

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



El concepto de reconocimiento en Marx

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER
EN FILOSOFÍA**

AUTOR

Ricardo Licha Meza

ASESOR

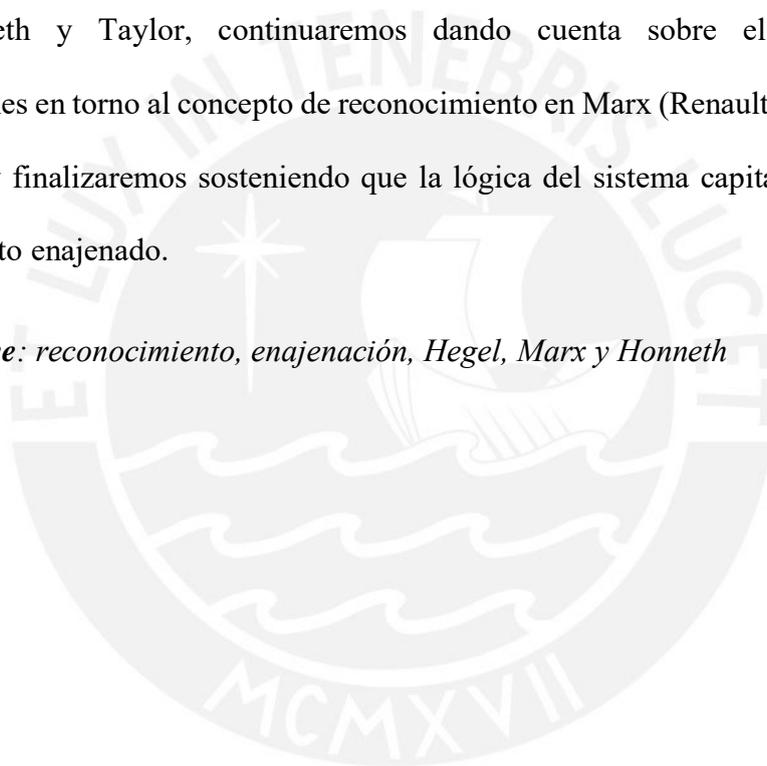
Dr. Miguel Angel Giusti Hundskopf

Noviembre, 2020

Resumen

El objetivo de la presente investigación es mostrar la insostenibilidad de una teoría del reconocimiento explícita en Marx; sin embargo, sí es posible articular una propuesta del reconocimiento sobre la base de las premisas marxianas, anclada en lo mejor de la tradición marxista. Con la finalidad de lograr estos propósitos iniciaremos presentando el contexto teórico del concepto de reconocimiento en la tradición alemana (Fichte y Hegel), luego expondremos la recepción del concepto de reconocimiento hegeliano en filósofos como Honneth y Taylor, continuaremos dando cuenta sobre el conflicto de interpretaciones en torno al concepto de reconocimiento en Marx (Renault, Quante, Gunn y Wilding), y finalizaremos sosteniendo que la lógica del sistema capitalista genera el reconocimiento enajenado.

Palabras clave: *reconocimiento, enajenación, Hegel, Marx y Honneth*



Índice

Resumen	ii
Índice	iii
Índice de tablas	v
Lista general de abreviaturas	vi
Introducción	1
Capítulo I: Proemio al concepto de reconocimiento en Hegel	11
1.1. Primeras sospechas	11
1.2. Antecedente inmediato	16
1.3. Primeros escritos de Jena	18
1.4. Último escrito de Jena	21
1.5. Conclusiones parciales	28
Capítulo II: Herencia heterodoxa del reconocimiento hegeliano	30
2.1. Axel Honneth: tres esferas del reconocimiento como paradigma	30
2.2. Charles Taylor: reconocimiento como formador de la identidad	40
2.3. Nancy Fraser: teorías de la justicia incluyentes del reconocimiento	44
2.4. Conclusiones parciales	52
Capítulo III: Conflicto de interpretaciones sobre el reconocimiento en Marx	54
3.1. Emmanuel Renault: tres enfoques marxistas del reconocimiento	54
3.2. Michael Quante: el reconocimiento como gramática social	59
3.3. Richard Gunn y Adrian Wilding: el comunismo como reconocimiento mutuo	63
3.4. Conclusiones parciales	73
Capítulo IV: El problema del reconocimiento en Marx	75
4.1. Marx a la luz de los teóricos del reconocimiento	75
4.2. Marx intérprete de Hegel	79
4.3. El reconocimiento enajenado en Marx	82

4.4. La lucha por el reconocimiento no enajenado	92
4.5. Conclusiones parciales	100
Conclusiones generales	101
Bibliografía	103



Índice de tablas

Tabla 2.1.: Esquema hegeliano	33
Tabla 2.2.: Esquema honnethiano	34
Tabla 2.3.: Socialismo deconstructivo de Fraser	48



Lista general de abreviaturas

Marx

- Introducción:

En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de juventud* (1982). México: Fondo de Cultura Económica.

- Glosas:

Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. En *Escritos de juventud* (1982). México: Fondo de Cultura Económica.

- Prólogo:

Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. En *Obras escogidas I* (1973). Moscú: Progreso.

- Manuscritos:

Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En *Escritos de juventud* (1982). México: Fondo de Cultura Económica.

- Extractos:

Extractos de lecturas. En *Escritos de juventud* (1982). México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel

- Fenomenología:

Fenomenología del espíritu (2010). Madrid: Abada.

- Filosofía del derecho:

Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830] (2017). Madrid: Abada.

Habermas

- Trabajo e interacción:

Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena. En *Ciencia y técnica como “ideología”* (2007). Madrid: Tecnos.

Honneth

- La lucha por el reconocimiento:

La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales (1997). Barcelona: Grijalbo.

Fraser

- Iustitia interrupta:

Iustitia interrupta: Reflexiones críticas de la posición ‘postsocialista’ (1997). Santa fe de Bogotá: Siglo del Hombre.

Introducción

El contexto mundial al cual asistimos es el de un capitalismo ultrasofisticado que ha atravesado todos los aspectos de la vida humana. El capitalismo en tanto producto histórico, en el devenir del tiempo, ha mostrado no solo su vitalidad, sino también sus patologías. Entonces, la pandemia que azota a la humanidad es síntoma de que el capitalismo es inviable como modelo de vida. En otros términos, si Sócrates recorría las calles, plazas y los mercados de la antigua Atenas desenmascarando la ignorancia, los vicios y la falsa sabiduría de sus conciudadanos (y en especial de los políticos de turno); en nuestros días, es el covid-19 quien recorre cada continente, cada país, cada pueblo, cada familia develando toda la miseria humana tanto individual como social.

“Hegel escribió que lo único que podemos aprender de la historia es que no aprendemos nada, así que dudo que la epidemia nos haga más sabios” (Žižek 2020: 8). Efectivamente, si la pandemia evidenció, aún más, los graves problemas del orden social vigente: explotación, dominación, marginación, discriminación, racismo, egoísmo a ultranza, reconocimiento enajenado, etc.; entonces, la mayor parte de la humanidad aún está lejos de tomar plena conciencia de que la lógica capitalista es insostenible. Esta situación en el caso peruano es alarmante, pues, a escasos meses del bicentenario, por un lado, nuestra clase política aún no encarna su papel histórico, por otro lado, la mayoría de la población se halla sumida en el nihilismo. Las excepciones a esta patología social no hacen más que confirmar la regla.

Dentro de este contexto histórico social-sanitario urge preguntarse sobre ¿cuál es el lugar que ocupa la reflexión filosófica? o ¿cuál es el papel del filósofo? Sobre todo, en la tradición occidental y en especial en el terreno de la filosofía política y práctica hay un retorno muy marcado hacia Hegel y su tradición (hegeliana); por ello, actualmente se

filosofa con Hegel o contra Hegel, pero pocas veces sin Hegel. El interés por Hegel se incrementó desde la década de los noventa del siglo pasado ¿por qué? ¿qué sucedía en el mundo para volver a Hegel? Recordemos que a fines de los ochenta se da la caída del muro de Berlín (1989). Este acontecimiento histórico simboliza: primero, el fin del socialismo real vigente desde 1917; segundo, fin de la guerra fría entre Rusia y Norteamérica; tercero, el paso a un mundo unipolar con el protagonismo de EEUU. La supremacía de los Estados Unidos trajo múltiples consecuencias como el avance del neoliberalismo a escala planetaria, así como el desencanto de los ideales por un mundo más justo: muchos de los que pregonaron y lucharon por el socialismo ahora se oponen. Es una época en la que se consolida la posmodernidad (Lyotard y Vattimo). Este movimiento cultural surgió como una oposición a la modernidad (razón, ciencia y progreso), entonces se sustituyó lo absoluto por lo relativo, lo universal por lo particular, la verdad por la opinión, etc. En breve, Fukuyama, forzando a Hegel, afirmaba el fin de la historia como el fin de las ideologías. Frente a este estado de cosas se pretendió reivindicar el proyecto de la modernidad. En realidad, ya desde la década de los sesenta la Escuela de Frankfurt encabezada por Habermas sostenía, ante los posmodernos, que el proyecto moderno no había fracasado. Pero fue en la década de los noventa que tanto Honneth (miembro de la Escuela de Frankfurt) como Taylor recuperan a Hegel desde la perspectiva del reconocimiento, generando inmediatamente reacciones de parte de Fraser, luego Ricoeur entre los más representativos. Esta recuperación teórica del reconocimiento en Hegel ha llevado en la última década del presente siglo a rastrear el concepto de reconocimiento en Marx.

En contraste con la tradición occidental en nuestro medio, la reflexión filosófica es variopinta, porque se cultiva la filosofía continental, analítica, oriental, andina, etc. Esta diversidad de orientaciones filosóficas en nuestro país ha llevado a nuestros filósofos

a reflexionar sobre diversos ejes temáticos. Pero, dentro de la filosofía política y práctica hay un sector de filósofos profesionales que se han interesado últimamente sobre el problema del reconocimiento. El presente trabajo se halla en esta línea.

La presente investigación se desarrolla en el contexto antes descrito. En la tradición continental la figura de Hegel es central, pues su huella será indeleble en los hegelianos de derecha e izquierda. En líneas generales, los hegelianos de derecha presentaron a un Hegel conservador, mientras que los hegelianos de izquierda construyeron a un Hegel revolucionario. Marx se inició como hegeliano de izquierda y continuará inspirando diversas revoluciones en su nombre en tanto persista la gramática capitalista. Abordar la reflexión marxiana en su totalidad y su relación con el sistema hegeliano, así como las implicancias de ambas propuestas para el mundo contemporáneo y su recepción en la tradición peruana-latinoamericana es un trabajo de largo aliento. Nuestra investigación es muy modesta, pues nos limitaremos a reflexionar solo un aspecto del *corpus* marxiano, a saber, el concepto de reconocimiento en Marx. Este tema, nos plantea el siguiente problema: ¿existe una teoría del reconocimiento explícita en Marx? Nuestra hipótesis consiste en que es insostenible una teoría explícita del reconocimiento en Marx, o en otros términos Marx no se propone desarrollar una teoría del reconocimiento constreñida a lo ético como ocurrió desde su génesis en la tradición germana con Fichte y Hegel. Esta respuesta nos lleva al siguiente problema: ¿es posible articular una propuesta del reconocimiento a partir de las premisas marxianas? Nuestra conjetura sostiene que sí es posible articular una propuesta del reconocimiento a partir de las consideraciones de Marx, pero anclada en lo mejor de la tradición marxista.

La relevancia de la siguiente investigación solo se entenderá a partir de la consideración de nuestra tradición filosófica y política. Vale decir, una parte de las reflexiones marxianas generaron una gran influencia en la generación del centenario

(Mariátegui y Haya) durante el oncenio de Leguía. En sentido lato, la lectura marxista (heterodoxa) de estos pensadores tuvo una fuerte influencia en el activismo político de sus intérpretes hasta fines de los ochenta del siglo pasado. Si bien es cierto que el marxismo de Mariátegui tuvo sus mejores frutos en la década del veinte del siglo pasado, el marxismo posterior en el Perú se desarrolló principalmente al ritmo soviético (1917) y chino (1949) dejando a su paso no solo consecuencias nefastas, sino aversión teórica respecto a cualquier forma de marxismo. Nuestra década de los ochenta y noventa fueron experiencias fatales, frente a las cuales nos cuesta aún volver la mirada para abordarlas filosóficamente y no repetirlas. Marx, siguiendo a Hegel, afirmaba que la historia se repite dos veces: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa” (Marx 1973: 408). Por tanto, la importancia de este trabajo estriba en lo siguiente:

Primero. Permite volver a las lecturas marxianas en clave de las teorías del reconocimiento. Es importante considerar que el proyecto para publicar la totalidad de los escritos de Marx y Engels está en proceso: “La conclusión del proyecto [MEGA] está planificada para el año 2025, un siglo después de que fuera concebido. De los ciento quince volúmenes planificados, sesenta y dos ya han sido producidos” (Stedman 2018: 829). Esto significa que ciertos matices de la reflexión marxiana que conocemos hasta ahora podrían modificarse, incluso la relación entre los escritos de Marx y Engels serían susceptibles de reinterpretación. Entonces, si nos remontamos a la década del veinte de nuestra tradición marxista —en el que aún no se conocía por ejemplo los *Manuscritos*— tal vez sea más entendible ciertas consecuencias políticas que vivió nuestra sociedad.

Segundo. Ayuda a delimitar la propuesta marxiana de la compleja tradición marxista. Es decir, si nos desplazamos en el horizonte del tiempo desde los orígenes de la propuesta

marxiana hasta nuestros días, podremos notar la inmensa variedad de la tradición marxista: marxismo ortodoxo, heterodoxo, occidental, soviético, analítico, etc. cada interpretación exigiendo ser la más “correcta”. En nuestra tradición ha sido una mala práctica considerar como una simple unidad las propuestas de Marx y el marxismo: ver los matices se consideró como propio de “academicistas”, “reaccionarios”, “revisionistas” y demás epítetos que se repiten.

Tercero. Exige destilar lo mejor de la tradición marxista para explicar y desarrollar el objetivo marxiano. Es decir, la importancia de tener presente que no es exactamente lo mismo la propuesta marxiana que la propuesta de la tradición marxista, nos permite percibir las propias limitaciones de Marx, al mismo tiempo, nos insta a apelar a lo más rescatable de la tradición marxista. Desde esta perspectiva la propuesta que desarrollamos es totalmente provisional, por ende, susceptible de ser cuestionado para ser mejorado. Consideramos que no hay mejor forma, por un lado, de mantener vivo el espíritu filosófico, por otro lado, revalorar la vigencia de Marx en estos tiempos de capitalismo pandémico.

Cuarto. Permite rescatar la relación entre Hegel y Marx. Esto no significa ignorar, menos dejar de lado la gran riqueza teórica del que bebe Marx: economía política inglesa, filosofía alemana y socialismo francés. Consideramos de vital importancia teórica y práctica analizar la propuesta marxiana desde la perspectiva del reconocimiento hegeliano, porque Hegel es el filósofo de la negación, conservación y superación (*Aufhebung*). Entonces, este modo de aproximarnos a la realidad nos permite comprender que la totalidad es susceptible de ser modificada.

Los objetivos de la presente investigación son los siguientes:

En primer lugar, nos proponemos desarrollar el contexto teórico en el que surge y se desarrolla la categoría (concepto) del reconocimiento. En la tradición alemana el concepto de reconocimiento (*Anerkennung*) se remonta a los escritos de Fichte y Hegel. Esta consideración es muy importante, porque nos brinda pistas para rastrear la idea de reconocimiento en otras tradiciones como lo sugiere Honneth. Es decir, durante la modernidad la idea de reconocimiento fue abordada bajo otros ropajes en otras tradiciones. Esta intuición nos brinda motivos para rastrear la idea de reconocimiento en la tradición latinoamericana.

En segundo lugar, explicar la recuperación y recepción de la categoría del reconocimiento post caída del muro de Berlín. Si bien es cierto que el tratamiento del concepto de reconocimiento se mantuvo latente durante el siglo XX (Kojève, Habermas y Siep), también es cierto que tras la caída del muro de Berlín el concepto de reconocimiento logró centralidad en las reflexiones de Honnet y Taylor, luego con Fraser y Ricoeur. Estas reflexiones desde el reconocimiento constituyen en gran medida una reacción frente a la ausencia de ideales, al mismo tiempo, representan alternativas frente a la consolidación de la democracia liberal (liberalismo 1 en términos de Taylor).

En tercer lugar, dar cuenta sobre la recuperación de la propuesta marxiana a la luz de las teorías del reconocimiento. Las reflexiones sobre el problema del reconocimiento dieron pie a una reinterpretación de Marx en clave del reconocimiento, sobre todo en la última década del presente siglo. En términos generales, si bien es cierto que estas nuevas lecturas de Marx (Renault, Quante, Gunn y Wilding) no necesariamente son coincidentes, pero sí conservan cierto hilo conductor, según el cual Marx sigue estando vigente como respuesta a la lógica capitalista. En otros términos, el análisis marxiano es muy relevante para disolver ciertas prácticas sociales que han naturalizado la enajenación humana.

En cuarto lugar, argumentar sobre la insostenibilidad de una teoría del reconocimiento explícito en Marx. Es decir, a pesar de que la teoría marxiana sigue siendo relevante como crítica y *praxis* social, sería muy forzado atribuirle una teoría del reconocimiento en el sentido genético del término en el que lo concibieron Fichte y Hegel. Desde sus orígenes en la tradición alemana el concepto de reconocimiento tuvo un sesgo principalmente ético, por ello, las protestas de las minorías sexuales constituirían una lucha legítima por el reconocimiento (de la identidad y la diferencia); mientras que las protestas de los trabajadores no representarían una lucha por el reconocimiento éticamente relevante, a los más serían reclamos utilitaristas.

Cinco. Articular una propuesta del reconocimiento a partir de las premisas marxianas. Este objetivo principal consiste en elaborar una propuesta desde el punto de vista del reconocimiento, reinterpretando para ello el concepto de trabajo enajenado, por un lado, como la pérdida de la esencia humana (identidad humana), por otro lado, como constreñimiento de la libertad humana. Sobre la base de este procedimiento interpretativo elaboraremos el concepto de reconocimiento enajenado (y su opuesto) para dar cuenta sobre el reconocimiento enajenado tanto en el proceso productivo como en el proceso crediticio dentro de la lógica del sistema capitalista.

Siendo consecuentes con Hegel —quien afirmaba que “Lo verdadero es el todo” (2010: 75)— a continuación, nos limitaremos a presentar solo la estructura de la siguiente investigación:

En la primera parte, presentaremos un preámbulo sobre el contexto teórico en el que surge y se desarrolla el concepto de reconocimiento en la tradición alemana. Fichte y Hegel son los grandes iniciadores de esta tradición del reconocimiento. Hegel, sobre la base de los aportes de Fichte, sostuvo que el reconocimiento es un proceso intersubjetivo de

reciprocidad, racionalidad y libertad. Según los teóricos del reconocimiento (Habermas, Siep, Honneth y Ricoeur) esta idea hegeliana del reconocimiento se remonta a sus primeros escritos de Jena. Las discrepancias entre estos entendidos del reconocimiento girarán en torno a la continuidad de la idea de reconocimiento a lo largo del sistema hegeliano.

En la segunda parte, expondremos la herencia hegeliana del reconocimiento en los teóricos del reconocimiento de la década de los noventa del siglo pasado (Honneth y Taylor). En otros términos, daremos cuenta sobre cómo recuperan e interpretan estos autores el concepto de reconocimiento en Hegel. Tanto Honneth como Taylor son los iniciadores del debate del reconocimiento post caída del muro de Berlín. Si bien es cierto que estos filósofos recuperan el concepto de reconocimiento hegeliano, no lo hacen en la misma medida ni desde la misma perspectiva, por tanto, sus resultados difieren notablemente. A diferencia de estos hegelianos heterodoxos, Fraser sostiene que el problema actual —más allá de lo meramente ético— es el de la injusticia (económica y cultural y política), por tanto, la solución pasa por la redistribución, reconocimiento y representación.

En la tercera parte (una vez abordado el concepto de reconocimiento en Hegel, luego la recepción del mismo en los teóricos de la década de los noventa) estudiaremos cómo el concepto de reconocimiento es rastreado en el *corpus* marxiano a partir de la primera década del presente siglo. Los teóricos que debaten sobre el problema del reconocimiento en Marx (Renault, Quante, Gunn y Wilding) solo coinciden en admitir por lo menos un sentido del reconocimiento en la propuesta marxiana, o mejor dicho rastrean la idea de reconocimiento en Marx, luego llegan a conclusiones discordantes. Según Renault el reconocimiento en Marx posee tres sentidos diferentes e incompatibles, mientras que según Quante el reconocimiento en Marx se entiende como una gramática social

necesaria, en cambio Gunn y Wilding interpretan a Marx como un teórico del reconocimiento de principio a fin.

En la cuarta parte, nos enfrentamos al problema del reconocimiento en Marx. Sobre la base, principalmente, de los primeros escritos marxianos argumentamos, por un lado, que es insostenible una teoría del reconocimiento explícita en Marx, por otro lado, articulamos una propuesta del reconocimiento a partir de las consideraciones marxianas en relación con lo mejor de la tradición marxista. En otros términos, sostenemos que dentro de la lógica del sistema capitalista el ser humano se halla en relaciones de reconocimiento enajenado. Esta forma de reconocimiento es una relación intersubjetiva falsa, hipócrita, incompleta, deshumanizante que restringe la plena libertad humana.

Cada capítulo expuesto, esquemáticamente, hasta aquí irá acompañado de conclusiones parciales que pretenden esclarecer lo expuesto en cada parte del trabajo. Luego, culminaremos con algunas conclusiones generales que aparte de presentar los resultados de la presente investigación dará cuenta sobre el hilo conductor y el orden que se ha seguido a lo largo de nuestra exposición.

Finalmente, nuestro interés por abordar el concepto de reconocimiento en Marx, fue el convencimiento de estar frente a un filósofo muy conocido, pero poco estudiado en nuestro medio con el rigor que se merece. Por tanto, nuestra motivación personal fue la de despejar dudas y sobre todo aprender del filósofo de Tréveris, quien con cada línea de sus reflexiones nos interpela a reflexionar y actuar sobre la realidad cada vez más inhumana como nos los pintó alguna vez el poeta Charles Baudelaire:

Los ojos del padre decían: “¡Qué hermoso! ¡Qué hermoso! ¡Parece como si todo el oro del mísero mundo se hubiera colocado en esas paredes!” Los ojos del niño: “¡Qué hermoso!, ¡qué hermoso!, ¡pero es una casa donde sólo puede entrar la gente que no es como nosotros”. Los ojos del más chico estaban fascinados de sobra para expresar cosa distinta de un gozo estúpido y profundo.

Los cancioneros suelen decir que el placer vuelve al alma buena y ablanda los corazones. Por lo que a mí se respecta, la canción tenía razón aquella tarde. No sólo me había enternecido aquella familia de ojos, sino que me avergonzaba un tanto de nuestros vasos y de nuestras botellas, mayores que nuestra sed. Volví yo los ojos hacia los vuestros, querido amor mío, para leer en ellos mi pensamiento; me sumergía en vuestros ojos tan bellos y tan extrañamente dulces, en vuestros ojos verdes, habitados por el capricho e inspirados por la Luna, cuando me dijisteis: “¡Esa gente me está siendo insoportable con sus ojos tan abiertos como puertas cocheras! ¿Por qué no pedís al dueño del café que los haga alejarse?”

¡Tan difícil es entenderse, ángel querido, y tan comunicable el pensamiento, aún entre seres que se quieren!



CAPÍTULO I

Proemio al concepto de reconocimiento en Hegel

1.1. Primeras sospechas

En el presente capítulo expondremos sumariamente la génesis y el desarrollo del concepto de “reconocimiento” (*Anerkennung*) en Hegel. Al respecto, la mayoría de especialistas coinciden en sostener que el problema del reconocimiento en Hegel se remonta a sus escritos de Jena (1801-1807)¹. Habermas, en su artículo titulado “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena” ([1967] 2007)², fue uno de los primeros en admitir una teoría del reconocimiento en el Hegel de Jena³. Según Habermas, Hegel dictó, en Jena (1804-1805 y 1805-1806), un par de lecciones: Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. Esta última, *Filosofía del espíritu* (1803-1804), se conecta con el *Sistema de la eticidad* (1804), texto fragmentario. Estos trabajos se hallan aún bajo la influencia de sus estudios de economía política clásica, por ello, los marxistas vieron con interés estos antecedentes en Hegel, pero todavía no se ha tomado en cuenta el papel fundamental de la *Filosofía del espíritu* en el periodo de Jena (Habermas 1968: 11). A la luz de esta conexión entre el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del espíritu*, Habermas se propone a defender la siguiente tesis: Hegel con esas dos lecciones “[...] pone a la base del proceso de formación del espíritu una concepción sistemática peculiar

¹ El propio Hegel creía que su etapa de juventud había culminado en 1800, como lo hace notar José María Ripalda en la introducción a los *Escritos de juventud de Hegel* (1978): “En 1800 Hegel considera, pues, que ha dejado atrás su etapa juvenil”. Prosigue, Ripalda, aclarando que la expresión “Escritos de juventud” refiere a los primeros textos de Hegel a lo largo de treinta y seis años (1771-1807); pero en esta edición solo se reúne los escritos desde fines de 1794 hasta 1801. También, el propio Georg Lukács consideró que el periodo de juventud hegeliano se cerró con la *Fenomenología del espíritu* en 1807 (Hegel 1978:11).

² Este artículo fue tomado de *Ciencia y técnica como “ideología”* de Habermas, publicado originalmente en 1968, pp. 11-51.

³ Como hará explícito más adelante, Paul Ricoeur, ya en la década del 20 del siglo pasado, Alexandre Kojève había llamado la atención sobre el concepto del reconocimiento en el último escrito de Jena, *Fenomenología del espíritu* (1807). Posteriormente, en la década del 30, Georg Lukács ya posee sus apuntes de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1954, originalmente), en el que no puntualiza explícitamente sobre el reconocimiento en Hegel.

que sería abandonada después" (Habermas 1968: 12). En otros términos, esa "concepción sistemática peculiar" que sirve de fundamento "del proceso de formación del espíritu" sería una "dialéctica peculiar" entre lenguaje, trabajo e interacción ("recíproco reconocimiento") que posteriormente habría sido "abandonada". Este aparente giro hegeliano entre sus primeros escritos y su último escrito de Jena, *Fenomenología del espíritu* (1807), Habermas lo expone en los siguientes términos: "La explicación de esto es que Hegel abandonó muy pronto el entramado sistemático de estas lecciones y lo sustituyó por una división enciclopédica en espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Mientras que en Jena el lenguaje, el trabajo y la acción basada en la reciprocidad, no solamente eran etapas en el proceso de formación del espíritu, sino principios de su formación misma [...]" (1968: 40).

En breve, la teoría del reconocimiento habría sido sustituida por una teoría del espíritu, porque según Habermas hay un tránsito desde lo intersubjetivo a lo monológico en el desenvolvimiento del espíritu. A esta tesis, Habermas agrega que "Así Marx, sin tener conocimiento de los manuscritos de Jena, redescubre en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción esa conexión de trabajo e interacción, que había atraído durante algunos años el interés filosófico de Hegel incitado por sus estudios de economía política" (1968:48-49). Es decir, Marx, a pesar de desconocer los manuscritos de Jena pudo redescubrir la conexión entre trabajo e interacción (como parte del recíproco reconocimiento) en su análisis de la dialéctica de las fuerzas productivas y relaciones de producción. Así, lo resalta Marx cuando considera que Hegel captó la esencia del trabajo en su periodo de Jena (1968: 49).

Por su parte, Ludwig Siep, en su clásico artículo titulado "La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena" ([1974] 2011: 31-84), coincide con Habermas al remontarse hasta los escritos de Jena para rastrear el

concepto de reconocimiento en Hegel, mas no compatibiliza con el supuesto “abandono” habermasiano. Años más tarde, Siep insiste con esta tesis en su trabajo titulado “Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento” (2014)⁴. En este artículo, reafirma que Hegel heredó y desarrolló el concepto de reconocimiento de Fichte desde una perspectiva no solo intersubjetiva, sino, también dinámica. “En los escritos de Jena acerca de la Filosofía del Espíritu, en el *Bosquejo de Sistema* y en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, Hegel concibe una teoría del reconocimiento como un “movimiento” [*Bewegung*] que abarca un conjunto de grados tanto de las figuras de la conciencia como de la historia de la cultura humana” (Siep 2014:6). Vale decir que, a diferencia de Habermas, Siep considera que Hegel, en sus escritos de Jena, desarrolló una teoría del reconocimiento en progreso pasando por distintos grados de la conciencia y la cultura humana. Según Siep, con esta tesis, Hegel se refiere a un proceso teleológico del reconocimiento que se encarna en una comunidad jurídica, estatal y culturalmente compuesta, de la que los individuos no necesariamente son conscientes (2014: 6).

Sin embargo, quien sigue, hasta cierto punto, la línea de interpretación genética de Habermas en torno al reconocimiento hegeliano es su discípulo Axel Honneth. Este filósofo, en su famoso texto consagrado a la primera etapa de su teoría del reconocimiento, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* ([1992] 1997), sostiene que Hegel de Jena —en su afán de superar, principalmente, el modelo de pensamiento de la lucha social por la supervivencia (Maquiavelo y Hobbes) y la tradición del moderno derecho natural (Kant y Fichte)— propuso una teoría del reconocimiento en tres partes en su *Sistema de la eticidad*:

⁴ En un pie de página del texto que citamos se halla una nota que precisa lo siguiente: “El presente texto es una reescritura de un trabajo anterior acerca de este tema. Me refiero a Siep (2009a: 107-124) y (2009b:179-201).

Es cierto que, en muchos pasajes, la argumentación se acerca a diferenciar las tres formas de reconocimiento, que se distinguen entre sí en cuanto al ‘cómo’ y también al ‘qué’ de la confirmación práctica; en las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un general concreto, como un sujeto socializado en su unicidad (Honneth 1997:38).

Según este modelo tripartito de Hegel, en la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades; en el derecho, es reconocido como una persona abstracta y, en el Estado, como un general concreto. Esta tesis de carácter intersubjetivo servirá de base para el desarrollo posterior de las tres esferas del reconocimiento de Honneth que abordaremos más adelante.

Como complemento a este texto, *System der Sittlichkeit* (1802), Honneth considera otro artículo titulado *Philosophie des Geistes* (1803-1804) que formaría parte de *Realphilosophie I*, en el que nuestro autor afirma: “Ciertamente, en ambos textos la lucha por el reconocimiento es concebida como proceso social, que lleva a un incremento de socialización en el sentido de una descentralización de las formas de la conciencia individual; pero solo en el más temprano *System der Sittlichkeit* le atribuye a esa lucha también la significación de un médium de individuación, de incremento de las capacidades del yo” (Honneth 1997: 42).

Pero, como ya afirmamos líneas arriba, consecuente con la influencia habermasiana, Honneth sostiene que la lucha por el reconocimiento en Hegel de Jena sufre un viraje al perder el peso de la intersubjetividad y esto da pie, posteriormente, al desarrollo de la filosofía de la conciencia (o del espíritu) en la *Fenomenología*:

En el esbozo ya listo en 1803-1804 de una *Realphilosophie*, último texto que precede a la Fenomenología del espíritu, Hegel lleva a cabo consecuentemente su análisis del proceso de formación en el marco del nuevo paradigma de una filosofía de la conciencia; aunque casi todos los ecos del *Sistem der Sittlichkeit*

han sido sofocados, aquí “la lucha por el reconocimiento” conserva todavía una posición sistemática y sólida que no habrá de repetirse en su creación política-filosófica posterior (Honneth 1997: 44).

Años más tarde Paul Ricoeur, acompañado por sus dos mentores, Jacques Taminiaux y Axel Honneth (Ricoeur 2006: 228), seguirá esta misma línea de investigación apoyándose en las traducciones de los escritos de Jena por parte del primero, y en las interpretaciones del segundo, Honneth, en los primeros capítulos de su *Lucha por el reconocimiento*.

Dicho esto, era preciso, como los investigadores en cuya línea me sitúo, remontarse a los fragmentos de la época de Jena antes que proseguir con los trabajos de Alexandre Kojève, el autor de la conocida *Introduction à la lecture de Hegel* (lecciones pronunciadas de 1922 a 1930), trabajos que tenían como referencia la *Fenomenología del espíritu* y daban así a la lucha del amo y del esclavo el lugar que se conoce; la apuesta era que, al enfrentarse al tema del reconocimiento en su fase incoativa, el lector podía esperar ver emerger recursos de sentido que no habrían agotado las obras posteriores más perfeccionadas, hasta la última, *Los principios de la filosofía del derecho*, en la que el tema del reconocimiento y del ser reconocido ha perdido no sólo su fuerte presencia, sino también su virulencia subversiva (Ricoeur 2004: 221-222).

En otros términos, Ricoeur —en contra de la tradición trazada por Kojève— sigue la línea de interpretación iniciada por Habermas y reafirmada por Honneth, según la cual la génesis de la teoría del reconocimiento en Hegel se remonta a sus escritos de Jena.

En suma, cabe resaltar que Honneth, aún bajo la marca habermasiana, en sus primeros escritos, sostiene que la concepción de reconocimiento en Hegel pierde interés en la *Fenomenología*; en cambio, Siep considera que el concepto de reconocimiento en tanto *telos* (fin) del Espíritu atraviesa todo el *corpus* hegeliano de Jena; en su momento, Ricoeur afirma que en *Principios de la filosofía del derecho* ([1821] 1999) el reconocimiento no solo pierde peso, sino su sentido subversivo que le habría atribuido Kojève en su recepción de la *Fenomenología* en las primeras décadas del s. XX.

1.2. Antecedente inmediato

Según Ricoeur, gracias a los estudios de la gran tradición del derecho natural desarrollados por Fichte, Hegel pudo sustituir la lucha por la supervivencia a favor de la lucha por el reconocimiento: “Pero es a la relectura que Fichte hace de la gran tradición del derecho natural a la que más debe Hegel de modo más inmediato: sin él, hubiera sido impensable no sólo sustituir la lucha por la supervivencia por la lucha por el reconocimiento, sino incluir la primera en la dialéctica entre autoaserción e intersubjetividad” (Ricoeur 2004: 223). Este pasaje nos reafirma la tesis que sostienen los especialistas en Hegel, según la cual su teoría del reconocimiento sería heredera y superación de la propuesta de Fichte. Pero, cabe cuestionarse ¿qué es exactamente lo que propuso Fichte en relación con el reconocimiento? y ¿en qué medida Hegel sigue la propuesta fichteana? Veamos, Fichte, en la primera sección de su flamante trabajo titulado *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* ([1796] 1994), desarrolla los tres primeros teoremas que muestran la deducción puramente formal del concepto de derecho. A continuación, los precisaremos.

Primer teorema: “Un ser racional finito no puede ponerse a sí mismo sin atribuirse una actividad efectual libre” (Fichte 1994: 116). Es decir, un ser humano en tanto racional finito no puede concebirse a sí mismo sin actuar, o en otros términos es inconcebible humano alguno cuyas acciones no tengan efectos en el mundo.

Segundo teorema: “El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él” (Fichte 1994: 126). Quiere decir, eso que sé de mí mismo, también lo sé de cualquier otro ser racional finito; por tanto, el ser humano termina admitiendo la presencia de otros seres humanos racionales y finitos.

Tercer teorema: “El ser racional finito no puede admitir otros seres finitos fuera de él sí [sic] sin ponerse como manteniendo con ellos una relación determinada que se llama relación [de reconocimiento]” (Fichte 1994:135). Vale decir, un ser racional finito no puede admitir la presencia de otro ser racional finito con quien no establezca una relación de recíproco reconocimiento.

Sucintamente, según Fichte, es inconcebible un ser racional libre cuyas acciones no tengan efectos en el mundo, por tanto, eso que sé de mí también lo sé de los otros, eso significa que existen otros seres racionales finitos como yo; en consecuencia, la relación que establecemos con los otros en tanto seres racionales, libres e iguales es una relación de reconocimiento recíproco. Como se puede notar, de estos tres teoremas, el tercero es el que alude directamente al tema del reconocimiento en Fichte.

Según esta concepción fichteana, el reconocimiento es un proceso intersubjetivo que supone racionalidad, libertad y reciprocidad: “La relación entre seres libres entre sí es por eso la relación de una acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente” (1994: 137). En términos silogísticos, remata Fichte: “*Yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo lo trato como tal*” (1994:138).

En resumen, Fichte sería uno de los precursores más inmediatos de Hegel en torno al concepto de reconocimiento. Pues, Fichte, al concebir el reconocimiento como un proceso intersubjetivo, racional y libre permitió que Hegel sustituyera la lucha por la supervivencia —que priorizaba lo individual (propia de la teoría política moderna)— por una propuesta que priorizara lo social, la lucha por el reconocimiento.

1.3. Primeros escritos de Jena

A continuación, antes de abordar la *Fenomenología del espíritu* —que se suele presentar como la síntesis superadora de su periodo jenense—, echemos un vistazo a sus primeros escritos en Jena; sin olvidar, claro está, que ya desde antes de esta etapa, Hegel, en una carta (enero, 1795) dirigida a Schelling, muestra su ideal de lucha por la libertad a partir de la razón anclada en una comunidad: “Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible” (Hegel 1978: 56). Esta consigna por la libertad se empezará a estructurar en sus trabajos de Jena: El *Sistema de la eticidad*⁵, *Filosofía real*⁶ y demás escritos de la época⁷ (1801-1807).

Sobre el *Sistema de la eticidad*, el filósofo colombiano Carlos Emel Rendón —en su trabajo titulado *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado* (2010)— reitera que el primer intento emprendido por Hegel, en su estudio sobre la lucha por el reconocimiento, se remonta precisamente a este escrito, *Sistema de la eticidad*, denominado así desde el primer biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz. El texto se divide en tres partes, de las cuales las dos primeras (eticidad natural) se ocupan de “La eticidad absoluta según la relación” (I) y “Lo negativo, o la libertad o el delito” (II), mientras que la tercera (eticidad absoluta) trata de la “Eticidad” (III). El concepto de reconocimiento

⁵ No hay acuerdo con las fechas, pues Manuel A. Prada Londoño considera que fue escrito entre 1801-1802, mientras que Honneth lo ubica en 1802, pero Rendón opta por fecharlo entre 1802-1803.

⁶ Según Rendón, “La versión de la *Filosofía real* de 1805-1806 (conocida como *Filosofía real II*) que seguiremos aquí es (...) [versión en castellano: Gerg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía real*, traducción de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1984]. Es preciso aclarar que lo que Ripalda traduce simplemente como *Filosofía real*, corresponde a la versión aludida de *Filosofía real II*, que recoge los fragmentos de las lecciones sobre “filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu”, dictadas por Hegel en el semestre de invierno de 1805-1806. Sobre algunas deficiencias que presenta la traducción referida haremos alusión a lo largo de este capítulo” (2010: 124).

⁷ Por ejemplo, el fragmento 22 (1803-1804) titulado “*Es absolutamente necesario...*”, en el que Hegel afirma: “Este es el reconocimiento mutuo en general y veremos cómo este reconocimiento en cuanto tal, en cuanto un ponerse a sí mismo una totalidad singular de la conciencia en otra totalidad singular de la conciencia, puede llegar a existir” (p. 189). La traducción de este artículo (fragmento 22) se halla como un apéndice en la obra de Rendón que estamos usando: *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado* (pp.188-195).

se encuentra diseminado a lo largo de todo el texto, en un continuo aparecer y desaparecer. Pero, en rigor, se inicia en la segunda división de la primera parte. Esta división se titula: “B. Segunda potencia de la infinitud, idealidad, en lo formal o en la relación”; se la vuelve a encontrar en la segunda parte ya explicitada (Rendón 2010: 40-41).

Rendón, continua con un estudio pormenorizado de las tres partes de este escrito en cuestión. Por ahora, solo nos limitaremos a presentar la ruta esquemática que el filósofo colombiano se propone desarrollar a lo largo de su obra: primero, analiza las formas abstractas del reconocimiento (el reconocimiento del individuo como poseedor y como viviente o persona) que se verifican en el contexto de la eticidad natural; segundo, delimita las formas bajo las que tiene lugar la negación del reconocimiento y su consecuente surgimiento de la lucha y; finalmente, sobre la base de los momentos anteriores determina el concepto y la dialéctica de la lucha por el honor como la lucha por el reconocimiento (Rendón 2010: 42)⁸.

Sobre la *Filosofía real* contamos con una edición de José María Ripalda⁹. De acuerdo con esta traducción el texto presenta dos partes: Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu. En la primera, se aborda tópicos como la mecánica, la figuración y la quimismo, y lo orgánico. En la segunda, recién se aborda el concepto del Espíritu, Espíritu real y la Constitución. Según Ripalda: “La estructura de la ‘Filosofía del Espíritu’ es un triple ‘silogismo’: el ‘concepto de Espíritu’ (ámbito subjetivo), el ‘Espíritu real’ (sociedad burguesa, Derecho), la ‘Constitución’ (Estado); en ésta se integran los otros dos

⁸ Rendón, desarrolla estos tres momentos en su texto antes mencionado: *La lucha por el reconocimiento en Hegel* (cf. pp. 42-83). También, su compatriota Manuel A. Prada Londoño aborda este texto en su libro titulado *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur* (2017), cf. p. 98 y ss.

⁹ La primera edición castellana de este libro es de 1984, pero la que estamos usando es la edición corregida de 2006. Cabe agregar que tanto Ricoeur como Prada abordan este texto. El primero, en su ya citado *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (cf. pp. 232-233); el segundo, en su, también ya aludido, *Entre disimetría y reciprocidad* (cf. p.104 y ss.).

silogismos, constituyendo la realidad universal ('Espíritu absoluto')" (2006: xlii). Como se puede notar, este trabajo hegeliano contiene los gérmenes de la *Fenomenología*.

En relación este mismo texto, *Filosofía real*, Rendón sostiene que la lucha por el reconocimiento ya no se desarrolla sobre la base de las conciencias singulares, sino sobre la base de la voluntad de los individuos. Esta lucha está precedida por la dialéctica del reconocimiento en el amor que sería la primera experiencia intersubjetiva (2010: 125-127). Rendón, esquematiza las tres partes del texto en los siguientes cuatro momentos: primero, aborda la idea de reconocimiento en el amor en el contexto de la familia; luego, segundo, pasa a determinar el concepto de reconocimiento más allá de la eticidad familiar, en otros términos, el concepto de *sí mismo* como concepto del reconocimiento; tercero, articula a lo anterior la exposición del significado y la doble estructura de la lucha por el reconocimiento ("exclusión del ser" y "exclusión del saber"); y, finalmente, aborda la relación entre el fenómeno de la lucha con la constitución de la voluntad universal (voluntad general sapiente) (2010: 127)¹⁰.

En síntesis, Hegel en tanto heredero de la tradición ilustrada concibió la razón como garante de la libertad humana. En tal sentido, sus primeros escritos de Jena (*Sistema de la eticidad*, *Filosofía real*, etc.) reflejan que el concepto de reconocimiento posee desde su génesis una clara estructura ética (práctica) —tomando al amor como el primer modelo de reconocimiento recíproco— en permanente dinamismo con el fin de materializarse en la libertad humana¹¹.

¹⁰ Rendón, desarrolla detalladamente estos cuatro momentos en su texto ya citado: *La lucha por el reconocimiento en Hegel* (cf. pp. 127-157).

¹¹ Aunque, según Ripalda, con los escritos hegelianos de juventud lo que pretendía realmente era dar un viraje en la interpretación de Hegel, pues a principios del siglo xx sus escritos servían de insumo para las interpretaciones revolucionarias de corte marxista: "[...] es que Hegel, había servido, también, a Marx para darse una especie de armadura teórica, y Marx en aquel momento representaba una amenaza proletaria organizada que en 1914, cuando estalló la primera guerra mundial, era el partido mayoritario en el parlamento alemán, si no me equivoco. Entonces, qué hace Dilthey, se le encomienda a un joven discípulo suyo [...] [Hermann] Nohl, que haga una edición de los escritos juveniles de Hegel y presente un Hegel

1.4. Último escrito de Jena

A más de dos siglos de la publicación de la *Fenomenología*, en 1807, existe cuantiosa literatura al respecto. La vasta bibliografía y las claves de lectura sobre esta obra aún enigmática nos aproxima desde múltiples entradas. Tal es el caso de la filósofa norteamericana Judith Butler quien —en su tesis doctoral publicada, posteriormente, bajo el título *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*— nos recuerda una vez más que “[...] la *Fenomenología del espíritu* es una *Bildungsroman*, un optimista relato de aventura y esclarecimiento, una peregrinación del espíritu, y a primera vista no resulta claro el modo en que la estructura narrativa adoptada por Hegel expone su argumentación metafísica. Es más, la estructura oracional utilizada por Hegel parece desafiar las leyes de la gramática y poner a prueba la imaginación ontológica más allá de los límites a los que está habituada” (2012: 49).

En otro texto editado por Félix Duque, *Hegel. La odisea del espíritu*, el filósofo Eduardo Álvarez en su artículo titulado “La autoconciencia: Lucha, libertad y desventura”, nos reafirma que “En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel reconstruye las múltiples y diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto, repensando así la historia de la filosofía y de la cultura en general, aunque reordenando sus momentos y presentando cada uno de ellos —al modo moderno— como una forma de la conciencia del mundo” (2010: 87).

Mientras que el filósofo español, Antonio Gómez Ramos, en la presentación de su traducción de la *Fenomenología del espíritu*, nos advierte, por un lado, que este trabajo

distinto que no presenta ni estos peligros ni estos inconvenientes. Ese era el momento, entonces, viene un renacer de un Hegel distinto, pero en realidad lo que se trata es de tapar con Hegel a Hegel [...]” (J.M. Ripalda-Ira sesión seminario Hegel sístoles y diástoles 2013-11-22) Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=6OJz7A2GWXs>

hegeliano es insustituible por un resumen o una interpretación, pero que a pesar de ello considera imprescindible el acompañamiento de un intérprete en la odisea de su lectura (2010: 8-9). Por otro lado, nos aclara que “El libro se creó y escribió sobre la marcha. Lo que iba a ser una introducción al sistema se convirtió en la primera parte del sistema [...] lo que iba a ser una exposición desde la conciencia hasta la razón se convirtió en la recolección de toda la historia universal del espíritu, y de la trabazón de la conciencia filosófica individual con ella hasta el saber absoluto. En cierto modo, un sistema por sí mismo” (2010: 19).

La *Fenomenología* es una descripción científica (*Wissenschaft*) de la experiencia (*Erfahrung*) de la conciencia desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En este viajar (*fahren*) de la conciencia —como parte del desenvolvimiento del espíritu— atraviesa por una serie de figuras hasta conocerse a sí mismo en el saber absoluto. Cada figura intrincada que recorre la conciencia logra mayor experiencia, amplía su horizonte, conoce mejor, en una palabra, se desarrolla. El progreso del espíritu nunca es lineal, sino dialéctico; su evolución no solo se constituye de avances, sino también de retrocesos a lo largo de los ocho capítulos que conforman esta desafiante obra hegeliana (I. La certeza sensible, II. La percepción, III. Fuerza y entendimiento, IV. La verdad de la certeza de sí mismo, V. Certeza y verdad de la razón, VI. El espíritu, VII. La religión y VIII. El saber absoluto); sin embargo, por los objetivos del presente trabajo solo nos limitaremos a la primera parte del cuarto capítulo en la que se explicita el concepto de reconocimiento como parte del desenvolvimiento del espíritu.

En el recorrido del espíritu, el tránsito de la conciencia a la autoconciencia se debe a que la conciencia en su afán de lograr la fundamentación gnoseológica va superando el “esto” en la fase de la certeza sensible, la “cosa con propiedades” en la fase de la percepción y la “fuerza” en la fase del entendimiento. Ahora, en el cuarto capítulo de la

Fenomenología, la certeza (su objeto) de la conciencia será la propia conciencia, la autoconciencia, o como dice el propio Hegel, “A partir de ahora, sin embargo, se ha originado algo que no se producía en las anteriores relaciones, a saber, una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza se es a sí misma su propio objeto, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero” (2010: 245). Esta figura, según Hegel, de la conciencia en tanto autoconciencia posee un doble objeto: el primero, es lo “inmediato” constituido por la certeza sensorial y la percepción, marcado por su carácter “negativo” de los objetos, en la medida en que éstos en sí mismos no son nada, sino solo en relación con una conciencia; el segundo, es “sí misma” (la propia autoconciencia) que es la única verdadera y esencial, siendo el movimiento (del deseo) el tránsito desde las cosas externas hacia la propia autoconciencia (Hegel 2010: 247). Sucintamente, con la transición de la conciencia a la autoconciencia pasamos de lo teórico a lo práctico, de la fuerza a la vida, del entendimiento al deseo (*Begierde*).

La conciencia al ser autoconciencia deseante no logra satisfacer sus deseos, pues tras la negación física o intelectual de las cosas aparecen otras que imposibilitan su afán incansable de determinación y negación de la autonomía de los otros. Por ello, según Hegel la satisfacción de la autoconciencia solo será posible frente a otra autoconciencia: *La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia* (Hegel 2010: 255).

A continuación, Hegel pasa a exponer la primera parte de este cuarto capítulo denominado: “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre”. Para ello, comienza por delimitar que “La autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, sólo es en cuanto que algo reconocido” (2010: 257). Es decir, Hegel, siguiendo la marca fichteana afirma que la conciencia en tanto autoconciencia se constituye como un sujeto (yo) que se sabe

objetiva (“en sí”) y subjetivamente (“para sí”) qué es y quién es en relación al reconocimiento de otro sujeto. En su devenir esta autoconciencia se duplica: “Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ella ha salido *fuera de sí*. Esto tiene el doble significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta*; con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro, pues tampoco ve a la otra autoconciencia como a una esencia, sino que se ve *a sí misma* en la otra” (Hegel 2010: 257). Vale decir, la autoconciencia al salir “fuera de sí” se muestra como esencia “distinta”, a su vez se proyecta a sí misma en la otra autoconciencia que la concibe como no esencial. Prosigue, Hegel, afirmando que cada autoconciencia es el medio (*medium*) o la vía de la otra autoconciencia a través del cual se reconoce a sí mismo reconociendo a la otra autoconciencia: “Cada una le es a la otra el término medio por el que cada una se media y se silogiza, y cada una se es y le es la otra esencia inmediata que es para sí, la cual, entonces, a la par, únicamente a través de esa mediación es para sí. Se *reconocen* como reconociendo *se recíprocamente*” (2010: 259). En este pasaje, ya podemos notar con toda claridad el concepto puro del reconocimiento (definición abstracta) que se puede interpretar como el reconocimiento recíproco entre dos autoconciencias idénticas y autónomas.

A continuación, Hegel, tomando el concepto puro del reconocimiento como un modelo de reconocimiento, dará cuenta sobre la unilateralidad de las diversas formas de reconocimiento fáctico a lo largo de la historia.

Para Hegel, en un primer momento, la lucha de las autoconciencias contrapuestas es de vida o muerte: “La relación de estas dos autoconciencias está, pues, determinada de tal manera que ellas se *ponen a prueba* sí mismas y a la otra por medio de la lucha a vida o muerte” (2010: 261). Este pasaje se puede contextualizar mejor afirmando que la historia de la humanidad se inicia con la lucha por el deseo de reconocimiento. Vale decir,

dos autoconciencias se enfrentan a vida o muerte, porque una desea el deseo de la otra, a su vez, esta otra desea el deseo de la primera; por tanto, como el deseo de ambos es el reconocimiento, ninguno está dispuesto a ceder.

Luego, en un segundo momento, una de las autoconciencias prefiere vivir por el temor a la muerte, el “señor absoluto” (Hegel 2010: 267); entonces, estamos frente al surgimiento del señor que estuvo dispuesto a arriesgarse en esta lucha por el reconocimiento y frente al siervo que optó por vivir sin autonomía: “Ambos momentos son esenciales; como primero están puestos de modo desigual y contrapuesto, y su reflexión todavía no ha resultado en la unidad, son en cuanto dos figuras contrapuestas de la conciencia; una, la autónoma, a la que la esencia le es el ser-para-sí; otra, la no autónoma, a la que la esencia le es la vida o el ser para otro; aquélla es el *señor*, ésta es el *siervo*” (Hegel 2010: 265). En esta relación de dominación, el reconocimiento que ha logrado el señor es unilateral, pues obtuvo el reconocimiento de alguien que temió morir, un mero siervo y no un igual al señor. Esta relación podría llevarnos a pensar que el siervo carece de todo reconocimiento; sin embargo, Hegel nos aclara que el siervo también puede recibir un reconocimiento, pero defectivo: “El individuo que no ha arriesgado la vida puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser•reconocido como una autoconciencia autónoma, que se sostiene por sí misma” (2010: 263).

Ahora bien, en un tercer momento, en esta relación de dominación del señor con respecto al siervo se muestra que el reconocimiento logrado por el señor a la larga es insatisfactorio, pues se trata de un reconocimiento de parte de un ser no autónomo; al mismo tiempo el siervo recibe un reconocimiento como un mero ser condenado a trabajar, a servir y al temor permanente. Sin embargo, la actividad productiva desarrollada por el siervo a larga generará que el siervo tome conciencia de su autonomía, pues la actividad

productiva, según Hegel, no solo transforma las cosas, también forma al siervo: “El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, *retiene* ese desaparecer, o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva*” (2010: 269). Con esta actividad, ya podemos notar como la relación de dominación del señor con respecto del siervo se invierte cada vez más, porque el siervo al trabajar transforma la realidad, materializa su ser en las cosas que produce y se educa cada vez más, de tal manera que con el tiempo toma mayor conciencia de su propia libertad; mientras que el señor queda reducido a ser un mero consumidor y dependiente del trabajo del siervo. Sin embargo, esta autonomía lograda por el siervo es unilateral, porque si bien es cierto que es libre al producir, aún es un ser cuya vida depende del señor; lo mismo ocurre con el señor, pues si bien es cierto que vive en bonanza pierde toda relación con la naturaleza y termina dependiendo del trabajo del siervo.

En breve, podemos afirmar que la dialéctica del señor y siervo es un recurso metodológico que usa Hegel para explicar el origen y desarrollo de la historia. Este desarrollo histórico se da en tres momentos sucesivos de afirmación, negación y superación (*Aufhebung*): primero, dos autoconciencias se enfrentan a vida o muerte por el deseo de reconocimiento; segundo, una de las autoconciencias está dispuesta a arriesgar la vida por el deseo de reconocimiento, mientras que la otra teme a la muerte y decide vivir sometido, entonces surge el señor y el siervo; tercero, el siervo está condenado a la actividad, mientras que el señor a la pasividad; el siervo con su trabajo crea cosas, crea cultura y toma conciencia de su libertad; mientras que el señor con su inactividad se reduce al puro consumo e inutilidad, finalmente termina dependiendo del trabajo del siervo.

Este recurso hegeliano fue recreado, interpretado y tomado de múltiples formas¹². Para Marx, el señor representa a la burguesía y el siervo al proletariado, siendo este último el llamado a subvertir el capitalismo e instaurar el reino de la libertad. En otros términos, según Marx (como más adelante ampliaremos) la genuina libertad humana solo será posible con el pleno reconocimiento en una sociedad sin clases, asunto que para Hegel aún no se resuelve en el capítulo cuarto de la *Fenomenología*¹³, sino casi al final del recorrido del espíritu.

Para algunos como Kojève, esa etapa de la odisea del espíritu en la que el ser humano lograría la plena libertad sería el Estado: “Universal inmanente no puede ser sino el Estado. Lo que supuestamente se realiza con Dios en el Reino de los Cielos debe realizarse en y por el Estado, en el reino terrestre. Y por eso Hegel dice que el Estado «absoluto» que tiene en mente (el Imperio de Napoleón) es la realización del Reino de los Cielos cristiano” (2013: 237).

En cambio, según Siep el fin (*telos*) del espíritu sería el reconocimiento que se lograría en la última etapa de su recorrido, el saber absoluto: “Él [reconocimiento] es, más bien, el *telos*. La meta que debe lograrse a través de todas las fases del desarrollo del espíritu práctico y que, en todo caso, solo se logra en el último capítulo de la *Fenomenología* en rasgos fundamentales” (2015: 98-99).

En síntesis, podemos inferir que el concepto de reconocimiento en Hegel se conserva en el plano práctico (ético) como parte del desarrollo del espíritu que tiende a la

¹² Hay un interesante cuento (quechua) de José María Arguedas que recrea esta idea: *El sueño del pongo* (1965). También, existen diversas películas en esta línea hegeliana, entre ellas *El sirviente* (1963), dirigida por Joseph Losey.

¹³ En la segunda parte del cuarto capítulo titulado “Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada”, Hegel, luego de mostrar la unilateralidad de la libertad del señor y siervo, pasa a analizar los límites de la libertad propuestas por el estoicismo, escepticismo y el cristianismo.

plena libertad y al saber absoluto. Esta libertad humana solo sería posible con la realización de un Estado racional.

1.5. Conclusiones parciales

De acuerdo a lo expuesto en esta primera parte de la presente investigación podemos sostener las siguientes conclusiones provisionales:

Primera. De acuerdo con la mayoría de los teóricos del reconocimiento (Habermas, Siep, Honneth, etc.) de las últimas décadas del siglo xx, el concepto de reconocimiento en Hegel se remonta a sus escritos de Jena. Sin embargo, las discrepancias entre estos autores se muestran cuando se trata de la continuidad de este concepto no solo en los escritos de Jena, sino en el sistema filosófico posterior de Hegel.

Segunda. Los escritos hegelianos de Jena en torno al reconocimiento se constituyen como la herencia y superación de la intuición fichteana, según la cual el reconocimiento es un proceso intersubjetivo, racional y libre. Este aporte de Fichte, permitió a Hegel el giro, en el ámbito de la filosofía política moderna, desde la lucha por la supervivencia por una lucha por el reconocimiento.

Tercera. De los diversos escritos de Hegel durante su estancia en Jena, dos son los más significativos por sus implicancias posteriores en relación al problema del reconocimiento. El primero es el *Sistema de la eticidad* y el segundo, la *Filosofía real* (en especial la parte de “Filosofía del espíritu”). En estos escritos Hegel deja en claro que el reconocimiento en tanto un proceso intersubjetivo posee un claro origen ético de reciprocidad, racionalidad y libertad.

Cuarta. Entre los primeros escritos (*Sistema de la eticidad* y *Filosofía real*) y el último escrito de Jena (*Fenomenología del espíritu*) se conserva la misma estructura ética

respecto al concepto de reconocimiento. Solo que en esta “última” etapa de la evolución del espíritu el reconocimiento, en tanto una figura más de este devenir, se confunde con el espíritu que siempre tiende a la libertad.



CAPÍTULO II

Herencia heterodoxa del reconocimiento hegeliano

2.1. Axel Honneth: tres esferas del reconocimiento como paradigma

Uno de los herederos del concepto de reconocimiento hegeliano, desde una perspectiva heterodoxa, fue el alemán Axel Honneth, quien, en un trabajo, casi reciente, titulado *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* (2019), rastrea el concepto de reconocimiento, desde principios de la modernidad, en tres de las grandes tradiciones culturales que mayor influencia habrían tenido en el pensamiento occidental, a saber: Francia, Gran Bretaña y Alemania. Según Honneth, el reconocimiento fue abordado en estas tradiciones culturales bajo otros ropajes; por ejemplo, en Francia, bajo la categoría del amor propio (*amour propre*); en Gran Bretaña, bajo la categoría de empatía (*sympathy*); mientras que, en Alemania, bajo la categoría del respeto (*Achtung*). Finalmente, Honneth cierra este texto articulando estas tres tradiciones tomando como eje las reflexiones de Hegel en torno al reconocimiento.

Veamos más de cerca estas propuestas de Honneth. Según este filósofo de tradición germana, la categoría de reconocimiento presenta múltiples sentidos, debido muchas veces a sus “peculiaridades semánticas” en cada cultura lingüística: en francés, se usa *reconnaissance*; en inglés, *recognition*, y en alemán, no refiere a *Wieder-* sino a *An-Erkennung* (2019: 8)¹⁴. Por tanto, este último sentido sería propio de la tradición germana.

¹⁴ Este prefijo *Wieder-* supone una repetición en el tiempo, por tanto, la traducción de *wiedererkennen* sería ‘volver a conocer’, mientras que *anerkennen* sería reconocer en el sentido de aceptar o legitimar (N. de la T. Cf. p. 8).

Según Honneth, en Francia, la idea de reconocimiento se encarnó en el concepto de *amour propre*¹⁵ y llegó a tener un sentido negativo con Rousseau, mientras que en Gran Bretaña se impuso bajo el concepto de *sympathy* donde asumió un sentido positivo con Hume (2019: 116). Así lo hace notar en la siguiente cita:

Según Rousseau, quien busca reconocimiento social acaba empantanado en una duda epistémica nada saludable sobre su propio yo, pero Hume sí considera beneficiosa la tendencia a someterse al juicio de un observador imparcial porque cree que así se propicia el bien general. Según Rousseau, quien aspire a colmar su necesidad de reconocimiento social debe someterse a esa instancia dictatorial que es la opinión pública, pero, en el caso de Hume, se concede a los demás la autoridad normativa necesaria para dirigir nuestra propia conducta (Honneth 2019: 86).

En cambio, en Alemania, el reconocimiento habría surgido bajo el marco del idealismo trascendental kantiano; Fichte fue el iniciador de este debate que luego llegó a su culminación con Hegel: “Con Kant había surgido un sistema de pensamiento que pretendía ordenar todo lo existente con ayuda de las categorías de una razón práctica, y la idea de reconocimiento surgió y evolucionó en Alemania a partir de este marco sistémico del idealismo trascendental. Immanuel Kant fijó los términos del problema, y Johann Gottlieb Fichte fue el primer gran pensador dedicado a este tema que halla su culminación en la obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel” (2019: 119).

De lo expuesto hasta aquí, se puede colegir que Honneth ubicará sus reflexiones en el horizonte de la tradición germana del reconocimiento¹⁶. En ese sentido, uno de sus

¹⁵ Sin embargo, cabe tener una mayor precisión, según el mismo Honneth: “En Francia el concepto portador de las nuevas ideas sociales fue el *amour propre*. Antes de Rousseau, que desarrolló el término sistemáticamente para basar en él toda su teoría del reconocimiento, ya había hecho uso de él los moralistas para cuestionar las antiguas concepciones sobre lo que constituía la esencia de los seres humanos. Fue el duque de la Rochefoucauld quien [...] decidió buscar las fuentes de una conducta tan fatua” (2019: 28).

¹⁶ No obstante, Ludwig Siep en su artículo, antes citado, *Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento*, sostuvo que los debates actuales en torno al reconocimiento abarcan los siguientes ejes temáticos: primero, el reconocimiento en un sentido ontológico social, entendido como condición o proceso de origen de comunidades culturales o espirituales mediante el cual se confieren autoridades normativas y se asignan roles sociales. Los exponentes son Robert Brandon, Terry Pinkard y Robert Pipin. Segundo, reconocimiento en un contexto cultural socio-psicológico y perteneciente a la teoría de la conciencia, relativo a la conformación de la identidad o la autenticidad. Los exponentes de esta línea son Habermas,

trabajos con el que se inicia en el debate sobre el reconocimiento —posteriormente a la caída del muro de Berlín en la década de los noventa del siglo pasado— fue nada menos que *La lucha por el reconocimiento*. Este trabajo, publicado en marzo de 1992, fue desarrollado originalmente como su tesis de habilitación bajo la dirección de Habermas, durante seis años. En este texto, Honneth, deja en claro que, sobre la base de la reconstrucción de los escritos del Hegel de Jena, desarrolla su tesis, según la cual en todo conflicto social existe una lógica moral (gramática moral) que impulsa a las luchas sociales a buscar el mayor reconocimiento o, en otros términos, en todo conflicto social se hallan implícitamente motivaciones morales por el reconocimiento social cada vez a mayor escala. Esta lucha por el reconocimiento, según Honneth, se desarrolla en tres esferas cada vez de mayor alcance que supone, por tanto, un progreso moral con miras a lograr la libertad humana.

Charles Taylor, casi simultáneamente a Honneth, también desarrolló una teoría del reconocimiento (que abordaremos más adelante) bajo la sombra hegeliana y rousseauiana. Al respecto, el filósofo peruano Miguel Giusti sostiene: “Taylor y Honneth dan buenas razones para dirigir la discusión hacia el tema del reconocimiento, pero no coinciden ni en su definición, ni en el modo de recuperar la tesis hegeliana, ni tampoco en la forma de tratar la relación entre autonomía y reconocimiento” (2008: 183). Sobre este asunto, solo un par de comentarios; por un lado, la bifurcación interpretativa entre Taylor y Honneth se debe a las diferentes fuentes en las que se apoyan al construir sus marcos teóricos; por ejemplo, Taylor aparte de Hegel se apoya en Rousseau y Herder, entre otros; mientras que Honneth se basa, aparte de Hegel, en Mead y demás teóricos contemporáneos. Por otro lado, Taylor centra sus estudios, principalmente, en el Hegel

Honneth, Taylor y Ricoeur. Tercero, reconocimiento como categoría ética del respeto recíproco entre personas autónomas. Constituye un retorno a Kant y Fichte. Sus teóricos son: Scanlon, Darwall y Korsgaard (2014: 7).

de la *Fenomenología*; mientras que Honneth consideró, en un principio, que las reflexiones sobre el reconocimiento en Hegel eran propios de su etapa de Jena.

Sobre la base de la aclaración anterior, Honneth se propone, en su trabajo antes mencionado, desarrollar una teoría normativa (referencial) y sustancial (material) de la sociedad, tomando como base el modelo hegeliano de la “lucha por el reconocimiento” (1997: 7). Vale decir, Honneth apoyándose en los escritos del Hegel de Jena y en la psicología contemporánea (Mead), desarrolla una teoría monista del reconocimiento desde una vía negativa que se muestra en sus tres esferas de menosprecio y sus respectivos modos de reconocimiento. A continuación, repasemos el esquema hegeliano a partir del cual Honneth desarrolla su teoría de las tres esferas del reconocimiento.

Tabla 2.1.
Esquema hegeliano

Objeto y modos de reconocimiento	Individuo (necesidades concretas)	Persona (autonomía formal)	Sujeto (especificidad individual)
Intuición (afectivo)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)		Sociedad civil (derecho)	
Intuición intelectual (afectivo devenido racional)			Estado (solidaridad)

Fuente: Extraído y adaptado de la obra de Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (1997: 38).

En breve, solo resaltaremos que, por un lado, el reconocimiento es un proceso de constitución (socialización) de la subjetividad que se desarrolla en tres dimensiones sociales cada vez de mayor alcance: familia, sociedad civil y Estado; por otro lado, las

tres etapas de desarrollo del reconocimiento es de carácter intersubjetivo, histórico y teleológico; pero que a diferencia de Honneth, Hegel cree que la libertad humana solo será posible con la realización de un Estado racional.

Tabla 2.2.
Esquema honnethiano

Estructura de las relaciones de reconocimiento social			
Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza de la necesidad y del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualación
Autorrelación práctica	autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato y violación, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integridad social	Indignidad e injuria, “honor”, dignidad

Fuente: Extraído y adaptado de la obra de Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (1997: 159).

A continuación, solo nos limitaremos a enfatizar las tres formas de menosprecio y sus respectivas formas de reconocimiento: la primera forma de menosprecio (violencia) constituye el modo más primitivo de la falta de reconocimiento que se reflejaría en la violencia psicológica, la violencia física, etc. La segunda, (desposesión) se muestra cuando se desconocen los derechos fundamentales de las personas, y se llega a extremos de la marginación y exclusión social; cuando, en países que se definen como

“democráticos”, se impide la participación electoral de ciertos grupos políticos declarados antisistema, o se condena e invisibiliza ciertas creaciones artísticas que no son afines al estado de cosas. La tercera (deshonra) se da cuando se atenta contra la dignidad humana, y se llega a extremos de la peor calumnia. Muchas veces, cuando cierto sector de la prensa estigmatiza las protestas sociales o estudiantiles, o cuando se invisibiliza a las personas por sus ideas, procedencia, etc. Ante estas formas de menosprecio, Honneth, nos propone las respectivas formas de reconocimiento. Ante la violencia, nos propone el afecto, lo cual significa que el amor (no cristiano) y la amistad son las formas más idóneas de conceder reconocimiento en las relaciones interpersonales. Por ejemplo, el respeto mutuo en una relación de enamorados o la reacción pertinente de los padres ante los errores del hijo. En cambio, el respeto jurídico hace referencia al respeto de los derechos de las personas al margen de su ideología, condición social, opción sexual, etc. Esto se daría cuando las minorías sexuales y los pueblos originarios gocen de los mismos derechos y beneficios que las leyes de un Estado reconocen. Finalmente, la valoración social hace referencia a la solidaridad plena con los calumniados, estigmatizados e invisibilizados.

En una conferencia que tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB) el 9 de marzo de 2009 en el marco del ciclo “Impurezas: apuntes sobre la condición humana”, luego publicada bajo el título: *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (2010), Honneth nos presenta una interesante síntesis y aclaración de su propuesta:

Parece, pues, que con estos tres modelos de reconocimiento —los del amor, el derecho y la solidaridad— quedan establecidas las condiciones formales de relaciones de interacción en el marco de las cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad. Integridad significa aquí, simplemente, que el individuo puede sentirse apoyado por la sociedad en todo el espectro de sus autorrelaciones prácticas. Cuando es partícipe de un entorno social en el que se encuentran organizados de forma gradual estos tres modelos de reconocimiento, sea cual sea su forma concreta, el individuo puede remitirse a sí

mismo en las formas positivas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima (2010: 30).

De lo anterior, cabe colegir que la identidad es equivalente a integridad por la disyunción que las vincula; sin embargo, ya no será equivalente al sentido en el que la usará Taylor, pues en Honneth el concepto dignidad (integridad) es más general e incluso en la medida en que no se reduce a lo meramente cultural.

En esa misma conferencia del 2009, Honneth hace la precisión del desarrollo de sus reflexiones:

Es cierto que ya en la *Fenomenología del espíritu* Hegel sustituyó su programa original por una concepción en la que los presupuestos del sistema posterior tienen un peso cada vez mayor. A partir de ahora la constitución de la realidad social ya no se explica mediante un proceso intersubjetivo de creación de conflictos, sino como resultado de la autogradación dialéctica del espíritu. Pero en la *Filosofía del derecho* [cursiva, nuestra] Hegel hace una diferenciación entre familia, sociedad civil y Estado que una vez más refleja la vieja distinción de las tres formas de reconocimiento, y es precisamente esta división tripartita la que nos permite actualmente seguir desarrollando el sistema ya madurado de Hegel en el sentido de una filosofía práctica (2010: 23).

A partir de esta cita podemos explicitar lo siguiente: el Hegel de Jena en su *Sistema de la eticidad* y demás escritos de la época desarrolló una teoría del reconocimiento, luego, la sustituyó por una filosofía del espíritu en su *Fenomenología*; finalmente, ya maduro, en su *Filosofía del derecho* retoma su esquema tripartito del reconocimiento desarrollado durante su juventud en Jena, asunto que sigue Honneth.

Es decir, como ya señalamos antes, Honneth seguirá bajo la sombra habermasiana en torno a la interpretación del concepto de reconocimiento hegeliano, según la cual la teoría del reconocimiento en Hegel sería propia de los primeros escritos de Jena mas no de la *Fenomenología*. Entonces —según el estudioso de los escritos honnethianos, Miguel Giusti—, Honneth habría dado un giro epistemológico al revalorar la *Filosofía del derecho* de Hegel tomando distancia del normativismo kantiano que habría asumido

Habermas: “Recién con la publicación de *Leiden an Unbestimmtheit (Padecer de indeterminación)* se produce, por así decir, el giro epistemológico de Honneth, que lo lleva no solo a revalorar la *Filosofía del derecho*, sino además a tomar distancia del normativismo kantiano de su maestro y mentor [Habermas]” (Giusti 2018: 2-3)¹⁷. En suma, según Honneth, todo el sistema hegeliano estaría atravesado por el concepto de reconocimiento; pero sin perder su carácter normativo o referencial: “El concepto de reconocimiento de Hegel es absolutamente normativo” (Honneth 2019: 147).

Este viraje y revaloración de la *Filosofía del derecho* hegeliano, lleva a Honneth a profundizar en el concepto de reconocimiento a partir del análisis y ampliación del concepto de libertad. Para una mejor aproximación a la idea de libertad en Honneth, apelaremos al siguiente texto, *Manual de principios y problemas éticos* (2019). En este trabajo, editado por el filósofo peruano Ciro Alegría Varona (1961-2020), se incluye un artículo de Miguel Giusti titulado *Libertad* (2019: 49-62). En esta investigación, Giusti nos ayuda a analizar el complejo problema de la libertad desde la perspectiva hegeliana, llegando a discrepar, en algunos puntos, con Axel Honneth quien en su texto *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* ([2011] 2014), también había abordado el mismo tema en Hegel. Según Giusti, la libertad en Hegel posee tres aspectos interdependientes. Para su mejor comprensión de esta noción de libertad usa la metáfora de la mesa con tres patas; es decir, cada pata de la mesa representa a un aspecto de la libertad: la libertad como autonomía, la libertad como opción moral y la libertad como creación colectiva.

¹⁷ Esta cita de Miguel Giusti fue tomada de un artículo suyo titulado *El reconocimiento siempre traicionado. ¿Marx con Hegel contra Hegel?* (2019). Pero, una versión preliminar de este artículo —bajo el título *El reconocimiento siempre traicionado. Marx interprete de Hegel*— fue presentada en el Coloquio Internacional: Marx y la teoría del reconocimiento, organizado por RELAER en la Universidad de Antioquia en Colombia, entre el 26 y 27 de abril del 2018. En este mismo trabajo, Giusti, considera que la traducción *Padecer de indeterminación* (2001), sería mejor que la de *Sufrimiento de indeterminación* (2016).

El primer aspecto se refiere a la libertad individual (o personal). Es decir, aquella libertad en la que el sujeto elige sobre la base del mero dictado de su subjetividad. El individuo es quien determina sus creencias, sus aspiraciones y formas de vida. En una fórmula, hace lo que le venga en gana, pero teniendo en cuenta que la libertad de uno culmina donde inicia la libertad del otro. Por ello, este aspecto de la libertad es una libertad negativa en la medida en que el individuo es “libre de” comprometerse con un partido, una relación, una cultura, una causa, etc. Los antecedentes de este aspecto de libertad se hallan en el *Tratado sobre el ciudadano* de Hobbes.

El segundo aspecto aborda la libertad que supone compromiso. Vale decir, el sujeto elige sobre la base del dictado de la razón y ya no por el mero gusto, deseo o instinto. Este aspecto de la libertad es una libertad positiva en el sentido que la persona es “libre para” asumir compromisos con un colectivo, partido, institución, etc. Los antecedentes de este modo de proceder se hallan en las propuestas de Kant, quien sostuvo: “Obra de tal manera que la máxima de tu acción sea ley universal”.

El tercer aspecto sería la síntesis superadora de las dos anteriores en la medida en que afirma que la libertad es la concretización de la libertad social. Esta síntesis hegeliana sostiene que la libertad se realiza solo en las leyes e instituciones de un orden social determinado.

Por otro lado, según Giusti, Honneth también sostuvo la siguiente triada sobre la libertad en Hegel, a saber: libertad negativa, libertad reflexiva y libertad social. En breve, esta propuesta, refiere a la libertad del “yo”, a la libertad de la “razón” y a la libertad del “nosotros”. Entonces, según Giusti, esta propuesta de Honneth complementa su propuesta antes comentada; sin embargo, cabe resaltar que el filósofo peruano guarda distancia de su maestro Honneth al menos en dos sentidos: primero, Honneth presenta la libertad en

tres sentidos: negatividad, reflexividad y sociabilidad, mientras que Giusti nos habla de la libertad y sus tres aspectos (libertad = una mesa con tres patas). Segundo, Giusti discrepa con el tercer sentido de libertad que presenta Honneth, pues considera que éste se aleja de Hegel al presentar una libertad aún abstracta, mientras que Giusti cree aproximarse mejor a Hegel al presentar el tercer aspecto de la libertad como libertad concreta anclada en las instituciones.

Para cerrar con Honneth, apelaremos una vez más a los aportes de Giusti en los que deja en claro lo siguiente:

Naturalmente, Honneth traduce y corrige la concepción de Hegel desde una perspectiva contemporánea, despojándola de su aparente envoltura metafísica. Pero lo hace de una manera que ilustra bien la fecundidad que puede tener el concepto de reconocimiento en la discusión actual. En tres sentidos debe ser, si no modificado, al menos complementado, en su opinión, el modelo hegeliano: 1] la tesis de la constitución del sujeto por medio del reconocimiento recíproco ha de ser reelaborada a partir de los estudios empíricos de la psicología social; 2] la idea de que hay tres formas fundamentales y sucesivas de reconocimiento (el amor, el derecho, la eticidad) debe contrastarse con una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento en la sociedad actual y, 3] el proceso global de formación (el *Bildungsprozeß*) del individuo a través de dichas etapas debe ser corroborado por investigaciones históricas que den cuenta de las experiencias reales y las motivaciones morales implícitas en los conflictos sociales (Honneth, 1993:85-89; 2016: 458).

En síntesis, de acuerdo con Honneth, existen tres tradiciones culturales que abordaron, desde los inicios de la Modernidad, la categoría del reconocimiento bajo otros conceptos como el amor propio (tradición francófona), la empatía (tradición anglófona) y el respeto (tradición germana). Sobre esta última tradición se enmarca la propuesta honnethiana, según la cual el reconocimiento es un proceso de socialización normativa, sustantiva y posmetafísica, que siempre se desarrolla como respuesta a las tres formas de menosprecio, a saber: el amor ante la violencia, el derecho ante la desposesión y la solidaridad ante la deshonra. La finalidad del reconocimiento, según Honneth, siempre es la autonomía, pues el reconocimiento es una condición de posibilidad de la libertad.

2.2. Charles Taylor: reconocimiento como formador de la identidad

En la tradición canadiense —de habla anglófona y francófona—, fue Charles Taylor quien desempolvó el concepto de reconocimiento en su texto titulado *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”* ([1992] 2009). Este texto se divide en cinco partes en el que aborda los siguientes tópicos:

Primero, apoyándose en Rousseau, Herder y sobre todo en Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, explicita los tres sentidos del reconocimiento, a saber: el reconocimiento como formador de la identidad, el reconocimiento como una necesidad humana vital y el reconocimiento como una lucha por la libertad. Asimismo, precisa que el reconocimiento debido (auténtico o propiamente dicho), la falta de reconocimiento y el falso reconocimiento se desarrollan en diálogo con los otros significantes en las dos esferas de la vida humana: íntima y pública con un énfasis en el estudio de esta última esfera.

Segundo, en el ámbito de la esfera pública, analiza el contraste entre la política de la dignidad (política del universalismo) y la política de la diferencia (política del particularismo), donde llega a sostener que los universalistas, “ciegos a las diferencias”, al resaltar la dignidad de todos los seres humanos, implícitamente, discriminan a las minorías culturales tras imponer una valoración hegemónica.

Tercero, luego de rastrear los orígenes del universalismo igualitario en las propuestas de Rousseau y Kant, pasa a sostener con Hegel que la lucha por el reconocimiento (debido) solo será posible en sociedades democráticas sanas, cuyos miembros, a su vez, tengan objetivos en común (yo=nosotros).

Cuarto, a partir de un caso concreto de los anglófonos y francófonos (ambos canadienses), realiza un recuento de las diferencias de dos formas de liberalismo y opta

por defender un liberalismo (2) que incluya las particularidades; por tanto, rechaza el liberalismo (1) por padecer de ceguera a las diferencias.

Quinto, aborda el problema del multiculturalismo y el problema del reconocimiento desde el ámbito de la educación. Desde un liberalismo (2) que admite las diferencias, aborda el multiculturalismo, y concluye que la solución a la diversidad cultural es la fusión de horizontes que consiste en suponer la validez de todas las culturas para desentrañarlas y a partir de ello emitir un juicio estimativo que no suponga exclusión.

Luego de esta presentación genérica del texto, nos limitaremos a exponer, brevemente, la posición de Taylor en torno al concepto del reconocimiento. Al respecto, sostiene que ciertas corrientes de la política contemporánea giran en torno a la necesidad y la exigencia del reconocimiento. La necesidad sería una fuerza inspiradora de los movimientos nacionalistas, mientras que la exigencia sería manifestación de los grupos minoritarios. Precisa, el canadiense, que estos grupos no solo exigen la igualdad, sino también, el reconocimiento de las diferencias. Veamos lo explicado en los términos del mismo autor:

Cierto número de corrientes de la política contemporánea gira en torno a la necesidad, y a veces la exigencia, de reconocimiento. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política. Y la exigencia aparece en primer plano, de muchas maneras, en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o "subalternos", en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del "multiculturalismo" (2009: 53).

Prosigue, Taylor, resaltando las tres formas en las que se configura nuestra identidad en el mundo de la vida: "La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros [...]" (2009: 53). Es decir, el reconocimiento debido, la falta de reconocimiento y sobre todo el falso reconocimiento definen nuestra identidad. Por

ejemplo: imaginemos una institución en la que un profesor no solo cumple su deber, sino que también aporta; por tanto, puede recibir un reconocimiento debido de parte de sus colegas y alumnos. En cambio, sería una falta de reconocimiento cuando el profesor habiendo cumplido su papel, sus colegas y alumnos muestran indiferencia ante sus aportes. Pero, si este profesor es un lisonjero de los directivos, podría recibir un falso reconocimiento de “profesor modelo” aun cuando no cumpla su función a cabalidad, menos posee el talento de tal valoración. Seguiría siendo un falso reconocimiento si este profesor es un crítico de las incoherencias de los directivos; pero termina siendo estigmatizado como un “mal profesor” e incluso invisibilizado.

En breve, el reconocimiento debido determina en gran medida la formación de una identidad genuina, mientras que la falta de reconocimiento y el falso reconocimiento suponen una flagrante falta de respeto que incluso pueden marcar, cual tinta indeleble, la identidad de una persona, que luego llega a extremos de odio y desprecio de uno mismo; por ello, “El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital” (Taylor 2009: 55), compatible con las sociedades que gozan de buena salud democrática: “El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a quienes se les niega [...] La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada” (Taylor 2009: 68)¹⁸.

El adecuado reconocimiento, continua Taylor, se puede dar en dos niveles complementarios, a saber: “primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los

¹⁸ Otro ejemplo sobre este asunto se puede hallar en el poema “Me gritaron negra” (1978) de Victoria Santa Cruz.

otros significantes; y luego, en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor” (2009: 69). Aquí se refiere, por un lado, a la realización de la identidad desde las relaciones interpersonales como la familia, la amistad, el amor, etc.; por otro lado, refiere a la exigencia de la igualdad política por parte de los movimientos feministas, indígenas, etc. que cada vez tienen mayor impacto en la esfera política. Claro está, como ya anotamos antes, Taylor pone el acento en la política de la diferencia.

Ya se mostró que la propuesta de Taylor, también, es una herencia hegeliana hasta cierto punto al menos en los siguientes tres tópicos: el reconocimiento como formador de la identidad, el reconocimiento como necesidad humana fundamental y la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, no deja de resaltar que uno de los primeros en discurrir sobre el reconocimiento fue Rousseau: “[...] a mi juicio podemos considerar a Rousseau como uno de los iniciadores del discurso del reconocimiento. No digo esto porque él empleara ese término, sino porque fue él quien empezó a estructurar teóricamente la importancia del respeto igualitario y, en realidad, lo consideró indispensable para la libertad” (2009: 79).

De aquí, se puede desprender que la lucha por el reconocimiento logra su culminación con el reconocimiento bidireccional entre iguales, donde el ‘yo’ se constituye en el ‘nosotros’, y viceversa. Remata Taylor: «La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito común, en que “el ‘yo’ es ‘nosotros’ y ‘nosotros’ el ‘yo’”» (2009: 86). Sucintamente, el pleno reconocimiento solo es posible en una sociedad democrática sana en la que los ideales de los individuos son plenamente compatibles con los objetivos de la comunidad democrática.

En síntesis, según Taylor, la constitución de nuestra identidad depende del reconocimiento genuino, de la falta de reconocimiento y del falso reconocimiento. Pero, como el reconocimiento genuino (reconocimiento debido) es una necesidad humana vital se requiere de una sociedad democrática sana en la que el diálogo intersubjetivo sea entre libres e iguales. Este diálogo supone el respeto recíproco no solo entre individuos, sino entre identidades y diversas culturas.

2.3. Nancy Fraser: teorías de la justicia incluyentes del reconocimiento

Ante el monismo normativo de corte teleológico de Honneth, la filósofa norteamericana, Nancy Fraser, propuso un dualismo de corte deontológico¹⁹. Asimismo, ante el reconocimiento de visio meramente cultural de Taylor, Fraser propuso el reconocimiento articulado a la redistribución bajo el marco de su teoría de la justicia. Pasemos a exponer esta propuesta fraseriana sobre la base de dos de sus trabajos: *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'* (1997) y *Escalas de justicia* (2008).

El primer texto, *Iustitia interrupta*, ya desde el título es muy sugerente y provocador, pues nos da la idea de que la justicia estuvo a punto de actualizarse, pero se frustró. Efectivamente, se refiere al proyecto socialista que estuvo en avance desde 1917 con la Revolución rusa, pero se interrumpió en 1989 con la caída del muro de Berlín como hito. Cierra el título con la expresión “desde la posición ‘postsocialista’”, aquí el término

¹⁹ A estas alturas es muy conocido el debate entre Honneth y Fraser en el siguiente texto de coautoría: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006 [2003]). En este trabajo, se polemiza, entre otros asuntos, acerca de si la categoría del reconocimiento subsume a la categoría de la justicia, o viceversa; además, la pretensión de elevar la teoría del reconocimiento al plano de un paradigma del reconocimiento. Veamos una cita de Fraser: “El uso que yo hago del reconocimiento es completamente diferente. Muy lejos de comprender la totalidad de la vida moral, para mí, el reconocimiento es una dimensión crucial, pero limitada, de la justicia social. Y muy lejos de orquestar toda la subordinación social, el “orden de reconocimiento” de la sociedad capitalista no es sino un aspecto de un complejo mucho más grande que también incluye los mecanismos del mercado. En consecuencia, para mí, quizá no es suficiente un enfoque centrado en exclusiva en el reconocimiento. Al contrario, la teoría crítica debe situar el reconocimiento como un eje categorial en un marco que también recoja la distribución. Por eso, he propuesto un marco “perspectivista-dualista” de redistribución y reconocimiento, como alternativa al monismo de Honneth (2006: 150).

‘postsocialista’ va entre comillas, porque Fraser asumirá, en más de un sentido, una actitud crítica frente a la condición ‘postsocialista’. El texto se inicia manifestando de entrada el propósito de Fraser: “A pesar de las diferencias que existen entre ellas, tanto la injusticia socioeconómica como la injusticia cultural se encuentran ampliamente difundidas en las sociedades contemporáneas. Ambas están arraigadas en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen unos grupos de personas en desventaja frente a otros. Ambas, por lo tanto, deben ser remediadas” (1997: VI). Es decir, Fraser se propone resolver las dos formas de injusticias (socioeconómica y cultural) ampliamente arraigadas en las sociedades contemporáneas desde un punto de vista analítico, articulando la redistribución y el reconocimiento (teoría bidimensional de la justicia o teoría bifocal de la justicia).

Para tal objetivo, parte por delimitar los sentidos de la expresión condición ‘postsocialista’: primer sentido (I), refiere a la época de un sentimiento de desencanto y frustración, de parte de las izquierdas, luego de la caída del muro de Berlín en el contexto de la guerra fría; segundo sentido (II), alude a las posiciones extremas sea en pro del economicismo, sea en pro del culturalismo; y en el tercer sentido (III), sugiere su propuesta ante los dos primeros sentidos de ‘postsocialismo’ (I y II), en especial contra las visiones unidimensionales o reduccionistas consideradas en (II).

Asumiendo, Fraser, la condición ‘postsocialista’ en los dos primeros sentidos (I y II), resalta los siguientes rasgos:

Primero, la ausencia de una alternativa progresista y creíble frente al estado de cosas en la actualidad. Es decir, tras la caída del muro de Berlín vivimos en una época de incredulidad respecto a los ideales socialistas. Aún no se ha podido articular un discurso totalizante que remplace al socialismo; por ello, las luchas de diversa índole son

manifestaciones aisladas que carecen de un norte. En ese sentido, "la democracia radical", el "multiculturalismo", "liberalismo político" y el "comunitarismo" no están a la altura ni responden a la utopía socialista que tanta esperanza despertó en su momento.

Segundo, el cambio en la gramática de las exigencias políticas. En otros términos, la lógica de las exigencias y luchas políticas han dado un viraje desde la redistribución al reconocimiento, por ello, hay ideologías 'postsocialistas' (II) que celebran el cambio 'de la redistribución por el reconocimiento'; otros lamentan esta actitud, pues suponen que el problema se reduce a lo meramente económico. Fraser nos ilustra esta situación del siguiente modo: “Mientras que uno de los bandos insiste en asumir posiciones retrógradas afirmando que ‘es la economía, estúpido’, el otro responde en tonos hipersofisticados ‘es la cultura, estúpido’” (1997: 9).

Tercero, el resurgimiento del liberalismo político. Sucede que el capitalismo globalizante cada vez más a logrado mercantilizar las relaciones sociales, liberalizando los mercados y generando mayores diferencias sociales.

Ante estas dificultades del ‘postsocialismo’, en sus dos primeros sentidos (I y II), la criticidad de Fraser, también, va en tres sentidos:

Primera, cultivar alguna distancia escéptica frente a la desconfianza 'postsocialista' (I) y proponer soluciones provisionales en función a una perspectiva holística, totalizante y progresista. Fraser, insiste que una perspectiva crítica debe defender el pensamiento comprensivo, integrador, normativo y programático, siendo consciente que aún no estamos en condiciones de visualizar un proyecto a gran escala que pueda sustituir el proyecto socialista (1997: 8).

Segunda, desmitificar las ideologías 'postsocialistas' (II) con respecto a la sustitución de la redistribución por el de reconocimiento²⁰. Es decir, deberíamos proponernos a articular las dimensiones emancipatorias de la redistribución y el reconocimiento en un único marco conceptual comprensivo e integrador que nos permitan superar las injusticias que nos aquejan, en breve la meta debería ser crear un nuevo 'postsocialismo' que tome lo mejor del socialismo (1997: 8-9).

Tercera, oposición al rechazo total y unívoco de las políticas de reconocimiento. Vale decir que una propuesta crítica debe oponerse a los rechazos facilistas que botan al bebé junto con la bañera. En su lugar, debe desarrollarse una teoría crítica del reconocimiento en la que a partir de la delimitación de las diferencias se promueva la igualdad social (1997: 10).

Estas críticas fraserianas se complementan con los objetivos que el 'postsocialismo', en su tercer sentido (III), debe realizar, los cuales son, “primero, cuestionar la distinción entre cultura y economía; segundo, entender cómo las dos esferas actúan conjuntamente para producir injusticias; y tercero, descubrir cómo, en tanto prerequisite para remediar las injusticias, las exigencias de reconocimiento pueden ser integradas con las pretensiones de redistribución en un proyecto político omnicompreensivo” (1997: 6). Vale decir, el 'postsocialismo' crítico de Fraser se opone a la dicotomía de los economicistas y culturalistas, explicita que estas miradas unidimensionales producen formas de injusticia; sin embargo, considera que se pueden

²⁰ Esta observación de las teorías del reconocimiento como ideología ya lo hizo notar Althusser en la década de los setenta en su texto introductorio y esquemático *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970, originalmente). En este trabajo, Althusser dejó una letal advertencia contra las teorías del reconocimiento al afirmar que cualquier forma de reconocimiento dentro del orden social vigente es mera ideología: “(Ideología=reconocimiento/desconocimiento)” (1974: 79-80). Obviamente, la respuesta de Honneth no se hizo esperar, pues en su artículo *Reconocimiento como ideología* (2004), resaltó la interpretación unidimensional del reconocimiento de parte de Althusser, al no delimitar normativamente el reconocimiento ideológico del reconocimiento no ideológico (2006: 129).

articular tanto la redistribución como el reconocimiento en un proyecto político omnicompreensivo.

Fraser, con el propósito de desarrollar una teoría bifocal de la justicia (teoría perspectivista de la justicia), procede en cuatro momentos: parte por realizar un estudio analítico del dilema redistribución-reconocimiento; luego, sobre la base de este dilema da cuenta acerca de las clases explotadas, sexualidades despreciadas y comunidades bivalentes (género y ‘raza’); y posteriormente, analiza desde las políticas de afirmación y transformación las posibles soluciones frente a las injusticias que sufren las comunidades bivalentes (grupos híbridos); finalmente, cierra proponiendo su tesis principal, el socialismo deconstructivo (teoría bidimensional de la justicia), como la solución más plausible ante las injusticias que sufren los grupos híbridos en la actualidad. Esta propuesta fraseriana se resume con claridad en el siguiente cuadro comparativo (1997: 45):

Tabla 2.3.
Socialismo deconstructivo de Fraser

Solución	Afirmativa	Transformativa
Justicia		
Redistribución	<p><i>Estado liberal benefactor:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Reasignación superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes. - Apoya la diferenciación entre grupos. -Puede generar irrespeto. 	<p><i>Socialismo:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Reestructuración profunda de las relaciones de producción. -Difumina los factores de diferenciación entre los grupos. -Puede contribuir a reparar algunas formas de irrespeto.
Reconocimiento	<p><i>Multiculturalismo central:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Reasignación superficial del respeto entre las 	<p><i>Deconstrucción:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> -Reestructuración profunda de las relaciones de reconocimiento.

	identidades existentes de los grupos existentes. - Apoya la diferenciación entre grupos.	-Desestabiliza la diferenciación entre grupos.
--	---	--

Fuente: Extraído y adaptado de la obra de Fraser, *Iustitia Interrupta* (1997: 45).

Como se aprecia, según Fraser, de estas cuatro posibles soluciones frente a los problemas de injusticia que sufren los grupos bivalentes, las soluciones afirmativas (tanto en lo económico, como en lo cultural) resultan “*nada* prometedoras” al pretender resolver las injusticias “sin alterar el sistema subyacente” del orden social que los genera; mientras que las soluciones transformativas (tanto en lo económico, como en lo cultural) resultan “comparativamente esperanzadoras” al pretender superar las injusticias “reestructurando el sistema subyacente que los genera”. En breve, Fraser opta por rechazar las soluciones afirmativas tanto en lo económico (redistribución), como en lo cultural (reconocimiento) por no atacar la raíz de los problemas; en cambio, opta por asumir y articular las soluciones transformativas tanto en lo económico (redistribución), como en lo cultural (reconocimiento) por buscar los cambios de raíz. En sus términos:

¿Qué deberíamos concluir, entonces, de la discusión anterior? Tanto para el género como para la ‘raza’, el escenario que mejor elude el dilema redistribución-reconocimiento es el del socialismo en la economía sumado a la deconstrucción en la cultura. No obstante, para que este escenario sea plausible psicológica y políticamente, es preciso que todas las personas se desprendan de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades (Fraser 1997: 52).

Sin embargo, cabe aclarar que Fraser es consciente de que la teoría bifocal de la justicia basada en el socialismo y la deconstrucción carece del aspecto político (al menos en un sentido explícito); por ello, desarrolla su teoría tridimensional de la justicia articulada a su teoría del enmarque, expuestas en su *Escalas de justicia* (2008). Este texto constituye el complemento y continuación de su *Iustitia interrupta*. Sucintamente, ambos

textos articulan la justicia y el feminismo en sus distintas etapas²¹. Ahora bien, el título del texto va acompañado de dos imágenes, por un lado, la balanza que representa la imparcialidad en la resolución de los conflictos, por otro lado, el mapa que representa el marco (enmarque que proviene de *framing*) de las luchas que pretenden globalizarse. Es decir, Fraser se propone desarrollar una teoría de la justicia de alcance global, una propuesta que no se circunscriba solo a la escala nacional (2008: 15). Por ello, urge no solo delimitar, sino articular el ‘qué’ y el ‘quién’ de la justicia. Afirma Fraser: “Enfrentándome a la problemática de la balanza, propongo una interpretación *tridimensional* del ‘qué’ de la justicia, que comprende *redistribución, reconocimiento y representación*. Refiriéndome a la problemática del mapa, propongo una *teoría del enmarque* tendente a calificar el ‘quién’ de la justicia. La consecuencia es un conjunto de reflexiones continuas sobre quién debería contar con respecto a qué en un mundo poswestfaliano” (2008: 22). En otros términos, la teoría tridimensional de la justicia pretende resolver los problemas en la esfera económica (mediante la redistribución), en la esfera cultural (mediante el reconocimiento) y en la esfera política (mediante la representación); mientras que la teoría del enmarque delimita el marco del sujeto de justicia. Concisamente, la cuestión es saber ‘qué’ debemos considerar como “genuino asunto de justicia” y ‘quién’ es el “auténtico sujeto de justicia” en un mundo en el que ya no existe la autonomía de los Estados-naciones.

De lo expuesto hasta aquí, cabe despejar la siguiente pregunta: ¿por qué la representación? Esta interrogante se puede entender al menos en dos sentidos, a saber:

²¹ En un trabajo colectivo, casi reciente: *Feminismo para el 99% un manifiesto*, Fraser y las otras coautoras no solo reafirman su postura feminista marxista y socialista, sino que también elevan sus exigencias a un plano de activismo político abierto contra el neoliberalismo y el capitalismo, de ahí que promueven la unidad: “Está claro lo que esto implica: el feminismo para el 99% debe unir fuerzas con otros movimientos anticapitalistas de todo el mundo, esto es, con movimientos ecologistas, antirracistas, antiimperilistas, LGBTQ+ y sindicalistas. *Tenemos que aliarnos, más que nada, con las corrientes de izquierda y anticapitalistas, dentro de esos movimientos, que también trabajan para el 99%*” (2019: 82-83).

¿cuáles fueron las razones que le condujeron realmente a proponer semejante teoría de la tridimensionalidad? y ¿por qué optó por el término “representación” y no otro?

Sobre la primera cuestión, Fraser, nos presenta dos razones. Primera, sucede que existen sociedades donde aun cuando se puedan cumplir la redistribución y el reconocimiento, se da la exclusión de algunas minorías políticas: “Por ejemplo, ¿podría un sistema electoral, funcionando en un contexto de distribución relativamente equitativa y de reconocimiento recíproco, dejar a las minorías ideológicas permanecer sin representación? Si era así, este sería un caso en el que las relaciones de representación serían injustas per se. Y, con el tiempo, llegué a creer que esas injusticias propiamente políticas *son* de hecho posibles” (Fraser 2008: 256). Segunda, el mundo globalizado nos obliga a pensar en las injusticias a gran escala: “Fue mi interés en esas metainjusticias de ‘desenmarque’, que constituyen el núcleo de los enfrentamientos actuales sobre la globalización, lo que me decidió en definitiva a dar el paso e introducir la dimensión política de la justicia en mi esquema de pensamiento” (Fraser 2008: 257).

Y con respecto a la segunda cuestión (¿por qué optó por el término “representación”?), Fraser, afirma que fue por la aliteración y la polisemia del término: “Ahora explicaré por qué elegí el término ‘representación’ (*representation*) para denominar esta dimensión. Confieso que uno de los motivos fue preservar la aliteración con redistribución (*redistribution*) y reconocimiento (*recognition*). Otro fue aprovechar la polisemia del término, que [...] puede significar tanto el enmarque simbólico como la participación política” (2008: 257). Culmina, Fraser, aclarando que la representación presenta dos niveles: el primero, explícita y resuelve los asuntos de normas electorales que excluyen la participación política de ciertos grupos minoritarios o subalternos; el segundo, pretende abarcar los límites de la justicia local, nacional, y en su lugar propone la justicia a nivel global (2008: 257-258).

En síntesis, las reflexiones de Fraser en torno al reconocimiento las desarrolla en el contexto postsocialista. Estas reflexiones, poseen dos momentos sucesivos y complementarios. En un primer momento, nos plantea su teoría bidimensional de la justicia (socialismo deconstructivo), en la que articula el reconocimiento y la redistribución frente a la injusticia cultural y económica, respectivamente; resaltando que el objetivo principal fue el de solucionar, desde el socialismo deconstructivo, la exclusión de los grupos bivalentes (género y 'raza'). En un segundo momento, complementa su tesis con su teoría tridimensional de la justicia, en la que articula las tres esferas de la justicia: la cultura (reconocimiento), la economía (redistribución) y la política (representación). El propósito de esta teoría es reducir al mínimo la exclusión de algunos sectores sociales a nivel global²².

2.4. Conclusiones parciales

De acuerdo con lo expuesto en este segundo capítulo podemos sostener las siguientes conclusiones:

Primera. Tanto Honneth como Taylor son hegelianos heterodoxos, en menor o mayor medida en relación con el concepto de reconocimiento que tiende a la libertad. Pues, mientras Honneth se remontó hasta los primeros escritos de Jena para articular y

²² Como ya mostramos anteriormente, Paul Ricoeur sigue hasta cierto punto las propuestas de Axel Honneth; sin embargo, en su texto, también ya citado: *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, realiza una interesante interpretación del reconocimiento desde la tradición francesa. Al respecto, Giusti, nos deja el siguiente comentario: “Una voz solitaria, pero no por ello menos interesante, en estos debates es la expresada por Paul Ricoeur en su último libro, *Parcours de la reconnaissance* (2004). Siguiendo en términos generales la línea de Honneth, según la cual el reconocimiento posee las características de un paradigma, Ricoeur se propone más bien hallar un hilo filosófico conductor que enlace entre sí de manera coherente los diversos significados que consigna la lengua cotidiana sobre el uso del verbo reconocer, que van desde la simple identificación de un objeto (“lo reconozco”), pasando por los significados habitualmente empleados en la discusión filosófica sobre el tema, tanto en voz activa como en la voz pasiva, hasta llegar a un uso que el francés, y también el español, consignan al verbo “reconocer” en el sentido de agradecer. El *itinerario* (el *parcours*) ofrecido se compone de tres estaciones: “El reconocimiento como identificación”, “Reconocimiento a sí mismo” y el “Reconocimiento mutuo”, los tres “estudios” del libro” (2016: 458).

desarrollar una teoría tripartita del reconocimiento (amor, derecho y solidaridad) postmetafísica y anclada en las instituciones; Taylor, por su parte, rescató la categoría del reconocimiento a partir del último escrito jenense, *Fenomenología*, para sostener que el reconocimiento (auténtico o inauténtico) o la falta del mismo conforma nuestra identidad personal, cultural y humana.

Segunda. Honneth y Taylor coinciden al sostener que la idea de reconocimiento se remonta a la tradición francesa en el contexto de la modernidad. Por un lado, Honneth ubica la idea de reconocimiento en los moralistas franceses como el duque de la Rochefoucauld y que luego habría sido desarrollado sistemáticamente por Rousseau bajo el ropaje del amor propio. Por otro lado, Taylor rastrea el concepto en los escritos de Rousseau, articulándolo a las intuiciones de Herder y Kant.

Tercera. Fraser a diferencia de Honneth y Taylor incluye el concepto de reconocimiento en su teoría de la justicia. Es decir, Fraser un tanto alejada del hegelianismo duro y más posicionada dentro del feminismo marxista sostiene —en su afán de brindar una alternativa frente al desencanto Post-socialista— que la sociedad actual, posterior a la caída del muro de Berlín, sufre de injusticia económica y cultural, frente a las cuales propone la redistribución y el reconocimiento, respectivamente. Esta propuesta de carácter socialista deconstructiva (teoría bidimensional de la justicia), posteriormente, en un contexto más globalizado, la complementa con su concepto de la representación política (teoría tridimensional de la justicia).

CAPÍTULO III

Conflicto de interpretaciones sobre el reconocimiento en Marx

3.1. Emmanuel Renault: tres enfoques marxistas del reconocimiento

En los últimos diez años las reflexiones en torno al concepto del reconocimiento en Marx han sido muy fructíferas como lo prueban, por un lado, los diversos trabajos que se han publicado hasta el momento, por ejemplo: *Recognition as the social grammar of species being in Marx* (2011) y *Recognition in Capital* (2013) de Michael Quante, *Recognition and property in Hegel and early Marx* de Andrew Chitty (2013), *Three marxian approaches to recognition* de Emmanuel Renault (2013), *Marx, Honneth and the task of a contemporary critical theory* de Jean-Philippe Derranty (2013), y *Marx and recognition* de Richard Gunn y Adrian Wilding (2014). Por otro lado, el interesante Coloquio Internacional: Marx y la Teoría del Reconocimiento, organizado por la Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER) en la Universidad de Antioquia en Colombia, entre el 26 y 27 de abril del 2018. De este evento, cabe resaltar, entre otros, las ponencias que abordaron directamente el tema de la presente investigación: “El reconocimiento siempre traicionado. Marx interprete de Hegel” del filósofo peruano Miguel Giusti y “El problema del reconocimiento en el joven Marx. En torno al *Extracto sobre J. Mill* de 1844” del colombiano Andrés Aldarriaga Madrigal.

Sin embargo, en este capítulo nos limitaremos a presentar tres propuestas que admiten rastrear la idea de reconocimiento en Marx, pero al mismo tiempo extraen interpretaciones no solo conflictivas, sino hasta antagónicas. Una primera propuesta es la de Emmanuel Renault, quien niega una teoría unificada del reconocimiento en Marx; la segunda es la de Michael Quante, quien, por el contrario, defiende un hilo conductor de la idea de reconocimiento en Marx; en cambio, la tercera propuesta es la de Richard Gunn

y Adrian Wilding, quienes sostienen que Marx es un teórico del reconocimiento de principio a fin.

Emmanuel Renault, en su artículo titulado “Tres enfoques marxistas del reconocimiento” (2013)²³, sostuvo que no es posible articular una teoría del reconocimiento en Marx que esté exenta de incompatibilidades:

Si parece totalmente legítimo introducir a Marx en la discusión contemporánea sobre el reconocimiento, es más discutible atribuir a Marx una concepción unificada de reconocimiento. No hay duda de que Marx no haya proporcionado ninguna consideración sistemática del reconocimiento, pero ha abordado la cuestión del reconocimiento desde varios puntos de vista. ¿Se podrían unificar estos diversos puntos de vista en una concepción general del reconocimiento? Este artículo afirma que este no es el caso; ya que se deben distinguir tres consideraciones de reconocimiento que son apenas compatibles uno con el otro (2013: 699).

Comentemos, brevemente, la propuesta de Renault. Según este filósofo francés, la discusión en torno al reconocimiento en el joven Marx se remonta a Habermas, quien con su artículo “Trabajo e interacción” habría inspirado el debate sobre el tema. De acuerdo con Renault, el concepto del reconocimiento en los escritos de Marx posee tres sentidos no solo diferentes, sino incompatibles, a saber: el reconocimiento del ser genérico, de la humillación y de los roles sociales.

El primer sentido del reconocimiento en Marx se halla, según Renault, principalmente en sus escritos de 1844. Según Renault, para Marx el “Reconocimiento significa la confirmación de mi naturaleza y valor como ‘*species being*’ a través del otro como objeto esencial” (2013: 701). Es decir, para Renault, en contraste con Habermas, el reconocimiento en Marx (con fuerte carga feuerbachiana y hessiana) consiste en la confirmación de mi esencia (naturaleza) y valor como ‘ser genérico’ (*‘species being’*)

²³El título original de este artículo de Renault es *Three marxian approaches to recognition* (2013). En adelante, la traducción de este artículo, así como el de Quante, el de Gunn y Wilding será nuestra.

mediante el otro como objeto indispensable. Esta noción de reconocimiento tendría para nuestro autor tres implicaciones: primera, sería antihegeliana en la medida en que es consecuencia de un logro práctico y no producto del deseo (necesidad); segunda, recae sobre el ‘ser comunal’ y no sobre la esencia individual; y tercera, es un modelo en el que el uso de mis productos es imprescindible por parte del otro y no su capacidad de respuesta.

Sobre el segundo sentido del reconocimiento (la humillación), Renault sostiene: “Para aclarar la discusión [con Honneth], podría ser útil recordar que los sentimientos de vergüenza, la falta de respeto y la humillación son relevantes en los escritos de Marx [...] En los *Comentarios sobre James Mill*, explica que, en la sociedad capitalista, el trabajador no solo está sufriendo de privaciones materiales (pobreza), sino también humillaciones [sistema de crédito]” (2013: 705-706). Vale decir, que el trabajador no solo sufre carencias materiales, sino también, humillaciones, falta de respeto y sentimientos de vergüenza, en breve: falta de reconocimiento. Aquí, las implicancias serían las siguientes: primera, las luchas de clases de los trabajadores surgen de los diversos factores de la experiencia social insoportable; segunda, las luchas de clases están cargadas de expectativas normativas que pueden articularse en una teoría del reconocimiento; tercera, la propuesta marxiana a la pobreza, a la degradación física y moral es la transformación de las relaciones de producción.

Por último, “El tercer enfoque implícito para el reconocimiento se relaciona con el tema del ‘*Charaktermasken*’ en el *Capital*. Con esta noción, Marx analiza claramente la función del reconocimiento a través de los roles sociales en las interacciones del mercado” (2013: 709). En otros términos, según Renault, la noción del ‘rol social’ (‘*Charaktermasken*’) del Marx maduro se entiende como un conjunto de compromisos prácticos (y normativos) asociados a una relación de dominación, internalizados la

mayoría de veces para que los individuos sean considerados parte de las relaciones de dominación, y respaldados por los propios individuos aun cuando estén reacios a hacerlo. Por lo tanto, prosigue nuestro autor, la falsedad (simulación) de estos roles sociales genera una doble contradicción, a saber: entre los intereses sociales de los propios trabajadores y los compromisos que los mismos trabajadores tienen que respaldar, asimismo, entre los compromisos y la supuesta libertad e igualdad legales. Esta noción marxiana del 'rol social' implica lo siguiente: primero, presentar una descripción crítica del reconocimiento social como reconocimiento erróneo; segundo, abrir el camino para una crítica de los conflictos entre formas de reconocimiento social tanto en la esfera del mercado, como en la esfera de producción; tercero, diferenciar entre el reconocimiento en el trabajo (reconocimiento del trabajo como actividad) y el reconocimiento en el mercado (reconocimiento del trabajo como empleo) para cuestionar el trabajo en la era capitalista.

Según Renault, la falta de unidad entre estos tres sentidos de reconocimiento en Marx se debe a que dependen de principios y metodologías incompatibles entre sí: “una consideración feuerbachiana del reconocimiento del ser genérico, en el otro una consideración de reconocimiento relacionada con la dinámica de falta de respeto como experiencia social, y una explicación del reconocimiento a través de roles sociales” (2013: 699).

En síntesis, de acuerdo con Renault existen tres sentidos diferentes e incompatibles del reconocimiento en las reflexiones de Marx, a saber: el reconocimiento del ser genérico, de la humillación y de los roles sociales. Nosotros consideramos hasta cierto punto aceptable estos tres sentidos del reconocimiento, porque nos permite aproximarnos a las reflexiones marxianas sobre el reconocimiento desde perspectivas diferentes. Sin embargo, guardamos nuestras reservas sobre la supuesta incompatibilidad entre estas tres reflexiones, ya que al menos una de las premisas de las que parte Renault

resulta falsa, el reconocimiento como ser genérico. Las razones de esta afirmación son las siguientes:

Primera, Renault en su afán de remontarse a las fuentes, olvida el propósito principal de las reflexiones de Marx. Vale decir, Renault en su pretensión de justificar el reconocimiento como ser genérico en Marx va en busca de los principios y metodologías no solo diferentes, sino incompatibles de Feuerbach, Hess y Hegel. De estas propuestas, Renault, colige que Marx en su desarrollo del concepto de reconocimiento no pudo haberse apoyado en fuentes incompatibles, pero lo que deja de lado el filósofo francés es que Marx no pretende conciliar, menos encajar diversas teorías, sino articular lo mejor de cada fuente teórica con la finalidad de hacer posible una sociedad no enajenada (reconocimiento mutuo).

Segunda, Renault prácticamente deja de lado la dialéctica del señor y siervo hegeliano en su análisis del reconocimiento en Marx. En otros términos, esta pieza teórica hegeliana es fundamental (como lo mostrarán más adelante autores como Quante, Gunn y Wilding) en el tratamiento del reconocimiento en Marx. Renault, solo se limita a resaltar que no existe la idea de deseo del reconocimiento en Marx como sí lo habría en Hegel.

Tercera, Renault con su idea de incompatibilidad entre los tres sentidos de reconocimiento en Marx, olvida el carácter sistemático de la reflexión marxiana, rozándola con un relativismo que insinúa cierta ingenuidad en Marx²⁴. Si Hegel fue el más grande filósofo sistemático, asimismo, el heredero de la Ilustración y el

²⁴ Solo para matizar la personalidad del joven Marx según una carta del mismo Moses Hess a Berthold Auerbach el 2 de setiembre de 1841: “El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante; imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona -digo *reunidos*, pero no revueltos- y tendrás al doctor Marx” (1982: 697).

Romanticismo, entonces Marx fue de lejos uno de los últimos filósofos sistemáticos contrario a cualquier forma de relativismo.

Finalmente, la supuesta incompatibilidad que sostiene Renault se debe a que no reparó en que el concepto de ser genérico fue sustituido posteriormente por el concepto del ser viviente en la “Tesis seis de Feuerbach”:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1) A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso |Gemüt| y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos (Marx 1973: 9).

En otros términos, Marx no concibe al hombre como un mero ser con una esencia abstracta, aislado cual una mónada, sino como el conjunto de relaciones sociales que se va constituyendo a lo largo de la historia.

3.2. Michael Quante: el reconocimiento como gramática social

A diferencia de Renault, el filósofo Michael Quante —en su artículo “El reconocimiento como gramática social del ser genérico en Marx” (2011)— sobre el trasfondo de la *Fenomenología* de Hegel contrapone una categoría del reconocimiento como propuesta evaluativa (en función de una gramática social necesaria) frente a una categoría del reconocimiento como base para una crítica evaluativa (en función de una gramática de la propiedad privada). Posteriormente amplía y complementa esta tesis con su artículo “El reconocimiento en *El Capital*” (2013), al sostener que el reconocimiento es un elemento central en el concepto del valor en Marx.

En su artículo, “El reconocimiento como gramática social del ser genérico en Marx”, Quante se propone a reflexionar sobre dos categorías en Marx: el ser genérico (*Gattungswesen*) y el reconocimiento (*Anerkennung*). El ser genérico (cuyas fuentes serían Feuerbach, Hess y Hegel), presenta dos aspectos, uno metafísico y otro ético. La parte metafísica está vinculada al esencialismo humano en el joven Marx, entendida como la condición de posibilidad de la realización humana. En cambio, la parte ética se relaciona con el reconocimiento humano. En otros términos, según Quante, la enajenación en Marx tiene sus raíces en el problema del ser genérico, es decir, la no realización de la esencia humana genera un reconocimiento enajenado dentro de la gramática (lógica subyacente) de la propiedad privada. Esta enajenación se desarrolla, por un lado, en cuatro dimensiones concatenadas: la enajenación del trabajador respecto de su producto, respecto de su acto de producir, respecto a su ser genérico y respecto a sus semejantes (la humanidad) (Quante 2011: 241). Sobre estos puntos volveremos en el cuarto capítulo. Por otro lado, la enajenación presenta dos niveles interdependientes toda vez que el ser humano, en tanto especie, es una entidad que necesita tener creencias sobre sus propias cualidades ya sea en acto como en potencia. Sin embargo, puede darse el caso de que el hombre no sea consciente de su propia esencia, porque posee una concepción errada de su propia esencia, y esa autopercepción errada se puede dar no solo en su vida personal, sino también en su existencia social. Para Marx tanto la enajenación individual como la social se alimentan mutuamente en la gramática de la propiedad privada (Quante 2011: 246).

Según Quante, la contrapropuesta frente al reconocimiento (no mutuo) en la esfera de la propiedad privada, será el reconocimiento en la esfera de la gramática social, cuyas premisas (la producción como seres humanos y la relación simétrica) posibilitarían el reconocimiento mutuo de necesidades del otro (gramática social necesaria).

Parafraseando a Quante, la propuesta del reconocimiento genuino en Marx se basa en la siguiente premisa: si A necesita X (que produjo B), entonces X constituye la esencia de A; en cambio, si B necesita Y (que produjo A), entonces Y es la esencia de B. De donde se deduce, que el reconocimiento mutuo de las necesidades del otro (A y B) es la necesaria gramática social, totalmente opuesta a la gramática de la propiedad privada (2011: 254-255).

A partir de lo expuesto hasta aquí, Quante concluye:

Primero, el análisis de Marx muestra claros paralelos con el análisis de Hegel del concepto de reconocimiento en la *Fenomenología* ; segundo, aquí encontramos una aplicación de la constelación dentro de la teoría del reconocimiento que Hegel había desarrollado como la dialéctica del señor y siervo ; y tercero, la adaptación de Marx de la dialéctica señor-siervo muestra que él estaba mucho más cerca del análisis de Hegel que permite la reconstrucción exegética de esta correlación de muchos marxistas posteriormente (2011: 259).

Sucintamente, en esta propuesta de carácter evaluativa —en la medida en que considera que el “deber-ser” ontológico esencialista implica un “deber-actuar” ético (2011: 261)— Quante sostiene que Marx asume la dialéctica del señor y siervo como el modelo de toda su reflexión en torno al reconocimiento.

En su artículo “El reconocimiento en *El Capital*” (2013) será la reafirmación y continuación de su tesis antes expuesta. En este trabajo, Quante pretende mostrar que la concepción del valor en Marx de *El Capital* tiene su base en el concepto puro del reconocimiento de Hegel; por tanto, la importancia de este trabajo radicaría en tres aspectos: primero, pretende mostrar la continuidad en el pensamiento del Marx joven y maduro; segundo, ayuda comprender mejor la concepción del valor en Marx; y, tercero, muestra la importancia del reconocimiento en su crítica de la economía política de parte de Marx (2013: 713).

En este artículo dividido en cuatro secciones —dicho sea de paso, en las dos primeras secciones hace una interesante síntesis de su artículo del 2011 que ya expusimos, y en las dos últimas desarrolla su tesis que ahora nos ocupa—, Quante presenta la siguiente tesis principal, de acuerdo al cual el reconocimiento es un elemento central en la concepción del valor en Marx (2013: 720). Según Quante, esta tesis tendría las siguientes consecuencias: “Primera, el papel constitutivo del reconocimiento en la concepción del valor en Marx, implica la naturaleza social irreducible del valor, de modo que dicha teoría del valor no puede ser naturalizada (Sección 3). Segunda, la estructura del reconocimiento que se encuentra en la concepción del valor en Marx puede ser el ancla de una teoría de la justicia u otros valores éticos que son presupuestas por la crítica de Marx a la economía política (Sección 4)” (2013: 714).

Quante, tomando como base ciertas premisas hegelianas, procede a mostrar la viabilidad de su tesis central sobre la base de las siguientes tesis específicas:

Tesis 1. “La concepción del valor en Marx incorpora características centrales de la concepción hegeliana del reconocimiento puro” (2013: 720). Aquí, alude principalmente a la cuarta parte de la *Fenomenología*.

Tesis 2. “La distinción de Marx entre el proceso de circulación y el proceso de producción dentro del capital integra la concepción de dos niveles de la *Fenomenología* de Hegel tal que el primer proceso presupone actos de reconocimiento. Desde que el primer proceso es una presuposición necesaria para este último (en su forma capitalista) estos actos de reconocimiento son constitutivos del capital” (2013: 722).

Tesis 3. En su forma capitalista, la estructura general de los procesos de producción y circulación son instancias de alienación (2013: 724).

En suma, Quante, en contra de Renault, halla un hilo conductor (gramática de la propiedad privada o gramática social necesaria) en las reflexiones de Marx en torno al reconocimiento, tomando como trasfondo la dialéctica del señor y siervo hegeliano. Esta propuesta de Quante enriquece el debate sobre los aspectos del reconocimiento en Marx, pues vincula el reconocimiento con la esfera de la propiedad privada en la que se genera la enajenación en sus distintas dimensiones y niveles; ante esta gramática de la propiedad privada propone el reconocimiento como contrapropuesta evaluativa (gramática social necesaria) que posibilitaría el reconocimiento recíproco y no enajenado. No obstante, Quante, al tomar como plantilla la dialéctica del señor y siervo, en su interpretación del reconocimiento en Marx, por un lado, deja de lado la génesis y estructura del reconocimiento en Hegel de Jena, por otro lado, este vacío le impide abordar cuestiones fundantes en Marx, a saber, ¿cuál es la relación entre reconocimiento y libertad?, ¿qué relación existe entre comunismo y reconocimiento mutuo? y ¿cuál es la vía para lograr el reconocimiento mutuo?

3.3. Richard Gunn y Adrian Wilding: el comunismo como reconocimiento mutuo

Otra propuesta, en esta misma línea del debate sobre el problema del reconocimiento en Marx, es la de Richard Gunn y Adrian Wildin, quienes en un interesante y sugerente artículo titulado “Marx y el reconocimiento” (2014) sostuvieron de entrada lo siguiente:

En los últimos años, la discusión académica de Marx y la noción de reconocimiento ha aumentado. Este aumento es bienvenido, sobre todo, porque deja de lado los estereotipos. Sin embargo, tiene un inconveniente: en gran parte de la discusión, el "reconocimiento" se entiende de una manera inútil y (para Marx) inapropiada [...] Aquí nosotros resumimos la posición de nuestro artículo en una frase: Marx es de principio a fin un teórico del reconocimiento, pero no en el sentido de Honneth (2014: 1).

Precisamente, como ya resaltamos al inicio del presente capítulo, en los últimos diez años las reflexiones en torno al concepto del reconocimiento en Marx han sido muy

fructíferas como lo muestra la vasta bibliografía al respecto. No obstante, el inconveniente al cual aluden nuestros autores, refiere a las interpretaciones de Honneth (y sus seguidores), pues según Gunn y Wilding “En la discusión actual, el "reconocimiento" ha llegado del frío. Ha encontrado un lugar en la teoría política, pero a un precio. Sus alas revolucionarias han sido recortadas” (2014: 2). Esta tesis significa que en la década de los sesenta y setenta el concepto de reconocimiento en la *Fenomenología* de Hegel desde las lecturas de Alexandre Kojève tuvo un “anillo revolucionario”; no obstante, en los primeros años del presente siglo la interpretación del concepto de reconocimiento habría dado un viraje de corte conservador con Honneth. Asimismo, en relación con la tesis principal de Gunn y Wilding, según la cual “Marx es de principio a fin un teórico del reconocimiento”, cabe el siguiente comentario: según estos autores, el concepto de reconocimiento en Hegel se entiende de formas diferentes tanto en la *Fenomenología* (corte revolucionario) como en la *Filosofía del derecho* (corte conservador), por ello, optan por asumir el reconocimiento desde los anteojos de la primera obra. Entonces, desde la perspectiva de la *Fenomenología* todo el *corpus* marxiano está impregnado del concepto de reconocimiento, cuyo tratamiento explícito está en sus *Extractos*, a través de la dialéctica del acreedor y deudor compatible con la dialéctica del señor y siervo hegeliano. Pero, a su vez, resaltan, Gunn y Wilding, que el tratamiento del reconocimiento tanto en la *Fenomenología* como en los *Extractos* son formas de reconocimiento contradictorio ante lo cual, Marx, propuso el reconocimiento mutuo (comunismo).

Para desarrollar su tesis central, Gunn y Wilding siguen la siguiente secuencia a lo largo de su artículo dividido en seis secciones: en la primera, abordan el reconocimiento tomando como fondo el contraste entre el reconocimiento hegeliano y honnethiano; en la segunda, sugieren, por un lado, que el comunismo marxista y el reconocimiento mutuo hegeliano se vinculan; por otro lado, sugieren que el objetivo de la revolución es acabar

con el reconocimiento contradictorio y lograr el reconocimiento mutuo; en la tercera, argumentan que Marx cuestiona la propiedad privada (junto a esta, la propiedad *per se*) como la base del reconocimiento contradictorio, luego prosiguen con el rompimiento de Marx en relación con la tradición del derecho natural desarrollada durante el siglo XVII (Grocio y Pufendorf) que influyó tanto en el liberalismo como en la socialdemocracia; en la cuarta, se enfocan en el intercambio (*exchange*), resaltando la "crítica inmanente" de Marx al capitalismo; en la penúltima, se dirigen a la visión marxista de la "sociedad hasta ahora existente", llegando a proponer nuevas interpretaciones de las nociones de clase y proletariado en Marx; finalizan el artículo, subrayando las implicaciones revolucionarias del contraste entre reconocimiento contradictorio y reconocimiento mutuo (2014: 1-2).

Veamos más de cerca la columna vertebral de estas propuestas. Según Gunn y Wilding: "Las distintas obras de Hegel presentan diferentes concepciones de "reconocimiento". En su *Fenomenología del espíritu* (1807), que respira el ambiente de la revolución francesa, un "nuevo mundo" de reconocimiento no enajenado es presagiado. En cambio, su *Filosofía del Derecho* (1821) hace las paces con un mundo dividido en poderes éticos y esferas; tal reconocimiento como se defiende es reconocimiento que proveen los poderes éticos" (2014: 2). Para estos filósofos, delimitar esta diferencia es fundamental, porque permite enmarcar la teoría del reconocimiento de Marx como heredera de la *Fenomenología* de Hegel, en contraste con la teoría de Honneth, quien habría tomado como alfombra de su propuesta la *Filosofía del derecho* de Hegel.

Continúan, Gunn y Wilding, afirmando que "Para la *Fenomenología del espíritu*, la historia es una *historia de reconocimiento*" (2014: 3). Vale decir, es una historia de patrones de reconocimiento que se ha ido formando a lo largo del tiempo, pero siempre con un carácter unilateral. Esta historia se inició con la lucha por el reconocimiento desencadenando una relación de reconocimiento "unilateral y desigual" entre el señor y

siervo; y culmina solo cuando, en y a través de la revolución francesa, se obtiene el reconocimiento no contradictorio o no enajenado (reconocimiento mutuo). El reconocimiento mutuo es el reconocimiento sin contradicciones (entre lo individual y lo social) en el que prima la igualdad, la reciprocidad y la libertad (positiva), en oposición al reconocimiento contradictorio que a través de la historia se habría desarrollado de dos formas complementarias, a saber, el reconocimiento unilateral y desigual y el reconocimiento institucional (reconocimiento de definición de roles). Más adelante, Gunn y Wilding precisan al respecto: “*El reconocimiento de definición de roles presupone el reconocimiento unilateral y desigual, porque un mercado capitalista (donde la "propiedad" es reconocida) realiza la plusvalía solo a través de la explotación. Reconocimiento unilateral y desigual presupone el reconocimiento de definición de roles, porque donde la explotación se lleva a cabo, las definiciones de roles de "capitalista" y "trabajador" están en juego*” (2014: 25).

El contraste entre el reconocimiento mutuo y contradictorio es una constante a lo largo del artículo de estos filósofos. Por ello, ya desde las primeras páginas dejan en claro que en Marx una sociedad comunista es uno y lo mismo que una sociedad en la que existe el reconocimiento mutuo:

Nuestra conclusión puede ser agudizada al decir que, para Marx, una sociedad comunista y una sociedad donde hay reconocimiento mutuo es uno y lo mismo. El pasaje que se refiere a ‘la real apropiación de la esencia humana por y para el hombre’ trata el comunismo (por un lado) y reconocimiento mutuo (por el otro) como dos términos para la misma cosa. Esta versión "afilada" de nuestra conclusión puede, de hecho, llevarse una etapa más allá: esto es así, para Marx, porque el comunismo y el reconocimiento mutuo son lo mismo que decir que el comunismo es valioso [...] De acuerdo al punto de vista de Marx, el reconocimiento mutuo es en última instancia la justificación del comunismo (Gunn y Wilding 2014: 8-9).

Según Gunn y Wilding, el reconocimiento desde esta perspectiva de la *Fenomenología* permite reinterpretar mejor algunos temas específicos como la propiedad,

el intercambio y las clases sociales, pues, según estos autores, estas categorías se hallan en íntima relación con el versus entre reconocimiento contradictorio y el reconocimiento mutuo. En palabras de Gunn y Wilding: “Los temas que hemos elegido (propiedad, intercambio de productos y clase) están diseñados para ilustrar lo que consideramos un reclamo fundamental: para Marx, el reconocimiento no es un problema meramente "ideológico"; sino uno que sigue siendo fundamental en todo. Para nosotros, no hay nada en Marx que no se conecte con el reconocimiento” (2014: 12).

En relación con la propiedad, afirman que a pesar de la comprensión muy general de Marx pueden ofrecer la siguiente observación reveladora: “tanto en sus primeros escritos como en sus escritos posteriores, Marx piensa en la propiedad no como un objeto, sino en términos de la relación de individuos humanos” (2014: 13). Para una mayor aproximación sobre este asunto, nuestros autores proponen las siguientes consideraciones:

Primera, presentar la propiedad en términos de relaciones sociales (relaciones de individuos) no está exenta de críticas, pues la misma teoría política liberal concibe la propiedad como un objeto, pero “pensar en la propiedad como un objeto es representarla como algo que puede ser usado y poseído de esta u otra forma socialmente específica” (Gunn y Wilding 2014: 13).

Segunda, si la propiedad es concebida en términos de relaciones sociales, estas deben ser vistas como relaciones de reconocimiento (contradictorio o mutuo). Marx interpreta el reconocimiento contradictorio como reconocimiento basado en la propiedad, mientras que el mutuo como aquel reconocimiento que escapa del alcance de la propiedad.

Tercera, a pesar de las anteriores observaciones hay un sentido en el que Marx presenta la propiedad como un objeto, pero esta propiedad, desde el reconocimiento contradictorio, alude a un objeto hechizado (fetichismo de la mercancía) (2014: 13).

Complementan, Gunn y Wilding, lo anterior afirmando que Marx al concebir la propiedad como una relación de individuos (productor y propietario) resalta que en ambas instancias la propiedad supone disminución de las aptitudes humanas, toda vez que el productor experimenta extrañamiento (alienación) y el propietario experimenta cada vez más el afán de tenencia ('sentido de tener'). Esta disminución de las capacidades humanas que agudizan las diferencias sociales entre el trabajador y el dueño es inherente a la sociedad capitalista que Marx cuestiona duramente a lo largo de sus escritos (por tanto, no existe una tal "ruptura epistemológica" en Marx como sostuvo Althusser). No obstante, aclaran, nuestros autores, que estas críticas al capitalismo constituyen en el fondo una crítica al reconocimiento contradictorio. A estas ideas agregan un par de argumentos más: "Primero que la crítica de Marx al reconocimiento contradictorio toma la forma de "crítica inmanente", uno que llama la atención sobre la inversión del reconocimiento mutuo dentro de sociedades capitalistas. En segundo lugar, la crítica de Marx a la "personificación" es una crítica al reconocimiento definitorio de roles (*role-definitional recognition*) que tiene implicaciones radicales sobre cómo son vistos el capital y el trabajo" (Gunn y Wilding 2014: 18-19).

En la medida en que existe una continuidad en los escritos de Marx, nuestros autores articulan las relaciones crediticias con las relaciones de intercambio en el plano del reconocimiento contradictorio: "Al igual que con la relación crediticia, el intercambio de mercancías genera una forma meramente formal o reconocimiento aparente entre aquellos que intercambian ("propietarios"), un reconocimiento cuyas alabanzas pueden ser cantadas por economistas políticos pero que desmienten una realidad infernal —la

relación inherentemente explotadora del capitalista con el trabajador” (Gunn y Wilding 2014: 21).

Lo expuesto hasta aquí amerita, según Gunn y Wilding, algunas precisiones con respecto a la relación entre Marx y Hegel. Pues, ante la interpretación tradicional de una supuesta oposición entre Marx y Hegel, se afirma “[...] que Marx quería poner a Hegel, que está "parado sobre su cabeza", en la dirección correcta” (2014: 24). Nuestros autores proponen una renovada interpretación, según la cual existe un terreno común entre Marx y Hegel en relación con el concepto del reconocimiento. Por otro lado, Gunn y Wilding, admiten que sus propuestas pueden deslizar una aparente interpretación que consistiría en presentar al Hegel de la *Fenomenología* contra el Hegel de la *Filosofía del derecho* (Hegel contra Hegel); sin embargo, se esmeran por precisar que tanto Hegel (de la *Fenomenología*) como Marx comparten un suelo común al oponerse al reconocimiento contradictorio, pero que al mismo tiempo coinciden (Marx y Hegel) al proponer el reconocimiento mutuo frente al reconocimiento contradictorio. En consecuencia, Hegel, tanto en su *Fenomenología* como en su *Filosofía del derecho* aspira al reconocimiento mutuo, resaltando en la primera obra el papel de la Revolución (francesa) en la consecución del mutuo reconocimiento; en cambio, en la *Filosofía del derecho* pone el énfasis en el desarrollo de la sociedad civil (Estado y demás instituciones) como garantes del reconocimiento mutuo. Mientras que, según Marx, el comunismo (reconocimiento mutuo) se logra mediante la revolución, por tanto, el reconocimiento institucional dentro de una sociedad capitalista no es más que un reconocimiento contradictorio.

En los trabajos mencionados anteriormente es como si Marx interpretara el Hegel de la *Fenomenología* (como hemos argumentado, el ya radical Hegel, el Hegel para quien el mundo existente es "invertido", es decir, contradictorio, hipócrita) contra el Hegel de la *Filosofía del Derecho* (el Hegel posterior para quien el mundo social parece firmemente en pie). Él juega fuera del pensador que está vivo para el reconocimiento contradictorio y cuyo pensamiento apunta a la interacción libre, sin restricciones, sin alienación, contra el pensador de la

"reconciliación" quien creía que el Estado moderno había mitigado o incluso trascendido la alienación y la desigualdad en la sociedad civil. Marx en efecto le recuerda a Hegel que la sociedad civil, en su momento más claramente visible como ámbito de explotación capitalista, es un ámbito inherentemente de reconocimiento contradictorio. El capitalismo invierte el principio mismo del reconocimiento mutuo que ambos pensadores aprecian (Gunn y Wilding 2014: 24).

En breve, según Gunn y Wilding, ante la interpretación aparente de un Hegel contra Hegel, sostienen más bien un Marx contra Hegel de la *Filosofía del derecho* en relación con la vía que materializaría el reconocimiento mutuo, pues para Hegel sería la sociedad civil, mientras que para Marx sería la revolución.

Ahora, con respecto a su análisis del concepto de clase social, desde la perspectiva del reconocimiento, Gunn y Wilding realizan algunas precisiones:

Primera, la opinión (dentro y fuera del marxismo) de que las clases son grupos de individuos y la opinión de que puede haber “ubicaciones de clase contradictorias” comparten la suposición de que, en términos hegelianos, las clases son universales abstractos. Ante esta afirmación sostienen la siguiente advertencia: “La visión de clase que favorecemos no arroja nociones de membresía-grupal completamente a un lado. Nuestra posición es que tales nociones juegan un papel secundario en el pensamiento de Marx. A continuación, cuando reintroducimos la noción de rol de definiciones, indicamos cómo se debe ver esta parte” (Gunn y Wilding 2014: 26).

Segunda, para el marxismo tradicional (ortodoxo) la tesis, “las relaciones de clase son relaciones de producción”, posee un carácter casi axiomático. Según esta tesis la clase de un individuo se decide por su lugar en el proceso de producción (Gunn y Wilding 2014:26).

Ante esta última tesis, siguiendo a Marx afirman que “Nuestra primera respuesta a la propuesta: las relaciones de clase son, como todas las relaciones sociales, relaciones

de reconocimiento [...] Una vez que se ve que Marx, en sus primeros y posteriores escritos, se está centrando en el reconocimiento contradictorio, se hace posible hablar de un "monismo de reconocimiento" que abarca las propias relaciones de producción" (2014: 26). En otros términos, según Gunn y Wilding, los escritos de Marx darían pie a un "monismo de reconocimiento" que abarcaría todas las relaciones sociales de producción, clase, reconocimiento, etc.

Continúan, afirmando que desde una lectura tradicional del marxismo de base y superestructura no tendría lugar el reconocimiento. Por ello, Gunn y Wilding consideran necesario prescindir de esta pieza teórica del marxismo para justificar la teoría del reconocimiento en Marx: "Acordemos que, cuando se ve en términos del modelo de base y superestructura, las afirmaciones de que *las relaciones de clase son relaciones de producción* y *las relaciones de clase son relaciones de reconocimiento* son incompatibles. Nosotros eliminamos esta incompatibilidad y enfocamos la discusión general de Marx, al dejar a un lado la metáfora de la base y la superestructura" (2014: 27).

A pesar de lo expuesto, nuestros autores asumen que el concepto de clase requiere mayor elaboración; sin embargo, para una mejor aproximación de la noción clase, desde la perspectiva del reconocimiento, la articulan con la idea de la "sociedad existente hasta ahora": "¿Dónde debería comenzar la discusión de Marx sobre la "clase"? Nuestro enfoque es comenzar desde características muy generales de lo que Marx llama "sociedad existente hasta ahora" (*hitherto existing society*), y luego trabajar en detalle la imagen. A medida que la imagen se vuelve más específica, aparece la noción de "clase"" (2014: 27).

La imagen al cual aluden refiere a la interpretación que hacen de la "sociedad existente hasta ahora". Pues, según Gunn y Wilding, la historia de la "sociedad existente

hasta ahora” es la historia del reconocimiento contradictorio que puede ser representada mejor por una parábola invertida, antes que por un círculo cerrado:

la imagen de Marx es aquella en la que la integración social solo existe en una forma frágil y problemática y "en cuestión". Lo que caracteriza 'la sociedad existente hasta ahora' es una dinámica —una dinámica de contradicción— que socava 'la reproducción continua' y salta el cierre social aparte. Si la visión de Marx de 'la sociedad existente hasta ahora' debe tener una representación esquemática, una figura adecuada podría ser una parábola abierta —en lugar del círculo cerrado del pensamiento convencional (2014: 27).

En otros términos, en contra del círculo cerrado que supone integración social, la “sociedad existente hasta ahora” es como una parábola invertida (abierta), en cuyo límite de la parte inferior (“pozo sin fondo”) se halla el “reino de la miseria” (“reino del infierno”), propio de la coseidad. En la parte inferior, por encima del “pozo sin fondo” (lugar de “nadie”) se ubican los de menor estatus (dominados, trabajadores y proletarios). En la parte superior (lugar de “alguien”) se ubican los de mayor estatus (capitalistas, propietarios y privilegiados).

Gunn y Wilding culminan su extenso artículo argumentando sobre tres cuestiones que complementan sus afirmaciones, a saber, ¿Marx es humanista?, ¿cómo puede sostenerse el reconocimiento mutuo? y ¿el comunismo previsto por Marx es una utopía? En breve, con respecto a la primera cuestión, argumentan que Marx (tampoco Hegel de la *Fenomenología*) no es un humanista en la medida en que no concibe la historia de forma teleológica que tienda a un sujeto global (gran totalizador), tampoco percibe al hombre en términos de autorrealización. Sobre la segunda, sostienen que el reconocimiento debe concebirse como un proceso ilimitado en todos los sentidos (individualidad, interacción y “conversación”): “Marx resume todo esto al anunciar el fin de la propiedad y nuestro examen de sus críticas de clase y propiedad e intercambio —un examen realizado a través de los lentes del reconocimiento— ha traído la radicalidad de

su visión a la palestra” (2014: 37). Finalmente, responden la tercera cuestión con la siguiente afirmación categórica: “Dicho todo esto, el comunismo previsto por Marx no es una utopía: posibilidades de mala fe continúan (como hemos visto, con referencia a Hegel) y relaciones de buena fe tiene que ser continuamente rehechos” (Gunn y Wilding 2014: 37).

En breve, según Gunn y Wilding, Marx es un teórico del reconocimiento de principio a fin y que habría sido admitido actualmente al debate de la filosofía política y práctica a costa de que se le haya cortado las alas revolucionarias. Sobre estas y demás afirmaciones de Gunn y Wilding, tenemos nuestras reservas, así como nuestras coincidencias que las explicitaremos en el siguiente capítulo.

3.4. Conclusiones parciales

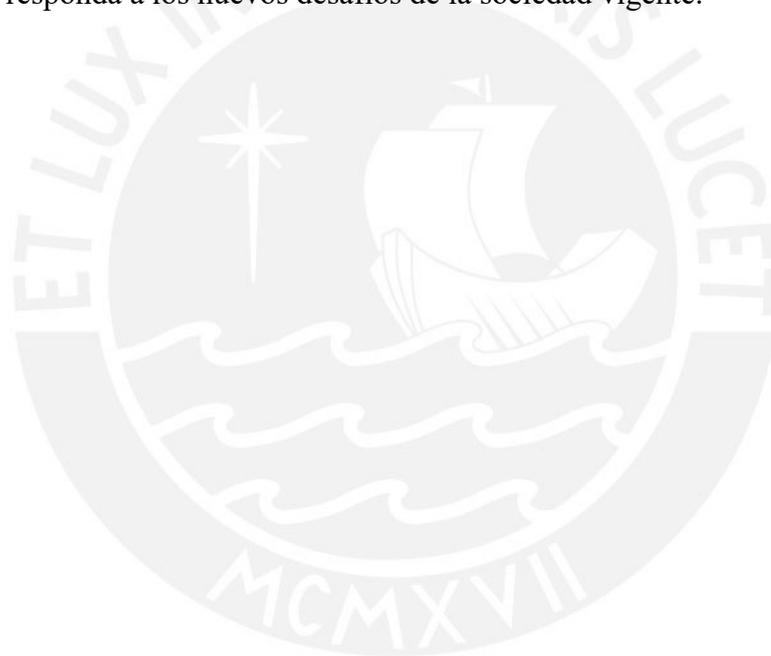
Las conclusiones provisionales que nos permite sostener el presente capítulo son las siguientes:

Primera. Renault, Quante, Gunn y Wilding admiten, por lo menos, un sentido del reconocimiento a lo largo de los escritos de Marx. Este sentido del reconocimiento en Marx, según estos autores, se remontaría principalmente a la *Fenomenología* de Hegel. Este trasfondo hegeliano habría servido de inspiración en los escritos de Marx, con la cual no existiría viraje temático alguno entre los primeros y escritos posteriores de Marx.

Segunda. Para los autores estudiados en este capítulo el concepto de reconocimiento en Marx es abordado desde perspectivas diferentes. Según Renault, el reconocimiento tendría tres sentidos diferentes e incompatibles: como ser genérico, como humillación y como roles sociales (roles ilusorios). En cambio, de acuerdo con Quante existiría un hilo conductor del concepto de reconocimiento a lo largo de los escritos de Marx, según el

cual el reconocimiento se concibe como una gramática social necesaria frente al reconocimiento en la esfera de la propiedad privada (gramática de la propiedad privada). Mientras que Gunn y Wilding reinterpretan a Marx como el teórico del reconocimiento de principio a fin.

Tercera. En términos generales, nosotros coincidimos con algunas de las tesis de los autores abordados en este capítulo, pero al mismo tiempo discrepamos en algunos puntos esenciales. Nuestro acuerdo estriba en que se puede leer a Marx en clave del reconocimiento y destilar consideraciones marxianas para la elaboración de una propuesta renovada que responda a los nuevos desafíos de la sociedad vigente.



CAPÍTULO IV

El problema del reconocimiento en Marx

4.1. Marx a la luz de los teóricos del reconocimiento

En este último capítulo de la presente investigación, en primer lugar, insistiremos en la justificación de la inexistencia de una teoría del reconocimiento explícita en Marx y, en segundo lugar, articularemos una propuesta del reconocimiento a partir de premisas marxianas, anclada en la tradición marxista.

Sobre el primer objetivo, cabe recalcar que Renault sostiene que no existe una teoría del reconocimiento en Marx, lo único que se puede hallar en el *corpus* marxiano son tres sentidos del reconocimiento incompatibles uno con el otro. En cambio, Quante no defiende explícitamente la existencia de una teoría del reconocimiento en Marx, pero sí articula una propuesta del reconocimiento como gramática (lógica subyacente) social del ser genérico sobre la base de los primeros y posteriores escritos de Marx; sin embargo, la potencia explicativa de esta tesis se ve limitada, por un lado, al no considerar el viraje del hombre como un ser genérico al hombre como un ser social, por otro lado, por no poner el énfasis en el carácter práctico del objetivo marxiano. A su vez, Gunn y Wilding sostienen que Marx es un teórico del reconocimiento de principio a fin, pero esta tesis es discutible por las siguientes razones: primera, más que un teórico del reconocimiento, Marx es el filósofo de la *praxis* revolucionaria; segunda, la supuesta teorización del reconocimiento marxiano se desarrolla a costa de mutilar una de las piezas claves de la propuesta marxiana, base y superestructura; tercera, la ambivalencia entre Marx y el marxismo puede conducir a flagrantes equívocos.

Desarrollemos estas tres observaciones contra la tesis de Gunn y Wilding. Sobre la primera observación, si Marx es un teórico del reconocimiento de principio a fin,

significa que Marx teoriza sobre el reconocimiento a lo largo de sus escritos y ¿cuál sería esa teoría del reconocimiento en Marx? Pues, según Gunn y Wilding, sería el comunismo como reconocimiento mutuo afín a Hegel de la *Fenomenología*. En primer lugar, Marx no teoriza en sentido estricto sobre el comunismo a lo largo de sus escritos, las pocas veces que alude a este tema en los *Manuscritos* —aparte de cuestionar el comunismo tosco y primitivo de los socialistas utópicos como Proudhon— es para resaltar qué no es el comunismo o cómo no debe ser el comunismo al que debe aspirar la humanidad. En segundo lugar, la teorización sobre el comunismo en Marx daría pie a una utopía en el sentido original del término, asunto que los propios autores, Gunn y Wildin, se niegan a admitir.

Sobre la segunda observación, cabe considerar que Marx en su *Prólogo*, sostuvo que en la producción los humanos establecen relaciones de producción que son necesarias e independientes de toda voluntad. Los humanos poseen fuerza de trabajo ya sea de carácter manual o intelectual que les permiten generar instrumentos de producción (herramientas de producción). El conjunto de la fuerza de trabajo más los instrumentos de producción constituyen las fuerzas productivas (medios de producción), estas, a su vez, junto con las relaciones de producción conforman la estructura económica (base económica) sobre la cual se erige la superestructura (formas ideológicas); por ello, según Marx, “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (1973: 517-518). En el siguiente párrafo del *Prólogo* en cuestión agrega que “Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*), había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo” (Marx 1973: 519).

A escasos siete años de la muerte de Marx, esta tesis sobre base y superestructura fue mal interpretada, quizá por la misma metáfora que en vez de esclarecer, oscureció el verdadero propósito de los fundadores del marxismo. En 1890, el profesor de Filosofía de la Universidad de Leipzig, Paul Barth, en su artículo titulado “La filosofía de la historia de Hegel y los hegelianos hasta Marx y Hartmann”, sostuvo:

Marx y sus adeptos autónomos tienen el gran mérito de haber puesto de manifiesto, aun cuando no por primera vez sí de la forma más penetrante, la parte que le corresponde a la economía en la génesis de todas, incluida las más elevadas, expresiones vitales de la sociedad; pero han evaluado con exceso esta parte, incluso la han elevado a causa exclusiva, suficiente. [...] El primado de la economía sobre la política es, pues, indemostrable tanto para el comienzo como para la evolución de la historia, es más adecuada la más estrecha acción recíproca entre ambas esferas vitales, que no corresponde a la metáfora de la base y la superestructura (Barth en Rendón 2020: 71-72).

Ante esta polémica suscitada por la desafortunada metáfora de Marx, Engels, en una carta a J. Bloch, en setiembre de 1890, tuvo que aclarar el verdadero sentido de la tesis de base y superestructura:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta [...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades [...] acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico (1974: 514).

En términos usados por Fraser, si para Marx entre lo económico y lo cultural existe una permanente relación e influencia recíprocas, entonces no se justifica prescindir de esta pieza teórica —como pretenden Gunn y Wilding— para articular una teoría del reconocimiento desde el enfoque marxiano. En otros términos, si la ausencia de reconocimiento recíproco a nivel cultural no solo es el reflejo, sino también el agente de

la ausencia de reconocimiento mutuo a nivel económico; entonces, no hay la necesidad de prescindir de la metáfora de base y superestructura. Pues, como mostraremos más adelante, todas las formas de enajenación (económica, social, política, religiosa e ideológica) son formas de ausencia de reconocimiento.

Sobre la tercera observación, delimitar analíticamente la teoría marxiana (Marx) —no solo de la teoría marxista clásica u original (Marx y Engels), sino sobre todo de la teoría marxista posterior (tradición marxista) ya sea ortodoxa o heterodoxa— es imprescindible no para purificar la propuesta de Marx, sino para evitar equívocos cuando se aborda el problema del reconocimiento en Marx²⁵. Pues, cuando Gunn y Wilding cuestionan la tesis de base y superestructura para justificar una teoría del reconocimiento en Marx, en realidad hacen pasar los equívocos de la tradición marxista (ortodoxo) como si se tratara de la propuesta marxiana en sentido estricto²⁶.

²⁵ Rockmore en un texto titulado *Hegel, Marx y el marxismo* afirma lo siguiente: “El marxismo, que deriva de Engels, gira en torno a su explicación de la relación de Marx con Hegel, que a su vez determina una visión de que Marx deja atrás a Hegel. Creo que la visión marxista de Marx es en ambos casos sustancialmente inexacta y que impide una mejor visión de la posición de Marx, incluida su contribución filosófica. Argumentaré que para “recuperar” a Marx, debemos liberarlo lo más posible del marxismo, y por lo tanto de Engels, el primer marxista. Esto nos permitirá comprender la relación de Marx con Hegel de una manera sustancialmente más rica y en un modo muy diferente revelando la continua dependencia de Marx de las ideas centrales hegelianas” (2018: 9). En breve, este autor sostiene que debemos liberarnos de Engels (primer marxista en tanto intérprete de Marx) y de la tradición marxista para comprender mejor la relación que hay entre Hegel y Marx, y cómo este depende de Hegel. Nuestra delimitación analítica no va en este sentido, porque de ser así, por un lado, estaríamos presentando a Engels como un mero intérprete y difusor (a parte de “distorsionador”) de las ideas de Marx (basta revisar sus escritos), por otro lado, no estaríamos distinguiendo al niño del agua sucia en la bañera de la tradición marxista.

²⁶ Como ya sugerimos anteriormente, esta delimitación entre Marx y el marxismo (clásico y posterior) no poseen ningún afán purista, ni mucho menos pretende desvincular las propuestas de Marx de la historia marxista. Nuestro objetivo consiste en aclarar para destilar con mayor facilidad lo mejor de toda la tradición marxista, luego articular una propuesta que se aproxime en algo al contexto actual. Al respecto hay un interesante comentario de Leandro Sánchez en su reseña a un libro de J. Giraldo titulado *Marx después del marxismo* (2019): “De esta manera, no considero que una vuelta a Marx pase por la purificación de sus ideas a través de un filtro que condena al marxismo como una simple mala interpretación de las mismas. La exploración del marxismo para una revitalización de Marx debe hacerse más bien a partir de un análisis crítico y una exposición rigurosa de esta tradición de pensamiento. Si de oídas no se puede entender a Marx, pues tampoco de oídas se puede descalificar al marxismo reconociendo sin chistar la validez de unas supuestas palabras de Marx que han llegado hasta nosotros simplemente como un rumor: “Todo lo que sé es que no soy marxista”. Si esto es aceptado ciegamente, se hace difícil no aceptar las ideas de segunda mano adjudicadas a Marx a través de los manuales y las citas de Friedrich Engels que pasaron como verdad absoluta del marxismo durante casi todo el siglo XX” (2020: 191).

En un artículo antes citado de Giusti, “El reconocimiento siempre traicionado. ¿Marx con Hegel contra Hegel?”, podemos hallar, por un lado, una penetrante crítica hegeliana frente a las propuestas de Gunn y Wilding; por otro lado, una interesante contextualización del debate actual sobre el problema del reconocimiento en Marx.

Estamos ante una renovada disputa entre los hegelianos de izquierda y los hegelianos de derecha. Y dado que los tiempos son lo suficientemente oscuros como para que no nos quepan dudas sobre la necesidad de criticarlos, creo que debemos alinearnos a la izquierda. No para defender los estalinismos contemporáneos, sino para denunciarlos con la misma fuerza que denunciamos la cultura de la mercancía: como formas inadecuadas y grotescas de poner en práctica el ideal del reconocimiento mutuo (2019: 7-8).

Entonces, estamos asistiendo a la configuración de un nuevo debate en el terreno de la filosofía política entre los nuevos hegelianos de derecha (viejos hegelianos) y los nuevos hegelianos de izquierda (jóvenes hegelianos). Marx y los marxistas se hallan bajo la sombra de los hegelianos de izquierda como lo mostraremos en lo sucesivo. Pero ¿quiénes fueron esos hegelianos de derecha e izquierda originalmente?

4.2. Marx intérprete de Hegel

Está suficientemente probado que Marx fue un gran lector y sesudo crítico de los escritos hegelianos. El historiador británico Gareth Stedman nos recuerda que Marx estando en Stralau (en Berlín) llegó a estudiar “de cabo a rabo a Hegel”, pero que antaño “la melodía grotesca y barroca” de Hegel no había logrado atraerlo, porque en el sistema hegeliano el arte y la poesía ocupaban un papel secundario (2018: 87). Durante su estancia en Berlín, Marx, ya se había empapado con el sistema hegeliano: "Por entonces, había leído no solo a Hegel, sino llegado a conocer a “la mayoría de sus discípulos”, y tras estar con “algunos amigos con quienes me reuní en Stralau”, se había topado con el Club de los Doctores. Esta libre asociación de admiradores de Hegel se reunía y debatía en sus tabernas

predilectas e incluía profesores universitarios, maestros de secundaria y periodistas" (Stedman 2018: 89)²⁷.

Según Robert Nola, estos hegelianos si bien es cierto no coincidían en todos los aspectos en relación con la filosofía de Hegel, tras su muerte estas diferencias se hicieron más notorias, primero en teología, luego en política: "Las divisiones latentes se convirtieron en disputas abiertas cuando David Friedrich Strauss, de 27 años, publicó su *La vida de Jesús, examinada críticamente* en 1835-1836, rompiendo así con Hegel en asuntos relacionados con la religión y la filosofía" (Nola 2018: 10)²⁸.

La tripartición de los hegelianos rápidamente se hizo notoria mediante los siguientes rótulos: hegelianos de derecha (viejos hegelianos), hegelianos de centro y los hegelianos de izquierda (jóvenes hegelianos).

La derecha incluía a personas como el antiguo defensor de Hegel contra críticas anteriores, Karl Friedrich Göschel (1784-1861); el sucesor de la cátedra de filosofía de Hegel en Berlín, Georg Andreas Gabier (1786-1853); y, muy brevemente, el joven Bruno Bauer (1809-1882). El Centro incluía personas como Karl Rosenkranz (1805-1879) que aceptaban la mayoría de lo que Strauss decía sobre Cristo y los Evangelios, pero que insistían, contrariamente a Strauss, en que Cristo, y no la humanidad en su conjunto, era divino (Nola 2018: 13-14).

Mientras que los partidarios de Strauss conformaban la línea de los hegelianos de izquierda: "Los jóvenes hegelianos importantes, algunos de los cuales habían asistido a las lecciones de Hegel en la Universidad de Berlín, incluyen a: Arnold Ruge (1802-1880); Ludwig Feuerbach (1804-1872); Max Stirner (1806-1856); David Strauss (1808-1874); Bruno Bauer (1809-1882) y su hermano menor Edgar Bauer (1820-1886); Moses Hess

²⁷ Este episodio de la vida de Marx nos da indicios (contrarios al de Habermas) para sospechar que tuvo noticias sobre los escritos de Hegel en Jena. Recordemos que también conoció al propio sucesor de Hegel en la cátedra de Berlín, Karl Friedrich Göschel. Al respecto véase Gareth Stedman: *Karl Marx. Ilusión y grandeza* (p.102). De ser cierta esta sospecha podría justificar la coincidencia de Hegel y Marx en relación a que el amor y la familia constituyen la primera forma de la comunidad y en la que además se expresaría el cuidado mutuo ("reconocimiento recíproco").

²⁸ Recordemos que Hegel tuvo un escrito sobre la *Vida de Jesús*, afín a la ortodoxia cristiana.

(1812-1875); August von Cieszkowski (1814-1894); Karl Marx (1818-1883); y Friedrich Engels (1820-1895)” (Nola 2018: 15-16).

Por su parte, Löwith sugirió que la bifurcación entre jóvenes y viejos hegelianos se remontaba a la tesis hegeliana de que “lo real es lo racional y lo racional es lo real” del prólogo de la *Filosofía del derecho*. Los viejos hegelianos conservadores habrían enfatizado la primera parte de esta tesis, apoyando así el *statu quo*, a saber, que el Estado real vigente también es racional. En cambio, los jóvenes hegelianos más radicales habrían enfatizado la segunda parte de la tesis hegeliana, es decir, las condiciones actuales eran irracionales y requerían transformarse para que en el futuro lo real sea racional (Nola 2018: 17).

El propio Bruno Bauer después de la destitución de su puesto en la universidad escribió un artículo irónico contra la filosofía hegeliana (de derecha). En este texto titulado “La trompeta del juicio final sobre Hegel, el ateo y el anticristo: un ultimátum” (1841), Bauer presenta a Hegel como el filósofo ateo y revolucionario:

Incluso la apostasía de los jóvenes hegelianos —afirma Bauer— no es original para ellos, ya que también Hegel, cuando se descubre, es uno de ellos: “¡No se puede creer que ellos [los jóvenes hegelianos] no hayan reconocido la furia destructiva de este sistema [el de Hegel], porque ellos han tomado sus principios sólo de su Maestro!”. Así, los verdaderos herederos del pensamiento hegeliano no fueron los viejos hegelianos y sus semejantes (ubicados en la universidad y los círculos del gobierno) sino los jóvenes hegelianos, ya que el mismo Hegel, cuando se interpreta adecuadamente, también defiende sus doctrinas subversivas y radicales (Nola 2018: 24).

Entonces, tanto Marx como Engels bebieron de esta tradición hegeliana, pero con el tiempo se radicalizaron aún más y llegaron incluso a romper con los jóvenes hegelianos: «Marx declaró no sólo que “El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal”, sino también que el movimiento joven hegeliano era una

“charlatanería de tenderos filosóficos”, era “provinciano” y “tragicómico” en sus pretensiones, y representó la “putrefacción del espíritu absoluto”» (Nola 2018: 71). Es así como Marx rompe con los hegelianos de izquierda para permanecer hasta cierto punto bajo la sombra de Hegel.

4.3. El reconocimiento enajenado en Marx

En esta parte nos centraremos en desarrollar nuestra tesis principal, según la cual es posible articular una teoría del reconocimiento a partir de las consideraciones marxianas, principalmente en sus escritos de juventud. Para este propósito partiremos de la siguiente premisa: en todas las relaciones humanas subyacen grados de relaciones de reconocimiento. Y ¿por qué esta conjetura? Pues, si nos remontamos a la génesis y posterior desarrollo de las teorías del reconocimiento, un rasgo fundamental de las mismas sería su carácter intersubjetivo. Para Marx, los seres humanos se constituyen estableciendo relaciones sociales —sean estas relaciones de producción o relaciones superestructurales— en las que se hallan implícitamente grados de relaciones de reconocimiento. En la sociedad capitalista prima el reconocimiento enajenado (reconocimiento defectivo), mientras que en la sociedad comunista primaría el reconocimiento no enajenado (reconocimiento pleno).

Partamos por analizar el reconocimiento defectivo. Marx, en su texto titulado *Sobre la cuestión judía*, reflexiona junto a otros hegelianos de izquierda sobre los diversos problemas políticos propios de su época. Por ello, uno de sus interlocutores, Bruno Bauer, consideró que una de las dificultades del Estado alemán (teológico, estamental, absolutista y feudal) era la exclusión política de los judíos alemanes, ante la cual propuso la instauración de un Estado laico, libre de religión. Propuesta que para Marx resultaba ilusa al confundir la libertad política con la libertad humana, pues aun cuando un Estado

se declare laico, los ciudadanos siguen siendo religiosos (por ende, dominados) en su vida privada. Analicemos todo esto por partes.

Marx, luego de presentar y cuestionar las tesis de Bruno Bauer en torno a la cuestión judía, sostiene lo siguiente:

Pero la actitud del Estado ante la religión. Refiriéndonos al decir esto al Estado libre, sólo es la actitud ante la religión de los hombres que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera por medio del Estado, se libera políticamente, de una barrera, al ponerse en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta barrera de un modo abstracto y limitado, de un modo parcial. Se sigue, además, de aquí, que el hombre, al liberarse políticamente, se libera dando un rodeo, a través de un medio, siquiera sea un medio necesario. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio (1967: 22).

Interpretando esta extensa cita, podemos afirmar que la actitud del Estado (liberal) frente a la religión (de sus ciudadanos) es la de ser solo un mediador (rodeo) entre el hombre y su libertad (política); pero esta libertad es abstracta, porque solo es formal (legal); es limitada, porque incluye solo a los ciudadanos que forman parte del Estado; y es parcial en la medida en que el hombre sigue atado a la religión en su vida privada aun cuando se declare ateo y viva en un Estado laico. Por ello, la religión es el reconocimiento (de la libertad) del hombre a través de un mediador que es el Estado. Sucintamente, el reconocimiento como libertad política es defectivo en la medida en que es ilusorio y legitima la religión tanto fuera del Estado como en la vida privada.

Sin embargo, Marx, valoró la libertad política como un peldaño más en la lucha por la libertad humana, al mismo tiempo resaltó sus límites como se nota en la siguiente cita: “No cabe duda de que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual. Y claro está que

aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica” (1967: 25). La idea de que la emancipación política sea limitada a pesar de su concreción y ejecución, dentro de un contexto determinado, es porque solo encarna los intereses de los ciudadanos egoístas, la burguesía. Para justificar esta afirmación Marx se detiene a analizar los derechos humanos bajo la forma auténtica que le dieron sus descubridores, los norteamericanos y franceses. Veamos lo que dice nuestro autor:

En parte, estos derechos humanos son derechos políticos, derechos que sólo pueden ejercerse en comunidad con otros hombres. Su contenido es la participación en la comunidad, y concretamente, en la comunidad política, en el Estado. Estos derechos humanos entran en la categoría de la libertad política, en la categoría de los derechos cívicos, que no presuponen, ni mucho menos, como hemos visto, la abolición absoluta ni positiva de la religión, ni tampoco, por tanto, por ejemplo, del judaísmo (1967: 30).

Para profundizar en este propósito, Marx, sobre la base de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, analiza los siguientes derechos: la libertad, la propiedad privada, la igualdad y la seguridad; concluyendo, que estos derechos, por un lado, son propios de la burguesía, y que este sector social los defiende bajo la denominación de derechos de la “humanidad”; por otro lado, reafirma que el reconocimiento como libertad política es deficitario en la medida en que los derechos del ciudadano impiden la plena realización humana, “Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial” (1967: 37).

En suma, siguiendo el hilo conductor de la argumentación de Marx, podemos notar que la solución política frente al problema de la religión solo genera un reconocimiento defectivo en el plano político. Por ello, en el afán de buscar las causas de esta deficiencia política, dará el giro del reconocimiento político al reconocimiento

económico. En otros términos, a raíz de sus lecturas de Feuerbach, Adam Smith, David Ricardo y demás teóricos de la época se convence cada vez más de que el Estado racional de Hegel ya es insostenible, por tanto, se embarca a descubrir las causas reales de las limitaciones políticas en la esfera económica. En esta esfera descubre uno de los conceptos más importantes de su propuesta de juventud, la alienación económica (enajenación económica), que desde la perspectiva del reconocimiento atraviesa todas las esferas de la vida humana como mostraremos en lo sucesivo.

Según Marx, en toda sociedad burguesa el reconocimiento económico implica reconocimiento defectivo. En otros términos, bajo la lógica del sistema capitalista, en toda relación económica se establecen relaciones de reconocimiento de carácter unilateral, asimétrico y contradictorio. En la propuesta marxiana, esta forma de relación de reconocimiento defectivo se desarrolla en dos planos: el primero, en la actividad productiva (trabajo); el segundo, en el proceso crediticio (crédito). Analicemos por partes.

La relación de alienación en la actividad productiva (proceso productivo) del ser humano es abordada en los *Manuscritos* de 1844. En este texto Marx, nos presenta las cuatro formas de alienación que pasaremos a exponer, luego, del siguiente comentario que requiere esta trascendental y polémica obra²⁹: El libro en cuestión reúne un conjunto de apuntes de economía y filosofía que Marx nunca llegó a culminar, menos publicarlos. Lo que se proponía el filósofo de Tréveris, con este trabajo era continuar sus críticas al sistema hegeliano (en especial la *Filosofía del derecho*), asimismo, saldar cuentas con los

²⁹ El texto en mención constituye un conjunto de manuscritos que fueron publicados por primera vez en 1932 en su idioma original (alemán). Posteriormente en italiano (1949), ruso (1956), inglés (1959) y francés (1962). El texto en castellano se remonta a 1960 en Chile por la editorial Austral, tomada de la versión inglesa, de hecho, con muchas dificultades. La versión que al parecer ha circulado más en nuestro medio es la de Wenceslao Roces en la editorial Grijalbo de México (1962). Estos manuscritos fueron redactados entre marzo y setiembre de 1844, cuando Marx bordeaba los 26 años de edad. Cabe resaltar que estos escritos fueron ordenados y publicados bajo distintas versiones (unas veces se ordenan en tres manuscritos y otras veces en cuatro). Hay una interesante edición que se incluye en la obra de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (2016) por el Fondo de Cultura Económica, aunque no está exenta de limitaciones conceptuales, pues Fromm no delimita el socialismo del comunismo en Marx.

teólogos críticos como Bruno Bauer, quienes habían reducido la filosofía a una mera teología racional. Si bien el libro aborda los asuntos económicos que se remontan a la economía política clásica de A. Smith y demás autores, no deja de ser, quizá la única vez, en que Marx exalta la *Fenomenología* de Hegel. Finalmente, la publicación de este trabajo marxiano generó, entre sus seguidores, muchas reacciones en su momento. Algunos optaron por darle otra mirada al marxismo como fue el caso de la Escuela de Frankfurt, mientras otros como los defensores del régimen soviético optaron por censurarla.

Pasemos a exponer los cuatro sentidos de la alienación (enajenación) que se desarrolla en los *Manuscritos*.

Primera: la alienación del producto (la “alienación de la cosa”). En la relación trabajador-producto, el producto o mercancía (objetivación de mi subjetividad) generado por el trabajador se presenta ante el trabajador como un agente extraño (ajeno), perteneciente a otro; a tal grado que empieza por dominar a su propio creador (trabajador). Esta relación se desarrolla de forma similar en la relación hombre-naturaleza, pues la naturaleza es el primer medio que el hombre empieza transformar con su trabajo, pero termina mostrándosele ajeno.

Segunda: la alienación de la actividad (la “autoalienación”). En la relación trabajador-actividad, la misma actividad (trabajo) se muestra no solo extraña, sino también monótona para el trabajador, generándole sufrimiento, impotencia y hostigamiento, a tal grado que la misma reproducción (actividad natural del hombre) se convierte en una especie de castración en la medida en que el hombre siente perder su libertad y su realización al procrear.

Tercera: la alienación del ser genérico (la alienación como “ser sin objeto”). En la relación trabajador-ser genérico, la esencia del trabajador que se ha materializado en el

producto de su trabajo se presenta ante el trabajador como su no objeto (ajeno o extraño) a pesar de que encarna su esencia, en ese sentido el género (su ser) se convierte en medio de la subsistencia individual, en instrumento de la mera vida física, en suma, es la etapa en la que el ser humano aliena su propio cuerpo.

Cuarta: la alienación del ser social (la alienación como “ser comunitario”). En la relación trabajador-sociedad, el hombre ante sus semejantes se muestra extraño y se aísla cual mónada, convirtiéndose en un ser totalmente egoísta. Esta forma de enajenación se refleja cuando el individuo posee primacía sobre la comunidad.

En otros términos, estas dimensiones de relaciones de alienación (enajenación) en el proceso productivo dentro de la lógica del sistema capitalista dejan en claro no solo la condición de enajenación económica que sufren los trabajadores, sino que también muestran que esta enajenación económica posee implicancias de negación de reconocimiento recíproco o simplemente supone una forma de reconocimiento enajenado. La alienación como ausencia del reconocimiento del otro se muestra cuando el trabajador sufre la negación con respecto a su producto, acto de producir, su ser genérico y sus semejantes. Vale decir, que el trabajador con respecto al propietario y demás humanos se halla en una relación asimétrica y unilateral³⁰.

Según Marx, el otro aspecto de la relación de alienación se da en el sistema de créditos, y es presentado en sus *Extractos*. En este texto de por sí muy breve, pero sustancioso, parte por analizar las dos formas de relaciones entre el prestamista y el deudor, y sus correspondientes formas de alienación. En otros términos, según Marx, la

³⁰ Marx desarrolla esta idea en un famoso pasaje del primer capítulo de *El Capital* (volumen I): “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” (pp. 87-102). Posteriormente, Georg Lukács, en su trabajo *Historia y conciencia de clase* (1984), amplía esta idea al dar cuenta sobre la globalización de la ausencia de reconocimiento como “cosificación” en la sociedad capitalista. Véase, el capítulo titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado” (pp. 7 y ss.).

piedra angular de toda sociedad burguesa es la propiedad privada, cuya esencia es el dinero, al mismo tiempo el dinero (capital) incrementa su valor mediante el crédito (deuda), generando, principalmente, dos formas de relaciones entre el prestamista y el deudor: La primera relación es entre el prestamista (rico) y el deudor (sin capital o con capital) y la segunda relación es entre el prestamista (rico) y el deudor con fortuna (rico). Prosigue afirmando que “En el sistema de crédito, su naturaleza enajenada del hombre se manifiesta de dos modos, bajo la experiencia del supremo reconocimiento económico del hombre” (Marx 1982: 526). Estos dos modos de alienación humana presentan, a su vez, sus respectivas variedades que desarrollaremos en lo sucesivo.

Primera forma de relación (prestamista-deudor sin capital o con capital):

El crédito puede concebirse en dos relaciones y bajo dos condiciones distintas. Estas dos relaciones son: en una [Primera forma de relación (prestamista-deudor sin capital o con capital)] el rico abre crédito al pobre [deudor sin capital], reconociéndolo como persona laboriosa y honrada. Este tipo de crédito figura entre las manifestaciones románticas, sentimentales, de la economía política, entre sus extravíos, excesos o excepciones, pero no es la regla. Pero, aun supuesta esta excepción, concedida esta posibilidad romántica, tenemos que la vida del pobre, su talento y su actividad, constituyen para el rico una garantía de restitución del dinero prestado, lo que vale tanto como decir que todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad vital, su existencia misma, representan para el rico el reembolso de su capital con los intereses usuales (Marx 1982: 525)³¹.

A partir de esta primera forma de relación, podemos inferir dos subformas de relaciones: La primera, sería entre el prestamista y el deudor pobre (sin capital); y la segunda, sería entre el prestamista y el deudor pobre (con algo de capital). La primera forma de subrelación es casi imposible (en el sentido de que haya préstamo al pobre extremo) dentro de la sociedad burguesa, porque el crédito siempre se concede al que tiene algo de capital (en la actualidad los bancos denominan a esas personas como los

³¹ Estas aclaraciones entre corchetes y las que siguen son nuestras, salvo que se indique lo contrario.

“clientes calificados”). Entonces, una posibilidad remota, según Marx, de esta relación (entre el prestamista y el pobre sin capital) solo ocurre como una excepción en la nebulosa romántica de la economía política como un acto sentimental o hasta como un exceso. Pero, suponiendo que fuese así, el crédito concedido al pobre (sin capital) sería un acto de reconocimiento deficitario de persona trabajadora y honrada, y cuya propia vida (su talento y su actividad) se constituiría en un medio de garantía de restitución del crédito más los intereses. En otros términos, la muerte del pobre extremo constituiría para el prestamista, no la muerte de un ser humano trabajador y honrado, sino la pérdida total del capital y sus intereses. Por lo tanto, solo las personas de “confianza” (“calificadas”) en función a la tenencia de algún capital serán acreedoras de crédito, de tal manera que puedan garantizar la restitución del capital más sus intereses.

Segunda forma de relación (prestamista-deudor con fortuna):

Si, por tanto, aquel a quien se abre crédito dispone de fortuna [Segunda forma de relación (prestamista-deudor con fortuna)], el crédito es simplemente un mediador para facilitar el cambio; es decir, eleva el dinero mismo a una forma totalmente ideal. El crédito es un juicio económico sobre la moralidad de una persona. En el crédito se convierte en mediador del cambio, en vez del metal o del papel, el hombre mismo, pero no como hombre, sino como la existencia [personificada] de un capital y sus intereses (Marx 1982: 526).

De esta segunda forma de relación entre prestamistas y deudor (con fortuna), también podemos colegir dos subformas de relaciones, pero cuyos contornos ya no son tan notorios, pero sí lógicos a la luz de las formas de alienación que se mostrarán en lo sucesivo. Lo que sí queda claro en esta relación entre ricos (personas con fortuna) es que el crédito en tanto mediador del cambio (posibilitador del préstamo), por un lado, se constituye en el juicio económico (criterio) de la moralidad de una persona, por otro lado, el hombre mismo se convierte en la encarnación del capital más sus intereses. En breve,

el dinero pulveriza la dignidad, en tanto el valor económico se convierte en el valor ético y, con ello, el juicio económico se hace equivalente al juicio moral.

A partir de las dos formas de relaciones entre el prestamista y deudor en el proceso crediticio, se desprenden con claridad otros dos modos de relaciones de alienación (y sus respectivas variedades).

Primer modo de alienación y sus variedades:

1) La antítesis entre capitalista y obrero y entre grande y pequeño capitalista se acentúa aún más, en cuanto que sólo se concede crédito a quien ya posee, haciendo de él una nueva posibilidad para la acumulación de los ricos y en cuanto que el pobre ve confirmada o negada toda su existencia en el capricho y el juicio fortuitos del rico acerca de él, haciéndolo depender totalmente de este acaso; 2) En cuanto que la mutua representación, hipocresía y santurronería se llevan a la máxima expresión de hacer recaer sobre la persona carente de crédito, además del juicio puro y simple de que es pobre, el juicio desmoralizante de que carece de confianza, de que no es un hombre reconocido, sino un paria, un hombre despreciable, y en cuanto que el hombre, viéndose todavía más degradado, sufre encima esta humillación y la de tener que postrarse ante el rico, suplicando que le abra crédito (Marx 1982: 526).

Esta primera forma de alienación es producto de la relación de dominación entre el prestamista y el deudor (sin capital o con algo de capital). De donde se desprende dos variedades de alienación: la primera, entre el prestamista y el deudor sin capital (pobre); y la segunda, entre el prestamista y el deudor con algo de capital. En la primera variedad de alienación el pobre extremo no solo sufre humillación, sino que es objeto de desprecio y marginación; es decir, carece de todo reconocimiento (falta de reconocimiento); pero si en un supuesto (negado) recibiera algo de reconocimiento, este no sería más que un falso reconocimiento o reconocimiento enajenado. En la segunda variedad de alienación el deudor que posee algo de capital es objeto de un falso reconocimiento en la medida en que es merecedor de “confianza” solo por su capital. En una frase, el ser humano vale por lo que tiene.

Segundo modo de alienación y sus variedades:

3) En cuanto que toda esta existencia ideal del dinero hace que la falsificación de moneda no haga mella en un material cualquiera, sino precisamente en la propia persona del hombre, obligándola a convertirse en una moneda falsa, a obtener crédito fraudulentamente, por medio de la mentira, etc., haciendo de esta relación de crédito —tanto por parte de quien otorga confianza como del que necesita de ella— un objeto comercial, un objeto de fraude y abuso mutuos. Vuelve a revelarse aquí de un modo brillante la desconfianza como la base de esta confianza económica; la recelosa duda de si deberá abrirse crédito o no; el espionaje para descubrir los secretos de la vida privada y las interioridades de quien solicita crédito; la delación de apuros momentáneos para hundir a un competidor haciendo que se derrumbe súbitamente su crédito, etc. todo el sistema de las bancarrotas, las empresas simuladas, etc. en el crédito público, el estado ocupa exactamente la misma posición que más arriba ocupaba la persona. . . En el juego [bursátil] de los valores del estado, se ve cómo éste se convierte en juguete de los comerciantes, etcétera.

4) Finalmente, el sistema de crédito culmina en la banca. La creación de los banqueros, la hegemonía de la banca en el estado, la concentración de la riqueza en sus manos, bajo el poder de este arcótipo de la nación, es el digno remate del sistema monetario. En el sistema de crédito, en cuanto que hace que el reconocimiento moral del hombre, la confianza hacia el estado, etc., sobre la forma del crédito, se pone al descubierto el secreto que reside en la mentira del reconocimiento moral, la infamia inmoral de esta moralidad, lo mismo que la santurronería y el egoísmo se revelan en aquella actitud ante el estado y se muestran como lo que realmente son (Marx 1982: 526-527).

Esta segunda forma de alienación es producto de la relación de dependencia entre ricos, personas con fortuna. Por un lado, la relación de crédito se convierte en un objeto comercial y engaño mutuo entre el prestamista y el deudor. Es decir, el deudor se convierte en una “moneda falsa” para adquirir la “confianza”, y con ello, el crédito de parte del prestamista; mientras que el prestamista hurta, a su vez, en la vida privada del deudor para evaluar si se le debe conceder el crédito o no. Por otro lado, la relación de crédito se materializa entre las entidades bancarias, grandes monopolios y Estados con diversas formas de artimañas, hipocresías y engaños recíprocos.

En breve, en el proceso crediticio dentro de la gramática del sistema capitalista se establecen dos formas de relaciones generales entre el prestamista y el deudor: relación

de dominación y dependencia. La primera forma de relación refiere a la dominación del prestamista con respecto al deudor sin capital y al deudor con algo de capital. Esta relación de dominación genera el reconocimiento enajenado que se muestra a través de la humillación y desprecio que sufren los deudores. En cambio, la segunda forma alude a la relación de dependencia entre prestamista y deudor con fortuna (relación entre dominadores). En esta relación entre grandes empresarios, banqueros y Estados también se da una forma de reconocimiento enajenado que se expresa mediante la desconfianza de parte del prestamista y la hipocresía recíproca.

En síntesis, siguiendo a Marx podemos afirmar que en toda sociedad burguesa se desarrolla formas de reconocimiento enajenado que a la larga atraviesa todas las esferas de la vida humana. El reconocimiento defectivo tanto en el proceso productivo como en el proceso crediticio impide la plena realización y libertad humana. Ante esta forma de reconocimiento enajenado que se muestra como deshumanizante, falso e hipócrita, nuestro autor propone el reconocimiento no enajenado que sería posible en una sociedad comunista.

4.4. La lucha por el reconocimiento no enajenado

De acuerdo con Marx las diversas formas de reconocimiento enajenado (económico, social, político, religioso e ideológico) son inherentes a la sociedad burguesa. En esta forma de organización, el foco de todas las formas de enajenación es la enajenación económica; por ello, Marx pone el acento de su investigación en el factor económico en su afán de superar la sociedad burguesa por una sociedad no burguesa. Esta nueva organización humana posibilitaría el reconocimiento no enajenado; es decir, el reconocimiento recíproco que a su vez sería la condición de posibilidad de la plena libertad humana.

Marx afirma en sus *Extractos* que en la esfera económica la superación de la sociedad capitalista se desarrolla en cuatro momentos complementarios:

Suponiendo que produjésemos como hombres, cada uno de nosotros se habría afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro. 1. Yo objetivaría en mi producción mi individualidad y su ser propio, lo que quiere decir que mi actividad sería una manifestación de vida individual y que la contemplación del objeto me depararía el goce individual de saber mi personalidad como un poder objetivo, perceptible por los sentidos y, por tanto sustraído a toda duda. 2. En tu disfrute o en tu uso de mi producto experimentarías yo, directamente, así el goce como la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad humana, es decir, de haber objetivado la esencia humana, procurando con ello a otra esencia humana su correspondiente objeto. 3. La conciencia y el goce de ser el mediador entre tu [tú] y el género, es decir, de ser considerado y sentido por ti mismo como un complemento de tu propia esencia y como parte necesaria de ti mismo, de saberme, con ello, confirmado por ti en tu pensamiento y en tu amor. 4. Y la conciencia y el goce de haber creado directamente con mi manifestación individual de vida tu propia manifestación vital y, con ello, de haber confirmado y realizado directamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia humana, mi esencia común (1982: 537).

De acuerdo con esta extensa cita, podemos afirmar que el verdadero reconocimiento solo es posible cuando los individuos se afirman mutuamente. Esta doble afirmación se desarrolla en primer lugar, solo dentro de una verdadera actividad productiva o dentro de una actividad no enajenada, en el que el trabajador con su trabajo objetiva su individualidad (y no su individualismo) y su singularidad como valores absolutos que, a su vez, le generan disfrute personal al contemplar su propia producción. En segundo lugar, cuando la actividad productiva posee relevancia social, vale decir, todo trabajo individual debe contribuir al bienestar y el goce de la comunidad y no al mero crecimiento cuantitativo de la abstracción dinero. En tercer lugar, cuando el trabajador se constituye en mediador entre “tú” y el “género” (ser genérico); es decir, toda actividad libre complementa la actividad concreta de los otros ya sea de forma directa o indirecta. Y, en cuarto lugar, cuando la actividad libre es una forma de autoafirmación que promueve la afirmación de la singularidad ajena.

Si lo descrito hasta aquí es la finalidad al que tiende Marx con su propuesta teórica, urgen las siguientes cuestiones: ¿cuál sería la vía que permitiría superar a la sociedad burguesa?, ¿quién sería el sujeto encargado de esta superación histórica? Y finalmente, ¿cómo denomina Marx a esa sociedad no burguesa en la que se daría el reconocimiento no enajenado? En relación con la primera cuestión Marx es claro al afirmar que la emancipación humana (reconocimiento no enajenado) pasa por apelar al proceso revolucionario (lucha por el reconocimiento). Además, esta afirmación sería el criterio de una posible demarcación entre las teorías del reconocimiento conservador y las teorías del reconocimiento revolucionario. Esta propuesta de Marx se halla en varios pasajes de sus escritos desde su etapa de juventud. Para probar lo que estamos sosteniendo apelaremos una vez más a una cita de la *Cuestión judía*, donde afirma que “Sólo puede conseguirlo [la liberación humana], sin embargo, mediante las contradicciones violentas con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como permanente [...]” (1967: 25). Luego, en sus *Introducción*, fue muy contundente al afirmar que “Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales [...]” (1982: 498). Asimismo, en sus *Glosas*, también de 1844, remató al enfatizar que “La revolución en general —el derrocamiento del poder existente y la disolución de las viejas relaciones— es un acto político” (1982: 520); es decir, un acto de *praxis* revolucionaria.

Solo un breve comentario sobre el proceso revolucionario en Marx. Estimamos, en primer lugar, que cualquier reflexión sobre Marx supone abordar de alguna manera el tema de la violencia revolucionaria que de por sí ya es un tema tan espinoso y hasta paradójico. En segundo lugar, el tema es una constante en el *corpus* marxiano, luego de que Marx haya superado su etapa de republicano radical y de defensor de un Estado racional. Finalmente, la violencia revolucionaria sería uno de los criterios no solo para

delimitar las variedades de propuestas del reconocimiento, sino —en términos de Gunn y Wilding— para recuperar “las alas revolucionarias” de la propuesta marxiana.

Con respecto a la segunda cuestión, sostiene que el proletariado es el sujeto de la historia. Para probar esta afirmación volvamos a su *Introducción*. En este artículo, Marx parte por considerar que la crítica de la religión constituye la premisa de toda crítica, pues la lucha contra la religión es la lucha indirecta contra el estado de cosas del mundo burgués que halla en la religión su arma espiritual. Es así como “La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia, para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]” (1982: 497).

No obstante, la sola crítica radical es insuficiente para Marx, pues se requiere de un sujeto histórico que, en primer lugar, se constituya en la base material (elemento pasivo) en la que la teoría (la filosofía) pueda irradiar su luz fulgurante: “Toda revolución requiere, en efecto, un elemento pasivo, una base material. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades” (1982: 498). En segundo lugar, se requiere que sea una clase social en la que se sintetice todos los padecimientos de la humanidad: “[...] para que una clase valga por toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación de los obstáculos generales; se necesita que una determinada esfera social sea considerada como el crimen manifiesto de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general” (1982: 500). Y, en tercer lugar, urge darle una denominación a esta esfera social que encarna y lucha por los intereses de la humanidad. Es decir, una esfera social “[...] que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las

demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la pérdida total del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado” (1982: 502).

Cierra el artículo, *Introducción*, resaltando la relación que hay entre la teoría (reflexión o filosofía) y el sujeto (masa o proletariado). En esta relación, por un lado, la filosofía se convierte en el elemento activo que despierta y quita el velo de maya que mantiene en la caverna al proletariado, por otro lado, el proletariado se convierte en el elemento pasivo, la base material que necesita de la luz fulgurante para tomar conciencia y sentir la necesidad de liberación humana. Solo así, cuando el proletariado haya cumplido su *telos* de liberación plena, la filosofía se habrá realizado. Veamos esto en términos del propio Marx: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular [...] La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía solo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía” (1982: 502).

En junio de 1844 se da la revuelta de los tejedores silesianos (silesios), considerada como una de las primeras luchas de la naciente clase obrera en la Alemania del s. XIX. Asimismo, en julio del mismo año, en un diario denominado “¡Adelante!” (*Vorwärts!*), Arnold Ruge, un hegeliano de izquierda, en su artículo titulado “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano” consideró que el levantamiento silesiano fue un fiasco, porque careció del espíritu político que lo anima y lo vivifica todo. Ante esta posición Marx reaccionará en agosto del mismo año con sus *Glosas*, en la que sostendrá lo siguiente: primero, el alzamiento de los silesianos fue todo un éxito, aun cuando hayan

sido reprimidos, luego, de un mayor refuerzo militar; segundo, este levantamiento representa la primera lucha proletaria con plena conciencia de clase; tercera, esta clase trabajadora deja de ser un elemento pasivo para convertirse en un elemento activo, es decir, Marx, en este artículo da el viraje de la relación teoría-sujeto (relación incompleta) a la dialéctica teoría-sujeto (relación completa). En otros términos, Marx ya no concibe a la sociedad alemana (que en un inicio era un conjunto de principados) solo como una sociedad estamental, absolutista y feudal, sino también en términos de una sociedad clasista.

Desde otro ángulo, según Marx: “Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el proletariado puede encontrar el elemento activo de su liberación” (1982: 517). Lo cual significa dos cosas: la primera, solamente dentro de una sociedad socialista puede la masa ilustrada ser consciente de la *praxis* social que le corresponde cumplir; la segunda, el proletariado deja de ser un mero elemento pasivo (base material) para convertirse en el elemento activo; es decir, se convierte en el protagonista del proceso de radicalización del socialismo que Marx denominará el comunismo. Pero antes, Marx reafirma la vía que permitiría el tránsito de una sociedad burguesa a una sociedad socialista, veamos: “Y sin revolución no puede realizarse el socialismo. Este necesita de dicho acto político, en cuanto necesita de la destrucción y la disolución. Pero, allí donde comienza su actividad organizadora, allí donde se manifiesta su fin en sí, su alma, el socialismo se despoja de su envoltura política” (1982: 520).

Finalmente, con respecto a la tercera cuestión, el comunismo, volvamos a sus *Manuscritos* en el que afirma:

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia

humana por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre así mismo, como hombre social, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo consumado= humanismo, y como humanismo consumado= naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución (1982: 617).

A partir de esta cita podemos sostener primero, por un lado, que el comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada en el sentido de la *Aufhebung* (negación, conservación y superación); por otro lado, es la abolición de la autoenajenación humana producto de la propiedad privada, por tanto, el comunismo sería la recuperación plena de la esencia humana (su ser genérico). Segundo, es la superación de la atomización del hombre y su retorno a su condición de ser social que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. Tercero, es un naturalismo plenamente desarrollado, así como, un humanismo plenamente desarrollado, en una fórmula sería: la naturaleza se humaniza al naturalizarse el humano. No obstante, cabe precisar con Gunn y Wilding, que Marx no se refiere a un humanismo en un sentido teleológico ni de autorrealización de una esencia fija y determinada, sino en un sentido específico de autodeterminación (autoconstrucción) humana. Y, cuarto, es la solución plena a los diversos antagonismos, tales como la contradicción hombre-naturaleza y hombre-hombre.

Cabe resaltar que “El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, aunque no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” (1982: 626). Vale decir, que el comunismo es la organización ideal, pero no la meta última en la que culmina la historia, sino que es la organización en la que el reconocimiento no enajenado se materializaría mediante la plena libertad humana. Por ello, Gunn y Wilding aciertan al sostener lo siguiente: “Afirmamos en la sección 2 que, para Marx, el comunismo y el reconocimiento mutuo son uno y el mismo.

Sin duda, cada uno de estos términos destaca un tema diferente: mientras que el comunismo destaca el compartir, el reconocimiento mutuo apunta hacia la libertad” (2014: 33).

No obstante, caben algunas precisiones con respecto al ser genérico y al comunismo en la propuesta marxiana. Sobre el ser genérico cabe recordar que es un concepto que se remonta a Feuerbach. Según este filósofo de la izquierda hegeliana el hombre se concibe como ser genérico en la medida en que todos los humanos comparten una esencia común y universal que es inherente a cada individuo. Marx en sus *Manuscritos* —aún hegeliano de izquierda— comparte esta tesis con Feuerbach, pero como ya resaltamos antes (capítulo III), Marx en sus “Tesis sobre Feuerbach” da un viraje al sostener que el hombre se entiende mejor como el conjunto de relaciones sociales. De acuerdo con esta tesis el hombre es un ser eminentemente social, por ello, establece un conjunto de relaciones (económicas, política, religiosas, etc.) que determinan su existencia. En breve, Marx da un viraje desde la onto-antropología a la onto-sociología.

Con respecto al comunismo, Marx, en los *Manuscritos*, se opone a las concepciones de los socialistas utópicos como Saint Simon, Fourier, Owen y Proudhon. Frente a estos, Marx sostiene que el comunismo es el resultado de un proceso histórico y no un retorno a un supuesto estado original, tampoco admite que en el comunismo la comunidad sea el propietario de los bienes (propiedad privada), las mujeres y voluntades. Para Marx, el vínculo amoroso es el principio de toda comunidad humana; por ende, la familia es el núcleo o la primera forma del comunismo en que se da el cuidado mutuo (reconocimiento mutuo). Es decir, el comunismo en los *Manuscritos* aún no constituye un programa político como sí lo será en el *Manifiesto del partido comunista*.

En síntesis, Marx propone la lucha por el reconocimiento no enajenado. Esta consigna dentro de la gramática de la propiedad privada solo es posible mediante la *praxis*

revolucionaria encaminada por la clase trabajadora que encarna todo el padecimiento (reconocimiento no enajenado) de la humanidad. El comunismo en tanto *Aufhebung* del capitalismo es la condición de posibilidad del reconocimiento mutuo, por tanto, de la plena libertad humana.

4.5. Conclusiones parciales

De acuerdo con lo expuesto en este último capítulo de la presente investigación podemos sostener las siguientes conclusiones provisionales:

Primera. En la última década del presente siglo el debate sobre el problema del reconocimiento en Marx ha ido en aumento. Sin embargo, las múltiples interpretaciones sobre este concepto en Marx se pueden configurar como un renovado debate entre neohegelianos de derecha e izquierda. Marx habría vuelto bajo la sombra de Hegel para luchar por el reconocimiento no enajenado más a la izquierda que los neohegelianos de izquierda actual.

Segunda. Sobre la base de la propuesta marxiana, las relaciones de enajenación se pueden interpretar como la ausencia de reconocimiento recíproco en el contexto y gramática de la sociedad capitalista. Frente a esta forma de reconocimiento enajenado (propio de la sociedad capitalista), Marx propone la lucha por el reconocimiento no enajenado que solo sería posible en una sociedad comunista.

Tercera. Según Marx, el comunismo es una organización social en la que se elimina positivamente la propiedad privada; sin embargo, se opone a la comunidad de bienes, de mujeres y de voluntades. El comunismo es el resultado del proceso histórico y no la añoranza de algún pasado originario que nunca existió. La familia es la primera forma de comunismo en la que prima el cuidado mutuo (reconocimiento mutuo).

Conclusiones generales

La presente investigación nos permite sostener las siguientes conclusiones generales:

Primera. En la tradición alemana el concepto de reconocimiento funda sus raíces en las reflexiones de Fichte, pasa por las ideas de Hegel y posteriormente deja huellas en filósofos como Honneth. La génesis del concepto de reconocimiento posee una fuerte carga ética de intersubjetividad, racionalidad y libertad. El reconocimiento entendido desde esta perspectiva es una clara herencia y prolongación de los ideales ilustrados. Marx es el filósofo que radicaliza estos ideales ilustrados al provocar el giro del concepto de reconocimiento desde la apacible esfera ética hacia la conflictiva esfera económica.

Segunda. Si bien es cierto que el concepto de reconocimiento hegeliano se mantuvo latente durante el siglo XX, también es cierto que este concepto logró centralidad en el debate de la filosofía política y práctica, posteriormente a la caída del muro de Berlín en la década de los noventa con Honneth y Taylor, seguido por Fraser y Ricoeur entre los más representativos de la tradición occidental. Marx es recuperado en el contexto de este debate en la última década del presente siglo, pero a costa de ciertas reservas y omisiones.

Tercera. Los teóricos del problema de reconocimiento en Marx (Renault, Quante, Gunn y Wilding), por un lado, coinciden al rastrear el concepto de reconocimiento en el *corpus* marxiano; por otro lado, discrepan en relación con el sentido y el alcance de este concepto. El conflicto de interpretaciones en relación con la categoría del reconocimiento en Marx avizora un renovado debate entre neohegelianos de derecha y neohegelianos de izquierda. El rescate del sentido genuino de la propuesta marxiana (anclada en lo mejor de la tradición marxista) solo sería posible desentrañando a Marx más a la izquierda de la sombra de los neohegelianos de izquierda.

Cuarta. A pesar del interés creciente en torno al concepto de reconocimiento en Marx, es insostenible una teoría del reconocimiento explícito en Marx o que este se haya interesado en tejer una teoría del reconocimiento propiamente dicho. El objetivo de Marx de principio a fin es la libertad humana, apelando en última instancia a la *praxis* revolucionaria. Sin embargo, el hecho de que Marx haya puesto el acento en la *praxis* con respecto al binomio teoría-práctica, no impide hallar trazos marxianos que permitan articular una propuesta en clave del reconocimiento.

Quinta. Nuestra tesis central consiste en que es posible articular una propuesta del reconocimiento a partir de las consideraciones marxianas en relación con lo mejor de la tradición marxista. Según esta propuesta el ser humano dentro de la lógica del sistema capitalista sufre de reconocimiento enajenado (relación intersubjetiva falsa, hipócrita, incompleta y deshumanizante) que atraviesa todos los aspectos de la vida humana. Ante esta forma de existencia insoportable Marx propone la lucha por el reconocimiento no enajenado (reconocimiento pleno) que solo sería posible cuando el ser humano haya logrado el pleno reconocimiento y libertad.

Bibliografía

Principal

ALTHUSSER, Louis

1974 *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ÁLVAREZ, Eduardo

2010 “La autoconciencia: Lucha, libertad y desventura”. En DUQUE, Félix (editor). *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 87-107.

ARRUZZA, Cinzia, Tithi BHATTACHARYA y Nancy FRASER

2019 *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*. Buenos Aires: Rara Avis.

BAUDELAIRE, Charles

2010 *Los ojos de los pobres*. [s. l.]: Biblioteca Virtual Universal. Consulta: 29 de septiembre de 2020.

<https://www.biblioteca.org.ar/libros/157777.pdf>

BUTLER, Judith

2016 *¿Reconocimiento o distribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

2012 *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BUTLER, Judith y Nancy FRASER

2016 *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

DUMÉNIL, Gérard, Michael LÖWY y Emmanuel RENAULT

2015 *Leer a Marx*. Buenos Aires: Amorrortu.

FICHTE, Johann G.

1994 *Fundamento del derecho natural. Según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

FRASER, Nancy

2008 *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

1997 *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Santa Fe de Bogotá: Siglo del Hombre.

FRASER, Nancy y Axel HONNETH

2006 *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

GIUSTI, Miguel (editor)

2019a “El reconocimiento siempre traicionado. ¿Marx con Hegel contra Hegel?”. En *Textos. PUCP*. Consulta: 27 de septiembre de 2020.

<http://textos.pucp.edu.pe/pdf/5008.pdf>

2019b “Libertad”. En ALEGRIA, Ciro (editor). *Manual de principios y problemas éticos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 49-62.

2017 *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GUNN, Richard y Adrian WILDING

2014 “Marx and Recognition”. En *Heathwood Institute and Press*. Consulta: 15 de marzo de 2020.

<http://www.heathwoodpress.com/marx-recognition-richard-gunn-adrian-wilding/>

HABERMAS, Jürgen

2007 *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.

HONNETH, Axel

2019 *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Madrid: Akal.

- 2011 *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- 2010 *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- 2006 “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría*. Madrid, número, 35, pp. 129-150.
- 1997 *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo.

HEGEL, G.W.F

- 2010 *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- 2006 *Filosofía real*. Edición de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- 1978 *Escritos de juventud*. Edición de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica
- s/f *El sistema de la eticidad*. Edición de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Editora Nacional.

KOJÈVE, Alexandre

- 2013 *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta.

LUKÁCS, Georg

- 1984 *Historia y consciencia de clase II*. Madrid: Sarpe.

MARX, Carlos

- 2008 *El capital. Crítica de la economía política (Volumen I)* México: Siglo veintiuno.
- 1982 *Marx. Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, Carlos y Federico ENGELS

- 1974 *Obras escogidas (III)*. Moscú: Progreso.

1973 *Obras escogidas (I y II)*. Moscú: Progreso.

NOLA, Robert

2018 *Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx*. Medellín: Ennegativo Ediciones.

PEREDA, Carlos (editor)

2017 *Diccionario de justicia*. México: Siglo XXI

PRADA, Manuel A.

2017 *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricoeur*.
Bogotá: Aula de Humanidades.

QUANTE, Michael

2013 “Recognition in *Capital*”. *Ethic Theory Moral Practice*. s. l. número 16, pp. 713-727.

2011 “Recognition as the social grammar of species being in Marx”. En Ikäheimo, H. y A. Laitinen (editores). *Recognition and social ontology*. Boston: Brill, pp. 239-267.

RIPALDA, José

1993 *Comentario a la Filosofía del espíritu de Hegel*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

RENAULT, Emmanuel

2013 “Three Marxian Approaches to Recognition”. *Ethic Theory Moral Practice*, s. l., número 16, pp. 699-711.

RENDÓN, Carlos E.

2010 *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Medellín: Universidad de Antioquia.

RENDÓN, Jorge

2020 *Páginas del marxismo*. Lima: s/e.

RICOEUR, Paul

2006 *Caminos del reconocimiento*. Tres estudios. México: Fondo de Cultura Económica.

ROCKMORE, Tom

2018 *Hegel, Marx y el marxismo*. Medellín: Ennegativo Ediciones.

SÁNCHEZ, Leandro

2020 “Giraldo, J. (2019). *Marx después del marxismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia”. *Estudios Filosóficos*. Medellín, número, 62, pp. 189-194.

Consulta: 29 de enero de 2020.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282020000200189

SIEP, Ludwig

2015 *El camino de la fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Anthropos.

2014 “Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento”. *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, número, 63, pp.5-22.

2011 “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”. *Estudios filosóficos*. Antioquia, número, 43, pp. 31-84.

STEDMAN, Gareth

2018 *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. Barcelona: Taurus.

TAYLOR, Charles

2009 *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Secundaria

ALVARADO, David y Manuel AZUAJE (editores)

2018 *El vuelo del fénix. El Capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación.* Buenos Aires: CLACSO.

ACHA, Omar, Mariano CAMPOS y otros

2019 *La soledad de Marx. Estudios filosóficos sobre los Grundrisse.* Buenos Aires: RAGIF.

ARENDT, Hannah

2018 *La libertad de ser libres.* Barcelona: Taurus.

2008 *La promesa de la política.* Barcelona: Paidós.

2006 *Sobre la violencia.* Madrid: Alianza Editorial.

BADIOU, Alain

2016 *La filosofía frente al comunismo de Sartre a hoy.* Buenos Aires: Siglo veintiuno

BAUER, Bruno y Karl, MARX

2009 *La cuestión judía.* Barcelona: Anthropos.

BOBBIO, Norberto

2001 *Ni con Marx ni contra Marx.* México: Fondo de Cultura Económica.

BENJAMIN, Walter

1991 *Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Madrid: Taurus.

BERMAN, Marshall

1989 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad.* Buenos Aires: Catálogos.

BERNSTEIN, Richard

2015 *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa.

DAUVÉ, Gilles

2020 *Capitalismo y comunismo*. Rosario: Lazo Negro.

ESPINOZA, Ricardo

2019 *Manual para disolver el capitalismo*. Madrid: Morata.

ESPINOZA, Ricardo y Óscar, BARROSO (editores)

2018 *Žižek reloaded. Política de lo radical*. Madrid: Akal.

FANON, Frantz

2011 *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

FINK, Eugen

2014 *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*.
Barcelona: Herder

FRANZEN, Jonathan

2015 *Libertad*. Barcelona: Salamandra.

FROMM, Erich

2016 *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica

GIUSTI, Miguel (Editor)

2011 *La cuestión de la dialéctica*. Lima: PUCP.

GIUSTI, Miguel

2011 *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Pontificia
Universidad Católica del Perú.

HEGEL, G.W.F

2017a *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Madrid: Abada.

2017b *La primera filosofía del espíritu*. Buenos Aires: Las cuarenta.

2003 *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

1999 *Principios de la Filosofía del derecho*. Madrid: Edhasa.

HONNETH, Axel

2014 *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.

HYPPOLITE, Jean

1991 *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*. Barcelona: Península.

LICLA, Ricardo

2017 *El salazarismo y sus demonios*. Lima: IIPCIAL.

MARX, Karl

2008 *Escritos de juventud sobre derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos.

1975 *El Capital. Crítica de la economía política I*. México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS

2011 *Manifiesto del partido comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.

1967 *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.

MARCUSE, Herbert

1970 “Los manuscritos económicos-filosóficos de Marx”. *Ideas y Valores*. [s. l.], números 35, 36 y 37, pp. 17-56. Consulta 15 de Julio de 2020.

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29083/29358>

MIRÓ QUESADA, Francisco

1969 *Humanismo y revolución*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

MUSTO, Marcello

2015 El mito del “joven Marx” en las interpretaciones de los manuscritos económicos-filosóficos de 1844. En *marcellomusto.org*. pp. 21-58. Consulta: 23 de junio de 2020

<http://www.marcellomusto.org/?task=article.download&attach=4133b145774525c07a1853d4817e9980&id=482>.

MÁRQUEZ, Nicolás y Agustín LAJE

2016 *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Buenos Aires: Grupo Unión.

NACIÓN, Miguel

2018 “¿Reconocimiento o ideología? El diálogo entre Axel Honneth y Louis Althusser respecto del sentido de la lucha política”. *Phainomenon*. Lima, volumen 17, número 1, pp. 73-85.

PINKARD, Terry

2002 *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.

RAWLS, John

2009 *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.

RENAULT, Emmanuel

2017 *Marx y la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo.

RIZO-PATRÓN, Rosemary

2015 *La agonía de la razón: Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SALAZAR, Augusto

1995 *Dominación y liberación*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

SÁNCHEZ, Eleazar

2019 *Reconocimiento y modernidad en la filosofía de Charles Taylor* (tesis de maestría). Lima: UNMSM. Consulta: 6 de septiembre de 2020 <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/11378>

2016 *El concepto de reconocimiento en Charles Taylor* (tesis de licenciatura). Lima: UNMSM. Consulta: 13 de mayo de 2020. <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/5355>

SOTOMAYOR, José

2018 *Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Karl Marx* (tesis de maestría). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Consulta: 27 de septiembre de 2020. <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13385>

TAYLOR, Charles

2014 *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.

2010 *Hegel*. Barcelona: Anthropos.

2005 *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.

UBILLUZ, Juan

2017 *La venganza del indio. Ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

VALLS, Ramón

2018 *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada.

VECA, Salvatore

2010 *La filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu.

ŽIŽEK, Slavoj

2018 *La vigencia de El manifiesto comunista*. Barcelona: Anagrama.

2015 *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Barcelona: Akal.

2009 *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Enlaces

CASTRO-GÓMEZ, Santiago

2020 *Santiago Castro-Gómez* [videograbaciones]. Consulta: de mayo de 2020 en adelante

<https://www.youtube.com/channel/UCgFzujefxWL8i6Rxv7Kh0hw>

GIUSTI, Miguel

2018a "La Filosofía del Derecho de Hegel: ¿Política, no Metafísica?" [videograbaciones]. Consulta: de marzo de 2020 en adelante

<https://www.youtube.com/watch?v=AM2mD5GMGZ8&t=230s>

1018b "El reconocimiento siempre traicionado. Marx interprete de Hegel" [videograbaciones]. Consulta: de agosto de 2018 en adelante

<https://www.youtube.com/watch?v=wW-Onbqr0p0>

MCNABB, Darin

2011-2020 *La fonda filosófica* [videograbaciones]. Consulta: de enero de 2020 en adelante