

## Preguntas y problemas sobre la lucha por el reconocimiento. Hegel y las tensiones de la dialéctica del señorío-servidumbre

Julián Zicari\*

### Introducción:

*La primera virtud del conocimiento es enfrentarse a lo que no es evidente*  
**Jaques Lacan**

La llamada *dialéctica del amo y del esclavo* es quizás una de las figuras más conocidas de la obra de Hegel y de la historia de la filosofía. Dicha figura ocupa un lugar destacado en el pensamiento filosófico, y más allá de él, del mismo modo en que lo hacen la alegoría de la caverna de Platón, el dictum de Descartes “pienso luego existo” o la “guerra de todos contra todos” hobbesiana. La riqueza de perspectivas, interpretaciones, metáforas, situaciones o formas en que puede ser abordada dicha dialéctica han ocupado diversos planos, escuelas, autores y contextos, que abarcaron desde la producción de la propia subjetividad individual, el proceso de vinculación afectiva familiar, el derecho y los conflictos políticos hasta las relaciones de amistad y la producción histórica. En efecto, mirada a la distancia, la recepción de la lucha por el reconocimiento planteada por Hegel hace más de dos siglos no ha dejado de multiplicar las formas y modos en que puede ser leído su fértil y complejo diseño. En el siglo XX una de las referencias ineludibles para los estudios hegelianos sobre el tema ha sido la que produjeron en Francia durante las décadas de 1930 y 1940 los existencialistas marxistas Jean Hyppolite, Alexandre Koyré y principalmente Alexandre Kojève. En este caso, su lectura con distintos matices y objetivos ofreció una enorme riqueza de problemas y produjo una influencia fenomenal en toda la tradición de intelectuales que seguirían sus cursos —a sus seminarios asistieron nada menos que figuras tales como Sartre, Lacan, Aron, Merleau-Ponty y Bataille, entre otros-. La indagación de estos tres filósofos fue producir una suerte de retorno a Hegel, especialmente a la dialéctica del señorío y la servidumbre, para responder a cuestiones filosóficas de mucha relevancia para la época: la lectura se centró

\*

en temas tales como el sentido y fin de la historia, las condiciones de producción de la subjetividad, problemas de acción humana y el rol del hombre como productor y transformador de la realidad histórica (Kojève, 2006; Hyppolite, 1998; Butler, 2012: 105-154). En una relación de continuidad y diferencia, la filosofía de Sartre con vistas a las temáticas de la libertad, el deseo, la sexualidad y las vinculaciones problemáticas con los otros también se volverían una referencia durante los años 40, 50 y 60 en Francia, aunque igualmente también su lectura y recepción trascenderían esta frontera (Sartre, 1972; 1996; Binetti, 2008; De la Maza, 2012).

Por su parte, y en una relación ciertamente diferente a lo ocurrido en Francia, también en Alemania se produjeron novedades en las claves interpretativas sobre cómo leer las luchas y problemáticas del reconocimiento hegeliano. En efecto, Jünger Habermas a través de la escuela de Frankfurt recentería los debates y temas de la categoría de reconocimiento, preocupándose especialmente por los escritos de juventud de Hegel y cómo de allí emergen importantes problemas vinculados al origen del Estado, el contrato y la justicia (Habermas, 1989). En esta dirección, si los atisbos de lectura política de Hegel producidos por Habermas tendieron a indagar al Hegel anterior a la *Fenomenología del Espíritu* y durante el denominado “periodo de Jena”, la obra de Ludwig Siep (2011) fue todavía más lejos al tomar un Hegel netamente político, puesto en relación directa con Hobbes -produciendo una muy interesante discusión con Leo Strauss al respecto (Strauss, 2011)- y haciendo de la lucha por el reconocimiento el eje central del vínculo del individuo con los otros y consigo mismo en su proceso de producción subjetiva al defender la “libertad radical” en la interacción de la conciencia con las instituciones.

Sin embargo, y en otras claves de lectura muy distintas en relación a los estudios hegelianos del reconocimiento, no puede dejar de mencionarse el tipo de elaboración llevada a cabo por Jacques Lacan (2014) a través de la recuperación del deseo como deseo del otro y la utilización dialéctica de los procesos de sexualización y subjetivación con vistas al psicoanálisis, en los cuales tendió a fusionar a Hegel con Freud con resultados profundamente fértiles. Por lo que desde el modelo del estadio del espejo a otros tipos de modelos psicológicos y lingüísticos, se logró expandir la utilización de Hegel para las ciencias sociales más allá de la filosofía. Siguiendo esta clave, y todavía radicalizándola más, una de las formas interpretativas más originales de los últimos años con respecto a la dialéc-

---

tica del amo y del esclavo ha sido la producida por Susan Buck-Morss (2013), en la cual no sólo ha intentado actualizar la lectura de Hegel con respecto a la otredad cultural y la historia, sino que incluso ofrece elementos indispensables para releer las fuentes del reconocimiento hegeliano, en la que, más que como un producto en discusión con la tradición filosófica canónica, buscó situarlo en diálogo su contexto directo: Buck-Morss señala que se debe tomar a Hegel, no como un filósofo encerrado en su torre de marfil, sino que se debe entenderlo como un intelectual preocupado por su propia actualidad, por las luchas políticas de su tiempo y más allá de -o junto a- el desarrollo de la Revolución francesa, haciendo énfasis en las luchas que él seguía sobre los países periféricos - en resonancia directa a los “pueblos sin historia”-, más precisamente al vincularlo con la revolución de esclavos haitiana. Aunque, sin duda, para entender un abordaje como el de Buck-Morss, es, antes que nada, necesario evaluar el contexto de producción de esta autora, ya que no pueden ser dejados de lado los tipos de lecturas que se produjeron sobre Hegel durante el último tramo del siglo XX y los primeros del siglo siguiente. En este caso, a partir de la caída del muro de Berlín, del derrumbe soviético, la globalización y la expansión de los estudios culturales, los problemas del reconocimiento se han expandido a temas de mucha actualidad política, como son los tópicos ligados a las “políticas de la diferencia” (Young, 2000), las minorías, el feminismo o los problemas de la identidad sexual (Butler, 2014), el multiculturalismo (Taylor, 2001), la amistad (Derrida, 1994), la educación (Freire, 2008) y las nuevas luchas por la democracia (Honneth, 1997; Ricoeur, 2007). Todas estas relecturas y nuevas problematizaciones responden a ampliar efectivamente el campo del reconocimiento y de las luchas sociales, ya sea para plantearlas como formas básicas del lazo social y que estarían ligadas a la justicia y a los derechos humanos más elementales, pero también como análisis de equidad de género, de mutualidad del don y de la reciprocidad en modelos dentro y fuera del Estado, en la vida social, pública y privada. En resumen, a producir una y otra vez nuevos puntos de avistajes de la filosofía hegeliana en nuestra contemporaneidad.

Ahora bien, más allá de todas las formas en las cuales se ha intentado interpretar la dialéctica hegeliana entre el amo y el esclavo, este trabajo no buscará ofrecer una nueva clave de lectura, sino más bien detenerse en algunos de los nudos lógicos y argumentativos del planteo hegeliano. Es decir, se

intentará recorrer algunas tensiones, puntos ciegos e incluso falencias del esquema de Hegel en torno al concepto de reconocimiento. Para hacer ello abordaremos preferentemente el modo en que se ha estructurado la lucha entre el señorío y la servidumbre en la sección A del capítulo cuatro de la *Fenomenología del Espíritu*<sup>1</sup> aunque no se dejará de considerar otras obras de Hegel en las cuales también se aborda el reconocimiento. Así, para llevar a cabo nuestro objetivo, hemos dividido este trabajo en tres grupos de problemas. En primer lugar, los problemas ligados a los contendientes de la lucha por el reconocimiento, con preguntas ligadas a quiénes, cuántos y cómo se entrelazan los actores de la lucha. Luego, se dará lugar a los problemas de la lucha en sí misma, tema-tizando los motivos de la lucha, cuándo ésta efectivamente existió o si es que lo hizo y las fuentes con las que puede interpretarse estos tópicos. Finalmente, en el tercer apartado se tomarán en consideración los problemas que arrojan las consecuencias de dicha lucha, si es ésta posible de evaluar de forma definitiva o si no es esencialmente siempre un “exitoso fracaso”. A modo de cierre, el trabajo finalizará con algunas palabras al respecto.

### **Los problemas de los contendientes en la lucha: quiénes, cuántos y cómo luchan**

La lucha por el reconocimiento muchas veces parece reducirse y comenzar por el encuentro diríamos que hasta *casual* entre dos autoconciencias *simétricas, libres e iguales*, entre las cuales se daría una lucha por la dominación de una por sobre la otra. Sin embargo, una lectura atenta a dicho planteo enseguida nos alerta sobre posibles problemas, silencios y aspectos que no están del todo explicitados de aquél encuentro. Por lo que el silencio sobre muchos elementos indispensables de los actores en conflicto nos empuja a tomar en consideración preguntas de las cuales no nos es posible obtener una respuesta definitiva. En principio, uno de los primeros problemas que emerge de la aparentemente exposición hegeliana simple y lineal es con respecto a *quiénes son, cuántos son y cómo se entrelazan* entre sí los protagonistas del proceso de lucha por el reconocimiento. En

<sup>1</sup>Como es sabido la *Fenomenología del Espíritu* cuenta en castellano con cuatro traducciones completas, una pionera de 1966 producida por Wenceslao Roces para Fondo de Cultura Económica (México D.F.), la de Alfredo Llanos de 1991 para la editorial Rescate (Buenos Aires), la de Manuel Jiménez Redondo de 2006 para Pre-Textos (Valencia) y la edición bilingüe a cargo de Antonio Gómez Ramos de 2010 para Abada-UAM

---

efecto, el recorrido planteado en la *Fenomenología* hasta llegar al capítulo cuatro del libro es el del viaje de una conciencia individual que sucesivamente se va enriqueciendo bajo distintas formas y desafíos. Sin embargo, cuando realiza su entrada al reino de la verdad de la autoconciencia, los problemas del viaje trazado hasta ese punto tomarán un vuelco radicalmente otro: aquí la relación de la conciencia no se dará con el objeto inerte de la certeza sensible, como había sido básicamente hasta entonces, sino que se establecerá ahora en un vínculo más conflictivo y dinámico todavía, con una otredad mayúscula y desafiante, que incluso llevará al sujeto hegeliano a temer su propia muerte. Empero, el tipo de encuentro planteado con esta nueva forma de reto, no logra explicitar del todo con quién (o quiénes) y bajo qué formas específicamente se toparía el sujeto que Hegel analiza. Tratemos de problematizar esto.

A diferencia de lo que sucede en la *Fenomenología*, en los textos previos del período de Jena Hegel parte de un esquema radicalmente distinto con vistas a la lucha y a la edificación del reconocimiento. En ellos, las problemáticas emergían desde la familia, el derecho natural y las instituciones y se daban en torno a la construcción de las distintas formas de sociabilidad en la comunidad. En cambio, en la *Fenomenología* no se dan de ningún modo las mismas pautas. Según el recorrido pautado aquí, los actores en conflicto parecen trenzarse en un combate situado en el más absoluto vacío social e histórico. Es así que algunos autores han incluso hablado de esto como una suerte de “robinsonada de Hegel” (Wildt, 1982: 340). A su vez, la lectura de ciertos pasajes del texto de la *Fenomenología* permite intuir que efectivamente ese otro al que se enfrenta en combate la conciencia –por más radical o extraño que parezca– no sería una otredad totalmente distinta o ajena a sí, sino más bien que sería un encuentro con ella misma, aunque devenida otro. En efecto, el mismo Hegel señala en la introducción del libro que uno de sus objetivos a desarrollar (y quizás el más famoso) es plantear que lo verdadero no se aprehenda sólo como sustancia sino también como sujeto, por lo que no parece una exageración señalar que una de las formas básicas de la lucha por la dominación no refiera necesariamente al vínculo con otro sujeto, sino al devenir y al tratamiento del sí mismo de la conciencia como otra. Es decir, si el eje vital que Hegel se esfuerza por señalar una y otra vez a lo largo de todo el libro es que el sujeto, para conocerse a sí mismo no puede acceder directamente a sí, sino que requiere de una mediación para hacerlo, la paradoja final, empero, es que la estructura de esa mediación es la reflexión o

“salida hacia afuera de sí”, la cual sólo puede realizar moviéndose y encontrándose extrañamente como un otro: únicamente podemos encontrarnos como sujetos en la medida en que nos perdemos a nosotros mismos. Por lo tanto, la propia escisión reflexiva obligaría al sujeto al considerarse a sí mismo como un extraño y a entablar entonces una lucha consigo y contra sí por reconocerse en un movimiento de diferenciación perpetua y siendo esto una de las bases elementales que nos permita empezar a entender quién es efectivamente el protagonista de la lucha. Así, la autoofisura de la propia esencia que provoca el extrañamiento propio sería la que permitiría que la subjetividad en su proceso de autoconstitución sólo pueda emerger a través de una experiencia de sí como una sustancia, como si fuera una entidad ajena a sí, en la cual al desdoblarse y perderse, pueda recuperarse en ese mismo movimiento vivenciándolo (y vivenciándose) no sólo como sustancia sino también como un sujeto. Finalmente, de ser esto cierto, entonces la lucha por el dominio y el reconocimiento no implicaría a un otro diferente y por fuera de la propia conciencia como muchas veces suele plantearse, sino simplemente serían los conflictos sucedidos en los movimientos de retorno y salida dialécticos de una unidad escindida los que protagonizarían la lucha: sería más bien una lucha por el autodomínio y el auto-reconocimiento propios. De allí que los conflictos entre el dominado y el dominador no deberían ser comprendidos necesariamente como un choque de dos individualidades en disputa, sino más bien como el de una sola singularidad replegada sobre sí misma. Como lo plantea Jiménez Redondo en sus notas a la traducción de la *Fenomenología*:

La conciencia (el señor) no tiene más remedio que despreciar aquello en lo que, sin embargo, reside su reconocimiento como autoconciencia [...] [Del mismo modo] la conciencia (el siervo) no tiene más remedio que concebir envidia y odio frente a ese sí-misma que no es en verdad sino la negación de ella misma (Hegel, 2010a: 921-922).

Ahora bien, más allá de que la lucha por el reconocimiento implique un movimiento del sujeto sobre sí mismo, y el desgarramiento y el dolor por nunca poder atraparse como una sustancia cerrada y terminada, lo cierto es que el reconocimiento es principalmente un proceso genético de formación de las identidades subjetivas en el medio social del cual emergen y en el cual éstas se (auto)determinan. Además, Hegel explícitamente habla del conflicto entre autoconciencias (habla en plural). Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento, por más que implique el repliegue indivi-

dual, no puede ser resumida sólo a los conflictos de un sujeto frente a sí. En todo caso, el autodomínio y la posibilidad de lograr la autonomía que implica el haber conquistado la autoridad sobre sí mismo para actuar según normas y criterios propios es tan sólo un requisito previo (o un momento co-constitutivo) del conflicto entre las autoconciencias que ya se han desatado de la inmediatez simplemente biológica de la vida (Gómez Ramos, 2014: 418).

Aunque sin dudas, la incógnita acerca de cómo determinar la cantidad de contendientes, no finaliza con señalar que el número exceda simplemente al uno. En este caso, si bien la forma estilizada de exposición de la lucha por el reconocimiento parece hablar de sólo “dos” autoconciencias en disputa entre sí por el dominio de una frente a la otra y el resultado de la lucha parece ser también sólo dos posiciones -como Señor y como siervo-, las tensiones que conlleva esto no se agotan allí. Primero, porque es muy difícil pensar que la figura del Señor y del siervo refieran únicamente a dos autoconciencias aisladas y flotando en un desierto social sin conexión con otras autoconciencias más que ellas mismas (la pregunta básica sobre cómo fue posible que se criaran de forma separada y solitarias cada una de estas dos autoconciencias no sólo es totalmente pertinente, sino que todavía lo es más el entender por qué ese encuentro tan improbable y lejano a las situaciones de la vida habitual, francamente anti-humano y fantástico, sería una forma estructural e inevitable del desarrollo de la conciencia como lo son las otras formas de la conciencia analizadas en el resto del libro). Segundo, porque el capítulo cuatro de la *Fenomenología* es un capítulo en el cual se realiza no sólo el pasaje de la conciencia a la autoconciencia, como ya dijimos, sino también de esta última al espíritu, siendo éste el capítulo bisagra en el cual se abordaría con mayor detenimiento el mundo intersubjetivo. Tercero, hablar únicamente de dos autoconciencias aisladas, solitarias e insertas en el más absoluto vacío social es un contrasentido directo a toda la obra hegeliana y a todo lo planteado en la *Fenomenología*. Justamente, uno de los objetivos manifiestos del libro es señalar que no existen individuos aislados de la vida social y sin otros sujetos, sino que estamos ya siempre recorriendo un movimiento en el que yo es un nosotros y un nosotros que es yo. Así, la producción hegeliana se

2 Como señala Acosta López (2009: 23) con vistas de las críticas de Hegel al contractualismo: “Apoyado en la tradición aristotélica, Hegel apela nuevamente a la idea de la comunidad política como punto de partida necesario para toda reflexión que pretenda dar cuenta de la vida humana con la intención, más allá de Aristóteles, de mostrar cómo esta referencia a lo intersubjetivo es condición de posibilidad de la subjetividad, tal y como ésta ha sido concebida en la modernidad”.

caracteriza de punta a punta por confrontar con las visiones del contractualismo, que fijan en los individuos el principio de la sociedad para señalar que, más bien, es el lazo social de relación previo y constitutivo el que hace posible cualquier forma de pacto<sup>2</sup>. Cuarto, el recorrido propuesto en la *Fenomenología* no es lineal, aunque por momentos una de las tendencias predominantes es alcanzar mayores niveles de riqueza y ser estos superiores a lo previos. Por lo ya dicho, no se puede simplemente leer como si a lo largo de todo el libro asistiéramos únicamente a un avance desde la individualidad solitaria primero, luego a una díada con alguna otra subjetividad, seguida por la vida intersubjetiva, los grupos, los pueblos y finalmente la historia. Al contrario, las lógicas dialécticas son siempre circulares, con avances y retrocesos, con infinitos bucles y espirales, aunque siempre dentro de una macrodialéctica global: estamos desde ya siempre en el terreno del Espíritu y no existe ningún tipo de robinsonada. Por lo tanto, frente a la pregunta sobre por qué entonces el encuentro con ese Otro no ocurrió antes en el libro y por qué ocurre en el momento en el cual la conciencia individual deja de tener el protagonismo absoluto para centrarse el relato también en las lógicas intersubjetivas, la respuesta parece ser obvia: el encuentro no emergió desde la nada o como una creación ex nihilo –nada más lejos de esto en Hegel-, sino que siempre estuvo allí (Butler, 2012: 86). Las relaciones entre autoconciencias eran más bien parte de la realidad explícita hasta entonces, pero que sólo hasta la altura del capítulo cuarto quedaron en segundo plano, de una manera incipiente y nunca ausente, y que a partir de allí cobrarían un peso cada vez mayor. Además, y lo que verdaderamente debe destacarse de ello, es que los luchadores no serían, por ende, ni un sujeto individual luchando contra su propia escisión, ni tan sólo dos autoconciencias, sino que más bien ese Otro no sería otra cosa que una multiplicidad colectiva de autoconciencias: la lucha necesariamente se da en un proceso dinámico dentro de la vida social, en un pueblo. Como señalará Hegel posteriormente en el libro: “Esta conciencia tiene su esencia en el espíritu simple, y la certeza de sí misma en la realidad de este espíritu, en todo el pueblo” (2010b: 166). Junto con esto, y lo que quizás más vale la pena destacar, es que la lucha tampoco ocurriría entre un caos de múltiples autoconciencias, en un estado silvestre o bajo la simple animalidad –como ya dijimos, Hegel se opone rotundamente a cualquier idea de estado de naturaleza al estilo de Hobbes o a los presupuestos teóricos individualistas del contrac-

tualismo-, sino que se produciría en un espacio necesariamente social y por ende reglado. Es decir, bajo las instituciones que configuran y contienen las relaciones entre los humanos.

Esto último es especialmente problemático para el tipo de narración construido en la *Fenomenología*, puesto que Hegel no ofrece ni describe en el capítulo cuatro algún contexto social del cual pudieran emerger las autoconciencias en conflicto. Además, tampoco menciona a las instituciones que las contienen y esto es vital. Porque hablar de instituciones es hablar necesariamente de reglas, jerarquías, relaciones de poder y formas de dominio<sup>3</sup>. En otras palabras, la estructura del terreno social en la cual se trenzan los actores en su lucha por el reconocimiento no sería desde un terreno simétrico ni igualitario, sino que se hallaría constituido por los diferentes desniveles de lo social: cada uno de los contendientes cuenta con distintas y desiguales capacidades y herramientas para entablar sus vínculos y formas de lucha. Como dice Hegel en el *Sistema de la eticidad* con vistas a las posiciones que asumen los actores en conflicto: “se establecen junto a la inequidad del poder de la vida” (2006b: 55). Es por esto que nunca verdaderamente existen iguales oportunidades para quienes entablan una lucha, sino que eso es una ilusión que esconde las asimetrías políticas presentes en toda relación de poder entre individuos.

3 Una discusión siempre presente entre los comentaristas y traductores de Hegel con vistas a las instituciones intervinientes en la lucha por el reconocimiento son las categorías utilizadas por Hegel. Como es sabido, Hegel en la *Fenomenología* utiliza las palabras alemanas *Herrschaft* y *Knechtschaft*, popularmente traducidas por Amo y esclavitud (por ejemplo, Juan José Sebreli en la traducción que realizó del libro de Kojève sobre Hegel). En las traducciones ya comentadas de la *Fenomenología*, Roces utiliza las expresiones Señorío y Servidumbre, Llanos Dominio y Servidumbre, mientras que Jiménez Redondo y Gómez Ramos Dominación y Servidumbre. En todos los casos, más allá de la elección de las palabras para traducir los vocablos alemanes, aparecen problemas de distinto tipo. Por un lado, si se considera la raíz o etimología de las palabras usadas por Hegel, Amo y Esclavo parecen ser las expresiones más alejadas. Por otra parte, además del problema filológico, todavía subsiste el fundamental problema sobre cómo exactamente deben ser entendidas dichas categorías (y por ende también sobre cómo traducirlas). En este sentido, la esclavitud es algo institucionalmente distinto a la servidumbre en varios aspectos. En primer lugar, porque aún el señorío de tinte feudal europeo o incluso el ruso -modelos muy presentes para Hegel- suponen reconocer en el sometido la humanidad y el compartir ciertos elementos en común, como puede ser la religión cristiana, el idioma y las costumbres, y así también tienen los siervos ciertos derechos propios que en teoría son inalienables, mientras que con el esclavo no sucede nada de eso: se lo considera una cosa, no muy distinta a la pura animalidad -como puede ser un buey-, es un otro radical pagano y, al ser una cosa, carece de derechos y puede ser comprada, vendida o trasladada como tal y sin concesiones (algo que no ocurre con el siervo de la gleba). En segundo lugar, si bien es verdad que Hegel en la

Por cierto, que el punto de partida son los desequilibrios, la opresión, la violencia y las desigualdades<sup>4</sup>. Como lo señala claramente Dri:

La relación intersubjetiva como lucha por el reconocimiento comienza siendo una relación desigual. La universalidad concreta del espíritu exige la igualdad de la relación. Si ésta en un momento determinado se diese, está claro que el movimiento se apaciguaría y la historia habría llegado a su fin [...] Evidentemente ello está contra el núcleo mismo de la concepción dialéctica [...] Naturalmente que si el movimiento dialéctico es esencialmente constitutivo del espíritu, la relación señoría-servidumbre es insuperable. Es decir, lo que es insuperable como tal de la relación, no esa desigualdad [...] La relación de desigualdad que se plantea en la lucha por el reconocimiento se pone en movimiento, motorizada por la atracción que ejerce el polo utópico. La utopía llama a la superación de la desigualdad [...] Ello no significa empero la desaparición de la desigualdad en las relaciones intersubjetivas, sino la desaparición de un determinado tipo de desigualdad (Dri, 2006: 189).

Por último, debemos decir que si el reconocimiento es presentado durante los textos del periodo de Jena por Hegel como uno de los momentos dialécticos de las relaciones intersubjetivas, en sus obras posteriores a él como son la *Filosofía del derecho* (1968) y la *Enciclopedia* (2005), los actores en juego dejan de ser necesariamente sujetos individuales enfrentados entre sí y en pos de ordenar sus relaciones de poder, para pasar a ser sujetos colectivos –como los pueblos– que también llevan ade-

Sklav muchas veces como sinónimo intercambiable, por lo que la idea simple y lisa de la esclavitud no está tan lejos. En tercer lugar, Hegel no parece dar cuenta de si la relación de dominio y sometimiento entre las conciencias se refiere a alguna institución histórico-social concreta y específica (como son las de esclavitud y servidumbre recién señaladas), o más bien responden a formas genéricas de la dominación. Las consecuencias de esto no son menores: en un caso, si se tratara de un sometimiento como esclavos, estos deberían ganar entonces primero que todo el ser-todos- sean reconocidos como humanos y no ser más meramente reconocidos como cosas (algo que se acerca mucho a la idea hegeliana que se postula en la Fenomenología aunque sea irónicamente justo en esta obra, cuando Hegel deja de usar la palabra Sklav y utiliza la ambigua Knecht); en cambio, si son sometidos en el sentido de ser siervos de la gleba, entonces son reconocidos como humanos y simplemente sufren una derrota política ya previamente establecida y negociada (algo que parece alejarse del planteo hegeliano). En todos los casos, como vemos, los debates, interpretaciones y problemas aún subsisten. Por ejemplo, Buck-Morss (2013) propone utilizar indistintamente cuando Hegel habla tanto de Knecht como de Sklav la reducción de ambas expresiones a la institución del esclavo por varios motivos. Por un lado, porque la esclavitud es una institución transhistórica que abarca tanto la antigüedad, el medioevo como la modernidad, por lo que sería más apropiado a la idea hegeliana la figura del esclavo como el desarrollo de una forma de conciencia bajo un modelo universal. Por otro, y contrariamente a lo anterior, porque Buck-Morss ubica a la lucha por la libertad y contra la esclavitud como la lucha moderna por excelencia. En el caso de nuestro trabajo, como se ha visto, se han tomado las distintas traducciones de modo intercambiable según correspondieran las expresiones Herrschaft, Herr, Knechtschaft, Knecht y Sklav, puesto que aunque se asumiera de forma rigurosa alguna de las traducciones posibles, las tensiones y problemas sobre cómo entender la lucha y a los luchadores aún se mantendrían y el objetivo de este trabajo es señalar estas tensiones, no resolverlas.

lante sus luchas por el reconocimiento en conflictos entre sí. Como lo plantea el mismo Hegel: “La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados [...] Es el comienzo fenoménico o exterior de los estados, no su principio sustancial” (2005: 479). Por lo tanto, los problemas del número y las formas de interrelación en torno al reconocimiento a partir de estas últimas obras se expandirían en una complejidad mucho mayor todavía a la que estuvimos indagando.

### **La lucha en sí como campo de problemas**

El conflicto llevado a cabo por las autoconciencias tiene su punto neurálgico en el combate que entablan entre sí. Empero, al igual que el caso de los combatientes, analizado en la sección anterior, aquí también residen varios puntos oscuros y problemas que deberían ser resueltos o explorados para hallar algún tipo de explicación frente a ellos, puesto que Hegel en varios aspectos vitales de su planteo ofrece silencios demasiado ruidosos. En este caso, la primera cuestión que aparece tras la lectura de la Fenomenología del espíritu es preguntar simplemente por qué motivo se da la lucha, qué es lo que la origina. En efecto, una vez más y como en otros puntos, la diferencia de la Fenomenología con los trabajos previos de Hegel es grande, puesto que en ellos los motivos de la lucha eran lujosamente explicados. Es decir, ya sea en el *Sistema de la eticidad* (2006b) o en la *Filosofía de lo real* (2006a), los motivos de los conflictos eran claros y seguían un desarrollo lógico argumentativo bastante ordenado. Allí, el origen de los conflictos estaba ligado al robo, el respeto a la propiedad, el honor, la familia y demás. En cada uno de estos casos, si bien había distintos tipos de problemas por desplegar, el disparador directo de la disputa era explícito. En cambio, en la *Fenomenología* sólo encontramos silencio. Así, esta incógnita ha dado lugar a la mayor cantidad de respuestas posibles y le ha permitido a los diferentes comentaristas e intérpretes de Hegel aprovechar el vacío para formular sus claves de lectura en un sentido u otro. Es más, paradójicamente, muchos intérpretes

<sup>4</sup> En la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Hegel señala que la violencia o fuerza ejercida entre humanos (Gewalt) es el punto de partida de la lucha por el reconocimiento, aunque aclara: “La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado

han llegado a sugerir que los motivos de la lucha según su propia lectura eran tan claros y evidentes que por ello no era necesario aclararlos por parte de Hegel. Sin embargo, y más allá de los intérpretes, lo que resulta más llamativo de todo, finalmente, es que en la *Fenomenología* un motivo que nunca es explicitado o comunicado de forma directa, tiene igualmente la fuerza suficiente para desencadenar una lucha “a muerte”<sup>5</sup>.

En este sentido, por cómo estaba dado el desarrollo argumental de la Fenomenología hasta la altura del capítulo cuatro, en la cual el sujeto hegeliano entre avances y retrocesos en el viaje gnoseológico de su conciencia lograba un nivel de complejidad y conocimiento cada vez mayor, sufre en ese recorrido, justo allí, una sacudida mucho mayor a las recibidas hasta entonces. Puesto que como señalamos anteriormente, se trata de que la conciencia subjetiva dejaba en este capítulo de ser la protagonista exclusiva en el recorrido de exploración del mundo para chocar refractariamente con otras conciencias: el encuentro con otro(s) implicaba en sí mismo un temblor lo suficientemente profundo como para operar un desgarramiento interno capaz de experimentar la situación extrema del miedo a la muerte, la crisis de la conciencia autocentrada y la inscripción de la alteridad radical. Por su parte, dicho encuentro de temor y temblor conllevaba además, como consecuencia directa, el derrumbe de la visión egocéntrica del mundo y la necesidad entonces de tomar en cuenta los esquemas de descentramiento de la intersubjetividad.

Ahora bien, y en relación con nuestro problema, la dinámica descripta hasta aquí, igualmente, no permite intuir fácilmente por qué ese encuentro debería provocar como consecuencia una lucha y mucho menos por qué ésta debería ser “a muerte”. Si bien es verdad que la autoconciencia primera descripta por Hegel experimenta el temor a la muerte en (y por) dicho encuentro, de allí no es fácilmente derivable que por ello se tenga que lanzar a luchar contra otro y mucho menos a arriesgar su vida, a menos que se admita lo obvio: la vida siempre está en riesgo por el solo hecho de vivirla, por lo que el miedo (y la lucha frente) a la muerte únicamente la sufren los vivos. Este punto es uno de los presupuestos con los que trabaja Hegel y deviene central en el proceso: la escisión de la con-

<sup>5</sup> En una clave de lectura cercana a lo expuesto por Derrida (2000), podría desplegarse la siguiente pregunta: ¿podrá ser el silencio hegeliano sobre el disparador de la lucha a muerte una crítica sutil a que los seres humanos se matan entre sí sin tener motivo alguno o sin necesitar una excusa para quitarse la vida unos a los otros? Es decir, cuando se trata de matar o luchar, podemos hacerlo sin un porqué.

ciencia de la que hablábamos antes, por la cual se producía el desgarramiento interno por el que la verdad se aprehende como sujeto y no sólo como sustancia, implica también aprehenderse como ser viviente en el momento en el que la vida biológica no es ya lo único que importa: la vida social y cultural humana que se abre junto al encuentro con otras autoconciencias excede con creces la inmediatez de la vida nuda. Por lo tanto, con estos movimientos, la conciencia empieza a descubrir que más allá de la simple vida biológica hay otra vida, la vida intersubjetiva del espíritu, aunque ésta es una vida mucho más incierta y peligrosa que la pura animalidad (que se inicia con el concepto límite entre lo humano y lo instintivo del deseo [*Begierde*]). Con lo que entrar en esta última implica simultáneamente saberse en el riesgo de estar vivo y por ello en el temor a la muerte. Además, y lo que no podemos dejar de lado tampoco, es que el encuentro con el Otro implica también otra ruptura con las dinámicas previas, en el sentido de que la conciencia ya no podrá ver al Otro como si fuera un ente pasivo como era hasta entonces con las cosas sensibles y en los cuales la conciencia reflejaba su diferencia simplemente en objetos inertes, sino que ahora descubrirá una independencia desafiante a la que ya no podrá controlar. Por lo que la independencia del Otro representará una amenaza a la forma de libertad consideraba como una propiedad exclusiva y que la conciencia primera creía poseer sólo para sí.

De esta manera, siguiendo todas estas pistas, podríamos preguntarnos efectivamente si el motivo de la lucha fue la dinámica que se generó en pos de una lucha defensiva y angustiante por recuperar el mundo egocéntrico que se derrumbó tras el encuentro o si más bien fue una acción de respuesta para devolverle al otro la experiencia del miedo a la muerte; también puede pensarse que la lucha como una “lucha a muerte” es un proceso que se da necesariamente en los seres vivos (y de ahí que sea “a muerte” pero “por la vida”) o que más bien se trataría de una lucha contra el Otro y para destruirlo porque se lo cree la encarnación o la amenaza misma del miedo a la muerte; a ello se pueden sumar la cuestión de si la lucha es una batalla que lleva adelante la conciencia para recuperar la independencia que supone que el Otro le robó como sugiere Butler (2012) o si no, sería mejor seguir a Siep (2011) cuando señala que el esquema es inverso al que generalmente se acepta: la lucha por el reconocimiento no comenzaría con la lucha a vida o muerte, sino que ésta es provocada por el reconocimiento implícito que se formula en el deseo. Aunque sin dudas,

y lo que resulta llamativo en sus resultados, es que si juzgamos por la consecuencia inmediata, la lucha por el reconocimiento también podría haber sido motivada por la búsqueda del sometimiento simplemente laboral de uno(s) por sobre otro(s), y en la cual todos los motivos reseñados sólo fueron en realidad medios para el mismo fin: conquistar a otra subjetiva para obtener el trabajo forzado de ella y nada más (puesto que el reconocimiento por el cual supuestamente se luchaba finalmente será ignorado, no les importará o será dejado de lado por los protagonistas una vez que se avance con la lucha o se obtenga un primer resultado –volvemos sobre esto en el próximo apartado-)<sup>6</sup>. Por último, no está de más tampoco preguntar si la lucha misma, al no tener un motivo tan claro, no fue simplemente un malentendido o un equívoco, una mala interpretación de los actores por sentirse atemorizados por una amenaza que nunca nadie buscó generar. Ya que de ser esto último así, además del por qué de la lucha, se abriría entonces también la pregunta sobre el quién inició la lucha, como además el problema sobre la responsabilidad de los actores frente al conflicto (algo generalmente dejado de lado en las investigaciones).

Como vemos, todos los interrogantes señalados podrían ser respondidos si Hegel nos hubiera dado más indicaciones sobre la lucha, pero lo cierto es que en la *Fenomenología* no aparecen señalamientos claros al respecto. Aún más, Hegel directamente no hace ninguna mención a la lucha en sí: la misma nunca es descripta o mencionada. En el texto no hay sangre, historia, violencia explícita, cuerpos, contextos, edades o formas siquiera en las que se dio el enfrentamiento. Ni siquiera se mencionan rasguños, ni tampoco parece ser una lucha simplemente simbólica. Por lo tanto, ante estas ausencias, habría que también preguntarse si alguna vez existió la lucha, si la misma efectivamente tuvo lugar. Según De Zan (2007: 53), la situación de lucha en sí misma es un planteo en el que Hegel sólo intenta reconstruir racionalmente las condiciones transcendentales de la intersubjetividad humana en general, por lo que dicha “situación originaria de lucha a muerte por el reconocimiento no pertenece para Hegel propiamente a la historia, cae antes de este comienzo y es su presupuesto ontológico o antropológico” y que es por eso por lo cual no puede ser narrado. Esta última explicación es un lugar común en las disquisiciones

<sup>6</sup> una discusión más larga sobre las causas o motivos posibles que podrían haber desencadenado la lucha por el reconocimiento se encuentra en Van Braga (1963).

sobre este tema. Sin embargo, lo que no siempre es destacado en este tipo de explicaciones es la consecuencia implícita que genera la ausencia total de la lucha en la narración: si la lucha nunca tuvo lugar, entonces el esclavo nunca fue efectivamente derrotado ni el Señor tampoco nunca pudo vencerlo. Por lo tanto, las posiciones finales que pudieran generarse en una batalla que nunca existió nos indican que cada uno de los actores terminó por asumir simplemente el rol posicional que desde siempre ya tuvieron. Es decir, los desniveles sociales, las asimetrías institucionales y el poder político, como ya mencionamos antes, son elementos indispensables que sobrevuelan constantemente la dialéctica del reconocimiento: el sometido ya fue vencido antes siquiera de luchar y aún sin luchar, porque el emerger de la conciencia sólo es posible en un espacio estructural que ya previamente asignó posiciones diferenciales asimétricas.

Siguiendo esta dirección, para entender mejor la idea misma de lucha por el reconocimiento y de la articulación intersubjetiva que intenta tematizar se encuentra también ligado directamente el problema de las fuentes filosóficas con las cuales Hegel intentaría discutir o reinterpretar. En efecto, en el concepto de reconocimiento y la lucha a él asociado, en muchos casos se ha intentado ver una reelaboración de Hegel de un planteo del idealismo alemán en el que podría rastrearse la idea de reconocimiento ya desde Kant, aunque muchos autores indican que más bien dicha idea tiene su origen en Fichte y es con éste con quién Hegel buscar polemizar (Rendón Arroyave, 2010; Acosta López, 2009). Otros han intentado ligar la discusión del reconocimiento más bien con los antiguos, tanto en un debate con Platón (Kelly, 1996) como especialmente con Aristóteles y su tesis de los “esclavos por naturaleza” (Shklar, 1996; Artola Barrenechea, 1978). Aunque como comentamos en la introducción, durante los últimos años la mayoría de los intérpretes han tendido a asociar la idea de la lucha por el reconocimiento con un fuerte énfasis político y vincularlo entonces con los autores de tinte contractualista, siendo la referencia ineludible Thomas Hobbes y el mítico “estado de naturaleza” en el cual existiría una lucha de todos contra todos (Siep, 2011; Strauss, 2006; Lukac, 1999; Muller Uhlenbrock, 2013). Empero, como también hemos mencionado, los giros en las lecturas han buscado ofrecer novedosas claves de interpretación en función de buscar en la propia actualidad política e histórica de Hegel las fuentes y “la inspiración” para plantear la idea de lucha por el reconocimiento, en la cual la revolución francesa (D’Hondt, 2013) y la

rebelión de esclavos de Haití (Buck-Morss, 2013) han resultado elementos ineludibles en los debates para entender los componentes de la lucha y lo que allí quiere discutir Hegel. Es decir, rastrear las fuentes de Hegel es vital porque, más allá de los autores señalados, lo cierto es que el planteo hegeliano es sumamente original y aplica un giro en la articulación misma de la lucha y en cómo ésta se estructura que hace difícil entender por qué planteó una situación francamente imposible de resolver. En este caso, porque la lucha por el reconocimiento en el relato hegeliano, cuando se constituye, asume la forma de un juego de suma cero, que por su lógica de conformación sólo podría ser ganada por alguno de sus contendientes y nunca por todos. Esto parece aplicar la paradoja dialéctica llevada hasta sus extremos: así se deja de lado que lo central del reconocimiento es –precisamente– el carácter relacional entre subjetividades y el vínculo recíproco que deben establecer entre sí, pero la forma que adquiere la situación de lucha planteada por Hegel es un esquema tal como si el único objetivo posible es que haya un único ganador del reconocimiento, dejando de lado que si el reconocimiento no es recíproco y de todos, éste nunca puede acontecer. Con ello, la lucha, por más que nunca exista, no tenga motivos claros o no se explicita cuándo pudo haber ocurrido, ella también está condenada al fracaso aún antes de empezar: sólo se lucha bajo un esquema en el que el objetivo final nunca se puede alcanzar.

### **Las consecuencias de una lucha imposible: ¿quién gana, quién pierde?**

Si hacemos una lectura esquemática de la lucha por el reconocimiento parecería que el resultado de la misma es claro: triunfa el Señor cuando reduce a la servidumbre a una conciencia que en algún momento se creyó independiente. Por lo que el Señor con esto coronaría su victoria tras hacerse de una fuerza laboral a la cual explotar y a la cual extraerle los productos de su trabajo. Sin embargo, lo que resulta en primer lugar destacado de la lucha tal cual la relata Hegel es que dicha lucha no acaba allí con esa victoria, sino que, al contrario, el supuesto dominio del Señor no implica de ningún modo una pacificación, ni el final de los conflictos, sino más bien un armisticio solapado. Puesto que aún derrotado y sometido a una vida de trabajo forzado, el siervo continúa con su odio hacia el Señor y parece acumular furia y resentimiento para, en algún momento, asestar

una venganza explosiva contra quién lo derrotó. Por lo que la lucha, no se acaba ni con el temor a la muerte ni con la subordinación de una autoconciencia por sobre la otra, sino que más bien describe el carácter agonista de todo vínculo social, la insociable sociabilidad de las relaciones humanas, en las cuales nunca hay una “victoria final”, ya que ni la dialéctica ni el camino tejido por el espíritu se detienen en algún punto.

En este sentido, el carácter más relevante del proceso de lucha por el reconocimiento, y que deviene francamente el punto más paradójico de él, indica lo pírrica que resultan sus consecuencias inmediatas, puesto que la victoria del Señor –por la cual éste creía haber demostrado su independencia tras asegurarse la explotación del siervo- en poco tiempo se convertirá en una trampa o maldición que lo condene a la quietud y a la dependencia, sin lograr con ello entender que ha entrado en un laberinto del que no se percata estar y del que ni siquiera, por ende, pueda querer plantearse el querer salir. Es decir, tras su instante de gloria, el Señor terminará reducido a una posición que lo deja atrapado en un empobrecimiento cada vez mayor y en un camino que parece augurarle un estancamiento o incluso empobrecimiento del desarrollo de su conciencia: él pasará a ser en realidad el dependiente del esclavo y de su trabajo formativo. En cambio, el siervo que había sido derrotado y subyugado a una vida que inicialmente encontraba miserable, logrará forjar y descubrir con su trabajo penitente un placer encantador en la producción de la cultura, la historia y de sus propias herramientas para edificar –casi sin percibirlo- el camino de su liberación e independencia, transformando a la derrota originaria en una bendición para él. Con ello, a través del trabajo y de la vida cultural desarrollada, el derrotado podrá edificar una redención subjetiva que le permita avanzar en el camino de elevar su conciencia hacia formas más altas y complejas, y con ello conquistar la autonomía que alguna vez creyó perder. En pocas palabras, los giros dialécticos de la lucha invertirán los resultados tras arrojar al aparente vencedor a su estancamiento subjetivo y proveerle al derrotado un sendero de crecimiento subjetivo que tardará en valorar.

Ahora bien, si el camino de la lucha por el reconocimiento arroja resultados paradójicos y que admiten diversos tipos de lecturas según cada tramo del mismo en torno a quién gana y quién pierde con él, lo cierto es que el reconocimiento por las opciones y secuelas que ofrece, también termina por demostrarse como un camino esquivo o directamente imposible, como

ya hablamos. En este caso, porque las opciones desplegadas al momento de establecer la lucha o las consecuencias de la confrontación por el reconocimiento parecen mostrar a cada una de sus alternativas como espurias, inviábiles o estar destinadas al naufragio. En efecto, tal como vimos, la confrontación inicial de la lucha por el reconocimiento se entabla primero como una lucha que sólo ofrece dos alternativas en torno a luchar “a vida o muerte”, pero en la cual, sin embargo, ninguna de ambas opciones parece poder llevar al camino del reconocimiento: si en un caso se optará por la muerte, el reconocimiento no tendría lugar, puesto que, como se apuntó más arriba, el reconocimiento necesita ser recíproco para ser tal, por lo que la muerte de una de las autoconciencias impediría que ésta alguna vez pudiera ser reconocida, como también le negaría a la otra el reconocimiento, ya que el reconocimiento nunca puede ser ni unilateral ni tampoco darse en solitario (además, habría que evaluar seriamente cuál es la verdadera opción que representa “elegir la muerte” o si es que alguna vez “se elige”); en cambio, el escoger la vida sólo conduce a un camino de servidumbre donde tampoco el reconocimiento es posible, ya que los vencidos terminan por perder su libertad, caen en una alienación que los despoja de la dignidad humana, que debería ser su marca, y sin lograr entonces ser reconocidos como subjetividades autónomas. Por último, las posiciones de Dominio y Servidumbre tal cual son planteadas por Hegel en el capítulo cuatro de la *Fenomenología*, en ningún caso permiten el reconocimiento mutuo como subjetividades independientes, puesto que la simetría jamás se concreta, sino que sufre un desarreglo estructural o el “falso reconocimiento” una y otra vez: el Señor no ve en el siervo a una conciencia independiente a la cual respetar o considerar a su altura, sino que simplemente lo concibe como una cosa despojada de toda humanidad y dignidad; por el lado del siervo, éste tampoco reconoce en la otra conciencia humana la posibilidad de un vínculo relacional mutuo, sino que le atribuye características de superioridad que descompensa la simetría recíproca: el vencido se convence también de que sólo puede ser un objeto al servicio del Amo y no ya una subjetividad autónoma, por lo que también priva al Señor de que alguien lo reconozca. En definitiva, la ironía más grande de todo el trayecto recorrido es que, en la lucha por el reconocimiento, éste último objetivo finalmente nunca se logra como tal, sino que siempre fracasa.

En este sentido, el resultado termina por indicar que el reconocimiento no

se puede realizar totalmente en cuanto tal, puesto que éste es un proceso en perpetuo movimiento de diferimiento, repliegue, extrañamiento y apertura sobre sí mismo, pero desdoblado en un desarreglo esencial con el Otro. Como lo indica Žižek:

El doble falso reconocimiento con respecto a la verdadera naturaleza del otro funciona como una condición subjetiva del resultado final: no podemos ir directamente tras la verdad [...] [ya que] en la deficiencia percibida del otro cada quien percibe –sin saberlo– la falsedad de la posición subjetiva de él/ella; la deficiencia del otro es simplemente la objetivación de la distorsión de nuestro propio punto de vista [...] Si queremos ahorrarnos el doloroso rodeo a través del falso reconocimiento, no acertaremos con la Verdad: sólo la “travesía” del falso reconocimiento nos permite acceder a la verdadera naturaleza del otro y al mismo tiempo superar nuestra propia deficiencia (2003: 96-97).

Por ello mismo, el trabajo sobre la incompletitud del reconocimiento es el que abre el camino y la apuesta por nuevas formas de luchas por el reconocimiento en cuanto tales, aunque en cada caso los relanzamientos sobre ello no harán otra cosa más que volver a desgarrar y desdoblar a las subjetividades en conflicto en una historia sin fin. Empero, para esto último, vale la pena hacer una aclaración fundamental: cada nueva lucha por el reconocimiento que se relanza no produce sin más una repetición de la lucha previa, sino que, al contrario, el proceso asintótico del reconocimiento es el que permite edificar nuevas formas de las relaciones intersubjetivas y continuar con la marcha de la historia. Las luchas por el reconocimiento no pueden detenerse entonces puesto que eso significaría una aprehensión de la verdad sólo como sustancia y no ya como sujeto.

### **Conclusión y apertura: Los problemas del reconocimiento**

A lo largo de este trabajo hemos intentado centrar la atención sobre diversos problemas y nudos argumentales con vistas a la lucha del reconocimiento hegeliana. En este caso, hemos intentado hacer diversas preguntas que no están del todo explicitadas en la narrativa desplegada por Hegel en el capítulo cuatro de la *Fenomenología del Espíritu*, pero que sin embargo creemos que son vitales para entender distintas formas bajo las cuales se despliega la lucha por el reconocimiento. Así, hemos tratado de llevar adelante una serie de cuestiones que pueden parecer simples en su formulación, pero que pueden devenir capitales a la hora de

pensar las temáticas que se entrelazan allí. Los interrogantes que se ligan entonces con vistas a saber quiénes luchan, cómo luchan y cuántos luchan fueron los ejes que buscamos plantear en nuestro primer apartado, para arrojar diversos tipos de esquemas de respuestas posibles y las alternativas que puede tomarse en cada caso. Por su parte, en relación con la lucha misma, las preguntas relacionadas con los motivos de la lucha, cuándo ésta efectivamente existió o si es que lo hizo y las fuentes con las que pueden interpretarse estos problemas fueron algunos de los planteos que se intentaron llevar a cabo en el segundo apartado. Finalmente, en el tercer agrupamiento de problemas se abordó el carácter ciertamente aporético que conlleva pensar las luchas por el reconocimiento bajo las paradojas de sus resultados y de sus “exitosos fracasos”.

En todos los casos, quizás las preguntas por el reconocimiento nos permitan evitar respuestas apresuradas o tomar como obviedades los silencios que Hegel nos hace sonar, para con ello despertar nuevos cuestionamientos sobre la inagotable propuesta hegeliana. Que como el reconocimiento mismo que intenta plantear, cada vez que buscamos aprehenderlo y comprenderlo mejor, termina por evanecerse y devolvernos las respuestas en forma de preguntas.

### **Bibliografía Citada:**

- Acosta López, María (2009). “Hegel y el concepto ‘puro’ de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad” en Cely, Flor y Duica, William (Ed.) *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre la autoconciencia, sujeto y acción*. Centro Editorial: Bogotá.
- Artola Barrenechea, (1978). “La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles”. *Logos*, N° 13, pp. 29-46.
- Binetti, Marí José (2008). “Hegel y el neohegelianismo francés: una nueva identidad”. *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, V. XIII, pp. 295-311.
- Buck-Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Butler, Judith (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu: Buenos Aires.
- (2014). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós: Buenos Aires.
- D’Hondt, Jaques (2013). *Hegel*. Tusquets, Buenos Aires.

- De la Maza, Luis (2012). “La interpretación antropológica de la Fenomenología del Espíritu. Aportes y problemas”. *Revista de Filosofía*, Vol. 68, pp. 79-101.
- De Zan, Julio (2007). “La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral”. *Agora Philosophica*, N° 16, pp. 45-67.
- Derrida, Jaques (1994). . Trotta: Madrid.
- (2000). *Dar la muerte*. Paidós: Barcelona.
- Dri, Rubén (2006). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Biblos: Buenos Aires.
- Freire, Paulo (2008). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno: Buenos Aires.
- Gómez Ramos, Antonio (2014). “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel” en García Norro, Juan José y Rodríguez García, Ramón (eds.) *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Escolar y Mayo: Madrid.
- Habermas, Jünger (1989). “Trabajo e interacción”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad: Buenos Aires.
- (2002). *Fenomenología del Espíritu*. Editora Nacional: Madrid.
- (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid
- (2006). *Filosofía de lo real*. Fondo de Cultura Económica: México D. F.
- (2006). *Sistema de la eticidad*. Quadrata: Buenos Aires.
- (2009). *Fenomenología del Espíritu*. Pre-Textos: Valencia.
- (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Abada-UAM: Madrid.
- (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales*. Grijalbo: Barcelona.
- Hyppolite, Jean (1998). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Península: Barcelona.
- Kelly, George (1996). “Notes on Hegel’s Lordship and Bondage” en O’Neill (Ed.) *Hegel’s Dialectic of Desire and Reconition: Texts and Commentary*. State University of New York Press: Albany.

- Kojève, Alexander (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Leviatán: Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (2014). *El seminario. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Paidós: Buenos Aires.
- Lukac, María (1999). El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes. Buenos Aires: Universitas.
- Mueller Uhlenbrock, Klaus (2013). “La filosofía política del reconocimiento, el derecho y el uso de la violencia. Una interpretación de la filosofía hegeliana”. Pp. 159-174.
- Rendón Arroyave, Carlos (2007). “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”. Ideas y valores, n° 133, pp. 95-112.
- (2010). Lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado. Editorial Universidad de Antioquia: Antioquia.
- Ricoeur, Paul (2006). Caminos del reconocimiento. Tres ensayos. Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Sartre, Jean (1972). El ser y la nada. Losada: Buenos Aires.
- (1996). Verdad y existencia. Paidós: Buenos Aires.
- Shklar, Judith (1996). “Self-Sufficient Man: Domination and Bondage” en O’Neill (Ed.) *Hegel’s Dialectic of Desire and Reconition: Texts and Commentary*. State University of New York Press: Albany.
- Siep, Ludwig (2011). “*La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena*”. *Estudios filosóficos*, n° 43, pp. 31-84.
- Strauss, Leo (2011). La filosofía política de Hobbes. Génesis y estructura. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica: México D.F.
- Van Braga, J. (1963). “De strijd op leven en dood van de Phaenomenologie des Geistes vanuit zijn voorstrudeis”. *Tijdschrift voor Filosofie*, N° 25, pp. 59-108.
- Wildt, Andreas (1982). “Autonomie und Anerkernnung. Hegels Moralityskritik im Lichte Rechtsphilosophie?” en Siep, L. (Ed.) *Praktische Philosophie in Deutschen Idealismus*. Suhrkamp: Frankfurt.
- Young, Iris (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Universitat de València: Valencia.
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno: Buenos Aires.