

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1640>

Against Fanatic Religious Delusion and the Fury of Destruction: Tolerance, Respect, and Recognition in Kant and Hegel

Contra la ilusión religiosa fanática y la furia de la
destrucción: tolerancia, respeto y reconocimiento
en Kant y Hegel

Enzo Solari

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

enzo.solari@pucv.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5713-761X>

Recibido: 29 – 11 – 2019.

Aceptado: 18 – 02 – 2020.

Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article reconstructs Kant's and Hegel's moral, political, and legal treatment of tolerance in the larger context of their philosophies of religion and freedom. Kant and Hegel have similar initial remarks on tolerance, religion, and fanaticism, then seem to separate when they resort respectively to respect and recognition—they agree in the end when the former defines intersubjective respect as recognition and the latter defines legal and political recognition as including respect. All of this allows us to better understand, first, the extent of their repulse of practical-religious dogmatism (superstition, fanaticism, violence), and secondly, that tolerance, in contrast to violent and superstitious fanaticism, is nothing more than a peculiar facet of respect and recognition.

Keywords: tolerance; fanaticism; religion; freedom; respect; recognition; Kant; Hegel.

Resumen

Este artículo reconstruye el tratamiento moral, político y jurídico que hicieron Kant y Hegel de la tolerancia en el contexto mayor de sus filosofías de la religión y la libertad. Kant y Hegel tienen consideraciones iniciales similares sobre tolerancia, religión y fanatismo, luego parecen separarse cuando recurren respectivamente al respeto y al reconocimiento. Finalmente coinciden cuando el primero define al respeto intersubjetivo como reconocimiento y el otro al reconocimiento jurídico y político como incluyendo al respeto. Todo esto permite entender mejor, primero, el alcance de sus repulsas del dogmatismo práctico-religioso (la superstición, el fanatismo, la violencia), y segundo, que la tolerancia contrastante con el fanatismo violento y supersticioso no es más que una faceta peculiar del respeto y el reconocimiento.

Palabras clave: tolerancia; fanatismo; religión; libertad; respeto; reconocimiento; Kant; Hegel.

Introducción¹

Kant decía que “la ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la Razón” (AA VI: 175; trad. esp. 2001, p. 211), así como Hegel aseguraba que la religión desbocada conduce a “[...] la libertad del vacío [...], el fanatismo de la destrucción [...], solamente la furia de la destrucción” (GW XIV/1: 32-33; trad. esp. 1988, pp. 69-70). Estas bruscas afirmaciones solo pueden ser comprendidas con alguna profundidad si es que se cumple con el deber de rastrear, a propósito de proximidades y lejanías de Hegel respecto de Kant, el tratamiento moral, político y jurídico que hicieron uno y otro de la tolerancia en el contexto mayor de sus construcciones acerca de la religión y la libertad. Como se sabe, mientras Kant aseguraba que la religión es la consideración de los deberes como mandamientos divinos, Hegel eliminaba esta suerte de *als ob* y se tomaba rigurosamente en serio la pretensión de verdad absoluta que formula la religión asignando al estado —claro que de manera sumamente peculiar— un fundamento religioso. Y es que a través de tales diferencias asoma una coincidencia básica, manifestada, por un lado, en la alusión kantiana a la única fe verdadera, y por el otro, en la referencia hegeliana al fundamento religioso del estado y la eticidad. Todo lo cual, en fin, permite entender mejor el alcance de sus repulsas del dogmatismo práctico-religioso (la superstición, el fanatismo, la violencia), lo que en el caso de Kant tiene ante todo una índole moral por remitir últimamente al respeto de la persona en la humanidad propia y ajena, aunque también este respeto tenga alcance político y exija tolerancia y libertad de pensamiento y opinión. En el caso de Hegel, se diría que tiene un carácter ante todo espiritual-objetivo y, por ende, político, aunque también moral y subjetivo, exigiendo asimismo libertad de conciencia, tolerancia y sobre todo el reconocimiento que constituye y regula a las conciencias individuales. En las líneas que siguen examinaré estas ideas ahora abstractamente enunciadas.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt N° 1180584: *De la tolerancia al reconocimiento. Libertad, derecho y Estado en la filosofía política y jurídica de Hegel*. El autor agradece las observaciones y sugerencias de los árbitros anónimos de *Tópicos*, así como el riguroso trabajo editorial de la revista.

1. Kant sobre fanatismo y tolerancia

a) Que la religión es vista moralmente por Kant o que su versión del teísmo sea moral es cosa conocida e indisputable. De hecho, así acaba el *Religionsschrift*: “el justo camino [*der rechte Weg*] no es ir del otorgamiento de gracia [*Begnadigung*] a la virtud [*Tugend*], sino más bien de la virtud al otorgamiento de gracia” (AA VI: 202; trad. esp. 2001, p. 243). Y bien podría haber empezado del mismo modo. Es, pues, dentro de una argumentación que marcha precisamente de la virtud a la gracia donde ha de encuadrarse el tratamiento kantiano del fanatismo y la superstición.

En efecto, mientras la superstición —ilimitada y arbitraria [*willkürlich*]— es, según Kant, el falso servicio de Dios (AA VI: 172; trad. esp. 2001, p. 208), el verdadero servicio divino es aquel que abandona la ilusión religiosa de lo que el ser humano se figura poder hacer para volverse grato a Dios, concentrándose en cambio en la “buena conducta de vida [*guter Lebenswandel*]” (AA VI: 170; trad. esp. 2001, p. 206). Tal buena vida es como el camino angosto y la puerta estrecha del evangelio; el camino ancho y la puerta amplia “que muchos recorren [*den viele wandeln*]”, por el contrario, “es la iglesia”: no porque la iglesia y sus dogmas pierdan, sino porque lo que pierde es que “ir [*Gehen*] a la iglesia y profesar sus estatutos o celebrar sus usos sea tomado como el modo por el cual propiamente quiere Dios ser servido” (AA VI: 160; trad. esp. 2001, p. 193).

Tan es cierto lo anterior, según Kant, que en el conflicto entre deberes racionales incondicionales y mandamientos estatutarios ha de prevalecer la autoridad de los primeros. Si tal no fuera el caso y en vez se pretendiera obedecer a Dios eclesiásticamente, entonces el principio según el cual ha de obedecerse a Dios más que a los hombres “podría fácilmente hacerse el grito de guerra, muy oído, de clérigos hipócritas y ávidos de poder [*heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen*] para la insurrección contra la autoridad civil [*zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit*]” (AA VI: 154; trad. esp. 2001, p. 187).

En este preciso sentido, resulta característico el *crescendo* por medio del cual Kant encadena fanatismo, ilusión, fanatismo religioso e ilusión religiosa fanática:

Persuadirse de poder distinguir los *efectos de la gracia de los de la naturaleza* (de la virtud), o incluso de poder producir en sí los últimos mediante los primeros, es *fanatismo* [*Schwärmerei*] (AA VI: 174; trad. esp. 2001, p. 210).

La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición* religiosa [*religiöse Aberglaube*]; así como la ilusión consistente en querer hacerlo mediante el esfuerzo en orden a un supuesto trato con Dios es el *fanatismo* religioso [*religiöse Schwärmerei*] (AA VI: 174; trad. esp. 2001, pp. 210-211).

La ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la razón [*der schwärmerische Religionswahn ist der moralische Tod der Vernunft*], y sin la razón no puede en absoluto tener lugar una religión, en cuanto que esta, como toda moralidad en general, ha de ser fundada en principios (AA VI: 175; trad. esp. 2001, p. 211).

Y el principio de una fe eclesial y estatutaria que cura o previene la ilusión religiosa es, nuevamente, el “principio por el cual haya de producirse la religión de la buena conducta [*die Religion des guten Lebenswandels*], como la verdadera meta, para poder un día prescindir de aquellas tesis [estatutarias]” (AA VI: 175; trad. esp. 2001, p. 211).

b) Kant dedica al clericalismo (*Pfaffentum*) varias páginas (cfr. AA VI: 175-185; trad. esp. 2001, pp. 212-23). Y lo caracteriza, como se acaba de ver, por producir un falso servicio a Dios, uno no moral ni libre, sino servil (*knechtisch*): una religión estatutaria e histórica que se sobrepone a la verdadera religión pura de la moralidad. Si por sus maneras, dice Kant, se distinguen un chamán tungús, un vogul, un prelado europeo que gobierna iglesia y estado al mismo tiempo y un puritano de Connecticut, sin embargo no se distinguen por su principio, que consiste en poner “su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor” y, por el contrario, “dirigir en provecho propio el poder invisible que dispone sobre el destino de los hombres”, constituir una iglesia al modo de “un servicio de fetiches [*ein Fetischdienst*]”, es decir, bajo una constitución “despótica [*despotisch*]”. En cambio, los que hallan

ese servicio “únicamente en la intención de una conducta buena [*lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels*]” son totalmente diferentes y mediante tal “servicio moral de Dios [*um des moralischen Dienstes Gottes willen*]” van realizando sin despotismo, libremente, la “verdadera iglesia universal” (AA VI: 175-180; trad. esp. 2001, pp. 212-217). Pues la religión en el sentido de la Ilustración, dice Kant, es un servicio de Dios libre y, por ende, moral (AA VI: 179; trad. esp. 2001, p. 216), no “el dominio usurpado de la espiritualidad [*die usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit*] sobre los ánimos” o, lo que es igual, un tipo de dominación —el clericalismo— con un *dominus* en “posesión exclusiva de los medios de gracia” (AA VI: 200; trad. esp. 2001, p. 241).

c) Clericalismo, fanatismo y superstición suelen marcar en Kant los deslindes de lo intolerable. Lo cual, *a contrario sensu*, permite abordar mejor la tolerancia y su campo permisivo. La tolerancia trasciende la relación vertical entre príncipe y comunidades religiosas, incluyendo también relaciones horizontales entre formas de vida humana esparcidas por esta tierra común y finita. En uno y otro caso, la tolerancia es en Kant una actitud que puede darse en las relaciones de la política con la religión, pero que no se agota en ellas. Veámoslo rápidamente.²

En “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, Kant encuadra a la tolerancia dentro de las relaciones entre príncipe y comunidades religiosas y agrega que, más que de tolerancia —noción que envuelve soberbia o paternalismo—, sería preferible hablar de libertad de religión y de conciencia (cfr. AA VIII: 40; trad. esp. 2004, p. 91). Hay que distinguir, dice Kant, entre (la única) religión moral y (las diversas) religiones estatutarias. En la misma *Rechtslehre*, Kant distingue entre religión interna, independiente del poder civil por lo que toca a la fe y los dogmas, y la iglesia externa, cuya influencia pública por parte de clérigos el estado puede regular en beneficio de la tranquilidad y la concordia civiles (AA VI: 327-328; trad. esp. 1989, pp. 160-161; AA VI: 368; trad. esp. 1989, pp. 213-214). Esto último, que es la definición del paternalismo estatal, constituye para Kant una amenaza contra el proceso de ilustración y contra la justificada actitud de tolerar no solamente actitudes religiosas, sino también actitudes comprensivas comprometidas de diversas maneras con la búsqueda de la felicidad individual. En el *Religionsschrift*, Kant define la verdadera religión

² Lo que sigue, respecto de la tolerancia kantiana, sintetiza ideas ya desarrolladas en Solari (2018b, pp. 312-319).

moralmente como “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos” (AA VI: 228-229; trad. esp. 2001, pp. 185-186).³ Así, una cosa es la verdadera religión y otra las religiones positivas o creencias. Una comunidad ética tiene que “aceptar restricciones, a saber: con arreglo a la condición de que nada haya en la comunidad ética que esté en conflicto con el deber de sus miembros como ciudadanos del estado” (AA VI: 133; trad. esp. 2001, pp. 120-121). Las guerras religiosas surgen cuando un poder externo se entromete en el seguimiento público de las creencias —que son formas de fe eclesial estatutaria (cfr. AA VI: 154-155; trad. esp. 2001, pp. 134-135)—. La diversidad en el seno de esos credos estatutarios debe tolerarse, dice Kant, si es que no pretende influir en la verdadera religión moral. Y es que esos credos pueden ilustrarse hasta hacerse dignos de la religión moral, es decir, de una fe libre (cfr. AA VI: 182-183 n. 1; trad. esp. 2001, pp. 152-153, nota al pie). El gobierno no ha de impedir la libertad de pensar en conciencia (cfr. AA VI: 201-202 n. 1; trad. esp. 2001, p. 165, nota al pie). *El conflicto de las Facultades*, a su vez, sigue la misma senda de distinguir, de una manera que recuerda a la del Cusano, entre la (única y universal) religión moral y los (plurales y cambiantes) credos eclesiales estatutarios (cfr. AA VII: 36-37; trad. esp. 2003, p. 92). Kant cree que “todo credo eclesiástico, en tanto que hace pasar por dogmas religiosos esenciales artículos de fe meramente estatutarios, contiene cierta mezcla de paganismo”. El clericalismo, cuando se vuelve autoritario y violento, se paganiza (cfr. AA VII: 50- 51; trad. esp. 2003, pp. 111-113). En cambio, es preferible el gobierno que deja en libertad y permite las sectas, resguardando en todo caso la fe moral (cfr. AA VII: 52-54; trad. esp. 2003, pp. 114-117).

Pero, como adelantaba, la tolerancia en Kant se refiere a actitudes e interacciones humanas no siempre religiosas. En *Zum ewigen Frieden*, Kant habla de un derecho cosmopolita dentro del cual ha de asegurarse la hospitalidad (*Wirtbarkeit*). La hospitalidad podría considerarse como una prolongación de la tolerancia religiosa en una dirección cada vez más universal. En *Zum ewigen Frieden* es donde aparece la hospitalidad, definiéndosela como “el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro”. No es un derecho de hospedaje (*Gastrecht*), sino un derecho de visita (*Besuchsrecht*) del

³ Cfr. la segunda *Crítica* (AA V: 129; trad. esp. 2005, p. 154), *Der Streit* (AA VII: 36; trad. esp. 2003, p. 91) y el *Opus postumum* (AA XXII: 51; trad. esp. 1991, p. 609).

ser humano “a presentarse en sociedad”. Se funda en la posesión común de la tierra (*communio fundi originaria*) y requiere que los seres humanos se toleren o soporten (*dulden*) unos a otros, “pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra” (AA VIII: 41; trad. esp. 1999a, p. 324). La hospitalidad aproxima al género humano a una constitución cosmopolita, hacia “un derecho público de la humanidad, y que favorece la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella” (todo este pasaje está en AA VIII: 40-46; trad. esp. 1999a, pp. 324-327).

En suma: tal como el fanatismo, también la tolerancia aparece en Kant ante todo a propósito de la religión moral y los distintos credos eclesiásticos, significando en primera línea soportar o permitir el príncipe creencias, actitudes, prácticas e instituciones religiosas. Pero su campo semántico va más allá, pues también significa que el estado no debe interferir con los planes de felicidad de cada cual y de grupos humanos, y que hay un derecho a la hospitalidad en el sentido de que seres como nosotros tenemos la facultad moral y política de visitar territorios extranjeros. Todo lo cual, como veremos, supone que la tolerancia en Kant es una manifestación del respeto moral por la humanidad.

2. Hegel sobre fanatismo y tolerancia

a) Hegel hace pocas pero significativas alusiones a la tolerancia y al fanatismo y la superstición. Ante todo, en el § 270 de los *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* de 1820/1821 (GW XIV/1: 212-223; trad. esp. 1988, pp. 334-349). El estado, dice Hegel, ha de dejar en libertad a las iglesias mientras estas se mantengan en el ámbito subjetivo. Puede comportarse liberalmente, claro, en la medida en que su organización se haya perfeccionado y fortalecido, pasando por alto singularidades (*Einzelheiten*: GW XIV/1: 217; trad. esp. 1988, p. 339) y soportando comunidades que por motivos religiosos no reconocen deberes directos para con el estado, los cuales ellas solo cumplen pasivamente (cfr. GW XIV/1: 217; trad. esp. 1988, p. 339). En este sentido, la tolerancia aparece significativamente en dos notas.

Primeramente, a propósito de cuáqueros y anabaptistas, así como de los judíos. De aquellos dice Hegel:

[...] frente a estas sectas, se puede decir con propiedad que el estado practica la *tolerancia* [*Toleranz*], pues si no reconocen sus deberes con él no pueden aspirar

al derecho de ser sus miembros [...]. Solo gracias a la fuerza de que dispone en otros aspectos, puede el estado pasar por alto y soportar [*übersehen und dulden*] estas anomalías, y confiar en que el poder de las costumbres y de la racionalidad interna de sus instituciones reducirán y superarán la diferencia sin necesidad de hacer valer estrictamente sus derechos (GW XIV/1: 217, n. 1; trad. esp. 1988, pp. 339-340, nota al pie).

Y de los judíos dice que han de otorgárseles derechos civiles por poseer una cualidad en absoluto superficial ni abstracta: su humanidad, en cuya virtud “se alcanza el *orgullo* de valer como *persona jurídica* en la sociedad civil [*das Selbstgefühl, als rechtliche Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten*]” (GW XIV/1: 217, n. 1; trad. esp. 1988, pp. 339-340, nota al pie).⁴

⁴ Sobre esta nota ha comentado R. Williams: la diversidad religiosa modifica la aparentemente rígida reciprocidad entre derechos y deberes, puesto que Hegel en este contexto no deriva del incumplimiento de un deber la inexistencia de un derecho (cfr. 1997, p. 330). Así lo cree Hegel respecto de los cuáqueros y anabaptistas que no reconocen un deber de defender al estado, respecto de los cuales sugiere tolerancia (1997, pp. 330-331). Frente a tales minorías religiosas, Hegel admite que no tienen el derecho de reclamar su pertenencia al estado como ciudadanos plenos. Sin embargo, a la vez se distancia de una comprensión estricta de la reciprocidad según la cual el estado sería como un organismo natural, y no cree que se deba tratar a cuáqueros y anabaptistas como extraños e inasimilables. Y es que una interpretación no naturalista, sino ética y política, del estado permite evitar la regresión a la identidad abstracta —que es “el principio del totalitarismo y el fanatismo” (1997, p. 331)—. Para Hegel, el estado es un articulado organismo social (una totalidad) que reflexiona y depende del reconocimiento de la particularidad. Por lo cual debe estar abierto a la diferencia y consecuentemente debe mantenerse más pluralista que exclusivista (cfr. 1997, p. 331). Así, el estado tolera al que no lo reconoce íntegramente. “El Estado tolerante no es un organismo natural sino uno ético, una totalidad” (1997, p. 331). Tolerancia es una función de la complejidad ética del organismo social, de su habilidad para sostener el recíproco reconocimiento, y no pese sino precisamente a causa de su diversidad (cfr. 1997, p. 331). Del otro grupo al que dedica atención, el de los judíos, cree Hegel que el estado debe reconocerlos como seres humanos y, por lo mismo —más allá de su identidad religiosa particular—, concederles derechos civiles y políticos (1997, pp. 331-332). Como realización institucional de la libertad, pues, el estado ha de ser inclusivo, no

También emerge, implícitamente, cuando Hegel cita a Laplace hablando sobre el caso de Galileo: mientras una iglesia quemó a Giordano Bruno y mandó retractarse humillantemente a Galileo, el Estado, por ser —según el principio de su forma— pensamiento, ha sido el punto de partida de la libertad del pensamiento y de la ciencia (*Freiheit des Denkens und der Wissenschaft*: GW XIV/1: 221-222, n. 1; trad. esp. 1988, p. 344, nota al pie).

Hegel, por esto, es lapidario con el fanatismo religioso y político, que no le parece más que una manifestación de intolerancia (cfr. GW XIV/1: 215; trad. esp. 1988, p. 337), “pues la devoción, cuando ocupa el lugar del estado, no puede soportar lo determinado y lo aniquila” (trad. esp. 1988, p. 349, *Zusatz* de Gans). Por eso cree que “la religión como tal no debe ser pues lo que gobierna” (trad. esp. 1988, p. 349, *Zusatz* de Gans), y que es preciso “un poder salvador que se haga cargo de los derechos de la razón y de la autoconciencia” frente a “la más dura servidumbre bajo las cadenas de la superstición y la degradación del hombre por debajo del animal [*die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Tier*]” (GW XIV/1: 213; trad. esp. 1988, pp. 335-336). En general, estas épocas de barbarie alcanzan a las iglesias y al Estado; en tales tiempos, “toda espiritualidad superior tenía su asiento en la iglesia, [y] el estado no era más que un mundano régimen de violencia, de arbitrariedad y de pasión [*ein weltliches Regiment der Gewalttätigkeit, der Willkür und Leidenschaft*], y aquella contraposición abstracta se erigía en principio fundamental de la realidad” (GW XIV/1: 220; trad. esp. 1988, p. 343).

sectario, cultural y religiosamente pluralista, independiente de toda religión particular (cfr. 1997, p. 332). La humanidad no es una cualidad abstracta y es crucial su reconocimiento; en este sentido, tratar a los judíos como seres humanos es una cuestión de reconocimiento, la cual es más básica que la de la titularidad de derechos (cfr. 1997, p. 332). El reconocimiento de los judíos equivale a declarar que ellos cuentan como personas (cfr. 1997, pp. 332-333). Esta defensa de la tolerancia no es una supresión de la diferencia, sino todo lo contrario: es una especial, excepcional preservación de ella por parte del organismo ético-espiritual, que entonces honra su naturaleza universal. Reconociéndolos en su humanidad, el estado manifiesta su principio fundamental, el ser una institución de la vida ética y jurídica. En cambio, si denegara derechos civiles a los judíos, los aislara y separara, contradiría ese principio y actuaría como se les reprocha a ellos actuar. Si es genuinamente universal, el Estado no debe excluir a esos otros (1997, p. 333).

En este sentido, también es importante el § 66, que califica a la superstición como enajenación (*Entäusserung*) de la racionalidad inteligente, la moralidad, la eticidad y la religión (GW XIV/1: 71; trad. esp. 1988, p. 131), así como los §§ 270 y 5 de la *Filosofía del derecho*, que inciden en la problemática del fanatismo y hablan de su potencia aniquiladora, de “la libertad del vacío [*die Freiheit der Leere*]”, del “fanatismo de la destrucción [*Fanatismus der Zertrümmerung*] [...]”, solamente la furia de la destrucción [*nur die Furie des Zerstörens*]” (GW XIV/1: 32-33; trad. esp. 1988, pp. 69-70).

b) Pero hay más. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, las relaciones entre estado y religión son tratadas en el § 552 (cfr. GW XX: 554-566; trad. esp. 2017, pp. 904-921). Hegel destaca el fundamento religioso del estado: “el estado descansa sobre el talante ético [*sittliche Gesinnung*], y este sobre el religioso” (GW XX: 555-556; trad. esp. 2017, pp. 906-909). En el entendido, claro, de que “la idea de Dios sabida en la religión sea la verdadera [*wahrhafte*]” (2017, pp. 908-909). De ahí, sigue Hegel, la inseparabilidad de la conciencia ética y la conciencia religiosa, y de ahí también que la religión sea “para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado [*die Basis der Sittlichkeit und des Staates*]” (cfr. GW XX: 557; trad. esp. 2017, pp. 908-909). Como inseparables, religión y estado no son indiferentes, pues no existen cada cual por su cuenta y con su propio fundamento. Por lo que toca a la religión, según la relación de la autoconciencia con el contenido de la verdad absoluta, habrá una forma en la que tal autoconciencia sea libre en dicho contenido, y otra forma en la que experimente más bien falta de libertad (*Unfreiheit*) (cfr. GW XX: 557; trad. esp. 2017, pp. 908-909). En la religión católica, según Hegel, se manifiestan “relaciones externas y, por tanto, no libres, no espirituales y supersticiosas [*die... äusserlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse*]”, las que “corrompen en su raíz [*in ihrer Wurzel*] derecho y justicia, eticidad y conciencia moral, responsabilidad y obligación”, y desembocan en “una legislación y constitución de no-libertad en lo jurídico y en lo ético, así como una situación de injusticia y falta de ética en el estado efectivamente real [*Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate*]” (GW XX: 558-559; trad. esp. 2017, pp. 910-911). Mas junto a tal fanatismo temible (*furchtbar*) despierta “otra fuerza [*eine andere Macht*]” (GW XX: 559; trad. esp. 2017, pp. 910-911), la de la libertad que se distingue de aquellas relaciones externas y que adopta la forma de sabiduría mundana (*Weltweisheit*), “la sabiduría que versa sobre lo que en sí y para sí es justo y racional en la realidad efectiva”,

cuyos productos son productos del pensamiento (*Denken*), como la filosofía, y su virtualidad es la de introducir al espíritu en el mundo (*in die Welt*) y así liberarlo (*befreit ihn*) “en su realidad efectiva y en sí mismo” (GW XX: 559; trad. esp. 2017, pp. 910-911). Estas alternativas son la de la sacralidad (*Heiligkeit*), cuando falta la libertad, y la de la eticidad, cuando por el contrario se introduce el “espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación [*Befreiung*] de la realidad efectiva hasta alcanzarlo a él [al espíritu divino]” (GW XX: 559-560; trad. esp. 2017, pp. 912-913). Esta liberación obrada por la eticidad supone valorar, en vez de la castidad, el matrimonio y la familia; valorar, en vez del voto de pobreza, la actividad lucrativa laboriosa y honrada. Y, en particular, recogiendo un motivo antiguo y caro a la tradición republicana, valorar, en vez del voto de obediencia (que esclaviza la conciencia):

[...] la obediencia a la ley [*der Gehorsam gegen das Gesetz*] y a las disposiciones legales del estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad [*welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist*], porque el estado es la propia razón que se realiza efectivamente [*weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist*]; eso es la eticidad en el estado. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad (GW XX: 560; trad. esp. 2017, pp. 912-913).

La no libertad, pues, es incompatible con la verdadera religión, de modo que esta ha de abrazar los principios de la libertad jurídica (*Grundsätze der rechtlichen Freiheit*), so pena de quedarse estos en la superficie y la abstracción (cfr. GW XX: 561; trad. esp. 2017, pp. 912-915). Lo que significa que la eticidad se corrompe si la religión que la garantiza es la de la no libertad. Hegel puede hablar aquí de “la vieja religión: *die alte Religion*” (GW XX: 562; trad. esp. 2017, pp. 914-915). Pero no hay que engañarse. Antiguamente se vislumbraron asuntos esenciales. En efecto, cree Hegel, a partir de una disquisición platónica y en menor medida aristotélica (cfr. GW XX: 562-566; trad. esp. 2017, pp. 914-921), que solo si la verdadera religión está en el mundo y domina en los estados se realizará “el verdadero principio del estado” (GW XX: 565; trad. esp. 2017, pp. 918-919). Mediante esa liberación se vuelve posible y necesario “que el poder político, la religión y los principios filosóficos coincidan y se lleve a cabo la reconciliación [*Versöhnung*] de la realidad efectiva en general con el espíritu, la reconciliación del estado con la conciencia religiosa al mismo tiempo que con el saber filosófico”

(GW XX: 566; trad. esp. 2017, pp. 918-919). Pudiendo tener lugar la opresión de la libertad del espíritu y la depravación política, en cambio la conciencia protestante atestigua “el espíritu libre”, la unidad del principio de la conciencia religiosa y de la conciencia ética (cfr. GW XX: 566; trad. esp. 2017, pp. 920-921). De modo que “la eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente” (GW XX: 566; trad. esp. 2017, pp. 920-921).

c) También son importantes algunas de las *Lecciones (Vorlesungen)* de Hegel, porque en ellas vuelven a comparecer el fanatismo, la superstición y la tolerancia en el marco de las relaciones entre estado y religión.

Así, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* se hallan los “Extractos de un apunte de la filosofía de la religión de Hegel”, de D. F. Strauss, que corresponden a la lección de 1831 (cfr. 1993, pp. 351-363; trad. esp. 1984, pp. 331-343), donde Hegel afirma que “la religión es el fundamento del estado [*die Religion ist die Grundlage des Staates*]” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Ahora bien, “en la religión el hombre es libre en Dios” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341), lo que implica que las religiones se diferencian “según el grado en que este concepto de libertad del espíritu ha llegado en ellas a la conciencia” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Tal conciencia de su libertad es lo que un pueblo realiza estatalmente (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Los pueblos sin conciencia de la libertad del espíritu son esclavos —constitucional y religiosamente—. En cambio, representarse que las leyes provienen de Dios, como hacen todos los pueblos, es lo que solo en los pueblos libres puede conectar estatalmente a la libertad religiosa con la libertad ética: “lo verdadero consiste en que las leyes son desarrollos del concepto de libertad que posee su verdad en la religión” (1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Sin embargo, hay antítesis y aun contradicción entre los deberes y leyes que Dios exige de los hombres y lo que les exigen las leyes estatales (cfr. 1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Esto porque puede ocurrir que obedecer a la ley y a las autoridades no equivalga a obedecer a Dios, como se supone a veces de modo totalmente formal, sino que se llega a determinar que algunas leyes no expresan el querer divino (cfr. 1993, p. 361; trad. esp. 1984, p. 341). Entonces, primero, la diversidad entre legislación divina y estatal puede basarse en que el terreno de una y otra a la vez es el mismo y es distinto. Distinto porque, mientras la religión, como decía ya en la *Enciclopedia*, exige santidad, celibato sagrado, pobreza ociosa u obediencia ciega, el estado exige eticidad, matrimonio ético, lucro honesto o libertad racional (cfr. 1993, pp. 361-362; trad.

esp. 1984, pp. 341-342). Y la conciencia ha de combatir a la religión a favor de la racionalidad que hay “en el estado [...], en la realidad y en el presente”, porque si no lo hace, no habría protección jurídica de las “organizaciones positivas de la eticidad” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342) ni de la libertad y adulez de la voluntad humana.

Justamente aquí es cuando Hegel se refiere una vez más a protestantismo y catolicismo por su diferente actitud ante la libertad, agregando que por ello en el protestantismo “el hombre es reconocido como libre, él debe convencerse por sí mismo de la verdad. Por consiguiente, esta forma de religión debe coincidir con un estado liberal” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342), y viceversa en cuanto al catolicismo. Con todo, hay que ser cuidadosos: “el hombre es libre según su concepto [*der Mensch ist frei seinem Begriff nach*]”, pero esta afirmación es aún abstracta y no llega a la concreción de instituciones estatales libres, las que por su parte siempre requieren de alguna desigualdad (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342). Y para tal desarrollo concreto es indispensable reducir los principios del estado “a la verdad última y absoluta que es Dios” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342), que es “su último fundamento” (1993, p. 362; trad. esp. 1984, p. 342). En segundo lugar, el sistema estatal de la legislación se ejecuta formal y exteriormente, mientras que el de la religión se ejecuta en la interioridad (1993, p. 362; trad. esp. 1984, pp. 342-343). Modernamente, la libertad estatal se ejecuta formal y jurídicamente, con indiferencia para con la religión, la mentalidad (*Gesinnung*) y la conciencia moral. Esto parece unilateral, como también es unilateral “tomar la mentalidad como algo meramente aislado [*für sich*], porque esta no deja a mano ninguna regla universal de juicio” (1993, p. 363; trad. esp. 1984, p. 343).

Todo lo cual es reafirmado con algún detalle en “La relación de la religión con el estado según la lección de 1831 (tradición secundaria)” (1993, pp. 339-347; trad. esp. 1984, pp. 321-329). Dice Hegel: “el estado no es sino la libertad en el mundo, en la realidad efectiva [*die Staat ist nur die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit*]” (1993, p. 339; trad. esp. 1984, p. 322). Los pueblos que no saben de la libertad humana viven apáticamente (*in der Verdampfung*), y esto tanto en su constitución como en su religión (cfr. 1993, p. 340; trad. esp. 1984, p. 322). Hay una mala manera de entender la diferencia entre estado y religión y que lleva a la contradicción: “entonces se deja a un lado la religión, ella debe arreglárselas como pueda; ella vale solamente como asunto del individuo, acerca del cual no debe preocuparse el estado, y entonces se

añade que la religión no debe entrometerse en la constitución estatal” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327). Pero, estos correctos principios de la libertad, según los cuales “la constitución estatal debe permanecer en un lado y la religión en el otro” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327), arriesgan caer en la unilateralidad y ser meramente formales si es que no se atiende a su verdad última: “porque si el conocimiento no se consume en sí mismo, queda expuesto a la unilateralidad del formalismo; pero si va hasta el último fundamento, llega a aquello que es reconocido como supremo, como Dios” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327). Así y solamente así, yendo hasta el último fundamento, “está presente la reconciliación con lo absolutamente sustancial [*die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen*]” (1993, p. 345; trad. esp. 1984, p. 327). Hegel repite la amenaza de unilateralidad tanto por lo que toca a una constitución estatal que prescinde de la mentalidad como por lo que respecta a la inversa (1993, pp. 345-347; trad. esp. 1984, pp. 327-329). Y hace este comentario a propósito de la unilateralidad que consiste en estimar indiferentes la mentalidad y la religión que se profesa por parte de los individuos:

[...] pero cuán unilateral eso sea queda evidenciado por el hecho de que las leyes son manipuladas por los jueces [*dass die Gesetze von Richtern gehandhabt werden*], y ahí importan tanto su rectitud cuanto su intelección, porque la ley no impera, sino que los hombres la hacen imperar: este activarlas es algo concreto [*diese Betätigung ist ein Konkretes*], y en ello deben aportar lo suyo la voluntad [*Wille*] de los hombres, así como su intelección [*Einsicht*]. Por eso también la inteligencia del sujeto debe decidir frecuentemente, porque las leyes civiles, pese a ir muy lejos en su determinación, no llegan a tocar cada caso particular [*jedes Besondere*] (1993, p. 346; trad. esp. 1984, p. 328).

Más adelante, en las mismas *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel hace algunas alusiones a la tolerancia cuando los fines son muchos —“aquí el fin real es el fin lleno de contenido, no más excluyente, que deja valer junto a sí muchas cosas, la serenidad, la tolerancia” (1994, p. 288; trad. esp. 1987, p. 257)—, así como a la tolerancia religiosa en Roma (cfr. 1994, p. 405; trad. esp. 1987, p. 356). En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* añade —en la línea de afirmaciones que ya han sido citadas—

que “este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre queda por sí mismo determinado a ser libre” (1970, p. 497; trad. esp. 2010b, p. 748), y agrega comentarios acerca de las guerras de religión en Alemania, Inglaterra y Holanda (cfr. 1970, pp. 514-517; trad. esp. 2010b, pp. 763-765), la Paz de Westfalia y el reino de Prusia (cfr. 1970, pp. 517-520; trad. esp. 2010b, pp. 765-767), la Ilustración y la Revolución Francesa (1970, pp. 520-539; trad. esp. 2010b, pp. 767-784). Pero, además, estas *Lecciones* enlazan con aquella “furia de la destrucción” de la que habla la *Filosofía del derecho*, añadiendo, ante el espectáculo de las calamidades que nos ofrece la historia, que el enclaustramiento en el egoísmo permite gozar a salvo:

[...] del lejano espectáculo del montón confuso de ruinas. Mas al considerar la historia como esa mesa de sacrificios [*Schlachtbank*] en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas? (1970, pp. 33-36; trad. esp. 2010b, pp. 333-335).

3. Las fuentes morales y políticas de la tolerancia en Kant y Hegel

Ahora bien, este tratamiento de la tolerancia a partir del fanatismo, la superstición y la violencia es insuficiente en sus propios términos en la medida en que requiere ser elaborado conceptualmente, lo que es tanto como decir que debe ser instituido dentro de un marco mayor. Tal marco es, en Kant, el respeto; en Hegel, el reconocimiento.

a) Ya en el mismo *Religionsschrift* empieza Kant a realizar este encuadramiento respecto de la tolerancia y el fanatismo intolerable al subrayar que la publicidad y la comunidad potencian el principio bueno y a la religión como lo opuesto al clericalismo. Comenzando la cuarta y última parte de esa obra, dice Kant respecto de la *publicidad*: es principio (*Anfang*) del dominio (*Herrschaft*) del servicio bueno —y como signo de que el reino de Dios viene a nosotros— el hecho de que “los principios de la constitución del mismo empiecen a hacerse públicos [öffentlich]” (AA VI: 151; trad. esp. 2001, p. 183), y esto aun cuando solo sea asintóticamente, es decir, pese a que “el completo desarrollo de su fenómeno en el mundo

[...] esté referido aún a una lejanía que no puede alcanzarse con la vista" (AA VI: 151; trad. esp. 2001, p. 183). En el mismo lugar Kant agrega algo importante acerca de la *comunidad*, pues considera el deber particular de reunirse en una comunidad ética (*etisches Wesen*) y, aunque siguiendo cada uno este deber privado se produzca una concordancia contingente "en orden a un bien comunitario [*zu einem gemeinschaftlichen Guten*]", agrega que tal unión en todo caso fortalece el principio bueno y se opone al malo al propender "al mismo fin y erección de una comunidad bajo leyes morales" (AA VI: 151; trad. esp. 2001, p. 183). En esto consiste el reino de Dios [*Reich Gottes*], cuya constitución ciertamente será obra de Dios, pero —añade Kant— cuya organización es ya obra humana (cfr. AA VI: 151-152; trad. esp. 2001, p. 184).

Claro que estas ideas que ponen a la tolerancia y al fanatismo dentro de un marco sistemático mayor se desarrollan sobre todo en sus opúsculos político-ilustrados, así como en la *Doctrina del derecho* de la *Metafísica de las costumbres*, la cual sistematiza argumentos sobre el fundamento práctico-moral del derecho, el sistema de la libertad como uno de deberes y permisos, la definición y el principio universal del derecho, el derecho nativo o libertad innata y la libertad exterior, el tránsito (*exeundum*) desde el derecho privado en estado de naturaleza hacia el derecho público en estado jurídico, y en este el derecho político, el de gentes y el cosmopolita.⁵

Empero, ni siquiera estas plasmaciones político-jurídicas bastan. Es preciso un cierto regreso hasta la originaria ley moral. La tolerancia es, en Kant, inseparable del respeto moral por las personas. Es precisamente por el respeto que exigen seres dotados de autonomía que ciertas prácticas e instituciones humanas deben ser toleradas. Se toleran actitudes, conductas e incluso formas institucionalizadas que orientan comportamientos que no se comparten si y porque se comparte algo más básico: la humanidad y libertad, que son nouménicas. Nunca se enfatizará lo suficiente el papel que Kant asigna a la ley moral, a la dignidad de la humanidad y la personalidad, a la consideración moral de la religión (de los mandatos divinos como deberes morales), en suma al respeto o amor práctico-moral (cfr. AA V: 71-89; trad. esp. 2005, pp. 85-106). El respeto, como se sabe, es la moralidad misma actuando subjetivamente como móvil de la acción (cfr. AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 90). En este sentido,

5 Para una síntesis acerca de estas cuestiones en dichas obras, cfr. Solari (2018).

el respeto es la ley moral misma, es decir, es lo que es despertado por “aquello cuya representación, *como fundamento determinante de nuestra voluntad*, nos humilla en nuestra conciencia” (AA V: 74; trad. esp. 2005, p. 88). Por lo mismo, del respeto dice Kant que debilita (*schwächt*) la presunción o complacencia en uno mismo (*Eigendünkel, Wohlgefallen an sich selbst, arrogantia*), o incluso que la derrota o humilla (*niederschlägt, d. i. demütigt*) (cfr. AA V: 73; trad. esp. 2005, pp. 86-87). Y agrega que, desde este punto de vista, el respeto “es un sentimiento producido por un fundamento intelectual y este sentimiento es el único que conocemos totalmente *a priori* y del cual podemos comprender su necesidad” (AA V: 73; trad. esp. 2005, p. 87). Una aclaración permite distinguir entre amor propio y presunción. El amor de sí mismo (*Selbstliebe*), que es “una benevolencia excesiva consigo mismo (*philautia*)” (AA V: 73; trad. esp. 2005, p. 86), es dañado por la razón pura práctica al controlarlo férreamente o, como dice Kant, al momento de:

[...] constreñirlo a la condición de concordar con esta ley [moral], pues es natural y vivo en nosotros aun antes de la ley moral; entonces se llama *amor propio racional* [*vernünftige Selbstliebe*]. En cambio, la razón pura práctica *derrriba totalmente* la presunción en cuanto todas las pretensiones de estimación de sí mismo, las cuales preceden a la concordancia con la ley moral, son vanas y sin ningún derecho [...] (AA V: 73; trad. esp. 2005, pp. 86-87).

Ahora bien, el respeto de la ley moral, como sentimiento, es producido racionalmente y es por ende un sentimiento genuinamente moral [*ein moralisches Gefühl*] (cfr. AA V: 75 y 80; trad. esp. 2005, pp. 89 y 95).

b) Hegel, se diría, delinea todo esto sobre la base de premisas que atingen también, muy kantianamente, al estado, el derecho y la libertad. Conviene reconstruir brevemente el argumento hegeliano para después compararlo en su virtualidad especulativa y política con la manera kantiana de tratar tolerancia, fanatismo y superstición tanto político-jurídicamente como moralmente mediante una vuelta al respeto.

Según el Hegel de la *Filosofía del derecho*, la religión es fundamento del Estado, pero solo fundamento, y por ello se separan una y otro. Por el contenido de la verdad y la racionalidad no se oponen estado y religión, sino por la forma: intuición, sentimiento, fe y representación por parte

de la religión —“*der Religion ist das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens*” (GW XIV/1: 215; trad. esp. 1988, p. 337)—, mientras que por parte del estado se trata de pensamiento —(*der Gedanke*) (cfr. GW XIV/1: 223; trad. esp. 1988, p. 344)—, del espíritu real en el mundo: “el estado es voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo (*der Staat göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Getalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist*)” (GW XIV/1: 214; trad. esp. 1988, p. 336). Lo que no implica, por cierto, que la religión, siendo fundamento del estado, deba además determinarlo. Determinar la religión al estado equivale a destruirlo, se ha dicho con razón, y esto vale aunque el razonamiento entero sea discutible en cuanto agrega que el estado, a diferencia de la religión, tiene otra forma que la subjetiva y sentimental.⁶ Así, por una fundamentación que no lo determina, puede decirse que el estado adquiere certificación religiosa —(*die religiöse Beglaubigung*)” (GW XIV/1: 221; trad. esp. 1988, p. 344)—, pues los principios éticos y el ordenamiento estatal atraviesan el dominio de la religión —(*das Gebiet der Religion*)” (GW XIV/1: 221; trad. esp. 1988, p. 344)— y por ende deben relacionarse con ella.

Otro texto capital para enmarcar la correcta intelección de tolerancia y los fenómenos contrapuestos es la *Enciclopedia*, por supuesto. El carácter altamente sistemático de la presentación que hace Hegel del espíritu objetivo encuadra precisamente los alcances de la tolerancia al interior del movimiento del espíritu. Y lo hace, nótese, recurriendo a su peculiar noción de “reconocimiento”. A la zaga de Kant, como es sabido, aunque sin identificarse del todo con este, Hegel piensa que el derecho es una manifestación de la libertad. Es la “*existencia de la voluntad libre [Dasein des freien Willens]*” (GW XX: 498; trad. esp. 2017, pp. 824-825), la “*existencia de la libertad en lo exterior [Dasein der Freiheit im Äusserlichen]*” (GW XX: 504; trad. esp. 2017, pp. 832-833). El derecho pende de la libertad: “el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre [freie Persönlichkeit]*, es decir, en una *autodeterminación [Selbstbestimmung]* que es más bien lo contrario de la *determinación natural [Naturbestimmung]*” (GW XX: 507; trad. esp. 2017, pp. 838-839). Y la libertad socializada es lo que caracteriza al derecho: “la sociedad [...] es más bien el único estado en el que tiene su efectiva

⁶ Como sea, el peligro que advierte Hegel, consistente en que la religión determine al Estado, es desarrollado por Bourgeois (2017, p. 243).

realidad el derecho" (GW XX: 507; trad. esp. 2017, pp. 838-839). Por supuesto, esto remite a la vida ética o eticidad (*Sittlichkeit*), que es el cumplimiento (*Vollendung*) del espíritu objetivo (cfr. GW XX: 515; trad. esp. 2017, pp. 848-849): "la voluntad libre es: [...] [I]a voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y estado" (GW XX: 500; trad. esp. 2017, pp. 826-827). En tal contexto es que Hegel incorpora la noción de "reconocimiento", diciendo que:

[...] la libertad, configurada como realidad efectiva de un mundo, recibe aquella *forma de necesidad* cuya interconexión sustancial es el sistema de las determinaciones de la libertad, y la interconexión fenoménica como *poder* es el *ser-reconocido* [*Anerkanntsein*] [de aquellas determinaciones], o sea, su [hacerse] valer en la conciencia (GW XX: 498; trad. esp. 2017, pp. 822-823).

El estado, a su vez, "es la sustancia ética *autoconsciente* [*selbstbewusste sittliche Substanz*]" (GW XX: 529; trad. esp. 2017, pp. 870-871), "la eticidad sustancial que es idéntica a la libertad de la autoconciencia que está- siendo para sí [*die substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewusstseins identisch ist*]" (GW XX: 565; trad. esp. 2017, pp. 918-919).

4. Kant y Hegel sobre respeto y reconocimiento

Se vuelve necesario, si se han seguido estas líneas e identificado las fuentes morales y políticas respectivas, profundizar en el respeto y en el reconocimiento, pues a uno y a otro va a parar la tolerancia en un sentido relevante según Kant y Hegel.

a) El ya mencionado respeto por la ley moral, dice Kant, es un sentimiento sumamente práctico. Tanto es así que el respeto es también una acción u operación, según Kant, "una acción [*Wirkung*] sobre el sentimiento y, por lo tanto, sobre la sensibilidad de un ser racional" (AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 90). Como acción, el respeto incluso puede entenderse como un tributo (*Tribut*) que se le reconoce al mérito (cfr. AA V: 77; trad. esp. 2005, p. 91). Sea de ello lo que fuere, el respeto "solo se refiere a las personas y no a las cosas [*geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen*]" (AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 91). Solo un ser humano (*ein Mensch*) puede ser objeto de respeto (*Gegenstand der Achtung*) (cfr.

AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 91). Como se sabe, es la personalidad —la independencia de todo mecanismo natural, la autonomía de la libertad por parte del ser racional— lo que eleva al ser humano por encima del mundo sensible, situándolo en un mundo inteligible y haciendo de él un fin en sí mismo que el entendimiento puede pensar (cfr. AA V: 87-88; trad. esp. 2005, pp. 103-104). La práctica en que consiste el respeto moral o personal no es solamente una práctica consigo mismo, sino también para con los demás seres como yo, en equitativa comunidad, pues la ley que nos sujeta como seres racionales, dice Kant, nos disciplina y rescata de la ilusión del amor propio (*eigenliebiger Wahn*) por medio del deber:

[...] deber y obligación son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Si bien somos miembros legisladores [*gesetzgebende Glieder*] de un reino moral posible [*ein mögliches Reich der Sitten*] mediante la libertad, puesto ante nosotros por la razón práctica como objeto de respeto, somos al mismo tiempo súbditos [*Untertanen*] de este reino y no su soberano (AA V: 82; trad. esp. 2005, p. 98).

De ahí que Kant añada que el respeto recae sobre la ley moral como mandando un amor no sensual sino, precisamente, práctico (cfr. AA V: 83; trad. esp. 2005, pp. 98-99). Conviene subrayar que por aquí llega Kant nuevamente al fanatismo religioso y moral, que se encuentran y terminan por identificarse (cfr. AA V: 84-6; trad. esp. 2005, pp. 100-102).

Pero hay más. En la *Tugendlehre*, Kant se refiere primariamente a los deberes hacia los demás, en cuanto seres humanos, diciendo que “el amor y el respeto son los sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes” (AA VI: 448; trad. esp. 1989, pp. 316-317). Y agrega que, desde el punto de vista de un mundo inteligible de deberes, hay una “conexión [*Verbindung*] entre los seres racionales (en la tierra) [*vernünftiger Wesen (auf Erden)*]” (AA VI: 449; trad. esp. 1989, p. 317), y que esta, en analogía con el mundo físico, se produce por atracción y repulsión (*Anziehung und Abstossung*): “en virtud del principio del amor recíproco, necesitan acercarse continuamente entre sí; por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse distantes entre sí” (AA VI: 449; trad. esp. 1989, p. 317). Después, tratando ya de los deberes hacia los demás seres humanos nacidos del respeto, dice Kant que el respeto consiste en un cierto reconocimiento:

[...]el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme (*obseroantia aliis praestanda*) es el reconocimiento [*Anerkennung*] de una dignidad (*dignitas*) en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente, por el que el objeto valorado (*aestimii*) pudiera intercambiarse. Despreciar [*Verachtung*] consiste en juzgar que una cosa carece de valor (AA VI: 462; trad. esp. 1989, p. 335).

En este preciso sentido, añade Kant recurriendo otra vez al reconocimiento

[...] [Así como el ser humano] no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás como hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente [*praktisch anerkennen*] la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre (AA VI: 462; trad. esp. 1989, pp. 335-336).

Y, tercero, aunque ahora sin mencionar el término, Kant no puede menos que admitir algo obvio: que las manifestaciones del respeto recíproco (*beiderseitige Achtung*) pueden degradarse volviéndose desconocimiento, menosprecio, para lo cual recuerda aquí lo que había dicho en las *Ideas para una historia humana en clave cosmopolita*, esto es, que “el hombre es un ser destinado a vivir en sociedad (aunque también insociable, sin embargo) [*für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges)*]” (AA VI: 471; trad. esp. 1989, p. 347).

Kant dice que el respeto, como sentimiento moral producido por la razón pura práctica, “no sirve para juzgar la acción [*es dient nicht zu Beurteilung der Handlungen*] ni mucho menos para fundar la misma ley moral objetiva, sino únicamente como móvil para hacer de esta ley la máxima en uno mismo” (AA V: 76; trad. esp. 2005, p. 90). Pero en el § 40 de la tercera *Crítica*, Kant agrega algunas cosas que permiten comprender mejor cómo es que el respeto es también un fenómeno de reciprocidad, de reconocimiento, que hace posible en cambio juzgar acciones, y que a H. Arendt la condujeron, como se sabe, a destacar la importancia

política de la facultad de juzgar. El *sensus communis*, dice allí Kant, es el entendimiento humano común (*der gemeine Menschenverstand*), meramente sano (*bloss gesunden*), aún no cultivado (*noch nicht kultivierten*) (cfr. AA V: 293; trad. esp. 1992a, p. 258). Es un “sentido comunitario [*gemeinschaftlicher Sinn*]”: “

[...] [Una] capacidad de enjuiciamiento [*Beurteilungsvermögen*] que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global [*die gesamte Menschengenossenschaft*] y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influencia perjudicial sobre el juicio (AA V: 293; trad. esp. 1992a, p. 258).

Se atiene el juicio a otros juicios posibles, “y se pone en el lugar de cualquier otro [*in die Stelle jedes andern*]” (AA V: 294; trad. esp. 1992a, pp. 258-259), suprimiendo y abstrayendo la materia de la representación para quedarse solo con sus propiedades formales. Por ello entre las máximas del entendimiento humano está una de la facultad de juzgar, y que es la de “pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro [*an der Stelle jedes andern denken*]” (AA V: 294; trad. esp. 1992a, p. 259). No se trata tanto del conocimiento [*Erkenntnis*] cuanto de un modo de pensar [*Denkungsart*], del cual se hace un uso teleológico que pone “de manifiesto un hombre de modo de pensar ampliado [*erweitert*]” (AA V: 295; trad. esp. 1992a, p. 260), allende modos de pensar encapsulados subjetiva y privadamente, y que “a partir de un punto de vista universal [*aus einem allgemeinen Standpunkte*] (que solo puede determinar poniéndose en el punto de vista de otros) reflexiona sobre su propio juicio [*über sein eigenes Urteil reflektiert*]” (AA V: 295; trad. esp. 1992a, p. 260).

b) Pues bien, así como en Kant algo se entrevé del reconocimiento a partir de la noción de “respeto” y su inamisible reciprocidad, en Hegel se advierte la otra posibilidad: la de una peculiar elaboración del reconocimiento que no desdeña la posibilidad de definirlo en términos de respeto. Que aquí comparezca la reciprocidad del reconocimiento a la que aludía Fichte es cosa pacífica, mucho menos que en este punto pudiera influir sobre Hegel el mismo modo en que Kant especifica su noción de “respeto moral”, quien, como vimos, a propósito del respeto

ocupa un lenguaje intercambiable con el del reconocimiento y la reciprocidad. Vale la pena examinar esto, pues el reconocimiento del que habla Hegel, además de todo lo que implica en su filosofía social, política y jurídica, cumple también —lo hemos apuntado— una función difícil de exagerar respecto de la tolerancia, la religión y la violencia fanática.⁷

Conviene fijar, siquiera sea muy brevemente, algunas características del reconocimiento según la *Fenomenología del espíritu*⁸, pues en esta obra el espíritu es una intersubjetividad comunicada o recíproco reconocimiento. Sobre la autoconciencia dice Hegel: el yo es un nosotros, y viceversa.⁹ El reconocimiento constituye a cada autoconciencia.¹⁰ Como se sabe, ya hay reconocimiento en la dialéctica del señor y del siervo;

⁷ Esta forma de argumentar, según la cual la tolerancia en Hegel termina por remitir al reconocimiento, ha sido también explorada comparando la vía hegeliana con vías liberales como las de Locke y Rawls, cuyas bases contractualistas en ningún caso Hegel comparte. Al respecto, cfr. Brownlee (2013).

⁸ Resumo aquí lo apuntado al respecto en Solari (2015, pp. 186-192).

⁹ “Es una autoconciencia para una autoconciencia [...]. Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu* [*der Begriff des Geistes für uns*]. Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa sustancia absoluta [*absolute Substanz*] que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas [*in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes*], a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas [*die Einheit derselben ist*]; yo que es nosotros, y nosotros que es yo [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*]” (GW IX: 108; trad. esp. 2010, pp. 254-255).

¹⁰ “La autoconciencia es *en* y *para sí* en tanto que, y por el hecho de que sea *en* y *para sí* para otro; es decir, solo es en cuanto que algo reconocido [*es ist nur als ein Anerkanntes*]. El concepto de esta unidad suya en su duplicación, de esta infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una intrincación de muchas facetas y significaciones, de suerte que sus momentos, por una parte, se han de mantener separados con toda precisión, y por otra, dentro de este diferenciarse, al mismo tiempo, han de tomarse y conocerse también como no diferentes, o siempre en la contraposición de los significados. La duplicidad de sentido de lo diferente reside en la esencia de la autoconciencia, la esencia de ser infinita o ser inmediatamente lo contrario de la determinación [*Bestimmtheit*] en la que ella esté puesta. La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del reconocer [*die Bewegung des Anerkennens*]” (GW IX: 109; trad. esp. 2010, pp. 256-257). Cfr. la *Enciclopedia*,

aunque deficientemente, en esta experiencia intersubjetiva está latiendo el espíritu absoluto, la comunidad de hombres libres e independientes que se reconocen mutuamente y que es el motor de toda la dialéctica fenomenológica (cfr. también la *Filosofía del derecho*, § 57: GW XIV/1: 64-65; trad. esp. 1988, pp. 121-123). Hegel declara que el espíritu está presente siempre, en todas y cada una de las figuras de la conciencia, y que se manifiesta en la historia y en el mundo.¹¹ Pero el punto culminante del reconocimiento es la dialéctica del perdón y la reconciliación. Cuando se refiere a la buena conciencia, al alma bella, al mal y su perdón, Hegel acusa los déficits del alma bella, los cuales en cambio no aparecen en el espíritu perdonado y reconciliado.¹² La marcha del espíritu se corona en las conciencias mediante el reconocimiento mutuo pleno, que se verifica como perdón y reconciliación de los sujetos.¹³ Finalizando la sección sobre el espíritu, Hegel resume lo dicho sobre el reconocimiento en cuanto reconciliación y esboza la transición hacia la religión, que

§§ 430-435 (GW XX: 445-447; trad. esp. 2017, pp. 746-751), donde reaparece la autoconciencia que reconoce y la dialéctica entre el señor y el siervo.

¹¹ “Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas, y en lugar de ser figuras solo de la conciencia, lo son de un mundo [*Gestalten einer Welt*]” (GW IX: 240; trad. esp. 2010, pp. 524-525).

¹² “Le falta [al alma bella] la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser [*die Kraft der Entäusserung*], la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser [*die Kraft, sich zum Dinge zu machen, und das Sein zu ertragen*]. Vive en la angustia de mancillar la magnificencia de su interior por medio de la acción y la existencia, y, a fin de conservar la pureza de su corazón, rehúye el contacto con la realidad, y se obstina en la terca flojedad para renunciar a su sí-mismo enconado hasta la última abstracción y darse substancialidad, o para transformar su pensar en ser y confiarse a la diferencia absoluta [*absoluten Unterschiede*]” (GW IX: 608; trad. esp. 2010, pp. 758-759).

¹³ “La palabra de la reconciliación [*das Wort der Versöhnung*] es el espíritu que *está ahí*, que contempla el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario [*in seinem Gegenteil*], en el saber puro de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí: un mutuo reconocerse que es el espíritu *absoluto* [*ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist*]” (GW IX: 361; trad. esp. 2010, pp. 770-771).

—como se sabe— incluye todo el contenido del espíritu bajo forma representativa.¹⁴

Ahora bien, ni la cuestión del reconocimiento empieza o acaba con la *Fenomenología*, ni su elucidación en esta obra deja de ser una *quaestio semper disputata*.¹⁵ Por una parte, ya he mostrado cómo es que el

¹⁴ “Por este despojamiento en el que se exterioriza [*Entäußerung*], este saber dividido en su existencia regresa a la unidad del *sí-mismo*; es el *yo efectivamente real*, el universal saberse *a sí mismo* en su *absoluto contrario* [*absoluten Gegenteile*], en el saber que *es-dentro-de-sí*, el cual, en virtud de la pureza de su *ser-dentro-de-sí* separado, es él mismo el saber perfectamente universal. El *Sí* que reconcilia [*Das versöhnende Ja*], en el que ambos *yoes* se desasen de *su existencia* contrapuesta, es la *existencia* del *yo* extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo [*und in seiner vollkommen Entäußerung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat*]; —es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro [*es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen*]” (GW IX: 362; trad. esp. 2010, pp. 772-775).

¹⁵ No estaría de más, aunque sea tarea que desarrollar en otro lugar, la precisión de los exactos alcances del reconocimiento en la *Fenomenología*. Hay quien niega que el reconocimiento intersubjetivo sea una de las claves de la *Fenomenología* (cfr. Honneth, 1997). También está el que, aun dejando abierto si en textos hegelianos anteriores y posteriores el reconocimiento juega o no el mismo papel que en la *Fenomenología*, afirma que en *Fenomenología* IVA (autoconciencia, *Selbstbewusstsein*) y en VI (espíritu, *Geist*) —y aun cuando esta forma de interacción se establezca y realice simétricamente—, el puro reconocimiento es deficitario y unilateral (es solo un momento) como para solucionar conflictos en la esfera social; que se requiere complementarlo (*zu ergänzen*), como en el capítulo sobre la religión (VII), con un proceso de reflexión común sobre la sustancia ética —sobre las normas— de una sociedad (cfr. Sticker, 2015, pp. 89-90, 99-107, 115-116 y 119), y que la religión es justo “una reflexión común sobre las estructuras del espíritu” (Sticker, 2015, p. 105), aunque tal reflexión solo se consuma en el saber absoluto (VIII) (Sticker, 2015, pp. 105-106). No solo eso: la lectura de Brandom muestra que el reconocimiento del que habla Hegel en la *Fenomenología* es algo que se construye sobre —a la vez que transforma y desarrolla— ideas kantianas, aquí a través de una forma específicamente social de normatividad (cfr. Brandom, 2019, pp. 11 y 235-465). Véase la siguiente idea en particular: “two features of his approach are particularly worthy of attention in this regard, both of them stemming from his masterconcept of recognition. First is his view that both self-conscious individual selves and the communities they inhabit (a kind of universal characterizing them) are synthesized by reciprocal recognition among particular participants in the practices of such

reconocimiento y la tolerancia reaparecen constantemente en la madura filosofía político-jurídica de Hegel y en su filosofía de la religión y la historia. Mucho habría que decir previamente, cosa que aquí no se hará, acerca del reconocimiento en Fichte y su influencia en el Hegel de Jena.¹⁶ En efecto, y solo a modo de muestra, considérese el significativo fragmento (el n.º 22) sobre la lucha por el reconocimiento que forma parte de las lecciones hegelianas sobre *El sistema de la filosofía especulativa* de 1803/1804, donde se halla este texto (posteriormente modificado por el propio Hegel) en el cual el reconocimiento, si bien à la Fichte, es identificado muy kantianamente con el respeto:

[...] el que mi totalidad como totalidad de un singular sea en otra conciencia precisamente como esta totalidad que es para sí, el que ella sea *reconocida, respetada* [ob

a cognitive community. For Hegel, self-consciousness is essentially, and not just accidentally, a social achievement. Second, recognition is a normative attitude. To recognize someone is to take her to be the subject of normative statuses—that is, of commitments and entitlements—as capable of undertaking responsibilities and exercising authority. This is what it means to say that as reciprocally recognized and recognizing, the creatures in question are *geistig*, spiritual, beings, and no longer merely natural ones” (2019, p. 245). También (hablando del modelo general de reconocimiento en Hegel y su relación con el modelo kantiano de autonomía y de respeto): “Hegelian recognition is what Kantian respect (for the authority to institute statuses by one’s attitudes) becomes when that attribution of authority by another is understood as essential to the institution of the authority to institute responsibility (making oneself responsible) by one’s attitudes” (2019, p. 282). Para un resumen de esta lectura fenomenológica de Hegel y el reconocimiento, cfr. Brandom (2019, pp. 744-757).

¹⁶ Fichte, como se sabe, trata esto en su obra de 1796, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Suya es la frase —decisiva, según Honneth, para la idea de “reconocimiento” en el contexto germanoparlante (cfr. Honneth, 2018, p. 161)—: “Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln” (Fichte, 1971, p. 44, dentro del § 4. *Dritter Lehrsatz*). Cfr. al menos estos comentarios de la misma y de la allí expuesta noción de reconocimiento: Siep (2014a, pp. 76-83), Wood (1990, pp. 77-83), Düsing (2000, pp. 102-110), Nowak-Juchacz (2003), Mather (2003, destacando en Fichte no uno sino dos conceptos de reconocimiento: el de *Grundlage des Naturrechts* y el anterior, de 1794, de “Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten”), Ormeño (2013), Vigo (2016), Honneth (2018, pp. 154-169) y Wood (2016, pp. 259-263).

sie anerkannt, geachtet werde], es algo que no puedo saber de otra forma que por medio de la aparición del obrar del otro contra mi totalidad y, asimismo, el otro, a su vez, tiene que aparecer ante mí como una totalidad, así como yo aparezco ante él. Si se comportan negativamente el uno con respecto al otro, si uno abandona al otro, entonces ninguno ha aparecido ante el otro como totalidad y tampoco el ser del uno aparece en la conciencia del otro como una totalidad, no se da la demostración ni el reconocimiento [...]. El reconocimiento solo puede ser real en la medida en que cada singular se pone de tal manera como totalidad en la conciencia del otro (Hegel, 1986a, p. 218, n. 2; trad. esp. 2002, p. 264, n. 2. Las cursivas son mías).

Se diría que, en este texto, Hegel argumenta sobre la base de considerar intercambiables las expresiones “reconocimiento” y “respeto”. Lo que no está muy lejos de aquellos lugares mencionados ya de la *Tugendlehre* en los que el viejo Kant terminó manejando de manera también intercambiable el mismo vocabulario. Incluso en la madurez de Hegel parece ocurrir parejo fenómeno, otra vez según moldes tan parecidos a los kantianos y de Fichte, sobre todo cuando en su *Filosofía del derecho* Hegel afirma el imperativo jurídico (*Rechtsgebot*) así: “sé una persona y respeta a los otros como personas [*sey eine Person und respectire die andern als Personen*]” (§36, GW XIV/1: 52; trad. esp. 1988, p. 103), donde se aprecia que el respeto significa, aun cuando solo fuera parcialmente, reconocimiento intersubjetivo.¹⁷

¹⁷ Que en la literatura secundaria hegeliana sea frecuente identificar el respeto de los otros como personas, en el cual cifra Hegel el imperativo del derecho (abstracto), con el reconocimiento recíproco entre personas lo muestra Schild (2000, pp. 41, 65 y 68-69) y también, identificando respeto y reconocimiento del cuerpo humano (*Körper*) como cuerpo de una persona, Mohseni (2017, pp. 75 y 78-80). También Quante, quien no puede dejar de emplear intercambiamente los términos “respeto” y “reconocimiento”: “[Es] liegt in der Logik des Personbegriffs, dass man selbst nur dann eine solche ist, wenn man dazu in der Lage ist, die vernünftigen Ansprüche anderer Subjekte zu *respektieren*. Nach Hegel bedeutet dies zwangsläufig, dass man sie als Personen *anerkennt*. Die von Fichte stammende These, dass Personalität generell die Fähigkeit impliziert, andere als Personen *anzuerkennen*, ist im Rahmen der rechtsphilosophischen

Por otra parte, el reconocimiento no parece ser solo una categoría evaluativa o normativa, como aquel emparentamiento con el respeto moral lo sugiere. Es también una categoría descriptiva de la socialidad humana o, como ha dicho el mismo Quante, de “la constitución social de la autoconciencia individual” en cuanto “tesis ontológico-social” (2009, p. 141).¹⁸ En la *Fenomenología del espíritu*, según Quante, se trataría de relaciones de reconocimiento horizontales (no aún verticales, como aparecerán en la *Filosofía del derecho*), según las cuales la autoconciencia se instancia siempre como dos autoconciencias que interactúan, como un nosotros en el que puede distinguirse el hacer de dos intenciones-yoes y que por ello es, como dice Hegel, un nosotros que a la vez es un yo.¹⁹ Quante vuelve sobre la frase de Hegel ya mentada: “la autoconciencia es *en y para sí* en tanto que, y por el hecho de que [*indem, und dadurch, dass*] sea en y para sí para otro; es decir, solo es en cuanto que algo reconocido” (GW IX: 109; trad. esp. 2010a, pp. 256-257). El ‘en tanto que’ o ‘en cuanto’ (*indem*) es interpretado no causalmente por Quante: “una autoconciencia es en y para sí, *en cuanto* que es en y para sí para otro [...]. Lo que [Hegel] tiene en mente es la relación constitutiva de dos acciones que suceden simultáneamente” (Quante, 2009, pp. 156-157). Tal contenido semántico es solo un subconjunto del contenido semántico del ‘por el hecho de que’ o ‘porque’ (*dadurch, dass*), y este último por eso sí que es interpretado causalmente por Quante tal como sigue:

[...] una autoconciencia es en y para sí, *porque* es en y para sí para otro [...]. Adhiere Hegel a la teoría del reconocimiento de Fichte. Esta consiste, en última instancia, en una relación causal, y por lo mismo, no simultánea. Una entidad B, que ya se ha entendido a sí misma como autoconciencia, activa, a través de la exigencia, a una entidad A, que hasta ahora disponía

Diskussion zwingend, da sich die Erhebung eines Rechtsanspruchs ohne die implizite Unterstellung anderer Personen als Adressaten dieses Anspruchs gar nicht konsistent formulieren lässt” (Quante, 2017, p. 53; las cursivas son mías).

¹⁸ Quante (2009: 141). Esto no es algo nuevo. Véase, entre otros, Sinnerbrink (2004) (dentro de las obras allí mencionadas nótese el determinante papel atribuido a R. Williams para que la literatura hegeliana en lengua inglesa reconsiderara la cuestión del reconocimiento al menos en sus sentidos ontológico y normativo).

¹⁹ Cfr. Quante (2009, pp. 150-155).

de autoconciencia solo de modo potencial o latente (Quante, 2009, pp. 156-158).

Y aquí, donde el reconocimiento es requerido como causa, impulso o exigencia no simultánea, dice Quante:

[...] mi suposición es que Hegel, en su análisis de la relación entre la autoconciencia y el espíritu, se encontró precisamente con esta relación de dependencia ontológica que requiere de un entorno social de reglas y convenciones —es decir de una “vida ética (*Sittlichkeit*)” — en la que una acción de un tipo solo puede ser ejecutada en la medida que se ejecute una acción del otro tipo (2009, p. 259).

Dicho sea de paso, este análisis ontológico ofrecido por Hegel tiene, según lo interpreta Quante, “interés sistemático para la actual discusión en filosofía social sobre intenciones-nosotros y la acción colectiva” (Quante, 2009, p. 151; menciona a Kim y Goldman). Y así es. La intencionalidad compartida y la acción colectiva son profusamente investigadas hoy por hoy, y para estas la meditación hegeliana sobre el reconocimiento puede tener su importancia. Siep también lo cree, y por lo mismo es que, a partir de Hegel —pero más allá de este—, ha apelado especialmente al “conocimiento empírico y científico-social del presente” (Siep, 2014b, 12, n. 28). Para Siep y varios más son paradigmáticas las investigaciones en curso de Michael Tomasello y su equipo sobre la intencionalidad común, mutual o en modo “nosotros”, la actividad cooperativa y la comunicación, y esto tanto ontogenética cuanto filogenéticamente.²⁰ También Habermas, cuando en 2009 Tomasello recibió el Hegel-Preis, enfatizó en su *laudatio* las huellas de Hegel en este psicólogo que también es filósofo.²¹ El propio Tomasello, hablando del ayudar, el informar y

²⁰ “Without being able to go into detail, in my view the most important elements of Hegel’s conception of ‘spirit’ or the human lifeform are supported by Tomasello’s empirical work in anthropology and primatology” (Ikäheimo, 2011, p. 206, n. 88).

²¹ “Aus meiner Sicht steht Michael Tomasello in einer Reihe und auf gleicher Augenhöhe mit seinen großen Vorgängern George Herbert Mead, Jean Piaget und Lev Vygotsky. Sie alle haben einen genuin philosophischen Gedanken wie einen Sprengsatz in eine spezielle Forschungssituation

el compartir, sobre todo a través de la comparación de la conducta de

eingeführt. Sie behandeln Fragen, die den Menschen als solchen betreffen. Im Falle von Tomasello ist es die philosophische Frage nach der Entstehung der sozialen Verfassung des menschlichen Geistes. Und die experimentell gestützte Antwort lautet: Sie hat ihren Ursprung in der triadischen Beziehung *zwischen* zwei Akteuren, die sich, indem sie ihre Handlungen kommunikativ aufeinander abstimmen, gemeinsam *auf etwas* in der Welt beziehen. Solche Fragen lassen sich mit den analytischen Mitteln der Philosophie begrifflich entfalten, aber die Antworten sind auf eine empirische Klärung angewiesen. Die Gelegenheit einer Hegel-Preis-Verleihung rechtfertigt den Blick auf die philosophische Nachbarschaft von Tomasellos Arbeiten. Die Frage, was den Menschen vom Tier, den *Homo sapiens* von den übrigen Primaten unterscheidet, stellt sich nicht in der Absicht einer polemischen Abgrenzung des Höheren vom Niederen. Es geht um die evolutionäre Erklärung soziokultureller Lebensformen. Während sich der amerikanische Pragmatismus die naturgeschichtliche Entstehung von Kultur in hegelschen Begriffen zurechtgelegt hatte, wollte die deutsche philosophische Anthropologie eher Kant mit Darwin versöhnen. [...] Dieses Phänomen hat die Aufmerksamkeit von Michael Tomasello, der die Ontogenese als Schlüssel für die Phylogenese benutzt, auf Anfänge des Lehrens und Lernens gelenkt. Er konzentriert sich nicht länger auf das einzelne erkennende Subjekt, das im Umgang mit seiner natürlichen Umgebung aus Erfahrungen lernt, sondern auf Situationen, in denen Mütter ihre Kinder auf Objekte hinweisen, um ihnen etwas beizubringen. Ungefähr einjährige Kinder folgen bereits in diesem vorsprachlichen Alter der Zeigegeste von Bezugspersonen und benutzen selber den Zeigefinger, um mit anderen ihre Wahrnehmungen zu teilen. Darin entdeckt Tomasello eine komplexe Beziehung, für die es bei Schimpansen keine Entsprechung gibt. Auf der horizontalen Ebene übernimmt der eine die Wahrnehmungsperspektive des anderen, so dass eine *soziale Perspektive* entsteht, aus der die Beteiligten gleichzeitig in vertikaler Richtung ihre Aufmerksamkeit auf das angezeigte Objekt richten; auf diese Weise gewinnen sie von dem gemeinsam identifizierten und wahrgenommenen Objekt ein *geteiltes Wissen*. [...] Hegels Mentalismuskritik hatte schon den Weg zu der Alternative gebahnt, die Michael Tomasello zum heute vorherrschenden kognitionswissenschaftlichen Paradigma entwickelt. In den Jenaer Vorlesungen hatte Hegel die »Medien« von Werkzeug, Sprache und Familie ins Spiel gebracht, um das falsche Bild einer Kluft zurückzuweisen, die das erkennende, seinen Objekten fremd und egozentrisch *gegenüberstehende* Subjekt angeblich erst *überbrücken* müsse. Hegel entwirft stattdessen das sozialpragmatische Bild von einem subjektiven Geist, der sich auf den symbolisch vorgebahnten Wegen zur Realität bereits vorfindet. Unser Geist bewegt sich immer schon in Funktionszusammenhängen, die in Werkzeugen objektive Gestalt angenommen haben, immer schon im Horizont eines sprachlich artikulierten Hintergrundwissens und im eingewöhnten

grandes simios e infantes humanos (incluso antes de que estos adquieran lenguaje), ha dicho cosas significativas, como que:

[...] aunque los jóvenes chimpancés y los niños se ayudan entre sí en determinadas situaciones, hay una forma particular de ayuda que solo los niños practican: dar información que es necesaria para otro. Es importante advertir que el acto de proporcionar información no depende del lenguaje. A una edad tan tierna como los 12 meses, los infantes humanos brindan información prelingüística señalando [*by pointing*]. Ni los chimpancés ni otros grandes simios señalan cosas para llamar la atención de sus compañeros y [...] no utilizan ningún otro medio de comunicación para ofrecer datos que pueden ser de ayuda para sus semejantes (Tomasello, 2010, pp. 34-35)²².

sozialen Netzwerk gemeinsamer Praktiken. Vorgeprägt durch diesen objektiven Geist eines kulturellen Milieus, befindet sich der erkennende Geist *von vornherein* bei seinem Anderen. Dieses» Sein beim Anderen« meint den kognitiven Vorschuss symbolisch verkörperter Sinnzusammenhänge, von denen die *jeweils aktuellen* Wahrnehmungen, Urteile, Äußerungen und Handlungen zehren“ (Habermas, 2013, pp. 167-169 y 171).

²² Y esto no es todo, según Tomasello, pues hay cosas que decir cuando menos respecto del nativo altruismo humano, de una suerte de racionalidad social identificable ya en etapas tempranas, y del lenguaje como resultado, que no fuente, de la intencionalidad compartida: “casi no hay indicios de que en cualquiera de las tres acciones que mencionamos —ayudar, informar y compartir— el altruismo que muestran los niños sea producto del intercambio cultural, de la intervención de los padres ni de ninguna otra forma de socialización. No obstante, a medida que los niños van madurando, la socialización comienza a desempeñar un rol decisivo [...]. Mi sugerencia es que el respeto de los niños por las normas sociales no se debe exclusivamente a su sensibilidad con respecto a la autoridad y a la reciprocidad. Desde muy pequeños, los niños también tienen una suerte de racionalidad social que puede seguir los lineamientos propuestos por el filósofo Thomas Nagel en *La posibilidad del altruismo*: algo que podríamos llamar una actitud de identificación con los otros, la idea de que ‘él es yo’, y una concepción del yo [*self*] como uno entre muchos que lleva a la impersonal ‘visión desde ningún lugar’. Es algo particularmente evidente en las actividades cooperativas que se basan en una intencionalidad compartida [...]. Entonces, ¿quién tenía razón, el diabólico Hobbes o el angélico Rousseau?

Y en cuanto a las normas sociales, Tomasello ha afirmado que responden no solo a la socialización y las presiones sociales, sino también a interacciones fundadas en la reciprocidad, en “el respeto” por los demás por parte de cada cual:

[...] evolutivamente, los seres humanos crean pautas de conducta que suscitan expectativas mutuas y, ontogenéticamente, los niños las internalizan. Todos estamos dispuestos a hacer cumplir esas pautas aun cuando impliquen costosos castigos (altruistas). En primer lugar, están las normas de cooperación, surgidas de la interdependencia entre los colaboradores y también de la reciprocidad y el respeto de que los demás son seres semejantes a uno [*reciprocity and respect for others as beings like oneself*]. Luego están las normas de ajuste al grupo, generadas por la necesidad de pertenencia al grupo social y de identificación con él —de lo contrario, uno corre el riesgo de quedar aislado—, y también de la necesidad de distinguir nuestro grupo de los demás. En la actualidad, los niños respetan e internalizan los dos tipos de normas (incluso muchas que tienen rasgos cooperativos y de ajuste a la vez) por obra de las presiones sociales externas y de la racionalidad social que entrañan las interacciones cooperativas guiadas por una intencionalidad compartida. De esta suerte, la ontogenia humana normal implica, necesariamente, una dimensión cultural ausente en la ontogenia de los otros primates (Tomasello, 2010, pp. 123-124).²³

Por su naturaleza, ¿los humanos son generosos o mezquinos? Como siempre ocurre con estos interrogantes tan amplios, la respuesta tiene algo de las dos posiciones. Espero haber presentado pruebas empíricas convincentes de que los infantes y los niños pequeños advienen a la cultura dispuestos a ayudar, a brindar información y a ser generosos en ciertas situaciones (y egoístas, en otras, desde luego)” (2010, pp. 50-51, 63-64 y 67).

²³ En su última obra, Tomasello recurre explícitamente al modelo de Stephen Darwall (1977), que distinguía entre “respeto-reconocimiento”, referido siempre y solo al ser persona, ser racional (y la posibilidad del autorrespeto-reconocimiento), y “respeto-aprobación”, referido por su parte a rasgos de carácter, virtudes, capacidad de actuar por razones o ser agente moral (y la

c) Este acercamiento entre el respeto kantiano y el reconocimiento hegeliano tampoco es un asunto novedoso. Entre otros, Nowak-Juchacz ya ha dicho que, aunque el término no aparezca explícitamente (nada dice de los *loci* mencionados en la *Tugendlehre*), el concepto de “reconocimiento” es operativo en el tratamiento kantiano de la razón práctica, cuya unicidad no se pierde por sus variadas exigencias, la ética y la jurídica: así, Kant está atento a la ley de igualdad de acción y reacción (*Wirkung und Gegenwirkung*) en el terreno de la praxis, aludiendo a un reino de los fines que exige un comportamiento respetuoso del carácter siempre final y nunca meramente instrumental de las otras personas, y además caracterizando al derecho por la regulación de relaciones externas entre personas, regulación jurídica que exige una recíproca limitación de la libertad (cfr. Nowak-Juchacz, 2003, pp. 75-77).

Honneth también ha defendido esta tesis de varias maneras, aunque siguiendo una estrategia complementaria a la que yo he seguido aquí, pues su texto de referencia ha sido sobre todo la *Grundlegung*, no *La metafísica de las costumbres* ni la tercera *Crítica*. Por un lado, Honneth ha dicho que el respeto moral en sentido kantiano equivale a uno de los momentos del reconocimiento, el de reconocimiento jurídico o libre autolimitación de

posibilidad del autorrespeto-aprobación, distinto de la autoestima, que se basa en otras características —por ejemplo, de temperamento o capacidades físicas, que pueden ser muy diversas de las excelencias de carácter—. En efecto, ahora Tomasello habla de la “equivalencia del otro-yo” (que ya aparece al participar niños pequeños —entre el primer año y hasta los tres años de edad— en actividades intencionales conjuntas), para luego referirse al “reconocimiento de la equivalencia del otro-yo” (*the recognition of self-other equivalence*) (cfr. Tomasello, 2019, pp. 200-201). Tal reconocimiento es un hecho característico de la condición humana: “es simplemente la estructura del modo en que los humanos entienden el mundo social en el cual viven” (2019, p. 201). Y, a la vez, tal reconocimiento, envolviendo siempre una comprensión de la equivalencia del otro-yo, es un componente normativo que da forma a las interacciones socio-morales con los otros. Con el tiempo, el reconocimiento llega a ser respeto de uno hacia otro como iguales (*respect one another as equals*) (cfr. 2019, p. 200). Tomasello dice que en el desarrollo adulto de este respeto mutuo —que trata a cada cual como igual— consiste la agencia en el modo de la segunda persona (cfr. 2019, p. 202). Y agrega que esta agencia de segunda persona es, como decía Darwall en 1977, un “respeto-reconocimiento”: estos agentes reconocen a otros individuos “con la competencia y el estatus de entrar en las interacciones y relaciones de segunda persona” (2019, p. 202).

cada libertad individual en el contexto de un sistema de derecho.²⁴ Por otro lado, ha añadido que Kant es el precursor (*Wegbereiter*) de la noción de “reconocimiento”, cuyo primer pensador fue Fichte y que halló en la obra de Hegel su tratamiento consumado (cfr. Honneth, 2018, p. 136). Y es que Kant prepara esta cuestión tratando de resolver el problema de la motivación de la acción moral mediante su peculiar versión del respeto. Según Kant, el respeto moral es un sentimiento (*Gefühl*) sumamente práctico que está en condiciones de hacer de puente o intermediador entre lo sensible y lo inteligible y que incluye al otro ser humano como corporización viviente e igualmente valiosa que yo de la ley moral.²⁵ Por cierto que la vía abierta por Kant mediante este “respeto por el otro” (*die Achtung des Anderen*) no deja de ser problemática, y lo es en buena medida por girar dualísticamente sobre dos mundos. No extraña, pues, que este mismo problema motivacional del respeto y la necesidad de

²⁴ “[El núcleo del modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento] contiene la arriesgada, pero provocativa, idea de que el progreso moral se lleva a cabo a lo largo de una serie de grados de tres modelos de reconocimiento, cada uno de los cuales más exigente que el anterior, y entre los cuales media, respectivamente, una lucha intersubjetiva en la que los sujetos combaten por la confirmación de sus pretensiones de identidad. Lo particular de este comienzo consiste, primero, en una tesis que va mucho más allá de Fichte, por la que deben distinguirse tres formas de reconocimiento mutuo en cuanto se examinan los presupuestos intersubjetivos del surgimiento de la autoconciencia; pues el mecanismo de la concesión recíproca de una esfera de libertad individual, tal como Fichte lo tenía a la vista en su fundamentación del derecho natural, explica ciertamente, de hecho, la formación de una conciencia subjetiva del derecho, pero con ello no se ha captado aún del todo, ni mucho menos, la autocomprensión positiva de una persona libre. Por eso, Hegel añade al reconocimiento jurídico —que debería contener, más o menos, lo que Kant entendía por respeto moral— otras dos formas de reconocimiento mutuo, a cada una de las cuales le tendrían que corresponder unos grados particulares de autorrelación individual: en el amor —que Hegel, en su obra temprana, todavía concibe plenamente en el sentido enfático de la filosofía de la unificación de Hölderlin— los sujetos se reconocen mutuamente en su naturaleza indigente exclusiva, de tal manera que llegan a una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias pulsionales; y en la esfera estatal de la eticidad, finalmente, se halla dispuesta una forma de reconocimiento que ha de permitir a los sujetos estimarse mutuamente en las cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social” (Honneth, 1998, p. 24).

²⁵ Cfr. Honneth (2018, pp. 140-150).

fundarlo para dar lugar al reconocimiento mutuo haya sido acometido de nuevo, y no exactamente de la misma manera, por Fichte y Hegel.²⁶

Por cierto, no todos enfatizan la continuidad entre Kant y Fichte,²⁷ sino que también se ha acentuado la distancia entre respeto y reconocimiento.²⁸

5. A modo de conclusión

Kant no es habitualmente tratado como un paladín de la tolerancia,²⁹ aunque su forma de encarar el respeto a partir de la pendiente eclesiástica y autoritaria de la religión y según un encuadre moral, ético y político permite reconstruir una concepción compleja de la

²⁶ Cfr. Honneth (2018, pp. 151-154). Por cierto, el respeto en Kant es tratado por la literatura secundaria muy diferenciadamente. Se le encuadra, cuando menos, de manera triple: como móvil (*Achtung als Triebfeder: Achtung für das Gesetz*), como autoestima (*Achtung als 'Selbsschätzung'*), y aun —y en esto es en lo que he basado mi argumento— como aquellos deberes éticos que nacen del respeto (*Tugendpflichten aus Achtung*); así Schadow (2015).

²⁷ Así Wood: “equally fundamental to (perhaps inseparable from) valuing a person’s freedom and rationality is entering into a certain relation with the person. The name for it in both Kant and Fichte is ‘recognition’ (*Anerkennung*). Kant and Fichte chose this key term independently, each without the influence of the other, and the context in which they apply it is different. For Fichte, the term applies mainly in the context of right, while in Kant it applies to ethical duties of respect. In Kantian ethics, we must value the freedom of a person, and care about whether they can or do consent to the way we are treating them or can share the end of the actions we take that affect them [...]. If the appropriate attitude is to have its full effect on us, we must make their ends our own ends [...]. Recognition of the dignity of a person precludes behaving toward them in ways that show contempt rather than respect for them [...]. When we look at the conduct Fichte thinks follows from treating persons—ourselves as well as others—as tools of the moral law, we find that it corresponds closely to what Kant thinks is required by treating persons as ends in themselves. We are to value the life of every person, and their bodily well-being” (2016, p. 229).

²⁸ Así Sensen (2013, pp. 344-357), quien basa su argumentación en la tesis de que no hay en Kant una perspectiva de segunda persona ni una teoría del valor moral personal como algo autónomo o previo al imperativo categórico. Se aprecia en este asunto, una vez más, la diversidad de resultados a los que conducen una aproximación sistemática y otra más bien histórica a cuestiones filosóficas importantes.

²⁹ Sobre este lugar común, cfr. Solari (2018b, p. 311).

tolerancia que, a su vez, se ha prolongado de maneras tan interesantes como discutibles en kantianos contemporáneos. La tolerancia también suele ser desconsiderada en los estudios corrientes sobre Hegel,³⁰ y sin embargo debe ser reintroducida a partir de la determinación del espíritu objetivo, pues es una fase en el movimiento del reconocimiento y supone una figura concreta de este tal como lo atestigua la historia antigua y sobre todo moderna de las relaciones entre religión, libertad, derecho y estado, concretamente cuando en la modernidad se desarrollan las consecuencias de religiones libres y no libres para con las instituciones de la eticidad.

Como se ha visto, Kant y Hegel comienzan parejamente sobre tolerancia, religión y fanatismo; posteriormente parecen separarse cuando recurren respectivamente al respeto y al reconocimiento, pero finalmente coinciden cuando uno define al respecto intersubjetivo como reconocimiento y el otro al reconocimiento jurídico y político con inclusión del respeto. Se diría que Kant y Hegel están en el celeberrimo *dictum* de Goethe: “la tolerancia debería ser propiamente solo un estado de espíritu pasajero, y que tiene que conducir al reconocimiento. Tolerar significa ofender [*Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heisst beleidigen*]” (2000, p. 385). Y es que Goethe alude a dos concepciones de la tolerancia, la de tolerancia como mero permiso (según una jerarquía a la vez incluyente y excluyente de lo tolerado) y la de tolerancia como respeto, estima o aun mutuo reconocimiento (esto es, con igualdad, reciprocidad y generalidad).³¹ Tal es justamente lo que se ha examinado: cómo es que la tolerancia contrastante con el fanatismo violento y supersticioso no es más que una faceta peculiar del respeto y el reconocimiento. Y es que, como traté de argumentar, según Kant y Hegel la tolerancia surge con la religión pero la trasciende hacia la sociedad civil y el estado, teniendo que ser definida no solo moralmente sino también política y jurídicamente.

Hablar, pues, de la tolerancia a partir del respeto y el reconocimiento es como erigir una tesis primeramente descriptiva, según la cual la

³⁰ Con pocas excepciones: además de las mencionadas previamente, cfr. Peperzak (2001, pp. 640-642) y Rawls (2007, pp. 424-426).

³¹ Sigo a Forst respecto de la distinción entre concepto y concepción de tolerancia y de su relación con el respeto y el reconocimiento (cfr. 2003, 2014 y 2017).

identidad individual está socialmente constituida. Pero, segundo, la tolerancia anclada en el respeto y el reconocimiento levanta también tesis prescriptivas, en la medida que exige, por parte del estado o de grupos e individuos, distintas formas de aceptación de actos y juicios que en principio se rechazan. Respetar y reconocer, dicho de otra manera, serían actitudes que implican la exigibilidad para cada autonomía y autoconciencia de ponerse en el lugar de la otra y confirmarla en su dignidad, una de cuyas manifestaciones es la de tolerar, vale decir, las actitudes de aguantar, coexistir o aun valorar tradiciones y prácticas con las que los agentes no están de acuerdo. Así entendidas, tolerancia, respeto y reconocimiento se verificarán a través de episodios y configuraciones llenos de fricción y conflicto, de lucha y desacuerdo, pese a lo cual (en verdad: gracias a lo cual) las autoconciencias autónomas podrán pedirse y otorgarse el perdón y, en su relación con el estado (y entre sí), reclamar individual e institucionalmente un espacio protegido, garantizado —como Hegel expresamente recomendaba en su época respecto de colectividades religiosas no del todo dóciles para con el estado ni perfectamente integradas en él—. Y es que la única vía reconciliatoria supondría un ir y venir, sin dirección única, entre permiso y coexistencia, respeto y valoración. Todas ellas son concepciones de la tolerancia históricamente constatables. Pero no solo eso: tales concepciones de la tolerancia tienen precisamente una normatividad en cuanto se advierte en ellas el movimiento del respetar y del reconocer, movimiento que podría adquirir realidad en un derecho político, de gentes y tendencialmente cosmopolita, y en una vida ética múltiplemente institucionalizada.

Quedan abiertas un par de cuestiones. Una, la de si para comprender apropiadamente la tolerancia, el respeto y el reconocimiento tanto el dualismo kantiano entre lo sensible y lo inteligible como esa suerte de monismo espiritual hegeliano hacen difícil encajar investigaciones como las de Tomasello sobre una historia natural del pensamiento y la moralidad, de los actos cooperativos y mutuales, la intencionalidad conjunta, las normas de reciprocidad y las instituciones justas. Y la otra, la de si frente a este alegato kantiano y hegeliano contra el dogmatismo fanático, por la libertad intelectual y expresiva y en favor del respeto y el reconocimiento institucionalizados política y jurídicamente a través de estados republicanos, sin dominación y aun cosmopolitas, liberales y

moderadamente progresistas,³² no hará falta más bien huir radicalmente de la voraz ideología de la historia y del estado.³³

³² Así Rawls sobre Hegel (cfr. 2007, pp. 405 y 427).

³³ Arendt pensó que Kant no suscribió esa ideología de la historia, mientras que Hegel habría sido su mayor servidor (cfr. 2012, pp. 15-19). En efecto, huir de esa creencia según la cual la historia del mundo (*Weltgeschichte*) es el tribunal del mundo (*Weltgericht*), e incluso de que para tal tribunal un estado nacional o cosmopolita sería la forma eminente de la libertad o del espíritu objetivo, es una pretensión que solo cabe sostener penosamente, allende Kant y Hegel, para preguntarse por posibilidades liberadoras en un contexto como el nuestro de neoliberalismo global, agotamiento ambiental y conflicto a veces sanguinario de identidades étnicas y religiosas: “muchas de las llamadas religiones ‘universales’ están en realidad vinculadas a diversos tipos de nacionalismo. Pensemos, por ejemplo, en la ‘hinduidad’ (*hindutva*) y su creciente relevancia política. En el Islam, el presunto universalismo, superador de toda idolatría, se vincula en realidad a la constitución de un estado concreto, es decir, un califato, difícilmente separable de la identidad árabe. De ahí que mucho del llamado ‘fundamentalismo islámico’ pueda ser entendido dentro de lo que aquí hemos calificado como ‘nacional-populismo’. Igualmente, el auge del sionismo después de la *Shoah* ha frustrado la relativa universalidad del judaísmo sinagoga. Lo mismo podría decirse, por supuesto, del cristianismo, sobre todo a partir del ‘giro constantiniano’, que culmina con la creación, después de la reforma, de ‘iglesias nacionales’, o de iglesias católicas con un profundo sabor nacional. La presunta separación entre iglesia y estado, conseguida en las colonias americanas, no ha podido evitar las alianzas, a veces enormemente militantes, entre las supuestas ‘iglesias libres’ y el nacionalismo norteamericano, incluso cuando este último adopta, en la era del nacional-populismo, las formas más grotescamente paganas. Ahora bien, al menos en el caso del cristianismo, se puede argumentar que esta alianza con el estado no es constitutiva. De hecho, necesitó varios siglos para surgir por primera vez en la historia. La razón puede estar en un momento radical, detectable en los mismos orígenes cristianos, y que toca de nuevo la formación de las identidades. Se puede leer el llamado ‘Sermón del monte’ (Mt. 5-7) desde la perspectiva de la formación de identidades. De lo que se trataría, en este texto, es de la constitución de una identidad propia del Israel mesiánico. Ahora bien, curiosamente, el presunto Mesías no apela a la constitución de un estado nacional, sino que explícitamente renuncia al mismo, y a la violencia que le es constitutiva. ¿Cómo se constituye entonces la identidad del nuevo Israel, según la propuesta del Mesías? Toda identidad históricamente concreta se nos ha mostrado como una identidad ‘tribal’, caracterizada por la distinción, simbólicamente mediada, entre ‘ellos’ y ‘nosotros’. Ahora bien, la propuesta mesiánica consiste en una redefinición de la identidad del ‘nosotros’.

Bibliografía

a) Kant

Los textos de Kant son citados indicando primero volumen y paginación de la edición académica y luego las páginas respectivas de las siguientes traducciones castellanas:

- Kant, I. (1977). *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp [(1989). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (trads.). Tecnos].
- ____ (1990). *Kritik der Urteilskraft*. Felix Meiner [(1992a). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila].

Ciertamente, se sigue afirmando la diferencia radical entre el Israel redefinido y las naciones. Pero esta diferencia consiste en hacer precisamente lo que no hacen las naciones: la superación de la diferencia con los ‘otros’. Esto es precisamente lo que, en este contexto, significa el amor a los enemigos, el saludar a los que no saludan, etc. El Mesías esboza de esta manera la identidad de un pueblo que encuentra su identidad paradójicamente diferenciadora en la superación de todo ‘nosotros’ tribal. Un pueblo en el que, más que nunca, no caben los ídolos. Surge así una identidad simbólicamente mediada, como definición de un grupo concreto en la historia de la humanidad. Pero no es una renuncia a la identidad, sino más bien una ‘identidad de la no identidad’. Solamente mediante esta peculiar negación de las identidades tribales se puede aspirar a una identidad que, siendo concretamente histórica, contenga también en sí misma el germen de una alteridad verdaderamente universal, capaz no sólo de integrar a toda la humanidad, sino de integrar también la radical individualidad de la identidad carnalmente constituida. Una perspectiva así, obviamente, requería la renuncia mesiánica al mito del estado, abriendo la posibilidad de una revolución universal y pacífica para constituir una nueva humanidad. Paradójicamente, el judaísmo sinagoga y rabínico estuvo mucho más cerca de esta perspectiva, propia del Mesías y sus primeros seguidores, que el ‘cristianismo’ constantiniano, cuya aceptación de la tentación davídica contagió todos los movimientos de liberación nacidos en territorio europeo, incluso hasta el presente. ¿Tenía que ser así? Posiblemente la realización de un verdadero éxodo, el éxodo del Mesías, implica la necesidad de una sanación revolucionaria y radical del corazón humano, sin la cual éste opera una y otra vez como una verdadera ‘fábrica de ídolos’. En el fondo, los mismos dinamismos que llevan a determinar tribalmente la identidad humana son los mismos que llevan a su cosificación y a las vanas pretensiones de justificación mediante los resultados de las propias acciones. Por eso, sin el triunfo de la pura gratuidad no hay posibilidad radical de liberación” (González, 2019, pp. 84-86). Todo esto, claro, ya no es solo filosóficamente decidible.

- (1992b). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden*. Felix Meiner [(1999a). Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico. En I. Kant, *En defensa de la Ilustración*. (pp. 307-359). J. Alcoriza y A. Lastra (trads.). Alba].
- (1995). *Opus Postumum. Akademieausgabe (Bände XXI-XXII)*. Walter De Gruyter [(1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*. F. Duque (trad.). Anthropos].
- (1999b). *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Felix Meiner [(2004). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (pp. 83-93). R. Rodríguez (trad.). Alianza].
- (2005). *Crítica de la razón práctica*. D. M. Granja Castro (trad.). FCE.
- (2016). *Der Streit der Fakultäten*. Felix Meiner [(2003). *El conflicto de las Facultades en tres partes*. R. Rodríguez (trad.). Alianza].
- (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Felix Meiner [(2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. F. Martínez (trad.). Alianza].

b) Hegel

Los textos de Hegel son citados indicando, en algunos casos, volumen y paginación de la edición académica; en otros recurre a ediciones alemanas disponibles. Posteriormente aparecen las páginas respectivas de las siguientes traducciones castellanas:

- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke. 12*. Suhrkamp [(2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia. En Hegel. II*. (pp. 313-785). J. Quintana (trad.) Gredos].
- (1986a). Fragment 22. Es ist absolut notwendig... En *Jenaer Systementwürfe. I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*. (pp. 217-223). Felix Meiner [(2002). “Es absolutamente necesario...”. Fragmento sobre el reconocimiento (1803-1804). *Areté. Revista de Filosofía*, 14(2), 263-269].
- (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suhrkamp [(1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. J. L. Vermal (trad.). Edhasa].
- (1991). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Felix Meiner [(2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls Plana (trad.). Abada].

- (1993). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Felix Meiner [(1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Volumen 1. R. Ferrara (trad.). Alianza Editorial].
- (1994). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die bestimmte Religion*. Felix Meiner [(1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Volumen 2. R. Ferrara (trad.). Alianza Editorial].
- (2010a). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez (trad.). Abada.

c) Literatura secundaria:

- Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. C. Corral (trad.). Paidós.
- Bourgeois, B. (2017). Der Begriff des Staates (§§ 257-271). En L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (pp. 225-245). Akademie.
- Brandt, R. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brownlee, T. (2013). Hegel's Defense of Toleration. En A. Nuzzo, (ed.), *Hegel on Religion and Politics*. (pp. 79-98). SUNY Press.
- Darwall, S. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88(1), 36-49.
- Düsing, E. (2000). Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson). En W. Schild (ed.), *Anerkennung: interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs: ein Symposium*. (pp. 99-128). Königshausen & Neumann.
- Fichte, J. G. (1971). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. En *Werke. Band 3: Zur Rechts- und Sittenlehre I*. (pp. 1-385). I. H. Fichte (ed.). Walter de Gruyter.
- Forst, R. (2003). *Toleranz im Konflikt. Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Suhrkamp.
- (2014). "Tolerar significa ofender". Tolerancia, reconocimiento y emancipación. En *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. (pp. 149-170). G. Calderón (trad.). Katz Editores.
- (2017). Toleration. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>.
- González, A. (2019). Nacional-populismos y capitalismo global. *Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització*, 6, 71-86.
- Habermas, J. (2013). Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegel-Preis für Michael Tomasello. En *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII*. (pp. 166-173). Suhrkamp.

- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. M. Ballester (trad.). Crítica.
- (1998). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. A. Gómez (trad.). *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 17-37.
- (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp.
- Ikäheimo, H. (2011). Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology. En H. Ikäheimo y A. Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*. (pp. 145-209). Brill.
- Mather, R. (2003). On the Concepts of Recognition. *Fichte-Studien*, 23, 85-103.
- Mohseni, A. (2017). Eigentum und die soziale Sichtbarkeit der Person (§§ 41-81). En L. Siep (ed.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (pp. 61-82). Walter de Gruyter.
- Nowak-Juchacz, E. (2003). Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel. *Fichte-Studien*, 23, 75-84.
- Ormeño, J. (2013). La teoría del reconocimiento de Fichte como teoría social de la individualidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7, (pp. 1-8). URL: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/134330/Ormeno-La-teoria-del-reconocimiento-de-fichte-como-teoria-social-de-la-individualidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Peperzak, A. (2001). *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Springer.
- Quante, M. (2009). El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En V. Lemm y J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del Espíritu y otros textos*. (pp. 141-162). P. Iriarte (trad.). UDP.
- (2014). „Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34–40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En L. Siep (ed.). *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (pp. 43-60). Akademie.
- Rawls, J. (2007). Hegel. En *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. A. de Francisco (trad.). (pp. 401-53). Paidós.
- Schadow, S. (2015). Achtung, Achtung für das Gesetz. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon. Band 1: a priori/a posteriori – Gymnastik*. (pp. 18-20). De Gruyter.
- Schild, W. (2000). Anerkennung als Thema in Hegels „Grundlinien der Philosophie des Recht“. En W. Schild (ed.), *Anerkennung:*

- interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs: ein Symposium.* (pp. 37-72). Königshausen & Neumann.
- Sensen, O. (2013). Duties to Others from Respect (TL 6: 462-468). En A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (eds.), *Kant's "Tugendlehre"*. (pp. 343-363). Walter de Gruyter.
- Siep, L. (2014a). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Felix Meiner.
- ____ (2014b). Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel. D. Rosanovich (trad.). *Cuadernos de filosofía*, 63, 5-22.
- Sinnerbrink, R. (2004). Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition. En J. Rundell, D. Petherbridge, J. Bryant, J. Hewitt y J. Smith (eds.), *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*. (pp. 271-295). Brill.
- Solari, E. (2015). Chile: la falta de reconocimiento. Una lectura hegeliana. En E. Solari, *Sobre la filosofía jurídica de Jorge Millas y otros ensayos iusfilosóficos, de teoría política y constitucional*. (pp. 185-205). Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- ____ (2018a). El carácter moral del derecho según Kant. En G. Leyva, Á. Peláez y P. Stepanenko (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*. (pp. 127-151). Anthropos.
- ____ (2018b). La recepción kantiana de república, tolerancia e ilustración. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 55, 299-335.
- Sticker, M. (2015). Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. Die Aufhebung verwirklichter Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Studien*, 49, 89-122.
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* E. Marengo (trad.). Katz Editores.
- ____ (2019). *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vigo, A. (2016). Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano. *Metafísica y Persona*, 15, 11-46.
- Von Goethe, J. W. (2000). *Werke. Band 12: Schriften zur Kunst und Literatur. Maximen und Reflexionen*. [Hamburger Ausgabe]. DTV.
- Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. University California Press.
- Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- ____ (2016). *Fichte's Ethical Thought*. OUP.