

LA FIGURA HEGELIANA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO. UN ACONTECIMIENTO ANTROPOLÓGICO-POLÍTICO, NO MORAL⁸²

JULIO DE ZAN
(UNSAM-CONICET)

RESUMEN

Hegel nos ha dejado varias versiones de la lucha por el reconocimiento en distintos contextos sistemáticos, con énfasis y desarrollos diferentes. Las interpretaciones recientes a las que me voy a referir en esta exposición se pueden comprender como ensayos de análisis de los conflictos sociales con el modelo conceptual de la lucha por el reconocimiento, aplicación que había sido sugerida, pero no expuesta por el autor. Axel Honneth en su libro de 1992 interpreta *la lucha por el reconocimiento*, como *una gramática moral de los conflictos sociales*. Este libro ha tenido un eco significativo, y ha interesado a Paul Ricoeur hasta el punto de motivar la escritura de un nuevo libro, en el que el filósofo francés propone sin embargo desvincular el significado moral del reconocimiento de su relación estructural con la lucha, para buscar otros *camino de reconocimiento*⁸³. Voy a contraponer a las lecturas en clave moral que han hecho Honneth y de Ricoeur de los escritos de Jena sobre el reconocimiento, una interpretación ontológica, de la constitución del hombre como ser histórico, y de la creación de las precondiciones necesarias para la formación del mundo ético-político.

ABSTRACT

Hegel has left us several versions of the struggle for recognition in different systematic contexts, with emphasis and different developments. Recent interpretations to which I will refer in this paper can be understood as testing analysis of social conflicts with

⁸² El presente texto, leído en las Jornadas de Ágora, Mar del Plata 2009, es una nueva versión del artículo "La figura fenomenológica del reconocimiento en A. Honneth y P. Ricoeur", *Tópicos* VXII, Santa Fe, 2009. Esta nueva nueva está centrada en un foco de interés más filosófico-sistemático y desarrolla otros aspectos del tema.

⁸³ Paul Ricoeur, *Parcours de la Reconnaissance* (2004); Madrid, 2005.

the conceptual model of the struggle for recognition, an application that had been suggested, but not exposed by the author. Axel Honneth in his 1992 book interprets *the struggle for recognition as a moral grammar of social conflicts*. This book has had a significant echo, and has appealed to Paul Ricoeur to the point of encouraging the writing of a new book, in which the French philosopher will however untie the moral significance of recognition of their structural relationship to the struggle, find other *ways of recognition*. I will oppose the moral key readings that Honneth and Ricoeur have made of Jena's writings on recognition, an ontological interpretation of the constitution of man as historical, and creating the necessary preconditions for the formation of ethical-political world.

Introducción

Hegel nos ha dejado varias versiones de la lucha por el reconocimiento en distintos contextos sistemáticos, con énfasis y desarrollos diferentes, que voy a reseñar brevemente en esta "Introducción". En el manuscrito de 1802 sobre el *System der Sittlichkeit*, o *Sistema del mundo ético*, que es su primera exposición sistemática de la filosofía práctica, ensaya una actualización de la concepción clásica, de inspiración platónico-aristotélica de una eticidad que él llama *sustancial*, y también *natural*. Se vale para esto de de categorías tomadas de Schelling, porque el no dispone todavía de sus propia lógica dialéctica. Es allí donde aparece por primera vez el concepto del reconocimiento recíproco (*ein Annerkennen, das gegenseitig ist*), en tres momentos: 1) en el amor del círculo de la familia, donde el individuo se sabe reconocido, pero en su particularidad, *como miembro* de esta comunidad; 2) en el mundo social de las relaciones contractuales, como el formal estar reconocido sin otra relación (*formelle Verhältnisslos Annerkantsein*), que es el reconocimiento del individuo *bajo el concepto abstracto de persona* (SS 33); 3) en otro pasaje se refiere más adelante a la lucha y a las relaciones de dominación y servidumbre (o amo-esclavo), para marcar las diferencias conceptuales de esta lucha, y de la guerra con el asesinato, o con el ataque unilateral con fines de robo, como contrafiguras de la negatividad frente al reconocimiento. Pero en estos textos no se plantea todavía el problema de cómo se realiza el

pasaje del primer nivel del reconocimiento en el interior de la pequeña comunidad, al segundo, que es el reconocimiento universal de las autoconciencias independientes.

En los textos inmediatamente posteriores de las *Lecciones de Jena* sobre Filosofía del espíritu (1803-1806) Hegel toma distancia de las concepciones antiguas platónico-aristotélicas como inapropiadas para pensar el mundo moderno, y abandona el lenguaje de la "naturaleza, o la sustancia ética", para combinar la idea fichteana de que el hombre solamente llega a ser verdaderamente humano y a reconocerse a sí mismo en cuanto tal en la medida en que es reconocido por los otros⁸⁴, con la idea hobbesiana de *la conflictividad* del estado de naturaleza. En este contexto adquiere su significado la lucha por el reconocimiento como la mediación necesaria para la salida de la situación de no reconocimiento en *el estado de naturaleza*. La idea de la polis antigua no es abandonada, pero ya no se puede pensar el reconocimiento mutuo en este nivel como algo natural, e inmediato. Por otro lado, la diferenciación del individuo autónomo en sentido moderno no llega a madurar mediante la unificación sin oposiciones del amor, sino que tiene que pasar por el desgarramiento de la separación y el distanciamiento frente al otro. La *universalización* del reconocimiento solamente se puede comprender entonces como resultado de un proceso histórico-evolutivo que se desarrolla con otra lógica, que no es la del sentimiento del amor, o de la moralidad, sino la lucha por los derechos. No hay una *continuidad evolutiva natural*, como pensaba Aristóteles, entre las pequeñas comunidades primarias y la constitución de la polis, y es preciso abandonar toda idealización romántica del comunitarismo premoderno. Pero la conflictividad y la lucha no constituyen tampoco para Hegel, como para Hobbes, la situación primera u originaria, y esta lucha cobra sentido incluso

⁸⁴ «El hombre (y así todos los seres finitos en general) sólo será hombre entre los hombres... Si los hombres, en general, deben ser hombres, entonces tienen que ser muchos. ... Por tanto, el concepto de hombre no es en absoluto el concepto de un individuo, porque algo así es impensable, sino el de un género», J.L. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-7), en *Gesamtausgabe*, I, 3-4, § 3 "Corolario", p. 347; traducción castellana *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* de J. L. Villacañas, F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 133-134. Cfr. Mariano Gaudio, "En torno al reconocimiento en el *Derecho Natural* de Fichte, en J. De Zan, comp. *De Kant a Hegel, Escritos de Filosofía*, N° especial, Buenos Aires, por aparecer.

solamente porque la conciencia tiene ya la experiencia de lo que significa ser reconocido en su comunidad de pertenencia, y se enfrenta en un nuevo tipo de relaciones con la negación del reconocimiento.

En la *Fenomenología del Espíritu* esta figura está situada en otro contexto teórico más general y fundamental. Por eso el mencionado contexto de descubrimiento en la experiencia de la socialización de los individuos ha sido borrado en cierto modo por el autor en el Capítulo IV de esta obra, en el cual de lo que se trata no es específicamente de ética, ni de Filosofía social y política (aunque estén en juego por cierto sus presupuestos). Si bien el autor no ha eliminado los rastros de aquella borradura, el nuevo texto tiene la finalidad mucho más amplia y fundamental de reconstruir el proceso de la constitución de la autoconciencia universal y las condiciones ontológicas trascendentales de la intersubjetividad en general, y aquellos temas de la Filosofía práctica quedan desplazados al capítulo VI sobre "El espíritu". Por eso la interpretación de Honneth de esta figura en clave sociológica y moral prescinde del análisis de este texto de la *Fenomenología*⁸⁵. Finalmente, en la *Filosofía del Derecho* los procesos anteriores de la génesis de la autoconciencia y de la constitución del mundo ético se consideran como algo ya cumplido, y directamente *usa* el concepto del reconocimiento, pero *ya no lo tematiza*, o se remite a él como presupuesto necesario para la comprensión de la libertad, del sentido del derecho y del Estado. En la *Enciclopedia* Hegel expone sin embargo todavía una vez más esta figura en el capítulo sobre el espíritu subjetivo, porque el sujeto tiene que re-iterar de forma abreviada en el proceso de su formación individual aquella experiencia de la formación del espíritu.

Las interpretaciones recientes a las que me voy a referir en esta exposición se pueden comprender como ensayos de análisis de los conflictos sociales con el modelo conceptual de la lucha por el reconocimiento, aplicación que había sido sugerida, pero no expuesta por el autor. Axel Honneth en su libro de 1992 interpreta *la lucha por el reconocimiento*, como *una gramática moral de los conflictos sociales*. Este libro ha tenido un eco significativo, y ha interesado a

⁸⁵ A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, (1992); Barcelona, 1997.

Paul Ricoeur hasta el punto de motivar la escritura de un nuevo libro, en el que el filósofo francés propone sin embargo desvincular el significado moral del reconocimiento de su relación estructural con la lucha, para buscar otros *camino de reconocimiento*⁸⁶. Voy a contraponer a las lecturas en clave moral que han hecho Honneth y de Ricoeur de los escritos de Jena sobre el reconocimiento, una interpretación ontológica, de la constitución del hombre como ser histórico, y de la creación de las condiciones necesarias para la formación del mundo ético-político.

Esta exposición comprenderá: 1) la interpretación de esta figura fenomenológica como una reconstrucción de la humanización originaria del hombre; 2) la proyección de este resultado, siempre incompleto, en las luchas por el reconocimiento en la historia; 3) la discusión de la interpretación de Honneth y, 4) la confrontación con Ricoeur, la cual me dará pie para referirme finalmente a la concepción hegeliana de las relaciones entre ética, moral, derecho y política y para proponer algunas alternativas de actualización.

1. Una reconstrucción de la humanización originaria del hombre⁸⁷

Las autoconciencias egocéntricas que se enfrentan en el estado de naturaleza quieren ser reconocidas como totalidades absolutas, pero lógicamente no pueden reconocer al otro de la misma manera. No saben que el reconocimiento es recíproco, o no es. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de la lucha. En esta relación el reconocimiento de una significa la muerte de la otra, con lo cual esta búsqueda del reconocimiento por medio de la lucha no puede lograr su objetivo. "Cada uno tiene que buscar la muerte del otro; yo solamente puedo reconocerme como esta totalidad singular en la conciencia del otro... como quien, en mi acto de excluir al otro, soy una totalidad excluyente que busca la muerte del otro" (HGW 6.310). Difícilmente pueda encontrarse una formulación más clara y más fuerte de la crítica del solipsismo de la conciencia y de su negatividad criminal. Sin embargo, mientras no se haya alcanzado el

⁸⁶ Paul RICOEUR, *Parcours de la Reconnaissance* (2004); Madrid, 2005.

⁸⁷ En este punto retomo la interpretación que he realizado en mi libro *La Filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Bs. As. 2009, cap.10,

estado de reconocimiento, no puede hablarse todavía de crimen o injusticia, dice Hegel.

Es claro entonces desde ya que el significado fundamental de los análisis de Hegel en estos textos no es ético-normativo, sino más bien ontológico, o *genealógico*⁸⁸, o *antropogénico*, en el sentido de la reconstrucción de la lógica de esta historia (o prehistoria) de la génesis del espíritu en el mundo. El *reconocimiento* en cuanto tal es ya un acontecimiento moral, o el acontecimiento del sentido de lo moral, pero *la lucha* y las relaciones de dominación y servidumbre que preparan este acontecimiento no lo son todavía de ninguna manera. El uso del lenguaje que hace Hegel para describir este proceso no es axiológico-normativo sino fenomenológico⁸⁹, y los textos se podrían ubicar en el *corpus* del realismo político; aunque estos textos no hablan tampoco todavía de política, podría decirse que se trata de una *proto-política*, o del proceso filogenético de una *antropología política*.

El propio Kant se abstiene de hacer jugar la moralidad en este nivel de la creación de las condiciones necesarias para la superación de la conflictividad natural y la constitución de la sociedad civil. Podría decirse incluso que la idea hegeliana de la historia retoma y continúa la concepción de Kant. Ambos conciben la historia como progreso en el sentido de la Ilustración, pero piensan en el sentido del realismo político que este progreso se realiza mediante un proceso que acontece a las espaldas del propio sujeto, con medios que son moralmente cuestionables⁹⁰. “El medio del que se sirve *la naturaleza* para lograr [en el hombre] el desarrollo de todas sus disposiciones es *el antagonismo* de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte, a la postre, en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por

⁸⁸ Empleo aquí este término en un sentido próximo, pero inverso al que tiene en *La genealogía de la moral* de Nietzsche.

⁸⁹ Ya en los manuscritos de las *Lecciones de Jena* anteriores a la *Fenomenología del Espíritu*, emplea Hegel un método fenomenológico.

⁹⁰ Cfr. R.P. HOSTMANN, “Der geheime kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie”, en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsgg. Von D. Henrich und R.P. Hostmann, Stuttgart 1982, p. 56-71; L. Siep, „Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel“, en *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hrsgg. V. Ch. Dicke u. a., Stuttgart-Bad Cannstat, 1995, p. 355-379; H. Ottmann, “Die Weltgeschichte”, en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsgg v. L.Siep, Berlin 1997, p.267-286.

antagonismo *la insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla... la necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción [del orden jurídico]; necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad” (p. 46 y 49).

Algunas lecturas de Hegel no tienen en cuenta la diferencia categorial de la figura de la lucha por el reconocimiento en estos dos niveles: 1) en la situación originaria, como *reconstrucción racional de las condiciones trascendentales de la intersubjetividad humana en general, o del logos* y, 2) las luchas sociales como *hechos empíricos* en el contexto del estado de derecho de la sociedad civil. En el primer nivel se trata de la constitución ontológica del hombre como ser histórico, y de la *creatio ex nihilo* de un mundo nuevo, que no es el mundo natural sino que en cierto modo se contrapone a él, y es el mundo intersubjetivo de la *Sittlichkeit*, o del espíritu objetivo. Honneth no ignora esta diferencia, pero la desecha como producto de una “metafísica” que él considera incompatible con el paradigma del pensamiento posmetafísico actual, y lamenta que “El proceso de la formación (*den Bildungsprozess*) que Hegel describe como un movimiento de reconocimiento que se realiza por la mediación de la lucha, no está concebido por él como un progreso *intramundano* (*als einen innerweltlichen Vorgang*) que ha tenido lugar en el contexto de determinadas condiciones contingentes de la socialización humana...”. También para Hegel podría hablarse de los contextos contingentes de la socialización humana y de la libertad en la historia, pero su interés fundamental como filósofo está en el esclarecimiento de las condiciones universales necesarias de estos fenómenos de la socialización y de la existencia misma del hombre y de la historia como un proceso que no se puede explicar a partir de la mera naturaleza.

En la reconstrucción filosófica del primer nivel fundamental, Hegel piensa que las conciencias naturales son egocéntricas, y para poder reconocer a la otra como autoconciencia independiente y centro de su propio mundo cada una tiene que morir a sí misma. Pero en esta relación nadie se suicida, y tampoco se abren otros *caminos del reconocimiento*. (En defensa de Ricoeur se puede decir que

su búsqueda de otros caminos se dirige a la sociedad civil, donde sí hay alternativas a la lucha en su sentido fuerte). En el estado de naturaleza la muerte violenta con la que se enfrenta la conciencia es –dice Hegel, o bien la muerte de su singularidad natural, o bien la muerte de la conciencia como totalidad del ser para sí del mundo, y el absoluto sometimiento, o el ser para otro. Esta última alternativa es una primera forma de reconocimiento, pero *unilateral* y obtenido *por la fuerza* (E §433). La pacificación que se obtiene mediante las relaciones de dominación y servidumbre no tiene todavía tampoco, sin embargo, ningún valor moral positivo, sino que es una situación de “la más absoluta injusticia”. El reconocimiento buscado del singular como totalidad centrada en el propio yo entraña, por lo tanto, una “contradicción absoluta”. Ambos extremos de la disyuntiva planteada, la pérdida de la vida, o de la libertad de los vencidos y su reducción a la esclavitud, son diferentes formas del mismo fracaso de la búsqueda del reconocimiento (E § 433). Y sin embargo la experiencia del rodeo que se describe con la figura del amo y el esclavo es un avance, porque pone fin a la violencia de la guerra, y la dialéctica de esta relación producirá la *Umkehrung*, o inversión de las relaciones de dominación y el reconocimiento recíproco.

La superación de esta contradicción tendrá que pasar en consecuencia por la experiencia dolorosa de la muerte. ¿Pero cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En las *Lecciones de Jena* habla Hegel de la conciencia tal como aparece originariamente a partir de la ruptura de la unidad inmediata e indiferenciada con la naturaleza y el diferenciarse y contraponerse a ella como el ámbito de sus *objetos* de conocimiento y de acción⁹¹. La totalidad es la conciencia y su mundo; ella es “el ser ideal del mundo”, y toda singularidad, o toda cosa es *para ella*, o “es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí” (HGW 6, 308). También el otro aparece en esta perspectiva como un objeto ante la propia conciencia. Las conciencias de sí no se reconocen recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos en el sentido de Kant, y en tal situación del solipsismo no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad y el sentido moral, como lo ha mostrado Apel. En esta descripción parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo

⁹¹ Cfr.: HGW 6, 275-276; J. DE ZAN, *La Filosofía práctica de Hegel*, ed. cit. p. 207 ss.

empírico en sus más primitivas etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas, con la autoafirmación hiperbólica de la conciencia, o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir.

En su forma originaria la lucha por el reconocimiento es, por lo tanto, anterior a la moral y al derecho, y tiene que elaborarse y resolverse por la vía de sus propias contradicciones inmanentes, sin recurso a esas instancias normativas, porque la dimensión moral de la acción presupone *el reconocimiento del otro* en cuanto tal, o se funda en él, y es este presupuesto precisamente el que se quiere reconstruir con la figura de la lucha a muerte. En esta lucha se produce la crisis radical de la conciencia natural, que tiene que morir y aceptar el hundimiento de su propio mundo. Esta es la experiencia existencial del esclavo, o de la servidumbre, en *el temor, el sometimiento* a la dominación de un señor, y *la disciplina del trabajo forzado*. No es directamente mediante la lucha, sino por la mediación de esas dolorosas experiencias del servicio bajo un señor que se produce finalmente la domesticación del animal humano y el aprendizaje del reconocimiento del otro como autoconciencia independiente y como centro de su propio mundo. Pero esta experiencia es también, al mismo tiempo el aprendizaje del autodomínio que desplaza en el trabajo la satisfacción inmediata del deseo, y el aprendizaje de la dependencia recíproca de ambos, un *descentramiento radical del sujeto, de su propia concepción egocéntrica del mundo, y la constitución de un mundo nuevo*, que será el mundo de la libertad, o del *espíritu objetivo*.

Con las experiencias que acabo de reseñar se ha salido del estado de naturaleza, pero no se ha terminado todavía esta historia. Mas bien hay que decir que la historia propiamente dicha recién ha comenzado. La situación originaria de la 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 antropológico⁹². Aunque la historia no haya podido eliminar del todo aquella forma de lucha el resultado de aquella experiencia originaria, el sentido y el valor del reconocimiento recíproco está ya siempre presente y actuante en la historia. Pero la creación del nuevo mundo de las instituciones del *estado de reconocimiento*

92

(*Annerkanntsein*) y de la libertad ha sido un trabajo milenario del espíritu en el mundo, y permanece siempre inacabado (E § 433).

“Lo antropológico” no está entendido aquí en el sentido estrecho del capítulo de la *Enciclopedia* sobre “La antropología”, sino en el sentido más amplio y contemporáneo, que comprende también el capítulo sobre “La Fenomenología del Espíritu”, y toda la Sección dedicada al “Espíritu subjetivo”. Este sentido más amplio no es tampoco enteramente extraño a Hegel si tenemos en cuenta el último párrafo de esta parte (E § 482): “Cuando el saber de la idea, es decir, de la esencia del hombre, que la libertad es su esencia, su fin y el objeto [de su acción], llega a ser un saber especulativo, entonces esta idea en cuanto tal es en sí misma la realidad (*Wirklichkeit*) del hombre, no porque los hombres *la tienen*, sino en cuanto ellos *son* [esta idea]”. En este texto se apoya precisamente la justificación del título del presente apartado, que habla de la lucha por el reconocimiento como el primer paso de la humanización originaria del animal humano. En cuanto a la prolongada extensión del tiempo para que la historia alcance la meta señalada del reconocimiento de la libertad del hombre en cuanto tal, y en cuanto a la forma de la realización de esta idea, el mismo (§ 482) continua diciendo inmediatamente después del fragmento citado: “El cristianismo ha hecho de esta idea en sus seguidores su propia realidad, esto trae aparejada la conciencia de no ser esclavo; y si los hombres son reducidos a la esclavitud... ven lesionada la sustancia de su propio ser. Pero esta libertad que tiene como contenido y como fin la propia libertad, es primero solamente el concepto de sí misma, principio del espíritu y del corazón, que está destinado a desarrollarse de manera objetiva, tanto en el derecho, en el mundo ético y religioso, como en la realidad efectiva que es objeto de la ciencia”.

2. Las luchas por el reconocimiento, o por la libertad en la historia

Las luchas por la libertad en la historia se pueden considerar como otras formas de luchas por el reconocimiento; y los derechos del hombre y de los ciudadanos se comprenden como resultados que se han conquistado mediante esas luchas. Porque el hombre llega a ser real y objetivamente libre en tanto es reconocido como tal.

Pero la realización de la libertad es un proceso siempre inacabado y contingente, que tiene sus marchas y contramarchas, por eso escribe Hegel en su *Filosofía de la historia* que "el progreso de la conciencia de la libertad es el fin último de toda la historia", y por lo tanto las luchas por el reconocimiento de la libertad no podrán cesar mientras estemos en la historia. En la *Enciclopedia* (§432) aclara al respecto sin embargo lo siguiente: "Para descartar los habituales malentendidos acerca de la situación que acabamos de esbozar [se refiere a la lucha a muerte por el reconocimiento], tenemos que hacer nosotros aquí también la observación que la lucha por el reconocimiento, llevada en la forma mencionada hasta el extremo de la lucha abierta, solamente puede tener lugar en el puro *estado de naturaleza* en el que los hombres se enfrentan como meros seres singulares. La sociedad civil y el Estado en cambio han alejado de sí aquella forma de lucha, porque en ellos existe ya precisamente aquello que es el resultado de esa lucha, a saber el estado del reconocimiento recíproco".

Lo que está implícito, aunque no dicho en las citadas expresiones es que, si bien "aquella forma" de "lucha abierta" (es decir, violenta y a muerte) no podría tener lugar en principio en el marco del estado de derecho de la sociedad civil (porque esa forma de lucha sería la destrucción de estas instituciones, o el signo de que ellas ya han dejado de existir), queda abierta sin embargo la alternativa de otras formas posibles de lucha, que pueden ser necesarias para reivindicar el reconocimiento efectivo y más consecuente de los derechos, pero también, como lo pone de relieve justamente Honneth, para lograr mayores avances, niveles más elevados, o más exigentes de reconocimiento *dentro* de la propia sociedad civil y de la sociedad política, o para el reconocimiento de nuevos derechos.

En la *Filosofía del Derecho* recuerda Hegel, al comienzo y al final, que las formas institucionales del derecho y del orden político solamente se comprenden a partir del reconocimiento. Es obvio que el punto de partida de la *Filosofía del Derecho* presupone que ya se ha superado mediante la lucha por el reconocimiento la situación del *hombre* en el estado de naturaleza: "El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, ha superado ya el falso punto de vista que considera al hombre como un ser natural... que puede ser por lo tanto sometido a la esclavitud", que es la situación del estado de naturaleza en el que no

se reconoce todavía ningún derecho y solamente impera la ley de la fuerza. En la situación del desconocimiento y la inexistencia del derecho la esclavitud aparece como algo natural. El concepto del derecho excluye como contradictorias las relaciones de dominación y servidumbre. Este punto de partida de la ciencia del derecho presupone superada por lo tanto la situación de la lucha por el reconocimiento y las relaciones de dominación y servidumbre, de las que se ha tratado en la *Fenomenología del Espíritu* y en el capítulo del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*; presupone ya el reconocimiento de la persona como tal, y no como un pensamiento subjetivo o como un *mero deber (als ein bloßes Sollen)*, sino como algo ya realizado en el mundo del *espíritu objetivo* mediante la constitución del moderno *Estado* constitucional de derecho (§57). El capítulo sobre “El derecho abstracto” no es por lo tanto más que la exposición de las condiciones jurídicas más generales de la estructura de esta realidad de la sociedad civil, la cual, a su vez solamente tiene existencia en la comunidad política del Estado regido por la universalidad de la ley.

La dialéctica del concepto y de la conciencia meramente inmediata de la libertad produce por sí misma la lucha por el reconocimiento y la relación de dominación y servidumbre...” (§ 57). Pero esta es otra historia en la cual *todavía no* se puede hablar de “derecho”; cuando se trata en cambio del derecho como algo existente *ya no* es necesario repetir aquel relato, y basta solamente con *evocar la memoria* de aquella lucha. Sin embargo, aclara Hegel en otros lugares, en los Estados primitivos, y en las tiranías regidas por las formas de la dominación despótica, no estaba reconocida todavía la libertad, y aún en el mundo civilizado y en Estados democráticos, como en la propia *Polis* griega, no se llegó a reconocer la libertad del hombre en cuanto hombre, independientemente de su origen étnico y cultural, o de su posición social y política. Por eso, escribe en la *Enciclopedia*: “en los estados de la antigüedad había todavía esclavos y entonces surgieron entre los romanos sangrientas guerras mediante las cuales los esclavos buscaban liberarse y obtener el reconocimiento de sus eternos derechos humanos” (E §433, *Zus.*).

En cuanto a la moderna sociedad civil, sigue siendo en palabras de Hegel, “un campo de batalla de todos contra todos”, es decir: no ha salido enteramente del estado de naturaleza hobbesiano; esta sociedad es incapaz de resolver por sí misma, en el

nivel horizontal de las relaciones de los individuos, de los sectores de la economía y de las clases sus propios conflictos sociales, y se encamina a su propia autodestrucción. Solamente puede evitar el riesgo de su disolución en la medida en que acepta y reconoce el derecho de la regulación superior de un poder independiente de los intereses sociales en conflicto, que es para Hegel el Estado. Bien sabemos como el marxismo ha desenmascarado luego esta creencia en la independencia del Estado, como ideología encubridora para hacer pasar el interés de la clase dominante como el interés general. Y el problema actual es precisamente la crisis de confiabilidad, la motivada desconfianza de la sociedad civil, que al no reconocer a la política y al Estado lo ha privado de legitimidad. En este contexto cobran de nuevo un papel fundamental las luchas sociales como luchas políticas por el reconocimiento.

En este contexto se comprende el significado de la reactualización de la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento en la filosofía más actual, porque permite una comprensión más amplia y no reductiva de las luchas sociales a la lucha de clases del marxismo, aunque algunos autores, como el propio Honneth, y Charles Taylor, por ejemplo, estrechan de nuevo esta comprensión, al reemplazar la teoría del conflicto centrada en la alienación del trabajo en la sociedad capitalista y en el antagonismo de los intereses de clase, por el modelo de las luchas sociales por el reconocimiento de las diferencias culturales, o simbólicas⁹³. Pero mi tema ahora no es este debate de los contenidos empíricos, sino el problema histórico filosófico, y en cierto modo epistémico del concepto del *Kampf um Anerkennung*.

3. ¿Una gramática moral de los conflictos sociales?

El libro de Honneth se orienta a corroborar una hipótesis inicial que podría enunciarse del siguiente modo: para el análisis de la gramática de los conflictos sociales, es más comprensiva y productiva la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento que las teorías estándar del conflicto, de raíz hobbesiana, o el modelo

⁹³ Cfr. N. FRASER/A. HONNETH, *Umverteilung oder Anerkennung?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003; trad. española: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006.

marxista del antagonismo de los intereses de clase. Esta superioridad del modelo hegeliano se funda para este autor en el hecho de que la teoría hegeliana del conflicto se plantea desde el comienzo en el terreno moral y de la eticidad. Mi discusión se centrará en la segunda parte de la tesis de Honneth, que es la que le ha resultado especialmente atractiva a Paul Ricoeur.

Honneth interpreta los textos del *Sistema de la Eticidad* como el relato de “un acontecimiento ético (*ein sittliches Geschehen*)”, y comprende “la lucha como un medio moral (*als ein moralisches Medium*), que conduce desde el reconocimiento en la pequeña comunidad hasta un nivel más maduro de relaciones éticas (Ho.32), y lamenta reiteradamente que el abandono de los presupuestos comunitaristas de inspiración platónico-aristotélica de este texto hayan oscurecido el significado moral intersubjetivo del reconocimiento. Según mi modo de ver, en cambio, esos presupuestos son más bien sustancialistas que intersubjetivistas y, como se desprende de lo dicho en los puntos anteriores, es justamente la doble crítica, tanto la unificación inmediata con el ethos sustantivo de las comunidades pre-modernas, como el individualismo metodológico de la moderna filosofía de la conciencia, la que transforma a Hegel en un filósofo contemporáneo, porque no es retrocediendo detrás del solipsismo metódico de origen cartesiano, sino avanzando más allá de él, que es posible comprender la constitución intersubjetiva del sentido y plantear una teoría discursiva de la racionalidad epistémica y moral, en la cual tiene un lugar central el principio del reconocimiento de todo interlocutor posible, como presupuesto del discurso. Este procedimiento de la justificación discursiva de toda pretensión de validez presupone el principio moderno de la libertad de pensamiento para juzgar por sí mismo, de la autonomía de la conciencia moral y la independencia de los individuos para el desarrollo de su particularidad, que Hegel considera como “el principio más elevado de la época moderna, que los antiguos [especialmente] Platón, no conocieron” (HGW 8.263). En la *Filosofía del Derecho* aclara al respecto que: “El principio de la personalidad independiente y en sí misma infinita del individuo, de la libertad subjetiva, que ha surgido interiormente en la religión cristiana, y se ha hecho presente en el mundo romano bajo la forma exterior [del derecho], ligado a la universalidad abstracta, no podía obtener su

derecho [o su reconocimiento] en aquella forma solamente sustancial del espíritu real [de los griegos]. Este principio es históricamente más tardío que el mundo griego, y del mismo modo también la reflexión filosófica que alcanza esta profundidad es posterior a la idea sustancial de la filosofía de los griegos” (Rph § 46 obs., cfr. también § 124 obs., y § 185 obs.).

La tesis sobre el sentido, o la naturaleza moral de la lucha misma resultaba lógicamente por lo menos problemática, e inquietante para Ricoeur, por más que Honneth se preocupara por separar (me parece que sin éxito) el concepto de “lucha” de su conexión con la violencia. Habría que decir incluso que la lucha es siempre una relación de fuerzas, un juego de poder cuya lógica conlleva inevitablemente la posibilidad de la intensificación hasta los límites de la violencia. Este es un riesgo que pertenece lógicamente al campo de la política, pero no al de la moral. Y cuando los conflictos morales adquieren una intensidad tal en la que el diálogo se corta, para pasar a la lucha en sentido fuerte, entonces dejan de ser morales y se transforman en conflictos políticos⁹⁴.

Como lo ha mostrado Hegel, y Hobbes antes que él, (y lo ha desarrollado luego magistralmente von Clausewitz en su *Tratado sobre la guerra*), la lógica de la lucha conduce de manera inevitable a grados cada vez más fuertes de confrontación, y no se puede detener mediante la propia racionalidad estratégica de la lucha misma. Si la guerra no evoluciona hasta las formas de la guerra total, de la aniquilación del enemigo, es porque se imponen otros factores externos a la lógica de la guerra misma, como el miedo a la muerte, razones económicas de costo-beneficio, o los límites del sentido moral que actúa en los contextos de una humanidad civilizada. Pero la moralidad debería preservarse siempre como un límite impolítico, o un criterio de juicio *exterior* a todas las formas de lucha, y a la política misma⁹⁵.

El concepto de “*la lucha como un medio moral*”, nos pone por otro lado inevitablemente en el camino de la deriva hacia la actualización de las viejas doctrinas sobre *la guerra justa*. La lógica del lenguaje de la lucha como *un medio moral* conduce, aunque no se

⁹⁴ Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 4, Dunkel u. Humboldt, Berlin, 1963, p.37-38.

⁹⁵ Cfr. J. DE ZAN, “Filosofía y política en Hannah Arendt”, en *Cuadernos del SUR*, Revista de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2003, p. 11-36.

quiera, a este tipo de justificación de la violencia. Pero la violencia (como la guerra) es siempre un mal, y no se puede tener nunca una justificación moral positiva, porque tal justificación sería contradictoria con el punto de vista moral. La moralización de la lucha en sí misma, o por sus fines, puede derivar incluso hasta la demonización del enemigo, como alguien al que hay que eliminar, y desemboca en las formas más temibles de violencia, que transgreden los límites de la enemistad política, como lo ha advertido Carl Schmitt⁹⁶, y lo hemos podido ver todos nosotros a comienzos de este nuevo siglo en ambos lados de la contienda internacional entre el fundamentalismo islámico y la cruzada norteamericana contra “el eje del mal”.

Más allá de esta discusión, el libro de Honneth presenta muchos aportes interesantes y valiosos. Me interesa destacar aquí especialmente su reconstrucción del desarrollo del reconocimiento como un proceso cuyas diferentes etapas caracterizaría yo en una formulación actual mediante estos términos: 1) La primera etapa, que ya he mencionado, es *el reconocimiento inmediato* (que Hegel considera como *natural*) el cual tiene su expresión subjetiva en *el amor* de la pareja, y adquiere una realidad objetiva en los hijos y en la institución de la familia. Honneth muestra incluso con los aportes de algunas líneas del psicoanálisis como esta experiencia de reconocimiento afectivo en la relación del niño con la madre en las distintas etapas del desarrollo evolutivo de la infancia es fundamental para la formación de la autoestima y la personalidad del niño. 2) La emancipación del individuo independiente que sale de ese nido, lo enfrenta con la conflictividad del estado de naturaleza (o con la racionalidad instrumental y estratégica de las relaciones sociales en el mundo moderno) donde tendrá que ingresar en el terreno de diferentes formas de lucha por el reconocimiento y por la institución de relaciones justas en *la sociedad civil*, en la cual el modo y el medio del reconocimiento no es el amor, sino *el derecho*. Pero el estado de derecho tiene siempre todavía fisuras en las cuales se desarrollan nuevas formas de conflictos y de luchas sociales por el reconocimiento de los derechos; 3) Un nuevo nivel se alcanza en la eticidad de *la constitución política*, en la que los

⁹⁶ Cfr. J. DE ZAN, “La exclusión del otro”, en *Erasmus. Revista Latinoamericana de intercambio cultural*, nº 2/2002 (aparecido en 2003). pp. 143-164.

individuos dejan de estar sometidos, como súbditos, a la dominación de la autoridad de una voluntad ajena, o de fuerza, y son reconocidos como ciudadanos libres, en el sentido de la libertad positiva de un pueblo, que es a la vez el autor de las propias leyes que regulan a la sociedad. El reconocimiento efectivo y la ampliación de esta libertad política no se mantiene sin nuevas formas de lucha política en el marco del estado de derecho. 4) Una última etapa, que ya no tiene en cuenta Honneth, es la del reconocimiento de los pueblos como Estados independientes, tal como la conceptualiza Hegel al final de la *Filosofía del Derecho*: “Un Estado tiene frente a los otros una independencia soberana. Ser en cuanto tal *para los otros*, es decir, *ser reconocido* por ellos es su primera y absoluta legitimación... Pero este reconocimiento exige la garantía de que reconozca, a su vez, a los otros Estados que lo reconocen, es decir, que los respete en su independencia”. Los que se reconocen recíprocamente se tratan como iguales y se identifican. “El reconocimiento, en cuanto comprende la identidad de ambos se basa así mismo también en la opinión y la voluntad del otro. Así como el individuo no es verdaderamente una persona sin su relación con otras personas (§ 71 und sonst), así tampoco es Estado es un individuo real [como Estado soberano] sin la relación con otros Estados” (Rph.§ 331).

Honneth escribe al pasar que la concepción hegeliana de la relación internacional, entre los Estados, retrocede detrás de la idea kantiana de la paz perpetua y sostiene la misma posición de Hobbes, que en este plano los pueblos se encuentran en el estado de naturaleza del cual ya no se podría salir. Si tenemos en cuenta sin embargo el texto citado podría decirse que, a la inversa, la existencia misma de Estados independientes implica que ya se ha salido del estado de naturaleza también en estas relaciones, que hay un estado de reconocimiento mutuo. Y al definir esta situación Hegel no menciona la guerra como condición necesaria de este reconocimiento. Lo que no es posible para Hegel (y creo que tampoco para Kant), es contar una *garantía* de este reconocimiento. Lo cual es lógico, porque el último garante de las promesas es la fuerza coactiva del orden jurídico de un Estado, en la que se apoya la garantía de la coactividad del derecho frente al delito y a la violación de la ley o de los acuerdos entre partes (Cfr. I. Kant, *Die Metaphisik der Sitten*, Akademie Textausgabe, Bd. VI; 284). El último

garante de las promesas, cuando estas han sido protocolizadas de manera jurídica (como en el caso de los contratos, de los tratados, o de las leyes) es la autoridad de un juez imparcial e independiente. Pero la deseable garantía del derecho internacional y de *la paz perpetua* postulada por Kant, sería la indeseable existencia de un Estado mundial provisto del poder soberano para hacer efectiva la coacción del derecho internacional, con lo cual, sin embargo, este derecho habría pasado a ser el derecho interno de este Estado Mundial ⁹⁷.

4. Paul Ricoeur. La pacificación por el reconocimiento

Paul Ricoeur escribe que él ha concebido la sección central de su libro *Parcourse de la reconnaissance* como un diálogo con A. Honneth, en el cual sus propias contribuciones oscilan entre la propuesta de agregados complementarios y la discusión crítica de algunos aspectos que preparan su argumento final “contra el énfasis exclusivo puesto en la idea de lucha, a la búsqueda de experiencias de reconocimiento de carácter pacífico” (R p.195). Pero como Ricoeur no ha revisado la interpretación de Honneth, sus críticas se dirigen también directamente a Hegel.

Podría decirse que el punto de vista de este autor se concentra en el resultado (o en la anticipación del *telos* objetivo) de la lucha por el reconocimiento, que no es para Hegel por cierto la lucha misma, ni la paz de los vencedores mediante el sometimiento de los vencidos, sino la institución de relaciones pacíficas y simétricas de reconocimiento. Esta es precisamente la situación del estado de derecho, que reemplaza el *Kampf um Annerkenung* por la situación estabilizada de un *estar siendo reconocido*: el *Annerkantsein*, que se puede comprender también como la libertad objetivamente realizada. Esta situación no es, sin embargo, para Hegel, como ya lo he explicado antes, algo simplemente dado, sino que el reconocimiento y la libertad han tenido que ser conquistados mediante las luchas por la independencia y la liberación de todas las formas de dominación. Pero Ricoeur quiere encontrar al comienzo

⁹⁷ Sobre el tratamiento de este delicado problema en Hegel y en Kant, cfr.: Henning Ottmann, “Die Weltgeschichte”, en L. SIEP (edit.), *Grunlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997, p. 268-274.

“las experiencias de las relaciones pacíficas de reconocimiento” que para Hegel son el resultado del largo proceso formativo de la lucha y el servicio; lo que Ricoeur hecha de menos en el relato fenomenológico de esta figura hay que buscarlo entonces en la *Filosofía del Derecho* donde Hegel escribe justamente que “el terreno del derecho y su punto de partida está en la voluntad que [ya] es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho [o el estado de reconocimiento] es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que él ha creado desde sí mismo, como una segunda naturaleza” (*Rph.* § 4).

La relectura que hace Ricoeur de los textos hegelianos que describen el proceso anterior a este resultado, no acierta con el punto de vista fenomenológico de Hegel, que se limita a describir el proceso, sin hacer intervenir en la descripción la idea del fin, porque en el estado de naturaleza los propios contendientes en esta lucha no están motivados por un fin moral, sino por la autoafirmación de su propia conciencia de sí como absoluta, y es a través de la lucha que tienen que hacer primero la experiencia de la crisis radical de esta autoconciencia, y abrirse al reconocimiento del otro. Esta es ante todo la experiencia del siervo, que tiene que someterse primero al reconocimiento forzoso y unilateral para salvar la nuda vida, sin ser reconocido todavía por el señor. Pero al ingresar en la dialéctica de las relaciones de la dominación y la servidumbre, realizarán ambos en esta *praxis* la *experiencia formativa* (la *Bildung*) del reconocimiento mutuo, que es el principio del sentido moral. Es claro que si este resultado estuviera ya dado, o intencionalmente buscado desde el comienzo, no habría lucha, sino la búsqueda inmediata del entendimiento con el otro y de la resolución justa y pacífica de los posibles conflictos. Pero de lo que se trata para Hegel es de mostrar precisamente como se llega a este improbable resultado de “la pacificación por el reconocimiento”, es decir, cómo ha sido posible la formación del estado de derecho y la génesis del punto de vista moral.

Es cierto que también es posible que las partes en conflicto hayan desistido de la lucha por razones meramente estratégicas, sin que ello signifique ningún progreso moral. Esta es precisamente la explicación hobbesiana del origen de la sociedad civil. Pero esta salida estratégica del estado de naturaleza solamente es posible,

como lo vio agudamente el propio Hobbes, mediante la constitución de una soberanía absoluta, irrevocable y provista de instrumentos de fuerza que atemoricen a todos. Desde el punto de vista de Hegel podemos decir sin embargo que la sociedad civil pacificada, tal como la concibe Hobbes, no habría salido todavía realmente del estado de naturaleza, porque el régimen del miedo es el de la relación de dominación y servidumbre, como primera forma de pacificación que reemplaza la violencia de todos contra todos por la violencia de uno sólo contra todo el resto, que han quedado sometidos como súbditos a la voluntad particular de un señor soberano. (Si este sometimiento se ha impuesto mediante la fuerza de las armas de una facción dominante, o mediante la estrategia forzosa de un hipotético pacto social para conjurar el peligro de la muerte violenta a manos de cualquier otro, me parece algo accidental que no hace diferencia en el régimen de la dominación).

Hegel dice en cambio literalmente que el estado de derecho y el orden político comienza, por el contrario, “cuando se ha eliminado el miedo”, porque los gobernantes y los gobernados están igualmente sometidos al imperio de la ley, que es la expresión de la voluntad general⁹⁸. Y por eso, cuando los pueblos han aprendido a reconocerse a sí mismos en la voluntad general han derrocado las tiranías como execrables, indignas, etc., “en realidad bastaría decir que era superflua...”⁹⁹. La situación moral y jurídica del reconocimiento recíproco que se ha logrado mediante la larga y dolorosa experiencia de la historia no excluye sin embargo la posibilidad de las violaciones singulares de este reconocimiento. Pero estas acciones adquieren ahora el carácter del *delito* y la desobediencia a la ley, que será reprimida o penada por la Justicia. En cuanto a la reaparición de las formas de la dominación despótica en el sentido de Aristóteles, y la privación de la libertad, es para

⁹⁸ Cfr. J. DE ZAN, *Op. cit* 2009, p. 311-315.

⁹⁹ Cfr. HGW 8.260; HFR 213. Este mismo pensamiento se encuentra desarrollado también en las Lecciones sobre la *Enciclopedia* sobre el reconocimiento: “Sin haber experimentado la disciplina que quiebra el propio arbitrio nadie llega a ser libre, racional, y capaz del mando [y la obediencia]. Para llegar a ser libre, para adquirir la capacidad de gobernarse a sí mismos, han tenido que atravesar primero por lo tanto todos los pueblos la severa disciplina de la sumisión bajo un señor... Las relaciones de señorío y servidumbre y la tiranía han sido un paso necesario y bajo este aspecto en cierto modo justificado en la historia de los pueblos” (*Enciclopedia*, §435, Zusatz).

Hegel, como pensador de la revolución Francesa, una de las razones políticas de la guerra.

• • •

Desde mi punto de vista el problema filosófico planteado en la discusión de las actuales reinterpretaciones de la figura fenomenológica hegeliana de la lucha por el reconocimiento se puede aclarar mediante estas tres operaciones: 1) desvincular de acuerdo con Ricoeur el concepto mismo de lucha de la moral; 2) comprender las luchas sociales como formas eminentes de la acción política¹⁰⁰ y, 3) mantener consecuentemente el principio moderno de la autonomía de la política frente a la moral. En el propio Hegel pueden encontrarse elementos a favor de los puntos 1 y 3, aunque el no es enteramente consecuente con ellos por su valoración de la guerra y su concepción del Estado ético. (Yo pienso que la guerra no es nada valioso sino que, desde el punto de vista moral, es siempre un mal, y que si bien la constitución de lo político y el proceso democrático de la formación de opinión y de la voluntad común tienen un significado y un valor moral¹⁰¹, el aparato burocrático-administrativo del Estado como un sistema jurídico-político, y las luchas de poder o de intereses por el control de este sistema no tienen en sí mismos una dimensión de validez moral, y por eso deben estar reguladas por principios ético-normativos independientes).

El punto dos de mi propuesta es ya enteramente ajeno a la concepción de Hegel. Porque no obstante sus agudos análisis de la conflictividad de la sociedad moderna y de la naciente economía capitalista, que anticipan e inspiran los análisis de Marx, y a pesar de haber explicado por primera vez la contraposición y las relaciones dialécticas de la sociedad civil y el Estado, en su proyecto de recuperar la concepción tradicional del sentido ético de lo político para la época moderna, identifica lo político con lo estatal, y consagra el monopolio de lo político por el Estado moderno. Con este concepto de lo político no puede admitir que la sociedad civil

¹⁰⁰ Cfr. J. DE ZAN, Introducción al libro *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, Edit. por J. De Zan y F. Bahr, UNSAM, Buenos Aires 2009.

¹⁰¹ Cfr. J. DE ZAN, "El significado moral de la democracia", en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, 1993.

sea el lugar privilegiado de la formación de la voluntad política, y que las luchas sociales sean un modelo de la acción política. Esto es comprensible en su contexto histórico, porque Hegel piensa en la época de la formación del Estado moderno y quiere contribuir a su consolidación como estado de derecho. Además él puede confiar todavía que el derecho y el Estado resolverán los conflictos sociales mediante los procedimientos institucionales, pero nosotros hemos perdido ya enteramente esa confianza, y hemos experimentado que las ideologías y las políticas del Estado son muchas veces las principales causas del no reconocimiento, de la violación de los derechos humanos, la desigualdad, de la exclusión y de los conflictos sociales y políticos. Por otro lado, Hegel piensa, siguiendo a Hobbes, que el reconocimiento de una significación y un rango directamente político a sociedad civil en cuanto diferente del Estado, y a los conflictos que se desarrollan en esta esfera, representaría la destrucción de la soberanía interna del Estado moderno (que es uno de los principios que están hoy cuestionados), y un grave peligro de anarquía.

Como conclusión tengo que decir finalmente que la propuesta filosófica de la desvinculación del reconocimiento de los medios de lucha en la sociedad actual, es una estrategia que parece demasiado ingenua y poco realista. Hay que tener en cuenta sin embargo que *la realización práctica efectiva* de las condiciones institucionales del reconocimiento en la vida social y política, y de otras situaciones que tienen un importante significado moral, como el respeto de los derechos humanos, son tareas de la política, y no de la moral, porque no es posible garantizar estos valores frente a posibles violaciones de parte de individuos, de sectores, o del Estado mismo, sin la construcción y el respaldo de un poder político que se canaliza normalmente en el Estado, pero que tiene que ser capaz también de controlarlo, limitarlo y ejercer una acción destituyente toda vez que los gobernantes hagan un uso ilegítimo de las facultades que le ha delegado el soberano. Hay que hacer jugar por lo tanto la diferencia entre moral y política, y la autonomía de esta última con respecto a la primera, porque los problemas políticos requieren soluciones políticas, no morales. Es por no hacer jugar estas diferencias que el planteamiento de Ricoeur aparece hasta cierto punto como el discurso utópico de un moralista. Yo creo que es preciso evitar la *moralización de la política*, ya sea en el sentido de la pretensión de una

superación moral de toda forma de *lucha política*, como también en el sentido de Honneth, de la justificación de las estrategias de estas luchas como *luchas morales*. La conflictividad social y política, las luchas por el reconocimiento y los juegos estratégicos de poder son constitutivos de lo político, pero no de la moral, que en este sentido es impolítica, aunque tampoco puede permanecer ajena, o indiferente, a los conflictos (como a-política), y esta delicada línea divisoria no se podrá borrar nunca, porque la conflictividad y las luchas políticas son constantes ineliminables de la historia, que hay que regular y limitar mediante la moral y el derecho, pero que no se pueden eliminar, como no se puede eliminar la política misma, o reemplazarla por la moral y el derecho.