales mediante el trabajo, fuerza creadora de mundo, de esa segunda naturaleza que será la casa del espíritu a partir de este punto).

La intuición acertada que está presente en la discutible tesis de Inwood es que hay que considerar todo el capítulo IV con las mismas herramientas hermenéuticas:⁴⁵ o bien la aparición del elemento de la intersubjetividad comporta

también *eo ipso* la inauguración de la condición histórica del hombre, o bien todas las figuras del capítulo IV, también el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada, deben entenderse como meramente míticas, metafóricas, psicológicas y desconectadas de cualquier posible correlato histórico concreto.⁴⁶ Esta última solución, sin embargo, choca con las múltiples alusiones que Hegel, a partir del estoicismo, hace al contexto histórico en que se insertan estas figuras de la conciencia. Sin embargo, seguir la primera vía atribuyendo también a la figura de la lucha por la *Anerkennung* una determinada colocación en el tiempo, aunque sea en una indefinida prehistoria, como hace Inwood, parece igualmente descabellado.

3. Reconocimiento natural y reconocimiento jurídico

La solución a esta aporía probablemente se alcance a través de una vía intermedia, que ha expresado acertadamente Félix Duque, según el cual en todo el capítulo IV “se van esfumando las consideraciones gnoseológicas [...] para adentrarnos en un mundo casi diríamos mítico, literalmente pre-histórico y pre-humano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya “modelos” claramente históricos”.⁴⁷ Esta cautelosa afirmación contiene dos elementos importantes, sobre los que es necesario reflexionar: en primer lugar, la atribución de la “pre-historicidad” a las figuras de la primera parte del capítulo IV se explica en virtud del carácter pre-humano de las relaciones que allí se desarrollan. La lucha por la *Anerkennung*, determinada, como se ha dicho, por la apetencia, por el mero impulso de devorar y consumir objetos, corresponde a una fase natural, animal de la conciencia.⁴⁸

Esta es la tesis fundamental de Italo Testa en sus trabajos sobre el significado de la *Anerkennung*.⁴⁹ Según este punto de vista, el reconocimiento sólo es comprensible en un contexto de relaciones naturales que precederían, por lo tanto, a la instauración de una ontología social a través de la dialéctica entre amo y esclavo.⁵⁰ El análisis de Testa de la *Anerkennung* se abre con una pregunta que traza una línea divisoria fundamental entre dos distintos sectores de los *Hegel-Kenner*: “¿Qué es el reconocimiento? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Se trata de un fenómeno normativo de construcción social e institucional que comienza a partir de sí mismo, autoimpulsándose, o bien existe también una dimensión natural del reconocimiento que nos revela algo importante acerca de la naturaleza animal y la sociabilidad humana?”.⁵¹ Abrazando la segunda alternativa, Testa se opone, por lo tanto, a la tradicional concepción normativa de la *Anerkennung*, dominante entre los intérpretes más acreditados de la *Fenomenología*, desde Habermas y Siep hasta Honneth, Brandom y Pinkard.⁵² Estas interpretaciones, al no considerar la dimensión primaria y constitutivamente natural del reconocimiento, terminan por enredarse en círculos viciosos o por introducir las temáticas sociales, jurídicas e institucionales, por así decirlo, *aus der Pistole*, “con un disparo con el que comenzaría desde la nada el mundo social articulado normativamente”.⁵³

También a nivel léxicográfico, Testa refuta la teoría comúnmente aceptada de que el término “*Anerkennung*” fuera introducido en el lenguaje filosófico por Fichte

hacia 1793 con una acepción marcadamente jurídica, y descubre en cambio el importante papel jugado por Ernst Platner, que ya anteriormente había utilizado esta palabra para referirse a las inclinaciones sensibles del hombre, y por lo tanto en un campo al menos parcialmente desconectado de todo contexto normativo.⁵⁴ A través de un análisis cuidadoso de los textos jenenses (en especial los de la época de 1801-1804) en comparación con las principales fuentes de su teoría del reconocimiento (donde se privilegia, de manera innovadora, la influencia de Rousseau y de Schelling en detrimento de la tradicional referencia a la *Grundlage des Naturrechts* fichteana),⁵⁵ Testa llega a la conclusión de que “existe en Hegel un plano de reconocimiento que precede a la institución de la intersubjetividad humana mediada lingüísticamente y articulada normativamente. Precisamente por esta razón la teoría hegeliana del reconocimiento puede explicar la constitución de la intersubjetividad a partir de la interacción, pero sin presuponerla a su vez; y ello no deja de tener consecuencias también para la filosofía del espíritu, así como para la comprensión hegeliana de la acción social [...]. De esta manera puede dar cuenta de cómo la conciencia animal es retomada en la conciencia humana y da lugar a la segunda naturaleza del saber autoconsciente mediado lingüísticamente”.⁵⁶

Esta tesis principal, analizada *prima facie* a través de los textos de la primera fase de la etapa jenense, es corroborada por Testa en la segunda mitad de su obra, donde toma en consideración la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806, esto es, en su versión prácticamente contemporánea a la redacción de la *Fenomenología*.

Si aceptamos esta propuesta de lectura “natural” de la *Anerkennung* y la ampliamos, como sugiere Testa en otro estudio,⁵⁷ también a la comprensión de la gran obra de 1806, habrá que admitir que sólo después del reconocimiento, esto es, con la instauración de la dominación del amo y el esclavo, que provoca el reconocimiento propiamente dicho, se alcanzaría un estado plenamente humano,⁵⁸ y por lo tanto plenamente social y por ende, ahora sí, de carácter histórico.⁵⁹

Pero entonces, ¿cuál es el principio que provoca la irrupción del hombre, de la sociedad y de la historia? Ante esta pregunta, las interpretaciones marxistas, y no sólo,⁶⁰ no han dudado en reconocer en el trabajo el elemento humanizador y propiamente inaugurador de la historia. Esta lectura es coherente, potente e indudablemente ha tenido mucho éxito entre los *Hegel-Kenner*. Sin embargo, existe otra posible interpretación.⁶¹

Ya hemos visto en el *Systementwurf* de 1805-1806 que el reconocimiento da lugar al derecho, genera el derecho. En ese escrito quedaba claro que la lucha por el reconocimiento implica la introducción de un sistema de derechos, que regula el común deseo de las autoconciencias de poseer el mismo objeto. En este sentido, insistiendo en el importante papel jugado por la crítica de Hegel al iusnaturalismo, también Testa ha destacado en todas las *Lecciones* de la etapa jenense el papel inaugural y central del derecho como auténtico *constituens*⁶² de la segunda naturaleza, la social, con su determinación esencial, la personalidad jurídicamente entendida,⁶³ por encima de la base de la *Anerkennung* natural previa: “el derecho presupone así una modalidad de reconocimiento normativo que se impone por encima del reconocimiento natural: una forma

de atribución recíproca de *status* a través del cual los sí mismos naturales dotados de poderes re-cognoscitivos se constituyen como personas”.⁶⁴ El trabajo social, a su vez, no es sino una consecuencia de esta juridificación del mundo y del reparto racional de los recursos: “sólo tras haber reconstruido la génesis del derecho a partir de la lucha por la vida y la muerte, Hegel considera entonces el derecho en su vínculo con las interacciones sociales del trabajo y del intercambio”.⁶⁵ No sorprende por ello que, en las *Lecciones* de 1805-1806, sea la ley jurídica, y no la esfera del trabajo, el verdadero aglutinador y el vínculo más profundo de las comunidades humanas.⁶⁶

Si pensamos que Hegel está dictando estos cursos en práctica contemporaneidad con la redacción de estos pasajes de la *Fenomenología*, no puede dejarse de lado la importancia del derecho como elemento propiamente humanizador y creador de la sociedad. Tampoco puede ignorarse la fundamental relevancia que este hecho tiene para la comprensión del papel del mundo romano en esta obra: ese concepto de persona⁶⁷ que Testa considera seminal para la constitución de la comunidad por encima del reconocimiento natural será asociada por Hegel de manera indiscutible, en el capítulo VI, a la constelación conceptual de la *Romanitas*.⁶⁸

Sin embargo, si esta teoría de una juridicidad primera de la comunidad es cierta, ya en el capítulo IV, en el momento mismo del paso del reconocimiento natural y pre-social a la sociedad propiamente humana, esto es histórica, debería registrarse una presencia, aunque implícita, del mundo romano. Como hemos visto, el tránsito a la sociedad, a la humanidad propiamente dicha, así como a la historia, acontece después de la etapa, esencialmente natural, de la *Anerkennung*, y por lo tanto en la dialéctica del amo y del esclavo. Pues bien, los mismos términos de “Herr” y “Knecht” aluden a la instauración de una relación jurídica entre las dos conciencias, como ha puesto de manifiesto Remo Bodei.⁶⁹ Si el siervo refrena dolorosamente su apetito no consumiendo la cosa no es porque incumba constantemente sobre él el miedo a la muerte, que él ha sentido una sola vez. Ese miedo ha quedado cristalizado ahora en una relación de dominación que no puede entenderse sino jurídicamente:⁷⁰ el esclavo sabe que la cosa no le pertenece porque es propiedad de otro. Como ha interpretado acertadamente Kojève, el paso de la apetencia (*Begierde*) a la posesión y la propiedad (*Besitz*) marca el comienzo de las relaciones propiamente humanas, sociales.⁷¹ Por lo tanto, el punto de discriminación entre lo pre-histórico y pre-humano y lo propiamente histórico y humano es, según Hegel, la instauración de relaciones jurídicas entre las conciencias. Dicho en la terminología de una tradición iusnaturalista que parte de Grocio y llega hasta Wolff, pasando por Leibniz y Pufendorf,⁷² la dialéctica entre el amo y el esclavo significa la instauración despótica de un *pactum subjectionis* que prepara jurídicamente el terreno para la instauración de un *pactum unionis*, que marcaría el nacimiento del Estado propiamente dicho.⁷³ El propio hecho de que Bodei utilice estos términos latinos es un índice de algo más profundo: el carácter esencialmente romano de los elementos jurídicos presentes en la *Fenomenología*, hasta el punto de que la condición de derecho del capítulo VI puede identificarse fuertemente con el mundo romano. Por lo tanto, podemos adelantar ya que, dada la comprensión del derecho en

la *Fenomenología* en términos esencialmente vinculados a la constelación de la *Romanitas*, y considerada también la intrínseca juridicidad de la dialéctica entre el amo y el esclavo, puede considerarse que la alargada “sombra de Roma” toca también a esta conocida y archiestudiada figura del capítulo IV.

4. La historicidad del reconocimiento

Una vez aclarada la naturaleza fundamentalmente jurídica de la lucha entre el amo y el esclavo, podemos volver al problema de la irrupción de la historicidad en el capítulo IV. Como hemos visto, Duque entiende las figuras de la segunda parte del capítulo IV como “modelos históricos”,⁷⁴ que conforman algo así como una “intra-historia”. Esta caracterización es sumamente acertada porque nos recuerda algo fundamental, y que vale, además, para toda la *Fenomenología*. Toda figura, a pesar de encontrar su fundamento y su verdad en la sucesiva, por la que es *aufgehoben*, precisamente por quedar asumida (conservada-cancelada) en la carga lógica del movimiento dialéctico que instaura, vuelve numerosas veces, en niveles superiores y más concretos, resplandeciendo con una nueva verdad. Esta es la imagen de la *Fenomenología* como una espiral que, progresando en su movimiento hacia la completa unificación de certeza y verdad, hacia el Saber Absoluto, vuelve a cada momento a recoger figuras que parecían haber quedado desechadas por su unilateralidad.

Como ha señalado Robert Brandom en uno de sus comentarios al capítulo IV de la *Fenomenología*, las figuras de la autoconciencia son históricas porque pasan de tener una naturaleza a tener una historia: “para comprender lo que son, es necesario contemplar retrospectivamente el proceso de influencia recíproca y secuencial entre lo que, en cada etapa, esos seres son para ellos mismos, y lo que eran, en cada etapa, en ellos mismos; proceso por el que han llegado a ser lo que son ahora. El hecho de emprender este tipo de narración histórica (la *Erinnerung* de Hegel) apunta a una manera particular de comprenderse *en tanto que* ser esencialmente histórico en cuanto esencialmente autoconsciente. Ser *para* sí-mismo un ser histórico, significa constituirse como siendo *en* sí mismo una especie específica de ser: un ser *conscientemente* histórico”.⁷⁵ Esta caracterización arroja luz sobre ese término utilizado por Félix Duque, “intra-historia”, y por él aplicado al capítulo IV: tenemos aquí figuras que son históricas, están sumergidas en un mundo concreto, hecho de sucesión de épocas y figuras de un mundo. Sólo que aún no lo saben. Tan sólo son históricas en sí o para nosotros, y sólo en capítulos sucesivos (fundamentalmente, en el capítulo VI) se recogerán las figuras de la autoconciencia elevándolas a una historicidad ya para sí, que conecta trazos y rasgos separados en diferentes figuras sucesivas en imágenes completas y explícitas de figuras de un mundo.

Esta dinámica de progresiva asunción de una historicidad *prima facie* implícita de las figuras de la conciencia vale probablemente para muchas secciones de la *Fenomenología*, pero es especialmente evidente para el mundo romano: su caracterización se va volviendo más concreta y articulada a medida que, por ejemplo, la *Bildung* recoge elementos del *Rechtszustand*, que a su vez contiene – invertida – la carga conceptual del estoicismo-

escepticismo, que a su vez arroja luz sobre el auténtico significado de la dialéctica entre el amo y el esclavo. La asunción “a distancia” entre estas figuras brilla con una luz especialmente clara porque conforma la imagen de un contenido conceptual único, coherente y articulado en el pensamiento hegeliano: el mundo romano.

De hecho, todas estas reflexiones, por ahora en vacío, se aclararan inmediatamente al volver a citar un texto de Hegel, y no uno cualquiera, sino precisamente aquél que ya hemos comentado casi al comienzo de esta contribución, esto es, las palabras de Hegel en que se hace referencia a la identificación del estoicismo con el mundo romano: “como forma universal del espíritu del mundo [*Weltgeist*], el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor [*Furcht*] y servidumbre [*Knechtschaft*] universales, pero también de cultura [*Bildung*] universal, en que la formación [*Bilden*] se había elevado hasta el plano del pensamiento”.⁷⁶

Como se ve, estas escasas líneas conectan entre sí diferentes estadios del camino experiencial de la conciencia, para conformar un instrumento hermenéutico (la constelación conceptual “mundo romano”) que permite una lectura transversal de la *Fenomenología*. La misma época en que aparece el estoicismo está caracterizada por una *Bildung* universal, en clara conexión con este momento del capítulo VI, que brota directamente de ese *Rechtszustand* claramente identificado con Roma. Pero también, y sobre todo, Hegel nos presenta una conexión retrospectiva, hacia la figura que, aparentemente, se ha dejado atrás, la del amo y el esclavo. Esta figura de la conciencia sigue presente en el mundo del estoicismo, pero elevada a su condición de universal: ¿a qué puede referirse esta indicación sino a la juridificación universal del mundo llevada a cabo por el mundo romano, que conduce a una sumisión de todos los súbditos a ese Emperador que es la ley encarnada? Este Emperador será definido por Hegel en el Capítulo VI de la *Fenomenología* como “*Herr der Welt*”,⁷⁷ amo del mundo, y en su actividad de dominación y de destrucción se comporta hacia sus súbditos tratándolos como una pluralidad, una *Allheit*; es decir, su dominación no es sobre el cuerpo político en su totalidad, sino distributivamente con cada uno de los súbditos. Esta dominación distributiva, de uno a uno, que impide toda auténtica cohesión comunitaria, se puede ver en la palabra “*Furcht*”, ese miedo ante el arbitrio de la voluntad del Emperador que cada individuo siente, y que por ello se vuelve universal. Esta es la universalización de la relación del amo y del esclavo, que por ser, como hemos visto, una relación constitutivamente jurídica (ya que la *Anerkennung* natural es superada a través de una lucha que genera relaciones de derecho) y, por su íntima conexión con el estoicismo, el *Rechtszustand* y la *Bildung*, hay que conceder que se encuentra en Roma de manera paradigmática. Por ello, no sorprende que algunos autores, quizá con excesiva audacia –aunque sin duda con notable ingenio– hayan intentado una lectura de la dialéctica del reconocimiento, de la relación entre amo y esclavo, así como de las otras figuras del capítulo IV, en explícita conexión con la evolución histórica de las diferentes fases de la historia romana.⁷⁸

Por otra parte, Hegel ya había adelantado, justo al comienzo del capítulo IV, que los estadios de la conciencia que son presentados en el *ars exponendi* como separados,

deben ser pensados sin embargo también como co-presentes en la misma época histórica: “El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta”.⁷⁹

5. Conclusión: laberintos y constelaciones

Por lo tanto, para concluir la compleja cuestión de las relaciones entre naturaleza, historia y derecho en el momento del reconocimiento, se puede decir que la lucha por la *Anerkennung* constituye el presupuesto pre-histórico, prehumano y pre-social de una configuración histórica de la conciencia que, a través de la determinación básica del derecho (y, sólo posteriormente, del trabajo),⁸⁰ se caracteriza como la independencia estoica (co-presente, por ser su condición de posibilidad, a la contradicción interna escéptica, a la abstracción jurídica del estado de derecho así como a la rigidez granítica de esa *Bildung* de la que el individuo debe ir enseñoreándose poco a poco desde dentro).

Más en general, sobre el estatuto de la historicidad de las figuras de la *Fenomenología*, y en concreto del capítulo IV, se puede concluir que, a pesar de que las *Gestalten* por las que va pasando la experiencia de la conciencia tienen validez y presencia en todo tiempo (esto es, en toda época habrá siempre actitudes estoicas, escépticas, así como el movimiento de la conciencia desgraciada o la imposición abstracta por parte del derecho), hay que reconocer que para definir conceptualmente tales figuras Hegel se ha fijado en ciertos momentos históricos en los que una determinada actitud (o una combinación de actitudes, como en el caso de Roma) era dominante.

Esta función ideal-típica de ciertas épocas tiñe de historia la lógica fenomenológica. En palabras de Th. F. Geeraets, “esto es lo que Hegel ha intentado llevar a cabo en la *Fenomenología del espíritu*: expresar la experiencia de su época en la forma de una recuperación, de una rememoración, de los momentos históricos más significativos desde el punto de vista de la realidad cultural, política y filosófica [...]”. El contexto de la experiencia de una época debe ser considerado como un tejido espeso y complejo, con múltiples niveles de profundidad, de sedimentos históricos diversos: políticos, sociales, religiosos, literarios”.⁸¹ Por este motivo, la individuación de “laberintos y constelaciones”⁸² en la *Fenomenología*, tal y como los ha llamado Rossella Bonito Oliva, permite entender de manera certera la imagen que las diferentes épocas históricas –en concreto: el mundo romano, el mundo del derecho– conforman en esta obra, a la par que ayuda a resolver interrogantes tan complejos como los que plantea la dialéctica del reconocimiento.

Notas

¹ Cfr. M. Tomba, “Potere e costituzione in Hegel”, en G. Duso, (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci,

Roma, 2009, pág. 300: “la mancanza di *mediazione* tra il singolo e l’universale determina uno iato incolmabile tra questi due momenti, co-sicché o la libertà rimane libertà negativa –i limiti definiti dallo Stato– oppure tra le due sfere si istituisce un’opposizione mortale”.

² Pero no sólo del derecho, sino también, por ejemplo, de la religión: mediante esta polarización entre universalidad abstracta e individualismo se declina en general, en la época de Jena, el tema juvenil de la “nación dividida”. Cfr. F. Biasutti, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, arte, religione, storia*, ETS, Pisa, 2008, pág. 89: “Se ‘La Germania non è più uno Stato’, cioè non è un dato di fatto indipendente dal modo in cui la religione ha potuto interferire nella situazione politica. Infatti proprio quell’individualistico spezzarsi’ che agli occhi di Hegel è uno dei tratti più peculiari dell’originario carattere germanico’, ha finito per trovare proprio nella religione uno dei motivi per consolidarsi nel più intimo dell’uomo e per guadagnarsi così una sorta di legittimazione sia sul piano interiore che su quello esteriore”.

³ G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania*, Aguilar, Madrid, 1972, pág. 22. G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands, Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998, unter Mitarbeit von Theodor Ebert, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Verfasser des Anhangs Kurt Rainer Meist, pág. 165: “Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist”.

⁴ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, págs. 404-405.

⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania (Una introducción a la constitución de Alemania 1799-1800)*, op. cit., pág. 4: “se puede partir ahora de la verdad, que también admite lo existente; entonces, la universalidad o especificidad de los conceptos parciales que están contenidos en el todo del Estado, [una vez] concebidos como generales en el pensamiento, se pondrá a su lado en la realidad [efectiva]; pone en evidencia una tal unidad-dividida (*Teil-Einheit*) tanto la contradicción que sobreviene [fällt] entre aquello que quiere ser y que exige sólo para sí, y aquello que [verdaderamente] es, como algo singular”. G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands (Vorarbeiten und Entwürfe)*, op. cit., pág. 18: “Entweder kann nun von der Wahrheit, die auch das Bestehende zugibt, ausgegangen werden; alsdann werden die Teilbegriffe, die in dem des ganzen Staates enthalten sind, aufgefaßt als allgemeine im Gedanken, und ihre Allgemeinheit oder Besonderheit in der Wirklichkeit [wird] neben sie gestellt; zeigt eine solche Teil-Einheit [sich] als eine besondere, so fällt der Widerspruch zwischen dem, was sie sein will und allein für sie gefordert wird, und dem, was sie ist, in die Augen”.

⁶ G. Duso, “Crisi e compimento del diritto naturale”, en L. Fonnesu, B. Henry, (Eds.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, Pisa, 2000, págs. 182-183.

⁷ Para una interpretación de la rentabilidad conceptual de las categorías hegelianas para comprender las reacciones políticas a los excesos del neoliberalismo, permítaseme remitir a mi V. Rocco Lozano, “La estrategia de la retirada”, en F. Duque, (ed.), *Hegel. Lógica y constitución*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2019, págs. 227-257.

⁸ Cfr. I. Testa, “Recognition, Skepticism and Self-Consciousness in the Young Hegel”, en R. Pozzo, M. Sgarbi, (eds.), *Kant e Hegel tra Europa e America*, número especial de *Fenomenologia e Società*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009, passim. Vid. especialmente las págs. 126-127: “a self-consciousness has a criterion of self-recognition only if it is *relational* and constitutes itself through the mediation of a *public* criterion. Thus the epistemic accessibility of other minds is not to be considered *derived* with respect to the accessibility of the first person, as the formulation of the skeptics presupposed. And thus the theory of recognition is in agreement with the critique of foundationalism [...]”.

⁹ Cfr. I. Testa, “Recognition, Skepticism and Self-Consciousness”, op. cit., pág. 126: “if self-consciousness consists in the act with which it turns back to itself as to the object of its cognition, how can such self-consciousness recognize itself in the object it has before it without presupposing a cognition of itself?”.

¹⁰ Cfr. G. Duso, “Crisi e compimento...”, op. cit., pág. 183: “comincia ad emergere la via del superamento del dualismo di individuo e unità politica che si esprime mediante il diritto e la forza di coazione. I sistemi del diritto e dell’economia complessa, non riducibili all’astrazione del loro punto di vista scientifico. Al di là della contrapposizione di individui e istituzione dello Stato, comincia ad emergere una articolazione di *Stände*, che richiede un uso duttile del potere centrale del governo”.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, en *Gesammelte Werke*, Band 8, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976 [a partir de ahora: *PhG (1805-1806)*], pág. 215: “In dem Anerkennen hört das Selbst auf die einzelnen zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen”.

¹² Cfr. G. W. F. Hegel, *Sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1984, edición de Dalmacio Negro Pavón, pág. 128: “la abstracción de la universalidad concreta en la propiedad es el *derecho*; (resulta ridículo considerarlo todo bajo la forma de esta abstracción, se trata de algo totalmente formal)”. G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit, in Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998, unter Mitarbeit von Theodor Ebert, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Verfasser des Anhangs Kurt Rainer Meist, pág. 298: “die Abstraktion der Allgemeinheit an demselben aber ist das *Recht*; (es ist lächerlich, alles unter der Form dieser Abstraktion als Recht betrachten zu wollen; es ist etwas ganz Formelles)”.

¹³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, FCE, México-Madrid, 2000, edición de José María Ripalda, pág. 187: “no hay ofensa ni violación de derechos antes del reconocimiento”. Hegel, G. W. F., *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 229: “nicht Beleidigung Verletzung vor dem Anerkennen”.

¹⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 175; Hegel, G. W. F., *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 214: “Diß Verhältniß ist es gewöhnlich, was der Naturzustand genannt wird; das freye gleichgültige Seyn von Individuen gegeneinander [...] Das einzige Verhältniß derselben aber ist, eben diß Verhältniß aufzuheben, *exeundum e statu naturae*. In diesem Verhältnisse haben sie keine Rechte und keine Pflichten gegeneinander, sondern erhalten sie erst durch das Verlassen desselben”.

¹⁵ “El estado de naturaleza no es injusto y, a causa de ello, hay que salir de él”. G. W. F. Hegel, *Texte zur Habilitation, in Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, op. cit., pág. 227.

¹⁶ Cfr. I. Testa, “Recognition, Skepticism and Self-Consciousness”, op. cit., págs. 128-130.

¹⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 178: “o los individuos son el *amor*, un *estar* reconocidos –sin la oposición de la voluntad, en que cada uno se presentará como el silogismo completo– en el que entran sólo como caracteres, no como voluntades libres. Este reconocimiento tiene que llegar a ser. Tiene que llegar a ser para ellos lo que son implícitamente. Su ser recíproco es el comienzo de ello”. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 218: “Oder die Individuen sind die *Liebe*, diß *Anerkanntseyn*, ohne Gegensatz des Willens, worin jedes der ganze Schluß wäre, worin sie nur als Charaktere nicht als freye Willen eintreten. Ein solches hat zu werden. Es hat für sie zu werden, was sie an sich sind. – Ihr Seyn für einander ist der Anfang dazu”.

¹⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 173: “aquí se presenta propiamente el ansia misma como tal, a saber, como racional, sagrada si se quiere; el trabajo comunitario la satisface. El trabajo no ocurre para el ansia como singular sino como general; quien elabora algo preciso, no consume precisamente eso, sino lo aporta al sistema común y de él se mantienen todos”. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 212: “Hier tritt erst eigentlich die Begierde selbst als solche ein, nemlich als vernünftige, geheiligte wenn man so will; sie wird durch die gemeinschaftliche Arbeit befriedigt. Die Arbeit geschieht nicht für die Begierde als einzelne, sondern allgemeine; der diß bearbeitet, verzehrt nicht gerade dieses, sondern es kommt in den gemeinsamen Schatz, und aus diesem werden alle erhalten”.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 185. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 227: “*Eigenthum*, also ein unmittelbares *Haben*, das *vermittelt* ist durch das *Anerkanntseyn*”.

²⁰ M. Anzalone, *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Luciano editore, Napoli, 2008, pág. 225.

²¹ Sobre la relación de fundamentación entre reconocimiento y derecho en Fichte, cfr. W. Janke, “Anerkennung. Fichtes Grundlegend des Rechtsgrundes”, *Kant-Studien*, n. 2, 1991, págs. 197-218. Sobre la herencia fichteana de la *Anerkennung* de Hegel es fundamental G. Rametta, “Diritto e potere in Fichte”, en G. Duso, (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 2009, págs. 275 y sigs., y muy especialmente las págs. 276-282.

²² Cfr. J. G. Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos, F. Oncina, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, págs. 135 y sigs.

²³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 176: “en el acto de reconocer el hombre mismo es el movimiento y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza, es reconocer”. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 215: “als anerkennend ist er Selbst die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf; er ist Anerkennen”.

²⁴ Cfr. M. Anzalone, op. cit., págs. 225-226: “Hegel sottolinea che la relazione giuridica non va intesa come qualcosa di accidentale che si impone indipendentemente ed esternamente al singolo individuo: in questo modo ricadremmo in quel predominio del concetto, nell’idea del diritto come coercizione della natura, tipica delle filosofie della rifles-

sione. La relazione giuridica è, piuttosto, una necessità che si dispiega a partire dal concetto stesso di individuo. Come lo spirito, essendo divenire, ha il potere di trarsi fuori dalla naturalità, di superarla nella sua determinatezza immediata, così il soggetto a partire da se stesso giunge a negare lo stato di natura”.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., págs. 191-192. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 235: “der Verletzte ist *an sich* anerkannt, alles geht im Elemente des *Anerkanntseyns*, des *Rechtes* vor; - dolus, das Verbrechen hat diese Bedeutung, daß der Verletzer den Verletzten vorher anerkannte (Dieb am meisten) daß der Verbrecher wußte was er that”.

²⁶ Cfr. A. Honneth, “Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein”, en K. Vieweg, W. Welsch, (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, pág. 187: “Kaum ein text aus dem Werk Hegels hat von Beginn an größere Aufmerksamkeit auf sich gezogen als das Kapitel über Selbstbewußtsein in der *Phänomenologie des Geistes*. [...] Schon die unmittelbaren Schüler Hegels nutzten die Chance dieses einen Kapitels, um seine speculative Philosophie vom ätherischen Reich der Ideen und Begriffe auf dem Boden der sozialen Wirklichkeit zurückzusetzen; und seither sind von Lukács über Brecht bis zu Kojève die Versuche nicht mehr abgerissen, in der Abfolge von Begierde, Anerkennung und Kampf die Konturen eines historischen situierbaren, politischen Hergangs zu entdecken”.

²⁷ Para un exhaustivo repaso de la irrupción de la actividad de la conciencia al comienzo del cap. IV de la *Fenomenología*, cfr. E. Álvarez, *El saber del hombre*, Trotta, Madrid, 2001, 182-185.

²⁸ Cfr. E. Álvarez, “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en F. Duque, (Ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, Círculo de Bellas Artes-UAM, Madrid, 2010, pág. 93: “En rigor, aquí no se hace presente la realidad de lo social sino tan sólo la naturaleza intersubjetiva del ser humano. Y la intersubjetividad en la que descansa la autoconciencia no es todavía vida social, sino la relación entre los sujetos sin más. Para que haya vida social es preciso que esa relación adquiera la forma endurecida que corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etcétera, en las que aquellas relaciones intersubjetivas han fraguado”.

²⁹ P. Stekeler-Weithofer, “Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform des Selbstbewußtseins”, en K. Vieweg, W. Welsch, (Hg.), op. cit., págs. 205-237. Vid. especialmente la pág. 225: “Das Verhältnis des *Herrn* zum *Knecht* thematisiert nach meiner Lesart also keineswegs (bloß) eine soziale Beziehung zwischen zwei Personen, etwa einem Ich und einem Du. Das Thema ist einerseits die Beziehung zwischen Denken bzw. Wollen und Handeln, andererseits das Verhältnis zwischen einem *bloß individuellen Selbstbewußtsein* und einem *allgemeinen Selbstbewußtsein*”.

³⁰ Es importante destacar desde el principio la importante diferencia conceptual entre la mera formación de objetos (*Formieren*) propia del esclavo y la formación cultural (*Bildung*), aunque hay que destacar, como primero de una larga serie de paralelismos, que ésta nace precisamente a partir de esa época en la que todos los individuos y todos los pueblos son esclavos del *Herr der Welt*, del amo del mundo, que constituye precisamente el puente entre el mundo romano y la Revolución Francesa.

³¹ Esta es la conocida tesis de A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968, pág. 54: “Le Maître n’est pas l’homme véritable, ce n’est qu’une étape. C’est même une impasse: il ne sera jamais ‘satisfait’ (*befriedigt*) par la reconnaissance, car seul les Esclaves le reconnaissent. C’est l’Esclave qui deviendra l’homme historique, l’homme véritable”. En este punto coincide con Kojève, por ejemplo, E. Álvarez, “La autoconciencia...”, op. cit., pág. 97.

³² Cfr. F. Duque, *Historia de la filosofía moderna...*, op. cit., pág. 518, in nota: “contra las interpretaciones marxistas al uso, la ‘verdad’ no pasa al esclavo (apresuradamente convertido en Trabajador), ni tampoco queda en el Amo: ambos aprenden que lo único importante es el trabajo, o más exactamente: la Producción de objetos aptos para el consumo (en la ‘aptitud’ late el trabajo del Esclavo; en el ‘consumo’ diferido, el apetito del Amo). ¡Pero eso no lo saben ni el uno ni el otro! Lo sabemos *nosotros*”.

³³ Cfr. F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello Spirito”*. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2006, pág. 92: “Occorre tenere presente che l’analisi del lavoro condotta da Hegel non può essere enfatizzata come se si trattasse dell’essenza del lavoro: ciò che il servo compie per soddisfare l’appetito del signore è il lavoro quale ‘appare’ alla coscienza servile ed è quindi il lato fenomenico del lavoro”.

³⁴ Por ejemplo, A. Kojève, en su op. cit., pág. 55, alude al hecho de que la existencia del Amo estaría justificada dado que *transforma* “des animaux concients en Esclaves qui deviendront un jour des hommes libre”.

No resulta demasiado arriesgado entrever, si no en el texto hegeliano, al menos en esta interpretación, una posible alusión a la institución romana de la *manumissio*.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2000, traducción de Wenceslao Roces, a partir de ahora [Roces], pág. 123. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, [a partir de ahora: *Phä*], pág. 109: “als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftretende Konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat”.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phä*, op. cit., pág. 117: “wie auf dem Throne so in den Fesseln”.

³⁷ Cfr. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford-Malden, 1999, pág. 262: “In the Phenomenology of Spirit he is impressed by the fact that one stoic, Epictetus, was a (liberated) slave, while another, Marcus Aurelius, was an Emperor (a master)”. En este sentido, cfr. etiam, H. S. Harris, *La fenomenología dell'autocoscienza in Hegel*, Guerini e Associati, Napoli, 1995, trad. y edición de Riccardo Pozzo, pág. 90: “non ha nessuna importanza chi sia il signore e chi il servo. Marco Aurelio può considerare un fardello la porpora imperiale ed Epitteto insegnare che le catene non compromettono in nessun modo la nostra vera umanità”.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Phä*, pág. 287: “es ist wesentlich von dem *Ansich* zu unterscheiden, welches das Wesen des *stoischen* Bewußtseyns ist; diesem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende [...] jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn”.

³⁹ Las conexiones de Roma con el estoicismo republicano (y sus repercusiones contemporáneas en la revolución francesa) son frecuentes en el joven Hegel desde la época de Stuttgart. Al respecto, permítaseme remitir a V. Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011. Para el establecimiento de esta conexión es fundamental la influencia de Schiller, un aspecto que se ha estudiado en V. Rocco Lozano, “Revolución y republicanismo romano en Hegel y Schiller”, *Philosophical Readings*, 9.2, 2017, págs. 132-140.

⁴⁰ Existe una referencia ulterior del estoicismo a una época concreta. Al hablar de las dificultades epistemológicas de esta corriente filosófica, Hegel dice: “El estoicismo caía en la perplejidad cuando se le preguntaba por el criterio [*Kriterium*], como se solía decir en esa época, de la verdad en general, esto es, por un contenido del pensamiento mismo” (G. W. F. Hegel, *Phä*, op. cit., pág. 118: “Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde”).

⁴¹ Nótese, por ejemplo, que en uno de los más recientes y más completos comentarios colectivos a la obra, el de K. Vieweg, W. Welsch, (Hrsg.), op. cit., no hay ningún capítulo dedicado específicamente al estoicismo, lo que supone una clara desproporción con respecto a las otras figuras del capítulo IV. De hecho, encontramos tres capítulos dedicados a la *Anerkennung*, dos a la dialéctica amo-esclavo, uno al escepticismo y otro a la conciencia desgraciada y el tránsito a la *Razón*. En todos estos capítulos, si exceptuamos quizá el de R. Bodei, “An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, en K. Vieweg, W. Welsch, (Hg.), op. cit., págs. 238-252, las referencias al estoicismo son poco más que marginales. También este dato constituye un ulterior indicador de la tradicional indiferencia de los *Hegel-Kenner*, sobre todo en ámbito alemán, al mundo romano. Valga esta apreciación positiva sobre Remo Bodei como el mínimo homenaje a uno de los mayores intérpretes hegelianos de las últimas décadas, fallecido en 2019.

⁴² Esta parece ser, por ejemplo, la postura de E. Álvarez, “La autoconciencia...”, op. cit., pág. 96: “Hegel utiliza una categoría histórica para dar cuenta del sentido especulativo de una experiencia que, más allá de toda vicisitud histórica, constituye una actitud existencial ante el mundo”. Cfr. etiam pág. 99: “Hegel da expresión especulativa a una realidad histórica representada en el plano fenomenológico, en un proceso que no se cumple como historia de los acontecimientos empírico-reales, sino como advenimiento del espíritu que se manifiesta a la conciencia finita prestando inteligibilidad al curso progresivo de su experiencia”. Al mismo tiempo, en la pág. 100 se expresa claramente, en el caso del estoicismo la experiencia de la conciencia “se nos muestra ahora como la pertenencia a un mundo histórico que envuelve al sujeto junto con el saber de la propia libertad dentro de él”.

⁴³ Cfr. F. Chierighin, *La “Fenomenologia dello Spirito”*, op. cit., pág. 91: “nel trattare questa figura Hegel ha voluto ovviamente richiamare la dottrina giusnaturalistica della genesi dello Stato dalla lotta di tutti contro tutti, ma più per evidenziarne i limiti che per sottolinearne

l'importanza. Il fatto che tale dottrina appaia come figura del sapere apparente deve immediatamente mettere in guardia dal credere di poterla utilizzare per comprendere ciò che Hegel riteneva essenziale per il costituirsi dello Stato (soprattutto se moderno)”. No se olvide, de hecho, que en las contemporáneas clases sobre *Filosofía Real* Hegel combinaba la teoría de la lucha por la *Anerkennung* con la teoría de la fundación del Estado por parte del Gran Hombre, tesis que volverá, al final de su vida, en las *Lecciones sobre estética*.

⁴⁴ Cfr. M. Inwood, op. cit., pág. 218: “[The Phenomenology of Spirit] does not present history in a straightforward way. ‘Consciousness’ is not located in a specific historical epoch. ‘Self-consciousness’ proceeds from prehistory (the struggle for recognition) to Greece and Rome (Stoicism and Skepticism) and medieval Christianity (unhappy consciousness)”.

⁴⁵ Es decir: parecería que es necesario optar entre una concepción “histórica” y una concepción “persistente e intemporal” de las figuras del capítulo IV. Este dilema ha sido expresado en una reciente interpretación de la *Fenomenología* por Fredric Jameson, justo al comienzo de su análisis del capítulo VI, y en referencia retrospectiva a la dialéctica entre el amo y el esclavo: “we must now cross that seemingly decisive boundary that separates the chapters dealing with consciousness and individuality from those explicitly concerned with Spirit or *Geist*, which is to say with collective life as such. In reality, however, this boundary also serves to make clear retroactively how much of the earlier chapters is already implicitly or explicitly interpersonal and even, in some instances, social. For example, it will be necessary to return to the Master/Slave dialectic in order to judge to what degree this ‘moment’ is to be considered an historical event and to what degree it is a persistent structure. Whether these two perspectives can somehow be combined dialectically is an open question –which is to say that it is a question I am tempted to answer negatively”. (Cfr. F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso, London, 2010, pág. 75). En efecto, la tesis de Jameson es que hay que insistir en la comprensión histórica de la dialéctica del amo y del esclavo en estrecho paralelismo con los momentos de Grecia y Roma en el capítulo VI.

⁴⁶ Cfr. J. Rivera de Rosales, “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en F. Duque, (ed.), *Hegel. La Odissea del Espíritu*, op. cit., pág. 252: “En las figuras de la autoconciencia se elaboró la relación entre las conciencias-autoconciencias, y a través de esa relación la posición de la autoconciencia sobre la realidad del mundo, tomando diversas posturas filosóficas (lucha por la libertad, estoicismo, escepticismo, conciencia religiosa) que podríamos encontrar en todo tiempo histórico de una manera o de otra, incluso en cualquier hombre sin que sea necesario que la formule en un sistema filosófico”.

⁴⁷ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna...*, op. cit., pág. 517, in nota. En la continuación de la misma nota, en la página siguiente, Duque expresa la misma concepción con otros términos, al hablar del tránsito entre la dialéctica del amo y del esclavo y el estoicismo: “aquí hace su aparición por vez primera una figura ‘histórica’. ¡Pero sólo formalmente histórica, esto es, se trata de una historia que por vez primera se hace pensamiento y a la vez de un pensamiento efectivamente dado en la historia!”. También por la influencia de esta reflexión denominábamos antes *historia formal o pensamiento de la historia* a la historicidad inaugurada con la entrada en el estoicismo.

⁴⁸ Cfr. E. Álvarez, *El saber del hombre*, op. cit., pág. 189: “De ese modo, Hegel no sólo explica el ser social del hombre, sino también su historicidad, puesto que, si de una parte nos dice que aquél sólo es posible en el seno de una relación intersubjetiva, ahora pone de manifiesto que su humanidad no es algo dado de antemano, sino el producto en que cristalizan en cada momento las condiciones cambiantes de esos modos deficientes de intersubjetividad, en tanto están marcados por el antagonismo y el dominio. Adelantándose a Marx, cuyas tesis –si bien con un acento marcadamente especulativo– parecen estar aquí prefiguradas, y también a autores contemporáneos, Hegel explica el sentido de la historicidad del hombre, que, a sus ojos, por cierto, no es un carácter esencial de la existencia humana que se pueda tratar por separado ni comprender como previo a su fáctico devenir histórico. Para Hegel, el hombre es la historia del hombre”. Sobre este punto cfr. etiam el siguiente, importante pasaje de la *Filosofía de la Naturaleza*: “Über eine in unseren Zeiten grassierende Metaphysik, nach welcher wir die Dinge darum nicht erkennen, weil sie absolut fest gegen uns sind, könnte man sich ausdrücken, dass nicht einmal die Tiere so dumm sind als dieser Metaphysiker; denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie” (*Enz.* § 246, Zusatz. *Werke* 9, 19). Cfr. etiam *Enz.* § 50, Anm.; G. W. 8, 131: “Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, [...] dies Übergehen ist *nur Denken*. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heisst dies, es soll nicht gedacht werden. In der Tat machen die Tiere solchen

Übergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen”.

⁴⁹ Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

⁵⁰ Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 12-13: “Lo scopo generale del nostro lavoro è quello di mostrare che esiste una teoria complessiva del riconoscimento: la filosofia di Hegel è tale teoria. Tale tesi è supportata da una nuova interpretazione degli scritti jenesi di Hegel, centrata sulla nozione di ‘riconoscimento naturale’. Di qui la tesi interpretativa secondo cui il riconoscimento naturale è l’elemento chiave per comprendere la teoria hegeliana dell’*Anerkennung*. La scoperta della dimensione naturale del riconoscimento –sino ad ora non tematizzata nelle letture di Hegel– consente di ampliare l’estensione del fenomeno riconoscitivo catturato nelle riflessioni hegeliane. La risposta hegeliana alla domanda circa la natura del riconoscimento comporta dunque la messa a tema della questione filosofica della natura nel suo legame con il problema antropologico della natura umana. In particolare la dinamica del riconoscimento naturale si rivela decisiva per comprendere l’articolazione dei vari livelli del fenomeno riconoscitivo e in tal senso getta una nuova luce sulla concezione hegeliana del *Geist*”.

⁵¹ I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 9.

⁵² Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 10-11: “La proposta teorica di Jürgen Habermas, il quale nel 1967 aveva avanzato una lettura della concezione del *Geist* nello Hegel jenese quale medio di linguaggio, lavoro e interazione, ritenendo però che Hegel avesse subito abbandonato questo approccio a favore di un’impostazione coscienzialista e monologica, si incontrerà verso la fine degli anni Settanta con la corrente esegetica e storica degli studi hegeliani –rinnovata dalla stagione di studi sui manoscritti jenesi dello *Hegel-Archiv* grazie al lavoro di Ludwig Siep e alla sua proposta di fare dell’*Anerkennung* il principio generale della filosofia pratica di impostazione hegeliana. Ma sarà solo con la prima metà degli anni Novanta che questa idea riceverà un nuovo impulso teorico con Axel Honneth, il quale, ricollegandosi agli spunti habermasiani e agli studi di Siep sugli scritti jenesi di Hegel, contribuirà con il suo *Kampf um Anerkennung* (1992) all’affermazione nella filosofia sociale e politica contemporanea di questo nuovo paradigma interpretativo: un paradigma che, nello stesso anno della pubblicazione del lavoro sistematico di Honneth, Habermas e Charles Taylor lanceranno all’interno del nascente dibattito sul multiculturalismo. Ed è proprio in questi stessi anni che il nuovo hegelismo americano, soprattutto grazie ai lavori di Robert Pippin e Terry Pinkard, inizia ad imporre all’attenzione della critica una lettura pragmatista, normativa e sociale della concezione hegeliana del *Geist* nella *Fenomenologia*, incontrando su questo terreno un importante filone della filosofia analitica e postanalitica sellarsiana –rappresentato principalmente da Richard Rorty, Robert B. Brandom e John McDowell– e insistendo in particolare su un’interpretazione normativa dell’*Anerkennung*”.

⁵³ I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 14.

⁵⁴ Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 115 y sigs.

⁵⁵ Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 163 y sigs.

⁵⁶ I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 19-20.

⁵⁷ Cfr. I. Testa, “Selbstbewußtsein und zweite Natur”, en K. Vieweg, W. Welsch (Hrsg.), op. cit., págs. 286-307. En este capítulo del comentario “canónico” de la *Fenomenología* Testa acentúa los elementos de continuidad que se darían entre la *primera naturaleza*, que corresponde al *primer reconocimiento*, determinado por la *Begierde* y la lucha a vida o muerte, y la *segunda naturaleza*, de carácter social-institucional, que irrumpe con un *segundo reconocimiento* de carácter fundamentalmente jurídico. Cfr. por ejemplo las págs. 306-307: “Der Geist muß sich sowohl im organischen Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der Institutionen verbleiben. Auf der anderen Seite sind auch die gesellschaftlichen und institutionellen Körper –die ethische Substanz– nicht etwas rein Artifizielles, sondern manifestieren statt dessen eine gewisse Kontinuität mit der Natur, insofern sie die Form einer gesellschaftlichen zweiten Natur darstellen, welche die beständige Struktur des in sozialen Praktiken niedergeschlangenen Mechanismus der Gewohnheit hat, und die in den Individuen mit dem Anschein ursprünglich-natürlicher Notwendigkeit agiert”.

⁵⁸ Aunque no, desde luego, definitivo o completo, dado que puede decirse que todo el desarrollo de la *Fenomenología* a partir de este punto consiste en una dialéctica intersubjetiva que, desde este primer y aún imperfecto y violento primer reconocimiento, culmina en ese reconocimiento completo, total, que expresa el fin de toda violencia recíproca, que es el sí de la reconciliación al final del capítulo VI. Sobre este punto cfr. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pág. 206 y sigs.

⁵⁹ Cfr. Th. F. Geraets, *La logica di Hegel tra Religione e Storia*, a cura di Riccardo Pozzo, Guerini e Associati, Milano, 1996, pág. 87: “[nei

primi paragrafi del capitol IV] Hegel tratta solo del concetto puro di riconoscimento, non già del riconoscimento nella sua piena figura reale. Quest’ultima è realizzata grazie all’intero processo dello spirito, e grazie alle sue figure storiche –e senza questa realizzazione effettiva del riconoscimento, non sarebbe possibile neppure giungere al concetto”.

⁶⁰ Cfr. E. Álvarez, “La autoconciencia...”, op. cit., pág. 98: “Hegel destaca el efecto humanizador del trabajo, pues el deseo reprimido y, en general, la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor implican la experiencia de la negatividad como renuncia a sí mismo y alienación en la cosa”. Para una visión clásica de la postura marxista cfr. E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1982, pág. 70: “aparecen aquí los momentos del señor y del esclavo, con ese efecto de muy alta importancia que el desarrollo ulterior de la autoconciencia pasa por la conciencia del esclavo que trabaja y no por la del señor que goza”. Cfr. etiam pág. 83: “así como el siervo, al formar las cosas por sus propios actos, se forma a sí mismo, de este modo la conciencia de la propia fuerza y de la propia actividad se percata de sí misma por el trabajo, por lo menos como pensamiento libre”.

⁶¹ Cfr. F. Chierighin, *La “Fenomenología dello Spirito”*, op. cit., pág. 92: “Aunque se fuese vero que in questa figura fenomenologica ‘Hegel resta al punto di vista dell’economica politica moderna’ [come sostengono Marx e Engels] e quindi sostiene l’aspetto ‘apologetico’ del lavoro che essa professa, la *Fenomenologia* conterrebbe già implicitamente in sé la critica di tale punto di vista, perché il suo modo di comprensione del lavoro risulterebbe limitato a ciò che nel lavoro è fenomenico e incapace di cogliere ciò che in esso è essenziale. Nella *Fenomenologia* Hegel è ben lontano dal presentare ‘l’essenza del lavoro’ o dal concepire ‘l’uomo oggettivo’, ma l’uno e l’altro sono in gioco sempre e soltanto come appaiono alla coscienza e non come sono in se stessi”.

⁶² Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 384: “atraverso la lotta per il riconoscimento Hegel ricostruisce sia la costituzione del diritto sia il primo livello della costituzione dell’autoconscienza libera e razionale mediante il suo rapporto con le altre autoscienze”.

⁶³ Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 22-23: “Dal punto di vista degli individui, ciò comporta l’emergere, attraverso il conflitto, di una capacità assiologica forte di riconoscere sé e gli altri non più solo come esseri particolari sensibili, ma anche nel valore di essere universali, *per sé*, di persone in grado di riconoscere norme e di vincolarsi autonomamente ad esse. Se il sé naturale è comunque una componente imprescindibile dell’individuo, si deve però anche poter dar conto di come gli uomini apprendano ad indentificare e ad apprezzare se stessi e gli altri con predicati nomativi e di come ciò sia costitutivo dell’essere persona. [...] Questa teoria serve anche come ricostruzione ontologico-sociale della genesi dell’istituzione del diritto, in quanto essa esplicita il tipo di capacità cognitive e pratiche che sono richieste per poter costituire, utilizzare e attribuire il concetto giuridico di persona”.

⁶⁴ I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 380.

⁶⁵ I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 23.

⁶⁶ Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pág. 24: “Il successivo percorso delle lezioni di Hegel mostra quindi come l’universale riconoscitivo della legge sia in ultima analisi il *medium* oggettivo della vita e del sapere di un popolo vivente, di una comunità intersoggettiva che esprime modi di agire comuni organizzati politicamente”.

⁶⁷ Uno de los mejores estudios sobre el concepto de “persona” en la filosofía práctica hegeliana es el de F. Menegoni, “Soggetto e comunità in Hegel”, en A. Pirmi, (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia, 2007, págs. 37-53.

⁶⁸ Para el carácter contranatural (en un sentido dialéctico) de la concepción hegeliana de la *Romanitas*, permítaseme remitir a V. Rocco Lozano, “Roma. El eterno combate en el centro antinatural del mundo”, *Philosophical Readings*, 8.3, 2016, págs. 179-185.

⁶⁹ Cfr. R. Bodei, “An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, op. cit., p. 244. Nótese que en este lugar Bodei comete un importante error histórico, al presuponer que Hegel habría reflexionado acerca de la conocida etimología, presente en las *Institutiones* de Gayo (I, tit. III, *De iure personarum*, par. 2-3), que deriva *servus* de *servare*, y no de *servire*. En el mismo defecto histórico ha caído José Manuel Cuesta Abad en su *La transparencia informe*, Abada, Madrid, 2009.

⁷⁰ Cfr. A. Kojève, op. cit., pág. 54: “le Maître a un droit à la Maîtrise” (cursiva del propio Kojève).

⁷¹ Cfr. *Ibidem*.

⁷² Cfr. R. Bodei, *An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft*, op. cit., pág. 251, in nota 22.

⁷³ Cfr. *Ibidem*: “Hegel übersetzt das *pactum subjectionis* in seine Begrifflichkeit zurück. Diese Form bereitet den Boden für die Geburt des Staates durch das *pactum unionis* und fügt in sein Perspektiv das ein, was Hobbes die ‘despotische Herrschaft’ (*dispoticall dominion*) nennt,

also ‘die Herrschaft des Herrn über seinen Knecht. Und diese Herrschaft erwirbt sich der Sieger dann, wenn der Besiegte, um der bevorstehenden Tötung zu entgehen, entweder durch ausdrückliche Worte oder andere ausreichende Willenszeichen verträglich übereinkommt, daß, solange ihm Leben und körperliche Freiheit zugestanden werden, der Sieger nach Belieben Nutzen daraus ziehen darf’. Dieses Modell hat deutliche Spuren im gesamten naturrechtlichen Denken hinterlassen. Hegel erkennt darüber hinaus mit Hobbes (und der Bibel) das bildende und zivilisierende Wesen der Angst an, wenn man die Menschen dazu zwingen will, vernünftig zu sein und sich in Gemeinschaft zusammenzuschließen”.

⁷⁴ Sobre la presencia de modelos históricos griegos y romanos entre el capítulo IV y el VI cfr. L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma, 2010, pág. 94, donde se habla de “modelli emblematici del mondo greco e del mondo romano”.

⁷⁵ Cfr. R. Brandom, “La structure du désir et de la reconnaissance: conscience de soi et autoconstitution”, en D. Perinetti, M-A. Ricard, (Eds.), *La Phénoménologie de l’esprit de Hegel: lectures contemporaines*, PUF, Paris, 2009, págs. 18-19.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit. [Roces], pág. 123. *Phä*, op. cit., pág. 109: “als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat”.

⁷⁷ En nuestra opinión, la clara contextualización histórica de esta figura no debe llevar a buscar rastros de esta expresión en la famosa *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* de Kant, donde se refiere a “un único Señor del Mundo [ein einziger Herr der Welt] [que] dice: *razonad* cuanto queráis y sobre lo que queráis, ¡pero *obedeced!*” (Ak. VIII, pág. 37).

⁷⁸ Cfr. L. Samonà, “La *romanitas* tra Hegel e Heidegger”, en L. Illetterati, A. Moretto, (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, págs. 177-178: “nella forma universale della lotta la personalità universale sviluppa la relazione intima tra universalità e individualità. Ma la sua unilateralità segna il destino di Roma, legandolo al proseguimento, attraverso una durezza senza spirito e senza cuore, del mero dominio (*Herrschaft*, signoria), ‘per far valere l’astratto dell’universalità’. Il dominio resta però coinvolto in una dialettica del riconoscimento attraverso la quale Roma conosce non solo la sua ascesa ma anche il suo inevitabile declino. Da un lato la sua crescita storica sorge dal violento prevalere di unità e pacificazione sulla particolarità e l’opposizione degli egoismi. Dall’altro Roma paga le conseguenze di quest’origine astratta, oppositiva, violenta appunto. [...] La pacificazione è costruita sulla relazione signoria servitù, che toglie qualunque limite al dominio di una finitezza: questa non trova più resistenza di fronte a sé nella misura in cui il suo predominio discende dal predominio dell’astratta universalità che impone terrore e sottomissione a ogni singolarità finita ed eguaglia ogni differenza. Il dominio aristocratico rappresenta in realtà solo la conseguenza del venir meno della forza oppositiva della finitezza rispetto all’unità negativa dell’universalità astratta. Esso cede a sua volta il passo solo a un terrore più grande, che eguaglia momentaneamente aristocratici e plebei, ma solo per confermare la sottomissione di principio alla violenza, proprio perché questa viene tenuta a freno solo da una violenza più grande (che sgombra alla fine la strada al dispotismo imperiale). La violenza crea il principio del diritto (la personalità astratta, fondata sulla proprietà, cioè sul dominio) e lo distrugge allo stesso tempo (l’imperatore svincolato da qualunque vincolo è il distruttore dei diritti di ogni altra persona)”.

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., [Roces], pág. 115. G. W. F. Hegel, *Phä*, op. cit., 109: “Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen”.

⁸⁰ Cfr. A. Soares de Moura Costa Matos, “O estoicismo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”, en J. C. Salgado, J. L. Borges Horta, (Coords.), *Hegel, liberdade e Estado*, Fórum, Belo Horizonte, 2010, pág. 186: “o escravo estoico se liberta porque não teme a morte ou o castigo imposto pelo senhor, elementos que lhe são exteriores. O senhor não tem mais poder sobre o escravo estoico, dado que ele se emancipa de seu jugo graças à desconsideração de tudo aquilo que lhe é alheio (exterior). Curioso notar como a libertação estoica não se dá pelo trabalho, ação modificadora de natureza por excelência”.

⁸¹ Th. F. Geraets, *La logica di Hegel tra Religione e Storia*, op. cit., págs. 25-26.

⁸² Cfr. R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.